

# Catolicismo, cambio social y búsqueda de paz en Colombia

Historia y Memoria



WILLIAM ELVIS PLATA  
Editor

# **Catolicismo, cambio social y búsqueda de paz en Colombia**

**Historia y Memoria**



# Catolicismo, cambio social y búsqueda de paz en Colombia

## Historia y Memoria

WILLIAM ELVIS PLATA  
(Editor)



Universidad Industrial de Santander  
Escuela de Historia  
Grupo de Investigación Sagrado y Profano  
Bucaramanga, 2022



El conocimiento  
es de todos

Minciencias



Centro Nacional  
de Memoria Histórica



## **Catolicismo, cambio social y búsqueda de paz en Colombia. Historia y Memoria**

Autores:

Ana María Bidegain Greising  
Angélica Villamizar Beltrán  
Antonio José Echeverry Pérez  
Eduardo Díaz Ardila (†)  
Eliécer Soto Ardila  
Hector Alfonso Torres Rojas  
Hernando Pinilla Rey (†)  
Isabel Corpas De Posada  
Javier Alejandro Acevedo Guerrero  
Joselín Aranda Cano  
Lizeth Torres Rodríguez  
Miguel Arturo Fajardo Rojas  
Natalia Alejandra Mora Navarro  
Osmir Ramírez Trillos  
Sofía Brizuela Molina  
Sor Maria Sampayo Flórez  
William Elvis Plata Quezada

© Escuela de Historia, Universidad Industrial de Santander  
Ministerio de ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia  
Centro Nacional de Memoria Histórica  
Reservados todos los derechos

Editor: William Elvis Plata

Primera edición, mayo de 2022

ISBN: 978-628-7549-05-0

Diseño, diagramación:  
División de Publicaciones UIS  
Carrera 27 calle 9, ciudad universitaria  
Bucaramanga, Colombia  
Tel.: 6344000, ext. 2196  
publicaciones@uis.edu.co

Prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio, sin autorización escrita de la UIS.

Impreso en Colombia

Este libro es fruto del proyecto “La Iglesia católica y la promoción de acciones de resistencia, diálogo y construcción de Paz. La diócesis de Barrancabermeja 1985-2005” financiado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e innovación de Colombia, y el Centro Nacional de Memoria Histórica.



# Dedicatoria

*A la memoria de Diana Paola Hernández, una amiga  
fidel y leal, que se marchó demasiado pronto.*



# Contenido

	Pág.
<b>Presentación</b>	<b>11</b>
<b>Primera Parte: Orígenes, fundamentos y pioneros</b>	<b>21</b>
Catolicismo: modelos eclesiales y acción social. Un análisis histórico-teológico en el contexto colombiano y latinoamericano (s. XVI-XX) <i>William Elvis Plata y Osmir Ramírez</i>	23
Antecedentes y orígenes del catolicismo social en Colombia (1845-1890) <i>William Elvis Plata</i>	59
El laicado latinoamericano en la génesis de la Teología de la Liberación <i>Ana María Bidegain</i>	103
Influencia de la Doctrina social de la Iglesia en el Derecho <i>Javier Alejandro Acevedo</i>	131
Gerardo Valencia Cano: El “Obispo Rojo” y Golconda <i>Antonio José Echeverry</i>	137
Acción transformadora y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas del Ecuador a partir de la figura de monseñor Leonidas Proaño <i>Natalia Alejandra Mora</i>	153
<b>Segunda Parte: Procesos</b>	<b>171</b>
Memoria de la Iglesia de los Pobres en Colombia <i>Héctor Alfonso Torres</i>	173
Experiencia popular de iglesia: Diócesis de Barrancabermeja 1970-1974 <i>Eduardo Díaz</i>	195
Si buscas paz digna, trabaja por la verdad: Acciones por la paz y la vida en la Diócesis de Barrancabermeja. <i>Eliécer Soto</i>	229
Opción preferencial por los pobres en el contexto regional, Colombia. <i>Hernando Pinilla</i>	245
Experiencia de formación laical y organización campesina en la diócesis de Socorro y San Gil <i>Joselín Aranda</i>	253

Hortelanos de paz en las provincias del sur de Santander, Colombia	263
<i>Miguel Arturo Fajardo</i>	

**Tercera Parte: Mujer** **281**

De Medellín a hoy: cambios en la situación de las mujeres y de las familias	283
<i>Isabel Corpas</i>	

“Entramos como maestras, salimos como discípulas”. La vida religiosa femenina y la renovación conciliar. El caso de las dominicas en Rosario de Santa Fe, Argentina, (1969-1972)	307
--	-----

*Sofía Brizuela*

Mi experiencia como mujer cristiana de base.	325
--	-----

*Sor María Sampayo*

**A Manera de conclusión** 335

**Bibliografía sobre iglesia y acción social en Colombia** 343

**Autores** 359

## Presentación

William Elvis Plata Quezada  
Universidad Industrial de Santander

Este libro aborda un tema del que aún la historiografía no se ha ocupado a profundidad: las relaciones entre Iglesia Católica y cambio social. Esto, porque sobre la historia reciente de la Iglesia Católica en Colombia, aún existen grandes vacíos, pero también en varios países de América Latina. En el caso colombiano, las investigaciones históricas se han interesado, en buena parte, en la relación Iglesia y Estado, de manera que se han dirigido, en primer lugar, a los siglos XIX y comienzos del siglo XX. Luego están los estudios sobre temas socioculturales, que se concentran en los siglos XVIII y XIX. Los análisis sobre Iglesia y problemas sociales normalmente se enfocan en la primera mitad del siglo XX, de manera que la segunda mitad del siglo XX es una de las épocas menos estudiadas por la historiografía colombiana<sup>1</sup>. Esta época es caracterizada por grandes cambios, apuestas y conflictos al interior del catolicismo y en la relación entre este y los demás sectores de la sociedad, la cultura y la política. Entonces, este libro busca generar un aporte sobre este vacío historiográfico, a la par de ser una propuesta que aliente a estudiar la actualidad de la Iglesia Católica en Colombia.

---

1 Quien desee profundizar en los balances historiográficos sobre el catolicismo colombiano puede ver las siguientes obras, que se caracterizan por tener diversos enfoques, además de evidenciar que el estudio histórico de la religión está atravesado por debates ideológicos: Grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad. “Historiografía sobre religión, cultura y sociedad en Colombia producida entre 1995 y el 2000. *Cuaderno de trabajo 1* (Medellín: Todográficas, 2001); William Elvis Plata Quezada. “Entre ciencias sociales y teología: historiografía sobre la Iglesia católica en Colombia y América Latina. 1950-2005” *Franciscanum* 153 (2010): 159-206; José David Cortés. “Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX” *Historia y Sociedad* 18 (2010): 163-190; Juan Manuel Largo. “Del análisis de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, al estudio conceptual y lingüístico de la secularización en los siglos XIX y XX en Colombia: una revisión historiográfica y una propuesta” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 2 (2018): 25-50; Luis Carlos Mantilla. “Entre el avance y la insatisfacción: los últimos 50 años de historia de la Iglesia en Colombia (1965-2015)” *Anuario de Historia de la Iglesia* 25 (2016): 59-89.

Un aspecto sensible ha sido sin duda la cuestión social, problemática que se convirtió en central tras la irrupción del mundo urbano y la sociedad industrial, y asumida por la Iglesia Católica inicialmente desde la asistencia social y la caridad tradicional con los pobres. Pronto, ante la amenaza que constituía el socialismo, que ya venía cooptando a la clase obrera, la Iglesia creó un sistema doctrinal en el campo social y promovió una serie de acciones que sin romper con el sistema económico capitalista —ni chocar con las élites económicas— buscaba suavizarlo, promoviendo mejores condiciones de vida, primero para la clase trabajadora urbana y después para la clase campesina. Las acciones trataron de ser coordinadas a través de organizaciones como la Acción Social Católica, la Acción Católica Especializada, el sindicalismo cristiano y la democracia cristiana, entre otros, siempre articuladas y supervisadas por las autoridades eclesiásticas. Todos estos organismos se fueron estableciendo en América Latina desde las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, una vez que los actores eclesiales entraron en contacto con las duras realidades sociales, poco a poco se fueron disipando las ideas recalcitrantes de antaño y las posiciones críticas empezaron a crecer. Era necesario cambiar la visión oficial de la relación Iglesia-mundo, que hasta entonces se refería a una lucha, a un combate, por la idea del diálogo entre dichas instancias, pues reconocieron que hasta los grandes opositores de la Iglesia tenían razones fundadas para sus posiciones.

Todo esto desembocó en el *Concilio Vaticano II* (1962-1965), que abrió compuertas hasta entonces cerradas, con resultados insospechados. Se dieron varios frentes de acción: diálogo con la cultura, diálogo filosófico-teológico, diálogo interreligioso, entre otros. Pero quizá lo más significativo y espectacular fueron las acciones y reflexiones en torno a las problemáticas sociales de pobreza, marginación, exclusión, inequidad, discriminación, etc. En ese proceso la Iglesia latinoamericana fue protagonista, debido a su contexto pleno de injusticias, autoritarismo y desigualdad. Conocemos las grandes coordenadas, sabemos que en América Latina los obispos reunidos en el *CELAM*, de Medellín de 1968, emitieron un programa de trabajo que se orientaba en torno a la “opción preferencial por los pobres” y que hasta el día de hoy se mantiene como un hito en la historia eclesial del continente.

Sabemos que pronto se dieron reflexiones y sistematizaciones teóricas que produjeron la *Teología de la Liberación*. También sabemos que tras una década de apertura y experimentos de toda clase —incluyendo acciones ciertamente radicales— vinieron, con la elección de Juan Pablo II (1978), tres décadas de freno y contraflujo, donde se buscó imponer otras agendas —como la doctrinal o de diálogo interreligioso—, por encima de la social. Sabemos, además, que buena parte de esta historia se dio en medio del contexto de la Guerra Fría, de manera que muchas acciones y discursos sociales de la Iglesia fueron identificados con el socialismo y con movimientos subversivos. También es de dominio público que algunos clérigos y laicos se involucraron con dichos movimientos; son famosos los “curas guerrilleros” y otros grupos cristianos radicales. Esto último hizo que en el imaginario popular —y aun académico— la teología de la liberación, y casi todas las acciones de cambio

social realizadas por iniciativa de agentes eclesiales (laicos, clérigos, religiosos y religiosas), se identificara con revolución, socialismo, izquierda y comunismo.

Tales antecedentes y estigmatizaciones hicieron que varias de estos movimientos, organizaciones y acciones estuvieran en la mira de la CIA y de las organizaciones de seguridad nacionales. Por otra parte, tanto la propaganda rosa que han hecho los simpatizantes de los “curas guerrilleros”<sup>2</sup>, como la propaganda negra que suele hacerse desde las posiciones más conservadoras, han homogenizado, simplificado y tergiversado esta gran corriente que generó tantas acciones y discursos sociopolíticos en las décadas de 1960, 1970 y 1980. Tenemos, entonces, visiones generales, pero no sabemos bien cómo se actuó en las bases, en las regiones, en lo local, en el mundo rural, en los barrios populares y en las pequeñas ciudades. Poco a poco los historiadores hemos ido descubriendo procesos de mediana duración, sustentados en grandes esfuerzos y trabajo, y que habían sido prácticamente desconocidos y olvidados. También nos vamos dando cuenta que al hablar de esta corriente sociopolítica del catolicismo contemporáneo, estamos refiriéndonos a un movimiento diverso en acciones, intereses, objetivos y motivaciones.

Por eso, desde el Grupo de Investigación *Sagrado & Profano*, de la Universidad Industrial de Santander, universidad pública regional colombiana, quisimos aprovechar la efeméride de los cuarenta años de la celebración de la *II Conferencia del CELAM*, de 1968 en Medellín. En este marco, convocamos a investigadores especialistas y a protagonistas locales en un coloquio celebrado en Bucaramanga, Santander, Colombia, los días 16 y 17 de agosto de 2018. En el encuentro se recogieron las interpretaciones y análisis de estudiosos y sabedores, como también el testimonio directo de quienes vivieron la experiencia antes y después de la *II Conferencia del CELAM*.

Infortunadamente la academia suele estar un poco aislada de la sociedad civil; los investigadores tienden a quedarse en “burbujas”, discutiendo entre especialistas, publicando para un público especializado, absortos en las dinámicas de competencia, categorización y ránquines que tienen atrapadas a todas las ciencias, incluyendo las humanas. Por eso, quisimos romper un poco esa situación y juntar a los investigadores con los actores y testigos, con el fin de discutir principalmente las dinámicas regionales, tan desconocidas, pero tan fascinantes y aleccionadoras. Conectamos la historia con la memoria, es decir, la investigación contextualizada, analítica, que sigue los preceptos del método científico, con la palabra viva, con el testimonio de quienes lucharon —y aún lo hacen— en movimientos y procesos de cambio social, basados, sostenidos e inspirados por la fe cristiana. Buscamos que se diera un diálogo e interacción entre unos y otros, y entre ellos y el numeroso público que asistió.

La experiencia fue tan interesante que quisimos mantener para la posteridad

---

2 Existe, por ejemplo, una especie de culto a la figura de Camilo Torres Restrepo que insiste en su faceta guerrillera y que, a mi manera de ver, obstaculiza la comprensión del fenómeno de una manera completa.

varias de las intervenciones, que sin duda son análisis bien logrados, como fuentes para el historiador del cristianismo en Colombia y en América Latina. Pero también quisimos mostrar información valiosa para todo aquel interesado en comprender las luchas sociales en Colombia, muchas de ellas desconocidas, y en las cuales la fe cristiana fue inspiradora o animadora.

Sabemos que varios de dichos procesos recibieron la represión de parte del Estado y de la Santa Sede; otros se debilitaron o disgregaron con el tiempo. Por eso, muchas de estas acciones corren el riesgo de pasar al olvido, por lo que quisimos rescatar algunas de ellas, combinando las ópticas del investigador y del actor. Así, el lector encontrará que este libro reúne distintos tipos de textos: académicos, testimoniales y los que acoplan algo de los dos. Unos son de naturaleza académica, con un marco referencial histórico y teórico, como también con la estructura propia de las publicaciones que son producto de las prácticas de investigación formal. Los segundos son testimonios que parten de la oralidad, del recuerdo, conservando una estructura y forma narrativa particular. Si bien les hemos incorporado algunas notas explicativas para la comprensión de los contextos, conservan su espontaneidad y marcado contacto con el público.

Aunque los textos hablan principalmente de casos colombianos, también hay capítulos que se refieren a algunas realidades y líderes de la lucha social del Ecuador y de la Argentina, que armonizan con la arquitectura y concepto del libro<sup>3</sup>. Estos casos entran en un diálogo fecundo para confirmar la comunión existente en la lucha de los derechos humanos en América Latina. Así, se evidencia el sentimiento, la preparación y la fe que mueven a muchos de los actores de la Iglesia Católica a oponerse de forma organizada a la injusticia y a lo que ella trae consigo.

El libro está organizado en 15 capítulos, distribuidos en tres partes:

La primera parte se denomina “orígenes, fundamentos y pioneros”, en la que integramos seis textos de naturaleza académica, que explican los antecedentes, orígenes y desarrollo temprano del catolicismo social, que a su vez deriva en corrientes como la teología de la liberación. El primero de los textos que componen esta parte se titula “Modelo eclesial y acción social”, escrito por el teólogo historiador Osmir Ramírez (UIS) y el autor de presentación, William Elvis Plata (UIS). Su composición busca hacer un marco comprensivo-interpretativo de naturaleza histórico-teológica sobre la relación entre las concepciones, modelos eclesiológicos y la visión y acción del catolicismo frente al mundo y la sociedad. La reflexión se realiza sobre los últimos cinco siglos de historia del catolicismo y relaciona el contexto europeo con el latinoamericano, específicamente con el caso colombiano.

---

3 Se trata específicamente de dos artículos, que corresponden a dos intervenciones realizadas en el simposio referido.

El segundo artículo, también de autoría de quien escribe esta presentación, se intitula “Antecedentes y orígenes del catolicismo social en Colombia (1845-1890)”. Mucho antes de la encíclica *Rerum Novarum* (1891)<sup>4</sup>, ya distintos actores, especialmente laicos y mujeres, además de clérigos, estaban generando proyectos y reflexiones sobre cómo abordar la creciente problemática social que se visibilizaba con el relativo crecimiento de las ciudades y la irrupción de ideas modernas. Algunos expusieron ideas sobre el origen de la pobreza y de cómo resolverla; otros llevaron a cabo proyectos de asistencia social, donde el liderazgo femenino fue claro. Tales acciones, aunque incipientes y de corta vida, dejaron huella.

El tercer artículo, de la reconocida historiadora Ana María Bidegain (FIU, Estados Unidos) se denomina “El laicado latinoamericano en la génesis de la *Teología de la Liberación*”. Allí se resalta el rol jugado por los movimientos de laicos de la *Acción Católica Especializada* de los años cincuenta y sesenta del siglo XX, en el pleno origen de la teología de la liberación. Resalta además que el compromiso profundo que se despertó en la juventud cristiana por esos años coincidió, infortunadamente, con un proceso de radicalización producido en el contexto de la *Guerra Fría* y su impacto en las distintas naciones, lo cual llevó a trágicos resultados. Su tesis se sustenta en fuentes primarias, especialmente en documentos de organizaciones como la *Juventud Estudiantil Católica* y *Pax Romana*.

El abogado Javier Alejandro Acevedo, profesor de la UIS, aporta el texto “Influencia de la Doctrina Social de la Iglesia en el Derecho”, que es un análisis sobre la relación entre el derecho y la *Doctrina Social de la Iglesia Católica*, sistematizada a lo largo del siglo XX. También reflexiona sobre el deber ser de esta disciplina, hacia una praxis liberadora y en pro de la transformación social.

Los dos capítulos que siguen y que cierran esta primera parte se refieren a dos importantes líderes que, en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, dieron pie a una acción social desde la Iglesia Católica. Se trata de los textos que reseñan y analizan el trabajo de Monseñor Gerardo Valencia Cano y Monseñor Leonidas Proaño. Los esfuerzos de estos líderes eclesiales y sociales lograron generar cambios radicales en las condiciones de vida de los pobres y desventurados. Ambos obispos trabajaron en zonas desfavorecidas por el Estado y con dos grupos poblacionales víctimas de la marginación, la pobreza y la discriminación: los indígenas y los afrodescendientes, ayudando a su “despertar” social.

El historiador Antonio Echeverry, de la Universidad del Valle, elabora un semblante del accionar público del obispo colombiano Gerardo Valencia Cano (1917-1972), una de las primeras figuras reconocibles del cristianismo comprometido con el cambio social en Colombia. A partir de fuentes de archivo, el profesor Echeverry discute la tesis que plantea un vínculo estrecho entre el movimiento sacerdotal

---

4 La encíclica *Rerum Novarum* se considera como el punto alfa de la *Doctrina Social de la Iglesia* y de la corriente denominada por muchos “Catolicismo Social”.

Golconda y la figura de Camilo Torres Restrepo. Por el contrario, el autor propone conectar al movimiento, de una forma más orgánica, con Valencia Cano, pues el obispo fue líder y portavoz del grupo. Para reforzar su punto, el autor estudia el pensamiento y la acción pastoral del llamado por algunos “obispo rojo”, resaltando su compromiso con los pobres y necesitados, su denuncia de las desigualdades y su afán por buscar cambios sociales urgentes y efectivos.

Natalia Alejandra Mora, investigadora del *Instituto de Altos Estudios Nacionales* (Ecuador), aporta a esta publicación con su estudio intitulado “Acción transformadora y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas del Ecuador a partir de la figura de Monseñor Leonidas Proaño”. Este obispo ecuatoriano fue consciente de la situación de pobreza, marginalidad y analfabetismo de los indígenas de su país, a la par que fue crítico ante la pasividad de la sociedad que no discutía las condiciones de vida de estos grupos indígenas. Leonidas Proaño promovió, desde la educación intercultural, la revalorización de la identidad, la participación política y la oposición a cualquier expresión de discriminación racial por parte de los poderes públicos, dejando un legado muy visible en el movimiento indígena actual.

La segunda parte de este libro se denomina “Procesos” y rescata seis experiencias de acción social, todas de larga duración, llevadas a cabo, principalmente en la región centro-oriental colombiana: el departamento de Santander, el Noreste de Antioquia, el Sur de Bolívar y la región del Magdalena Medio. Cada una de esas experiencias está relatada por sus protagonistas, de manera que se constituyen en valiosos testimonios de memoria histórica.

Héctor Torres Rojas, periodista y luchador social de muchos años, desde la utopía del mensaje cristiano, nos comparte su síntesis de lo que él y otras personas llaman “Iglesia de los Pobres” en Colombia. Este rótulo hace referencia al movimiento que luchó en pro de la liberación de las estructuras de injusticia, pobreza y dominación, inspiradas en la fe y en la enseñanza evangélica. En este apartado hace un recuento de su trayectoria, de sus esperanzas, de sus luchas, de sus obstáculos, de sus logros y también de sus limitaciones.

Eduardo Díaz Ardila (q.e.p.d), recordado líder eclesial y social de la diócesis de Barrancabermeja quiso, antes de dejarnos, compartir una parte de las memorias de sus acciones llevadas a cabo con la Pastoral Social diocesana en la década de 1970. Las denominó “Experiencia popular de Iglesia”. Consideramos valioso reproducir en este libro, para la posteridad, parte de su testimonio. Se trata de un texto que combina la memoria personal con un informe o autoevaluación, tratando de tomar distancia y buscando ser analítico y sistemático. Este documento fue redactado en 2012, cuando el padre Eduardo acababa de regresar a su diócesis, tras muchos años de exilio forzoso.

Similar ejercicio realiza Eliécer Soto Ardila, exdirector de Pastoral Social de la diócesis de Barrancabermeja, quien nos comparte sus reflexiones de síntesis y

análisis de las acciones emprendidas por la Pastoral Social en las últimas décadas. Su texto “Memoria histórica de la búsqueda de paz, verdad, justicia, reparación y reconciliación, en la diócesis de Barrancabermeja”, también aborda un aspecto decisivo en el último tiempo: el impacto del conflicto armado en la región, como las acciones emprendidas por la iglesia diocesana para afrontarlo y resistirlo. Igual que su colega, el padre Soto hace una autoevaluación, señalando logros, fortalezas, límites y debilidades.

Otro sacerdote reconocido en el ámbito regional por sus acciones en perspectiva social cristiana fue Hernando Pinilla Rey (q.e.p.d.), a quien también tuvimos el gusto de oír durante el coloquio, pero que poco después nos dejó. En su memoria, el padre Pinilla Rey hace un recuento de su propia experiencia de vida en lo que respecta a cómo vivió su ministerio sacerdotal y por qué llegó a tomar la opción preferencial por los pobres. Cuenta cómo, siendo formado en el paradigma sacerdotal preconiliar, vivió el impacto de *Concilio Vaticano II*, cuando estaba estudiando en Europa. Asimismo, cuenta cómo, al regresar al país, quiso vivir ese compromiso y fue acusado de guerrillero y de subversivo, incluso por sus propios compañeros de vida sacerdotal, en Bucaramanga. Esto le obligó a emigrar a Cali, donde vivió una parte importante de su vida, tras lo cual regresó a la capital santandereana a vivir sus últimos años de vida, siempre junto a los marginados y comprometido con ellos.

Joselín Aranda Cano es un importante líder social santandereano perteneciente a la *Asociación de Organizaciones Campesinas y Populares de Colombia “El Común”*. Su testimonio va de la mano con la historia de la Pastoral Social de la Diócesis de Socorro y San Gil, en el departamento de Santander (Colombia), especialmente con los procesos de formación sistemática de liderazgo campesino llevados a cabo en las décadas de 1970 y 1980. Joselín se benefició de dichas acciones y nos narra cómo, gracias a ellas, pudo surgir un movimiento campesino organizado y luego una coordinación de asociaciones campesinas: “El Común”, del cual Joselín ha sido líder desde su creación. Infortunadamente muchos de estos procesos fueron detenidos en las últimas décadas debido a los conflictos internos en la Iglesia, por una errónea identificación que algunos entes de poder hicieron del mensaje social emanado del Evangelio, con el socialismo y el comunismo, incluyendo a los originados desde el Evangelio. Así, en “Experiencia de formación laical y organización campesina en la diócesis de Socorro y San Gil”, Joselín concluye y señala la necesidad de reiniciar, de dar continuidad a dichas acciones formativas que llevan mucho tiempo estancadas, en detrimento de las causas sociales.

Esta segunda parte la finaliza el profesor Miguel Fajardo Rojas, de la Fundación Universitaria de San Gil - Unisangil, quien en su texto “Hortelanos de la paz” nos expone su memoria de vida, iniciada en una olvidada vereda de un olvidado pueblo de Santander. Cuenta además cómo pudo estudiar gracias a una comunidad religiosa, lo que le permitió realizarse profesional y personalmente. Desde entonces vio en la educación popular una clave de superación y de libertad. También narra cómo los

religiosos de su generación fueron influenciados por *Concilio Vaticano II*, por *Medellín* (1968), y por la “opción por los pobres”, por lo cual se devolvió a su región de origen a trabajar en la vía de la educación popular. Así se convirtió en un agente de programas de Pastoral Social de la diócesis de Socorro y San Gil, en animador del movimiento social y fundador de instituciones de desarrollo y educación, entre las cuales se destaca la Corporación universitaria Unisangil.

Estos testimonios, que combinan la palabra viva, la crudeza de las situaciones descritas, las sensaciones y los sentimientos con los análisis y hasta las autocríticas, son un cuerpo clave de este libro del que, seguramente, se aprenderá mucho.

La tercera parte lleva por título “Mujer”, y resalta el rol jugado por el género femenino en los procesos socio-eclesiales. Los escritos que componen este apartado, al igual que los del anterior, combinan la reflexión académica con la memoria y el testimonio de sus protagonistas. Pero la reflexión principal que se hace en estos escritos es la incidencia de las limitaciones y aportes de la Iglesia latinoamericana en procesos que han ayudado a luchar por el cambio de las condiciones sociales de las mujeres en Colombia y América Latina.

Tres textos distintos pero complementarios componen esta parte: el primero es una reflexión socio-teológica, el segundo es un estudio histórico y el tercero es un testimonio de vida. Inicia la teóloga e investigadora Isabel Corpas de Posada, con el capítulo intitulado “De Medellín a hoy: Cambios en la situación de las mujeres y de las familias”. En este, la autora plantea un análisis de las transformaciones llevadas a cabo en el último medio siglo, concernientes a la situación de la mujer y que le han permitido irrumpir en el escenario de la vida pública, como defender el reconocimiento de su participación en la vida eclesial. También muestra cómo los cambios en la familia y su diversificación están afectando la relación entre mujer e Iglesia, enmarcando dichas transformaciones en la forma como el *Documento de Medellín*<sup>5</sup> se refirió a las mujeres y a las familias, así como en el abordaje más profundo de documentos posteriores del CELAM, emitidos en *Puebla* (1979), *Santo Domingo* (1992) y *Aparecida* (2007).

El segundo texto tiene por título “«Entramos como maestras, salimos como discípulas». La vida religiosa femenina y la renovación conciliar. El caso de las dominicas en Rosario de Santa Fe, Argentina 1969-1972”. En este apartado la historiadora argentina Sofía Brizuela Molina narra una experiencia que se desprendió de los procesos de renovación de la vida eclesiástica, que en este caso involucró a la vida religiosa femenina, en concreto a la comunidad de *Dominicas del Santísimo Nombre*. Tal experiencia tuvo lugar en Rosario de Santa Fe, (Argentina) entre los años 1969 y 1972, con el objetivo de asumir las directivas y orientaciones dadas por

---

5 Documento final de la *II Conferencia del Episcopado Latinoamericano-CELAM*, reunida en Medellín, en agosto de 1968.

*Concilio Vaticano II* y la *Conferencia de Medellín*. A través del estudio de lo local, la autora busca comprender las lógicas particulares con las que operaron las personas que afrontaron esta circunstancia de cambios. Esta investigación tiene como base una serie de entrevistas y trabajo de archivo de la comunidad religiosa estudiada.

Por último, Sor María Sampayo, lideresa social y coordinadora regional de la *Organización Femenina Popular* (OFP), nos cuenta su testimonio de mujer formada por los procesos socio-eclesiales llevados a cabo por la diócesis de Barrancabermeja, así como su experiencia en la organización social por dignificar la figura de la mujer en medio de una sociedad machista y violenta. Además, Sor María Sampayo narra el origen de la OFP y la lucha adelantada por esta organización contra los actores armados, en pro de la paz, la defensa de la vida y de los derechos humanos. Se trata de la memoria de alguien que ha estado en la base de los procesos, muchos de los cuales han sido signados por el dolor, pero también por la fe y por la fortaleza.

Dándole un carácter diferente a nuestra publicación, dedicamos, a manera de conclusión, apartes del intercambio de ideas realizado entre el público y los ponentes del coloquio. Lo interesante y afortunado de esta interacción es que las respuestas apuntalan, concluyen y, a la vez, dejan abiertos nuevos interrogantes para seguir trabajando y analizando respecto a la dinámica del fenómeno religioso en sus manifestaciones sociales.

Como cierre de la publicación, y para ayudar a los interesados en introducirse o en continuar investigando sobre el tema, presentamos una completa bibliografía historiográfica sobre las acciones sociales llevadas a cabo por la Iglesia Católica en Colombia durante los siglos XX y XXI. Esta recopilación fue elaborada por las jóvenes historiadoras y archivistas Angélica Villamizar Beltrán y Lizeth Torres Rodríguez.

Agradecemos a la Universidad Industrial de Santander, en concreto a su Escuela de Historia y a la División de Publicaciones UIS por valorar este esfuerzo bibliográfico y apoyar su publicación. También a los entonces estudiantes y ahora profesionales Jerson Fidel Jaimes y Daniela Plata Rodríguez, quienes colaboraron hábilmente en la transcripción de los testimonios. Asimismo, agradecemos a las historiadoras Ingrid Johana Basto Campos y Diana Hernández Fernández (q.e.p.d), quienes trabajaron en la realización del coloquio que dio origen a este libro y luego, en los procesos administrativos necesarios para ponerlo a punto. Además, queremos reconocer y agradecer a los integrantes del Semillero - Taller de investigación “Religión y Sociedad” del grupo de investigación *Sagrado & Profano*, por acompañarnos en nuestra labor cotidiana, nutriendo con sus aportes la realización de obras como esta.

Esperamos que este libro contribuya a aclarar un poco más el panorama de la historia del rol jugado por el cristianismo en general y el catolicismo en particular, en la conformación de movimientos sociales y en la búsqueda de justicia, y paz para Colombia y América Latina, en el marco de la segunda mitad del siglo XX y comienzos

del XXI. Con esta publicación también buscamos generar una memoria histórica de una serie de procesos de los cuales se debe aprender mucho, máxime ahora cuando vivimos tiempos difíciles, pero esperanzadores, en los cuales el movimiento social en Colombia parece reactivarse luego de varias décadas de miedo, de injurias e intentos de destrucción por cuenta de la indiferencia, las balas y las acciones criminales de los violentos.

*Bucaramanga, 1 de febrero de 2022.*

Primera parte

---

**Orígenes,  
fundamentos y  
pioneros**



# Catolicismo: modelos eclesiales y acción social Un análisis histórico-teológico en el contexto colombiano y latinoamericano (s. XVI-XX).

Osmir Ramírez Trillos  
William Elvis Plata Quezada  
Universidad Industrial de Santander

## Introducción

La Iglesia cristiana nació con el propósito de compartir el mensaje (Evangelio) que Jesucristo dejó a sus discípulos, pero es claro que desde el comienzo hubo diversas interpretaciones sobre dicho mensaje. Tampoco había una comunidad unificada. Tal mensaje está consignado en cuatro versiones<sup>6</sup>, elemento que muestra que desde el comienzo no había uniformidad ni en el mensaje ni en la manera de congregarse para seguirlo. Sin embargo, este hecho, antes que verse como algo negativo, indica que el mensaje del fundador no puede resumirse en un solo modelo. Esto se debe a que las distintas comunidades eclesiales estuvieron condicionadas por su contexto social particular, a la vez que este mismo contexto se veía intervenido por dichas comunidades. Es por eso que la Iglesia no puede verse como una entidad apartada del mundo, sino que, por el contrario, es una peregrina en él, tal como lo diría Agustín de Hipona<sup>7</sup>. La Iglesia, entonces, influye en el mundo y este a su vez este influye en ella; tal incidencia es determinante en la configuración de los modelos eclesiales que ha asumido el catolicismo a lo largo de su historia, determinando su estructura, su rostro y la manera como concibe su misión ante la sociedad, los estados y la cultura. Esta relación ha sido uno de los temas preferidos por los estudios sociales de la religión desde la génesis de las disciplinas sociales. Autores clásicos como Weber y Durkheim<sup>8</sup>, o contemporáneos como Bourdieu o

6 Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

7 “la Iglesia avanza en su peregrinación a través de las persecuciones del mundo y de los consuelos de Dios” Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*, 18, 51.

8 Ver, por ejemplo, las obras clásicas: Max Weber, *Sociología de la religión*. (Madrid: Ediciones Istmo, 1997); *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2010); Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012).

Houtart<sup>9</sup>, conciben los sistemas religiosos en interacción (relación dialéctica) con los demás componentes de la sociedad, influyendo y siendo influidos por ellos, de manera que se constituyen como entes históricos. El catolicismo es un buen ejemplo de lo ya mencionado, pues sabe adaptarse a cambios y coyunturas, responde estratégicamente a los cuestionamientos que se le presentan y trata de seguir influyendo en las sociedades. Esto no impide que ante tales estrategias exista una lucha entre fuerzas o corrientes que buscan conservar la tradición, frente a aquellas que impulsan el cambio y la adaptación<sup>10</sup>. Mucho menos significa que haya una armonía entre los procesos sociales y estrategias de adaptación, pues no pocas veces los cambios llegan con retraso, con su correspondiente pérdida de influencia y de fieles.

Para efectos de la disertación, vemos necesario aclarar el empleo de la palabra *Iglesia*. En principio, este término, derivado de las lenguas románicas *église* y *chiesa*, ha mantenido la dependencia directa del vocablo griego *ekklesia*, usado en el *Nuevo Testamento*, y que designa la asamblea del pueblo libre. Pero lo decisivo de este vocablo griego no reside en su etimología, sino en el hecho de ser una traducción proveniente de la palabra hebrea *Kahal* (asamblea convocada). Esta, a su vez, viene esencialmente determinada al añadir la expresión “del Señor”. Entonces, no es Iglesia porque algunos se reúnan en libertad, sino porque *el grupo que lo hace tiene al Dios y a Jesús como convocante y centro de la reunión*. De esta manera, la palabra iglesia, que designa una acción ordinaria, se carga —a través de la reflexión teológica— de connotaciones sagradas. Cuando la comunidad cristiana se denomina a sí misma como Iglesia, se califica, de alguna manera, como pueblo de Dios<sup>11</sup>.

Ya con la anterior aclaración, podemos decir que esta Iglesia “pueblo” es interpretada como un organismo vivo, puntualmente como el “Cuerpo de Cristo”. Entonces, para que este organismo pueda cumplir su misión con relación al anuncio de Cristo y del Reino de Dios, como Buena Nueva para el hombre, es menester que evidencie una organización institucional que le permita su desenvolvimiento a través el tiempo. Pero, cabe aclarar, que la reflexión teológica sobre la Iglesia, es decir, la eclesiología, no considera que este aspecto sea lo principal y más importante. Es, como se ha dicho, el hecho de ser una comunidad-pueblo reunida en nombre de Cristo<sup>12</sup>. Por otro lado, cuando aquí nos referimos a modelo eclesial o eclesiológico, hacemos referencia a la forma histórica que tomó este cuerpo institucional en relación con la sociedad, sobre todo para llevar a cabo su misión como pueblo de Dios.

Es así como de manera concreta, la iglesia latinoamericana ha adoptado una serie de modelos eclesiológicos determinantes en la relación Iglesia-Estado-sociedad,

9 François Houtart, *Sociología de la Religión*. (Managua: Nicarao, 1992), 28-29.

10 Sobre corrientes en el catolicismo ver Ana María Bidegain, *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus, 2004), introducción.

11 Ángel Calvo Cortés y Alberto Ruiz, Díaz, *Para leer una Eclesiología elemental. Del aula a la comunidad de fe* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000), 11-12.

12 Christopher B Harbin, *Eclesiología: O Reinar de Deus na Terra*. (Rio de Janeiro: Seminario Teológico Batista do Rio Grande do Sul Edição impressa sem gráfica. 2006), 4.

específicamente en el tipo de acción social que el catolicismo ha ejercido. Esto quiere decir que la respuesta que la Iglesia ha dado a las problemáticas sociales y políticas ha estado condicionada por los modelos eclesiológicos adoptados. De esta manera, el objetivo de este apartado consiste en exponer los modelos eclesiológicos que el catolicismo adoptó en América Latina en los últimos cinco siglos, concretamente en el contexto colombiano. Así, se señalará cómo dichos modelos han definido la imagen de la divinidad, de las representaciones y expresiones religiosas, de la ética y de la institucionalidad, en un contexto en donde la iglesia respondía a unos propósitos definidos en torno a un proyecto de ser cristiano y de las relaciones con su entorno.

## 1. MODELO ECLESIOLOGICO DEL ANTIGUO RÉGIMEN Y DE LA ÉPOCA COLONIAL

Desde su triunfo frente al paganismo romano y tras la caída del Imperio Romano, el cristianismo, que había nacido como una religión disidente y de contracorriente, optó por limar todos aquellos aspectos que incomodaban a los dueños del poder<sup>13</sup>, por lo que se adaptó muy bien a la estructura monárquica de la época. Este modelo prevaleció durante más de milenio y medio, llegando a tener completa correspondencia con la organización sociopolítica medieval y del Antiguo Régimen, la cual, adicionalmente, ayudó a configurar.

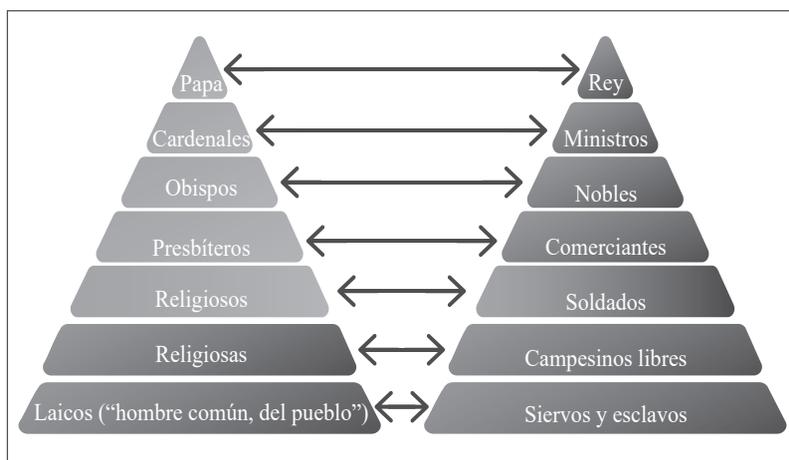
**Imagen No. 1.**  
**Estructura de la Iglesia Católica a partir del cesaro-papismo (s. IV)**



Elaboración propia

<sup>13</sup> Por ejemplo, reduce sensiblemente la influencia de las mujeres en la Iglesia, ataca el profetismo, por considerarlo anárquico, modifica su interpretación teológica sobre la pobreza y la riqueza y combate a las facciones que criticaban o se oponían al poder. Kung Hans, *El cristianismo. Esencia e historia* (Madrid, Trotta, 2007), 131-140

**Imagen No. 2.**  
**Correspondencia de las estructuras organizativas eclesiástica y político-social en la Edad Media y parte de la Edad Moderna**



Elaboración propia

Así, el Papa se equiparaba al Rey, los cardenales a ministros, los obispos a nobles, los presbíteros a la clase comerciante, los religiosos y religiosas a soldados y el laicado a los campesinos libres, siervos y esclavos.

Esta fue la estructura eclesial promovida en la evangelización de América. Se trataba de una Iglesia tan fuertemente relacionada con el Estado que muchas veces no era posible identificar hasta dónde iba la potestad de cada establecimiento. No obstante, el *Patronato Regio*, establecido en 1508 entre la Corona española y la Santa Sede, ayudó a estrechar más esta interrelación<sup>14</sup>. Entonces, cuando la Iglesia hacía presencia en los distintos lugares, también estaba llevando la política de la Corona, es decir, la Iglesia colaboró, legitimó y apoyó a la conquista hispanoamericana y a la instauración de la estructura y mentalidad coloniales. En tales circunstancias, la empresa de la conquista estuvo directamente ligada a la empresa de la cristianización.

### 1.1. Una cristianización al servicio de un sistema colonizador

Los religiosos, protagonistas de la cristianización, junto con los clérigos seculares y curas de las nuevas parroquias, llegaron a ser personajes muy importantes en diferentes niveles de la vida pública. Sus actividades iban desde lo político hasta lo

14 Constanza Toquica, "El barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma" en Ana María Bidegain, ed., *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus, 2004), 113.

que concernía a sus ministerios religiosos, por lo que cargaban con una doble tarea. En el campo político suplantaban al poder civil en las zonas escasamente integradas a la administración estatal. Podían ejercer como jueces civiles y eclesiales, podían sentenciar a los transgresores de la ley y someterlos al castigo público<sup>15</sup>. Asimismo, estos religiosos, clérigos y curas buscaban las mejores medios para continuar con su ejercicio original de adoctrinar a los pueblos que estaban por fuera del cristianismo, con el ánimo de salvar sus almas<sup>16</sup>.

Con respecto a la vocación ministerial del sacerdote, se puede decir que experimentó cambios pasados los primeros sesenta años del encuentro entre los indígenas y los españoles. De hecho, en Hispanoamérica se intentó crear un modelo de Iglesia que permitiera a los indígenas acercarse al cristianismo de una forma pacífica. Así fue como los misioneros, en los primeros cincuenta o sesenta años de cristianización, contaron con una generación que se enfrentó a los conquistadores por la explotación que ejercían sobre los pueblos indígenas; son legendarios los casos de Fr. Bartolomé de las Casas y Fr. Antonio de Montesinos, en el Caribe y Centroamérica, o los “doce apóstoles” franciscanos y Fr. Pedro de Sahagún en México. En las demás regiones de Hispanoamérica también se dieron varios casos similares y poco conocidos; sólo entre los dominicos del Nuevo Reino de Granada se destacan Fr. Tomás Ortiz Berlaga, quien en la década de 1530 se opuso a Pedro Badillo, gobernador de Santa Marta, y con ello a la explotación ejercida sobre los indígenas de la zona. Otro caso es el de Fr. Francisco de Carvajal, quien en 1549 presentó a la Corte un vigoroso memorial sobre la situación de los indígenas en la región. Esto le valió la furibunda oposición que el cabildo de la ciudad —integrado por encomenderos— presentó a la comunidad dominicana<sup>17</sup>. En efecto, esta primera generación procuró la conversión del indígena sin que necesariamente perdiera sus costumbres, tradiciones y estilo de vida. Esto evidencia que fueron los primeros en comprender que para llevar a cabo este proceso se necesitaba del indígena; se buscó, entonces, formar sacerdotes indígenas para que misionaran entre los suyos. Además, se cuestionaban y reflexionaban por la metodología pertinente para transmitir el evangelio a quienes se formarían como sacerdotes<sup>18</sup>.

La Iglesia promovió la creación de la *doctrina de indios* para facilitar la evangelización; allí se agrupaban los indígenas para recibir instrucción religiosa y para ser controlados más fácilmente por los conquistadores y encomenderos, de manera que

15 David A. Brading, “La devoción católica y la heterodoxia en México borbónico” en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina, comp., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* (México, Universidad Iberoamericana, INAH, 1997), 28.

16 Silva Ramírez, Lina Marcela y Jaime Gutiérrez, “Creer para ver. Instauración del discurso milagroso entre la población del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI, XVII y XVIII”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 21 (2016): 185-210.

17 William Elvis Plata, “Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 165 (2016): 285.

18 *Ibidem*, 285.

la doctrina fue una institución controversial. Dicho de otro modo, La *doctrina* puede ser pensada en dos direcciones, porque, así como se pretendió transmitir la doctrina evangélica a unos que apenas habrían vislumbrado parte de esa verdad, por medio de la idea que tendrían de sus divinidades, también se convirtió en un instrumento para la dominación y explotación del indígena, por parte de encomenderos y sacerdotes. Dicha situación se presentó debido a que la doctrina estuvo ligada a la institución de las encomiendas. Cada español, que a título de conquistador o a título *de merced real* recibía una encomienda, estaba en la obligación de adoctrinar e instruir a los indígenas, so pena de perder la merced. Tanto el encomendero como los indígenas debían levantar una Iglesia y un lugar de vivienda para los misioneros, que en varios lugares se convirtió en convento menor.

De acuerdo con William Plata, “en las *doctrinas* teóricamente no se cobraba por los servicios religiosos ni por la instrucción dada, aunque los indígenas terminaban trabajando para el sustento del o de los doctrineros. (...) Las *doctrinas* pues, fueron estratégicas para el proceso de conquista y dominación —y también evangelización— de los naturales. También las *doctrinas* facilitaban la producción económica, tanto para la comunidad indígena como para los evangelizadores y encomenderos que dependían de ella”<sup>19</sup>.

De esta forma, los primeros intentos por llevar el Evangelio a los indígenas, de manera que fuese aceptado libremente, estaban condenados a tener poco éxito, como rápidamente se comprobó en la práctica. Además, la visión negativa de los indígenas fue creciendo a medida que los vínculos con la élite hispano-criolla se fortalecían y se daba un proceso de criollización creciente del clero<sup>20</sup>. Así, la relación entre adoctrinamiento y sometimiento selló la suerte del tipo de catolicismo que se implantó y que iba a seguir el del modelo europeo, donde los poderes civil y eclesiástico interactuaban simbióticamente.

El advenimiento de la época de la *Colonia*, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, resulta en el establecimiento de las instituciones españolas en América y la fundación de ciudades y parroquias destinadas para inmigrantes españoles y sus hijos. Entre dichas instituciones se encontraba la eclesiástica<sup>21</sup>. Para que el sistema funcionara adecuadamente, al lado de los encomenderos debían estar los abogados, los administradores coloniales, los clérigos y los religiosos. Esta avanzada de la civilización cristiana requería de la acción conjunta de la Iglesia y del Rey español<sup>22</sup>. La mentalidad colonial legitimó la percepción de los indígenas como seres inferiores a los españoles, de manera que se autorizó su sometimiento para luego

19 Ibidem, 278.

20 William Elvis. Plata, *Vida y muerte de un convento. Dominicos y sociedad en Santafé de Bogotá* (Colombia) siglos XVI-XIX (Salamanca: San Esteban, 2012), 90-105.

21 William E. Plata, “Frailes y evangelización ...”, 285.

22 Mercedes López Rodríguez, “Los hombres de Dios en el Nuevo Reino de Granada. Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé”, *Historia Crítica* 19 (2001): 129.

ser evangelizados. Además, la jerarquía eclesiástica compartía dicha percepción al considerar indispensable el ingreso de los indígenas a la estructura colonial para su evangelización<sup>23</sup>, es decir, a la estructura de sometimiento. A eso hay que añadir el viraje en el concepto de evangelización implantado oficialmente a partir de 1568, con la celebración de la “Junta Magna”, cuando se impuso el método de la *tabula rasa* y la obligación a los misioneros y eclesiásticos de buscar que el indígena fuera integrado a la sociedad colonial, a las pautas y a los modelos culturales expuestos por España<sup>24</sup>.

Con el advenimiento de la colonia inicia la presencia del clero secular, que debía hacerse cargo de las parroquias y diócesis. Pero ellos también les disputaron las *doctrinas* de indios a los clérigos regulares, motivados por intereses económicos. Por la intrínseca relación que guardaba el evangelizar con el trabajo del indígena, para sostener la *doctrina* y al doctrinero, esta se convirtió en un centro de recursos económicos nada despreciable para los conventos y comunidades religiosas que la administraban. Por una parte el doctrinero recibía un estipendio por su trabajo, y por otra los indígenas se convertían en mano de obra de bajo costo que fue utilizada tanto por los frailes doctrineros, como por los conventos mayores y menores a los cuales pertenecía, en labores de construcción y reparación de edificios religiosos, acarreo de leña, transporte de víveres y materiales, etc. Como la doctrina proporcionaba altos ingresos económicos, fue entonces, objeto de disputas entre el clero secular y el regular. En poco menos de un siglo, esta disputa llevó a la pérdida de más de la mitad de las *doctrinas* que manejaban las órdenes religiosas y de no ser por la resistencia que ofrecieron, quizá se hubiesen quedado pronto sin ninguna doctrina para administrar.

## 1.2. El modelo pensado para la realidad europea fue reinterpretado a las necesidades locales

Dentro de la Iglesia había algunos obispos y clérigos que, vinculados a la elite intelectual y cultural, venían trabajando desde finales del siglo XV en la reforma del orden eclesiástico que había sido severamente sacudido por la corrupción interna. El aplazamiento de dichos cambios produjo precisamente la reforma protestante y la división del cristianismo en Occidente. Ante la imposibilidad de destruir o contener el movimiento, las autoridades civiles y eclesiásticas no tuvieron de otra que tomar decisiones y procurar cambios, para apuntalar al catolicismo resquebrajado. Esto se efectuó con el *Concilio de Trento* (1545-1573), que trató de cerrar filas y clarificar la identidad católica en contraposición a la reforma protestante. Con *Trento* se da un nuevo modelo eclesial que buscó dejar claros varios aspectos de la doctrina católica, como depurar la vida del clero<sup>25</sup>. Trento fue más exigente con aquellos hombres que reconocieron su llamado a la vida clerical o religiosa, así como con el modelo de Iglesia que se propuso definir bajo la premisa de ser “pastor del rebaño”. Esto afectó profundamente las orientaciones ministeriales que se estaban llevando a cabo en el

23 William E. Plata, “Frailes y evangelización ...”, 286.

24 *Ibidem*, 288-289.

25 *Ibidem*, 132.

Nuevo Mundo, pues la reforma tridentina elevó la función sacerdotal a su máximo reconocimiento social. En este escenario, se exigía al sacerdote que se comportase como tal: se le pedía formarse mejor teológicamente y, sobre todo, que fuera orante, que guardara la castidad, la obediencia, la pobreza, la mortificación del cuerpo para bien del alma, el recogimiento y la prudencia<sup>26</sup>.

Obviamente, el modelo eclesiológico planteado por *Trento* no estaba pensado para la realidad del Nuevo Mundo ni para los sacerdotes que lidiaban con la dicotomía entre evangelización y dominación de los indígenas<sup>27</sup>. El vasto territorio que se había adjudicado la Corona española no lograba ser abarcado por el pequeño número de sacerdotes y religiosos que trabajaban allí. Ellos debían recorrer enormes distancias y encargarse de varias *doctrinas* a la vez, de manera que apenas se contaba con algunos días para las enseñanzas y catequesis. Esto les demandó a sacerdotes y religiosos el valerse de apoyos de la propia autoridad indígena (los caciques) y de los más “adelantados” entre los indígenas agrupados en cofradías. Ellos se encargaban de organizar y dirigir las prácticas religiosas públicas y básicas durante el año; fue a partir dichas prácticas que se hizo verdaderamente el proceso de cristianización. Una buena fuente para comprender esta historia son los murales existentes en la iglesia doctrinera de Sutatausa (Cundinamarca), pintadas por los mismos indígenas con imágenes religiosas y donde se evidencia la labor directiva del cacique y la cacica locales<sup>28</sup>. Por otra parte, esta agitada vida no permitía a los religiosos y sacerdotes velar por atender las disposiciones tridentinas en materia de formación y disciplina, de manera que las *doctrinas* hacían que los religiosos estuviesen fuera de los conventos la mayor parte del año, en detrimento de la disciplina regular. Así pues, el clero secular estaba pésimamente formado, los seminarios, ordenados por el *Concilio Tridentino*, apenas se establecieron tímidamente y poco influyeron en la cualificación de dicho clero<sup>29</sup>.

Esta situación fue aprovechada por la jerarquía eclesiástica para denunciar a los religiosos doctrineros, acusándolos de estar enriqueciéndose y, por consiguiente, dar mal ejemplo a los adoctrinados. Se exigió la reclusión de los religiosos en sus órdenes

26 Ibidem, 136.

27 Erika Tánacs, “El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación”, *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 135.

28 José Leonardo Crisancho Castaño, “Un lugar para los conversos: Sutatausa a la luz de una restauración”, *Revista Uniandes, H-ART*. 1 (2017): 72-100; Diego Martínez y Sandra Mendoza, *Compendio documental. Sutatausa: Memoria del encuentro de dos mundos*, (Cundinamarca: Alcaldía Municipal de Sutatausa e Instituto Departamental de Cultura y Turismo IDECUT Gobernación de Cundinamarca. 2014) <http://openarchive.icomos.org/1510/1/sutatausa.pdf> (consultado el 23 de octubre de 2019); José Manuel Almansa Moreno, “Un arte para la evangelización. Las pinturas murales del templo doctrinero de Sutatausa”. *Atrio*, 13 y 14 (2007/2008): 15-28.

29 Juan Manuel Pacheco, *La consolidación de la iglesia. Siglo XVII*. Serie, Historia de Extensa de Colombia, vol. 26, Tomo 13, parte 2 (Bogotá: Editorial Lerner, 1975); Josep Ignasi Saranyana, “La formación teológica del clero americano” en *La Iglesia en América: siglos XVI-XX: actas de los simposios celebrados en Sevilla 1990-1992*, coord. Paulino Castañeda Delgado, (Sevilla: 1993): 127-135; Juan Fernando Cobo Betancourt, *Heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes mestizos en el Nuevo Reino de Granada 1573-1590* (Bogotá: ICANH, 2012).

y conventos, para que así se dedicaran más a lo espiritual y se alejaran de la “pasiones mundanas”<sup>30</sup>. En el fondo lo que se buscaba era quitar las “jugosas” *doctrinas* de indios a los regulares y pasarlas al clero secular. Las *doctrinas* en los siglos XVI y XVII eran fuente de enriquecimiento para todo el que participara de ella y, por tanto, eran ambicionadas por el clero secular. No obstante, al exigir que los frailes se recluyeran en sus conventos se desconocía por completo el inabarcable espacio geográfico que se pretendía evangelizar y que el clero secular, mucho menos numeroso y formado, no podía asumir.

Fue en ese modelo tridentino que la Iglesia colonial acomodó su manera de ver la fe. El *Concilio de Trento* destacó la devoción a la Virgen María y a los santos como característica básica de identidad católica, ya que estos dos puntos fueron los principalmente atacados por los iconoclastas de la reforma protestante. En Hispanoamérica esta devoción acabó siendo, por la escasa atención que tuvo el pueblo de parte de un clero poco presente en las zonas rurales, su mediación religiosa básica. La idea predicada de un Dios todopoderoso y juez, más cercano al *Antiguo Testamento* que al *Nuevo Testamento*, hizo que el pueblo tomara a los santos más que como sus verdaderos custodios. Así, se llegó a considerar a los santos casi que como deidades paralelas, o al menos auténticos intercesores ante Dios, antes que ser percibidos como modelos de vida, este último aspectos era, a fin de cuentas, el interés de los padres conciliares<sup>31</sup>. Tanto la bendición de los milagros como la corrección de los castigos que el devoto recibía por parte del santo permitían que este pudiera experimentar la presencia de Dios en su vida cotidiana. En cierto modo, la devoción a los santos y a la Virgen María suplió la escasa presencia de los sacerdotes que se vieron menos necesarios como mediadores para tener la experiencia religiosa y ganar el favor divino<sup>32</sup>.

Esta experiencia de la mediación de Dios en la cotidianidad y la intrínseca relación que se creó entre el devoto y los santos, permitió la propagación de las fiestas patronales. Según Manuel Marzal,

“Aunque la fiesta se debía a la necesidad pastoral de la Iglesia de establecer *tiempos fuertes* en la vida cristiana diaria (...), se convirtió en catalizador de los intereses de sacerdotes que querían evangelizar, de los funcionarios coloniales que quería fundar pueblos estables para controlar a los indios, y de éstos mismos, quienes, ante el derrumbe de sus propios dioses, trataban de restaurar el fundamento religioso de su cosmovisión y el de su solidaridad social”<sup>33</sup>.

30 Mercedes López, “Los hombres de Dios...”, 150.

31 Manuel Marzal, “La vida cotidiana de la Iglesia en América Latina (siglo XVII y primera mitad del XVIII)” en: Enrique Dussel, *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe* (San José, DEI, 1995), 121.

32 Erika Tánacs, “El Concilio de Trento...”, 130.

33 Marzal, “La vida cotidiana...”, 118.

El modelo de Iglesia más disciplinada y piadosa que buscó el concilio tridentino fue reinterpretado por los habitantes del Nuevo Mundo, quienes aceptaron la realidad espiritual promovida por la jerarquía religiosa pero que, a su vez, ajustaron el modelo institucional por uno más acorde a su cotidianidad y a sus necesidades reales. Entonces, el desacuerdo entre la jerarquía romana y la fe del pueblo hispanoamericano consistió en que el *Concilio de Trento* pensó resolver los problemas de la Iglesia europea y no los de la Iglesia del Nuevo Mundo. Sabemos, pues, que no hubo ningún representante de la iglesia hispanoamericana en las sesiones de dicho concilio, a pesar del deseo de los obispos locales por participar<sup>34</sup>.

No obstante, en los siglos XVII y XVIII el modelo eclesiológico tridentino fue establecido también en América y en todo ello fueron claves instituciones como los conventos (masculinos y femeninos), las cofradías y las hermandades. Estas asociaciones religiosas fueron promotoras del barroco como arte y como visión de mundo<sup>35</sup>, dejando profunda huella en la formación cultural hispanoamericana y ayudando a la difusión de una religiosidad centrada en el cumplimiento de ritos, de fastuosas ceremonias colmadas de incienso, procesiones e imágenes sugestivas llenas de color, metales preciosos, telas y flores. Una religiosidad que pedía la aceptación del dolor y la resignación ante la situación de cada uno; una religiosidad que hablaba del *Infierno* y del *Purgatorio* como realidades *cuasi* temporales, con las cuales se podía negociar a través del pago de misas y obras pías (capellanías); una religiosidad que promocionaba el misterio de la Eucaristía como centro de la devoción, para lo cual festividades como el *Corpus Christi* la realizaba. Pero también se buscaba una religiosidad que fomentaba el culto a la Virgen María, a través de fiestas colectivas y de actos familiares, como el rezo del Rosario, culto que sin duda fue clave en la “encarnación” del catolicismo, inicialmente extraño a la realidad y cosmovisión americana.

Las órdenes religiosas, sus conventos y casas, fueron además lugares para que los hijos e hijas “segundonas” de las élites criollas tuvieran una opción de vida que les permitiera inscribirse en las redes de poder local, que vinculaban lo familiar con lo económico, lo político y lo religioso, y esto las convertía en piezas clave del sistema colonial. Esto se consolidaba aún más, teniendo en cuenta el rol jugado por las órdenes religiosas en la educación de los criollos, gracias a los colegios y universidades, muchas de ellas fundadas y manejadas por dichas órdenes con el apoyo financiero de los laicos. De hecho, las mujeres podían recibir una educación mucho más alta al interior del claustro que en las instituciones externas.

De manera que conventos, cofradías, hermandades y beaterios, unían a grupos sociales de condiciones similares para protegerse, evitar la intromisión de extraños y asegurar la conservación del grupo. Así era como se “protegía” a sus miembros del paganismo indígena, de las herejías, del mestizaje, y se colaboraba en la no

34 Tánacs, “El Concilio de Trento...”, 130-136.

35 Constanza Toquica, “El barroco neogranadino...”, 83.

perpetuación de la supremacía de los valores hispánicos<sup>36</sup>. En consecuencia, el modelo eclesiológico colonial, con sus diferencias y adaptaciones respecto del modelo tridentino europeo, logró signar y dotar de identidad a la iglesia americana en formación. Todo el engranaje reposaba en las corporaciones religiosas, pero la Corona española, con el advenimiento de la dinastía de los Borbones, a comienzos del siglo XVIII, consideró que habían acumulado mucho poder.

### 1.3. Las Reformas borbónicas y la crisis del modelo tridentino-regalista

Las reformas borbónicas en su propósito de fortalecer el absolutismo real y la centralización del Estado por encima de cualquier poder regional o suprarregional, tuvieron entre sus principales objetivos el control de la institución eclesiástica<sup>37</sup>. Esta reforma centralizó el poder político y buscó limitar el poder e influencia del clero. La restricción al poder eclesiástico se enfatizó, principalmente, en las órdenes religiosas, las cuales se volvieron sospechosas por su autonomía, especialmente por estar bajo el mando de un superior general que muchas veces no residía en España, sino en Roma.

De manera que una parte importante de las reformas borbónicas se dedicaron a cuestiones eclesiásticas, a través de medidas como la prohibición para fundar conventos nuevos (1717), la secularización de las doctrinas de indios (1749), la expulsión de la Compañía de Jesús (1767), la visita de reforma a las demás órdenes religiosas (década de 1770), la realización de sínodos diocesanos y provinciales para infundir el regalismo en el clero secular (décadas de 1770 y 1780), los intentos por reducir el influjo de los regulares en los pocos colegios y universidades existentes (segunda mitad del s. XVIII) y, finalmente, la polémica cédula de consolidación de vales reales (1804) que tomó “prestados” —expropiados en la práctica— los capitales de capellanías de las órdenes religiosas, afectándolas severamente en lo económico.

Según María Elena Barral:

“El nuevo imaginario político que estaba formulando la monarquía no buscaba su legitimación tanto en su misión trascendente, sino que ahora encontraba argumentos en fines más terrenales, pragmáticos y utilitarios. La ‘prosperidad’ del reino acompañaba la meta del ‘bien común’ y de la ‘utilidad’ de sus habitantes y era postulada como un valor tan importante como su religiosidad”<sup>38</sup>.

36 William Elvis Plata Quezada, *Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada* (Bucaramanga: Ediciones UIS, Universidad Industrial de Santander, 2019), 138; Luis Téllez, “La Cofradía del Rosario en Nueva Granada”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglo XVIII y XIX*, José Barrado Barquilla O. P., ed., actas del IV Congreso Internacional (Salamanca: Editorial San Esteban, 1995); Carlos E Zanolli y Claudia Alonso, “Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785).” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 1 (2004): 79-94.

37 William Elvis Plata Quezada, “Religión y movimiento social. La Cédula del Común y la Insurrección de los Comuneros. Nueva Granada (1781)”, *Theologica Xaveriana*. 171(2011): 488.

38 Elena Barral, María, “La iglesia católica en Iberoamérica: Las instituciones Locales en una Época de cambios (siglo XVIII).” *Revista de Historia* 169 (2013): 150.

Al final, las élites locales se fueron alejando lentamente de los conventos masculinos. La participación del clero secular, a partir del siglo XVIII, tuvo mayor presencia en la vida colonial, al tiempo que entraban en declive las órdenes religiosas, en lucha con la Corona por mantener sus privilegios y posición social. Los obispos, otrora mayoritariamente sustentados por las órdenes religiosas, pasaron a nutrirse del clero secular, quienes se preocuparían por crear importantes redes sociales para el gobierno de sus diócesis<sup>39</sup>.

Entonces, las reformas borbónicas van a producir una desconfianza hacia el régimen en muchos clérigos, quienes hasta el momento servían como salvaguardas ideológicas del mismo. De este modo —dice María Elena Barral— “la monarquía perdía a una parte de los curas como indispensables informantes e incluso como sus representantes, lesionando así a una de las piezas clave de su control social y de su sostén ideológico”<sup>40</sup>.

Ciertamente la institución eclesiástica sufrió un asalto sin precedentes, iniciado por ministros y funcionarios que se jactaban de sus ideas *ilustradas*. Sin embargo, esta no es la única interpretación disponible acerca de las relaciones entre Estado e Iglesia, pues también existieron miembros del clero afines a las reformas, incluso procedían activamente en las filas de los reformadores<sup>41</sup>.

Si las reformas del *Concilio de Trento* no se pensaron para la Iglesia del Nuevo Mundo, las reformas borbónicas, aunque pensaron en estas tierras, lo hicieron para incluir a esta Iglesia en un modelo que, en el plano religioso, disenta con las necesidades y tradición locales. De hecho, las reformas desconocían la función social que la Iglesia y sus instituciones tenían en estas tierras. Un ejemplo de esto fueron las grandes consecuencias de la enajenación de capitales adquiridos por cofradías, conventos y clero secular, a través de capellanías y obras pías, que en el contexto de aumento de población, sequías y hambrunas sostenían a estas corporaciones. Además, tales patrimonios podían ser aprovechados por los no religiosos a través de los arrendamientos — muchos de los cuales no se pagaban o se pagaban parcialmente— y los préstamos a censo —a bajo interés<sup>42</sup>—. Estas medidas debilitaron la lealtad a la Corona y perturbaron los vínculos de obediencia frente a las autoridades, en la medida en que se profundizaba el enfrentamiento entre los pueblos y los párrocos. De esta suerte, el cuestionamiento del párroco, un mediador entre los súbditos y la Corona, y, al mismo tiempo, un magistrado-administrador real, abría el camino hacia la ruptura

39 Carmela Velásquez Bonilla, “Los cambios político-administrativos en la diócesis de Nicaragua y Costa Rica. De las reformas borbónicas a la independencia”, *Hispania Sacra* 128 (2011), 586.

40 María Elena Barral, “La iglesia católica en Iberoamérica...”, 147-148.

41 *Ibidem*, 153.

42 Hans-Jürgen Prien y Rosa Martínez De Codes, *El proceso desvinculador y desamortizador de bienes eclesiásticos y comunales en la América Española, siglos XVIII y XIX*. España. Cuadernos de historia latinoamericana 7 (España: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos 1999), xx; Gisela Von Wobeser, “Gestación y contenido del Real Decreto de Consolidación de Vales Reales para América.” *Historia mexicana* 4 (2002): 787-827.

con los diferentes tipos y rangos de la autoridad, a la vez que encaminó a los afectados religiosos a apoyar la independencia<sup>43</sup>.

#### 1.4. La Independencia y el final del modelo tridentino-regalista

El proceso de Independencia de las colonias hispanoamericanas produjo una división en el clero, al igual que lo produjo entre los laicos. Es claro que los sacerdotes se unieron a distintos bandos en función de sus vínculos con los grupos contendientes, teniendo en cuenta vínculos de sangre, intereses regionales, políticos y económicos<sup>44</sup>. Lo ideológico jugó un papel secundario, usado más para legitimar acciones ya emprendidas ante el pueblo y ante entidades extranjeras. En las primeras constituciones la religión estaba presente, siendo el clero partícipe en la redacción de estas<sup>45</sup>. Si las autoridades coloniales, imbuidas en ideologías ilustradas, habían desestimado el peso de lo religioso en el sostenimiento del orden, los criollos que buscaban emanciparse sí tenían claro este influjo, por lo que buscaron apoyarse tanto en este como en la religiosidad. No es exagerado decir, como lo afirman Marie Demélas e Yves Saint Geurs, que la Independencia de América fue una *guerra religiosa*<sup>46</sup>.

El discurso católico sobre el origen divino del poder y el respeto a las autoridades legalmente constituidas, como intrínseco del buen católico, era una garantía que sostenía la estructura del sistema colonial. Pero con el avance de los acontecimientos políticos, este mismo discurso se empleó por los clérigos que se alinearon al bando patriota, con el fin de legitimar las proclamas bélicas de la independencia<sup>47</sup>. Asimismo, a través de novenas, plegarias, prédicas y misas, se utilizó el discurso religioso, propiamente dicho, para convencer a los interlocutores que la gesta era querida y sostenida por Dios<sup>48</sup>.

Varios eclesiásticos desempeñaron un papel de liderazgo directo y no pocos llegaron a tomar las armas en guerrillas patriotas. Para el caso de Ecuador, según Marie Demélas y Yves Saint Geours,

“Un tercio de los insurgentes eran miembros del clero y cerca de la mitad de la Iglesia de la Audiencia, había participado de manera directa en la insurgencia. A la cabeza de la Junta, el obispo alentaba a las tropas, excomulgaba a los

43 María Elena Barral, “La iglesia católica en Iberoamérica... 157

44 William Elvis Plata, “Frailes, conventos e Independencia: El caso de los dominicos del centro de la Nueva Granada (1810-1822)” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 15 (2010): 65-89. y 65-66.

45 Erika María Velásquez, “La religión católica en las constituciones neogranadinas de 1811 a 1815” *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 105 (2006): 295.

46 Marie Demélas y Yves Saint Geours., *Jerusalén y Babilonia: Religión y política en el Ecuador. 1789-1880* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1988): 89.

47 Erika María Velásquez, “La religión católica...” 294.

48 William E. Plata, *Vida y muerte*, p. 241-249.

recalcitrantes, condenaba a los curas tibios. [...] Absolvía de sus pecados a los muertos en combate: la guerra era santa”<sup>49</sup>.

Otros, montados a caballo, con lanza en mano, salían por el pueblo e instigaban a sus feligreses para que salieran a la guerra. En el pulpito y en las plazas predicaban el combate; llevaban a las tropas por caminos poco conocidos, administraban sacramentos e indulgencias y participaban en los más mortíferos combates<sup>50</sup>.

Ahora, es claro que no todo el clero apoyó al bando patriota; hubo otra parte, fiel a la Corona, que consideraba la rebelión contra el Rey como una rebelión contra Dios mismo. Sin embargo, los apoyos de ambos bandos —salvo en los casos extremos— tendieron a oscilar en función de los acontecimientos. Al finalizar las guerras la gran mayoría del clero se alineó con el bando patriota y quienes no lo habían hecho se escondieron o exiliaron.

La institución eclesiástica de la época de post-independencia no olvidó su importante labor en lo que refiere a la definición de una posible sociedad católica. Ya se dijo que las reformas eclesiales en la época colonial en buena parte no habían encajado con la Iglesia que se necesitaba para el Nuevo Mundo. Sin embargo, esto no quiere decir que el papel de la Iglesia se viera disminuido. Cuando el concepto de evangelización pasó a legitimar la superioridad de la cultura española en comparación a la cultura indígena, se buscó, desde este concepto, insertar a los indígenas a la estructura social, así como a las instituciones de la Corona. Es decir, la Iglesia no solo estaba ligada al poder, sino que lo legitimaba y lo expandía. Pero, contrario a todo lo que se puede pensar, las ideas revolucionarias de la independencia no cuestionaron, en un primer momento, este modelo. Se puede considerar que esta decisión obedeció al amplio apoyo que brindó buena parte del clero a la independencia. Conforme a esto, los nacientes estados nacionales y sus constituciones estuvieron influenciados por la Iglesia, dando paso al nacimiento de estados católicos que se habían separado de una monarquía del mismo estatus religioso<sup>51</sup>.

La nueva preocupación de los dirigentes, una vez lograda la conformación de las Juntas de Gobierno, fue el mantenimiento del orden político y social. La mejor manera de hacerlo resultó ser la continuidad del discurso religioso, así como la aceptación de la institución eclesiástica en la vida organizacional del Estado. La figura del patronato del Estado sobre la Iglesia fue mantenida, pues primaba la necesidad del orden por encima de la libertad sin límites, de ahí que se promoviera la concepción del individuo moral y católico<sup>52</sup>.

---

49 Marie Demélas e Yves Saint Geours., *Jerusalén y Babilonia ...* 90.

50 *Ibidem*, 92.

51 Erika María Velásquez, “La religión católica...”, 283 y 293.

52 *Ibidem*, 296.

“De esta manera —dice Fernán González— todos los súbditos del Estado actuarían conforme al buen ciudadano, [...] entendiendo éstos al hombre que profesa la fe católica. Por último, la protección por parte del Estado de la iglesia y del culto religioso, como forma de aprovechamiento del poderío económico que ésta tenía, la influencia que ejercía en el fuero interno de los creyentes para conservar la tradición y con ella el orden social”<sup>53</sup>.

## 2. EL MODELO ROMANIZADOR

La Independencia de Hispanoamérica generó el final del modelo eclesial colonial tridentino, basado en la simbiosis Iglesia y Corona, sostenido por las órdenes y corporaciones religiosas. El derrumbe experimentado en los años posteriores al fin de las guerras fue caótico, aunque no inesperado. La crisis ya venía desde el siglo XVIII, pero los acontecimientos políticos lo aceleraron. Tras un período de desconcierto se construyó un nuevo modelo cuyo norte no estaba en España, ni en las capitales locales, sino en Roma.

### 2.1. Confrontaciones entre el régimen republicano y el clero

Para varios historiadores fue la situación de control y patronato estatal sobre la Iglesia lo que generó los primeros conflictos entre ambas potestades. El Estado pretendió seguir controlando a una institución eclesiástica cuya organización, peso social, político y económico, eran enormes, en comparación con la pobreza de sus arcas fiscales. En este escenario, el Estado mostraba gran debilidad en cobertura y legitimidad gubernamental. Por el contrario, la autoridad de obispos y curas era casi que universalmente aceptada por el pueblo; de hecho, la gente reconocía su cercanía con ellos, en contraste con la distancia que percibían con los nuevos gobernantes<sup>54</sup>. Tal poderío eclesiástico fue visto como un peligro por un sector de las élites políticas republicanas, de manera que se emprendieron acciones para controlarlo, limitarlo y reducirlo, especialmente en sus aspectos económicos y políticos. Estas medidas llegaron a ser apoyadas por algunos miembros del clero que aprovecharon el cambio institucional de la Independencia para liberalizarse e integrarse a grupos del poder local y regional<sup>55</sup>.

Para intentar controlar el poder eclesiástico, los gobernantes de las décadas de 1820 a 1850 mantuvieron la institución del Patronato, cuyos efectos eran más amplios en el clero secular que en el regular. Representado en las antiguas órdenes religiosas, que ya estaba en crisis por las reformas borbónicas, el clero regular recibió, junto con los conventos de monjas, nuevas acciones que buscaban manipularlos a través de la

53 Ibidem, 296.

54 Fernán González, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia* (Bogotá, CINEP, 1995), 124-125.

55 Ibidem, 142.

cooptación política de sus miembros, así como hacerlos perecer por inanición y crisis económica<sup>56</sup>. Medidas como la supresión de conventos menores, la ampliación del límite de edad mínima para profesar (veintiún años) y la difusión de campañas de descrédito a través de la prensa —donde se ventilaron los conflictos internos de los religiosos—, hicieron que las élites locales se alejaran de la vida religiosa, pues ya no la consideraban beneficiosa para sus intereses. Prácticamente en toda Hispanoamérica las órdenes entraron en una decadencia sin precedentes y estuvieron a punto de extinguirse<sup>57</sup>. El golpe definitivo fue dado por una nueva generación de políticos liberales, pues a partir de mediados del siglo XIX arreciaron las disposiciones iniciales, logrando la supresión de las comunidades religiosas, la confiscación de sus bienes y la formalización de nuevas expulsiones de Jesuitas, a pesar de haber regresado tras su restauración en 1814.

En este segundo ciclo reformista liberal se incluyó, además del clero regular, también al clero secular, que hasta entonces no había sido objeto de intervenciones importantes por parte del Estado. En varios países hispanoamericanos se decretaron progresivamente medidas como: la supresión de diezmos, la eliminación de fuero eclesiástico, la disociación de Iglesia y del Estado, la desamortización de bienes de manos muertas y la tución de cultos. Muchos edificios conventuales y eclesiásticos fueron convertidos en dependencias gubernamentales; por ejemplo, el convento de Santo Domingo, en Bogotá, pasó a servir como sede de las oficinas del congreso y luego del poder ejecutivo. Algunas iglesias fueron desacralizadas temporalmente. Esto fue visto por los religiosos y la mayoría de los católicos como un verdadero sacrilegio, que fue alimentando un imaginario revanchista<sup>58</sup>.

Ante esto, la institución eclesiástica no tuvo una reacción clara y unificada. Como se vio anteriormente, la Independencia no había sido apoyada por toda la Iglesia, sino que el apoyo obedeció, en parte, a intereses geográficos, políticos y familiares. Pero, lo que sí surgió de este proceso de independencia fue la conciencia de la posibilidad de recrear o crear un modelo eclesial según las necesidades de los receptores y no solo de los intereses de los emisores. De ahí que esta conciencia se cristalizó cuando la institución eclesiástica fue nuevamente afectada por reformas desde el poder civil, permitiendo que nuevos modelos de relación Iglesia y sociedad entraran en pugna. No se trata de decir que antes de la independencia no existían dichos modelos, sino que estos no entraban a discutir por ganarse el espacio social, dado a que había una configuración instrumentalizada al servicio del estado monárquico y que en el ámbito local solo era necesario ajustar a las necesidades. Pero, después de la independencia,

---

56 William Elvis Plata Quezada, “De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador” en Ana María Bidegain, ed., *Historia del cristianismo en Colombia*. Ana María Bidegain, dir., (Bogotá: Taurus, 2004), 223-285.

57 William Elvis Plata Quezada, “El declive de un convento o el fin de un modelo de relaciones Iglesia, política y sociedad en Nueva Granada, 1820-1863.” *HISTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 12 (2014): 58-98.

58 Plata Quezada, “De las reformas liberales...”, 228.

distintos modelos socio-eclesiales entraron en abierta discusión por ganar su espacio y configurar la sociedad según sus intereses.

## 2.2. El integristismo y la intransigencia como doctrina

Tras las reformas liberales surgió un grupo que se opuso furiosamente a cualquier transacción con el gobierno y con el proyecto liberal. Se trataba de los *intransigentes*. Este grupo contó con el apoyo de laicos influyentes y muchas veces estuvieron ligados a partidos políticos de tipo conservador. Dicha colectividad, apoyada por la jerarquía vaticana, emprendió una oposición sistemática al partido liberal y a su gobierno, lo que obstaculizaba cualquier diálogo o transacción. Un segundo grupo, conformado por clérigos de edad madura, simpatizaban con el liberalismo, e incluso algunos eran miembros del Partido Liberal. Estos se rehusaron a obedecer los dictámenes de la jerarquía eclesiástica en nombre de la libertad y la patria. Pero hubo un tercer grupo que trató de buscar una salida intermedia, negociada, y que prestaba soluciones que no perjudicaban a la institución eclesiástica ni al gobierno. Este grupo fue criticado tanto por los intransigentes como por los católicos liberales, pues sus miembros fueron acusados de débiles y tibios<sup>59</sup>.

Los *intransigentes* se encargaron de entorpecer las negociaciones que se realizaban con el gobierno liberal durante los años en que este controló al Estado (1850-1886). Asimismo, fueron ellos quienes atacaron a los que se mostraban conciliadores; denigraron a los sacerdotes que juraron obediencia a los gobiernos liberales a raíz de las leyes de tuición de cultos y se enfrentaron en duros términos con liberales y representantes del gobierno. Entre tanto, eran los mismos *Intransigentes* quienes atizaban la hoguera política e incitaban a la intolerancia por parte de los radicales.

Pero esta corriente no solo fue motivada por circunstancias locales. En un contexto de cambio, estos grupos fueron alimentados por las nuevas directrices de la curia vaticana que, a partir del papado de Pío IX, inició una confrontación sistemática de las corrientes modernas (liberalismo, socialismo, masonería, entre otras). En ese ambiente se trazaron límites y se dieron pautas en defensa de los bandos. Para ello fue muy importante la emisión de la encíclica *Quanta Cura* (1864). En este documento el Papa condenó enérgicamente cualquier alianza o vínculo con las ideas e instituciones modernas; para no dejar dudas, se estableció un catálogo o *Syllabus* anexo, en el cual se listaron dichas doctrinas<sup>60</sup>, la última de las cuales afirmaba la imposibilidad de que

59 Ibidem, 232-233.

60 El catálogo clasifica los “errores” en diez grupos: 1. Panteísmo, racionalismo y naturalismo absoluto; 2. Racionalismo moderado; 3. Indiferentismo, latitudinarismo; 4. Socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, sociedades clérico-liberales; 5. Errores relativos a la Iglesia y a sus derechos; 6. Errores relativos al Estado considerado tanto en sí mismo como en sus relaciones con la Iglesia; 7. Errores acerca de la moral natural y cristiana; 8. Errores acerca del matrimonio cristiano; 9. Errores acerca del poder civil del romano pontífice; 10. Errores referentes al liberalismo moderno. En Elisa Cárdenas Ayala, “El fin de una era: Pío IX y el Syllabus”. *Historia Mexicana*, 2. (2015): 724.

el papa “pueda y deba reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización”<sup>61</sup>.

Luego, el *Concilio Vaticano I* celebrado entre 1869 y 1870, e interrumpido abruptamente, alcanzó a apuntalar el poderío espiritual del papa como suprema autoridad de la Iglesia, con el famoso y controvertido dogma de fe de infalibilidad pontificia. Asimismo, la Iglesia se declaró como una “sociedad perfecta” y solicitó a sus miembros adoptar una actitud de alerta y de combate frente a las nuevas fuerzas que presuntamente buscaban destruirla. Un buen ejemplo de esta concepción de relación Iglesia-mundo puede encontrarse en los famosos “sueños” de San Juan Bosco, un personaje muy influyente en el papado de Pío IX. El relato de dichos episodios describía a la iglesia como un gran barco timoneado por el pontífice, que marchaba en medio de una tempestad, bajo los ataques constantes de barcos enemigos, que representaban las ideologías modernas. Dichos ataques provocaban bajas entre la tripulación del barco-iglesia y sólo podía sobrevivir cuando se acercaba a unas misteriosas columnas: la Eucaristía y la devoción a la Virgen María. Al final del tortuoso viaje, una brisa misteriosa restauraba el barco eclesial y hacía encallar a los barcos enemigos<sup>62</sup>.

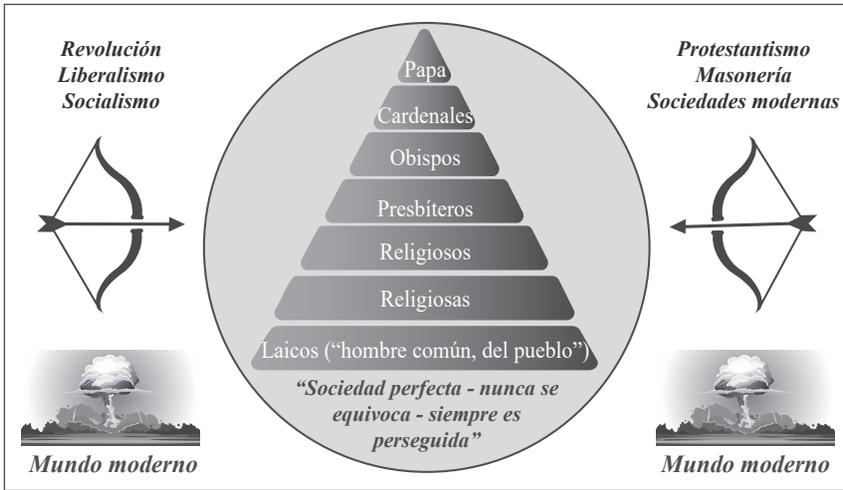
Este nuevo modelo de relación Iglesia y sociedad no fue fortuito. La iglesia europea venía de experimentar una época muy crítica, cuando, tras la Revolución Francesa, a finales del siglo XVIII, sobrevino una ola de confrontaciones directas, ataques físicos, asesinatos y destrucción de templos y conventos, entre otras arremetidas. La era del vínculo milenario entre institución eclesiástica y monarquías había finalizado de manera agitada, dolorosa y rápida. Finalmente, doctrinas antirreligiosas, ateas y agnósticas se posicionaban y cuestionaban severamente la legitimidad de la religión en general, particularmente del cristianismo. Por tanto, la institución eclesiástica europea, buscando evitar contener la avanzada moderna, decidió trazar límites, generar una barrera y adoptar una actitud defensiva, que marcó el siglo siguiente a la expedición del *Syllabus*. Esta nueva relación Iglesia y sociedad, la encíclica *Quanta Cura* y las disposiciones del *Concilio Vaticano I*, llegaron a Hispanoamérica en plena polémica entre el Estado y la institución eclesiástica. Este arribo contribuyó a polarizar las posiciones ya existentes, pues impedía la expresión de todo término medio o conciliador.

---

61 El texto completo del *Syllabus* puede consultarse en internet.

62 Juan Bosco, *Memorias biográficas*, tomo VII, 1909, cap. 18, 153-155 [http://archivo.sdb.org/images/documenti/Don\\_Bosco/DB\\_MB/es/MB\\_ESP\\_7.zip](http://archivo.sdb.org/images/documenti/Don_Bosco/DB_MB/es/MB_ESP_7.zip)

**Modelo de relaciones Iglesia y mundo moderno, tras el Syllabus**



Elaboración propia

El lema de la intransigencia católica era “No hay libertad para el error”, es decir, exponía la idea de incompatibilidad entre el mundo moderno y el cristianismo. El catolicismo intransigente expresaba su posición, ya no sólo una defensa de los principios cristianos tradicionales, del dogma, del clero y de la institución eclesiástica, sino que pasaba a la ofensiva. Su característica principal fue, entonces, el dualismo que negaba la posibilidad de virtudes en el contrario<sup>63</sup>. Esta corriente se benefició de los conflictos políticos de la época y aún más de las guerras civiles. Así, el catolicismo intransigente, amparado en documentos pontificios, convirtió su accionar en una cruzada que pretendía depurar elementos considerados nocivos dentro de la institución eclesiástica y negar el calificativo de católicos a quienes no comulgaran con sus postulados.

**2.3. Reorganización y centralización institucional**

Pero la Iglesia Católica también se reorganizó para poder sostener el nuevo proyecto político y social basado en el catolicismo tradicionalista e intransigente. Internamente, durante los papados de Pío IX (1845-1878) y León XIII (1878-1903), se trabajó en un proyecto de reestructuración institucional del catolicismo, que abarcó desde la jerarquía hasta los laicos, desde la liturgia hasta la religiosidad popular. Tal reestructuración buscaba una suerte de homogenización, menos tolerante con las posiciones disidentes y, sobre todo, capaz de generar cohesión en torno a los dictámenes del papa de Roma. Por esto, a dicho proyecto se le conoce como

63 Ibidem, 112.

“Romanización” de la Iglesia<sup>64</sup>. Dicha “reingeniería” experimentada por la Iglesia Católica la preparó para la resistencia al mundo moderno. Lo importante era evitar la disidencia y que se siguieran los dictámenes emanados desde el Vaticano. Por ello fue importante generar una adhesión popular a la figura del papa, a través de la difusión de sus imágenes, historias y anécdotas. El colegio cardenalicio fue reformado con personas más interesadas en asuntos eclesiásticos y menos en cuestiones políticas locales; los obispos fueron elegidos teniendo en cuenta su adhesión y devoción al papado. Así, desapareció la figura del obispo como noble del Antiguo Régimen y se propició la del obispo funcionario - administrador. Los controles sobre todos ellos y los demás clérigos aumentaron a través de los nuncios. Se buscó además reformar a los sacerdotes, instruyéndolos mejor en los seminarios, atacando —con éxito discutible— costumbres y vicios seculares que les aquejaban y, sobre todo, volviéndolos obedientes a sus obispos y al papa, que era lo que más importaba.

La avanzada de los *intransigentes* contra el mundo moderno necesitaba además un nuevo tipo de laico, que le ayudara a introducirse y a confrontar a los estados y a las organizaciones políticas modernizantes. El laico fue visto entonces “como un soldado, de la Iglesia, un sujeto que, conducido por el sacerdote, debía defender la integridad de esta, ante los ataques del materialismo, el liberalismo y las doctrinas y prácticas consideradas anticatólicas y antirreligiosas”<sup>65</sup>. Esta visión “militar” del laicado se reforzó a partir de comienzos del siglo XX, con proyectos como *La Acción Social Católica* y *La Acción Católica*. De esta forma, en cuestión de unas pocas decenas de años, la institución eclesiástica latinoamericana se revitalizó y fortaleció, a pesar de los esfuerzos de los liberales radicales por evitarlo.

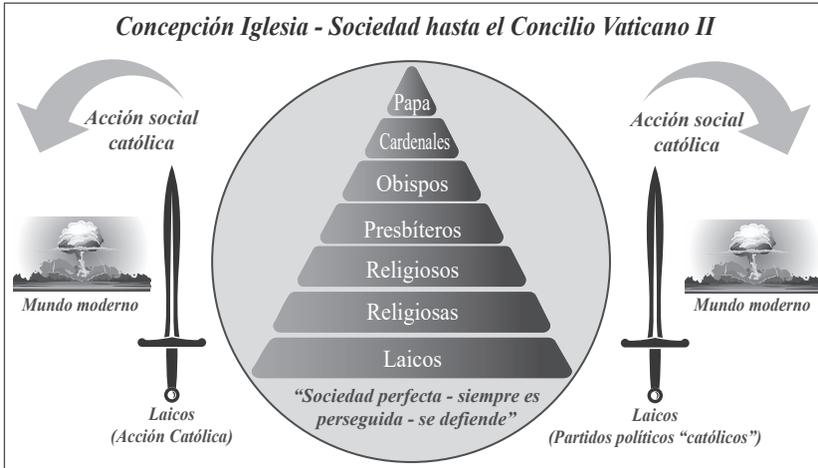
## 2.4. El Catolicismo Social y la Acción Católica

El Siglo XX trajo fuertes cambios que modificaron el modelo eclesial instaurado desde el XIX. Si en un comienzo fue defensivo frente al mundo moderno, poco a poco se buscó confrontarlo, tratando de crear un mundo “católico” paralelo. A la par del avance de la sociedad industrializada en Europa y Estados Unidos, así como la progresiva descristianización de los obreros (antiguos campesinos que migraron a las ciudades a trabajar en las fábricas), se llevó a pensar en la intervención organizada en el campo social.

64 Para conocer un poco más sobre la romanización en el contexto colombiano, ver: William Elvis Plata Quezada, “La romanización de la Iglesia durante el siglo XIX. Proyecto ‘globalizador’ del tradicionalismo católico”, en Ana María Bidegain, *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (Bogotá: Unibiblos, 2005), 107-148; Jhon Janer Vega, Rincón, “La Diócesis de San Pedro Apóstol de Nueva Pamplona: Una iniciativa de reorganización eclesiástica en la Iglesia colombiana durante el siglo XIX”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* vol. 16, 11 (2011): 101-124; Jhon Janer Vega Rincón, “El Sínodo diocesano de Nueva Pamplona de 1872 y la disciplina sacerdotal”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 17, 1 (2012): 135-163.

65 Jhon Janer Vega Rincón, “El Sínodo...”, 137.

**Modelo de la relación Iglesia y sociedad desde el Syllabus hasta mediados del siglo XX**



*Elaboración propia*

La institución eclesiástica tomó conciencia de la necesidad de la organización de los obreros y campesinos en el mundo. Esta actitud era urgente, pues el socialismo avanzaba y cooptaba el proletariado con la esperanza de un futuro promisorio. Fue entonces que León XIII promulgó en 1891 la encíclica *Rerum Novarum*, considerado como el documento fundante de la llamada *Doctrina Social Católica*. Este documento denunciaba la explotación de los obreros e insistía en la mejora de sus condiciones de vida, sin rechazar el sistema capitalista, al tiempo que se condenaba el socialismo: algo así como una “tercera vía”. En 1931, la encíclica *Quadragesimo Anno* del papa Pío XI ratificó el enfoque de su predecesora. Igualmente los papas de la primera mitad del siglo XX, a través de discursos y cartas, se pronunciaron sobre la urgencia de la organización del mundo del trabajo; convocaron a los católicos, particularmente al laicado, para emprender tareas de organización y asistencia de los trabajadores, bajo las pautas que Roma señalaba<sup>66</sup>. Estas acciones y reflexiones sobre la situación de los sectores populares estuvieron marcadas por un sentido paternalista. Aunque se posibilitó la organización de los trabajadores, la dirección y orientación se centraba en el clero o en los representantes de las clases pudientes, ya que se consideraba incapaz a los grupos populares de generar sus propias organizaciones y plantear mecanismo que los sacaran de la asfixiante situación económica y social<sup>67</sup>.

66 María Teresa Cifuentes y Alicia Florian, “El catolicismo social: entre el integralismo y la teología de la liberación” en Ana María Bidegain, ed., *Historia del Cristianismo en Colombia, Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus, 2004), 322-323.

67 *Ibidem*, 322.

Casi simultáneamente se procuraba afinar la intervención en el mundo de la política a nombre de la Iglesia Católica y para favorecer sus intereses. De este modo, basada en experiencias de organizaciones laicales surgidas en países como Francia y Alemania en las últimas décadas del siglo XIX, surge en la década de 1920 la *Acción Católica General* (ACG), que se instituye universalmente en 1931. Dos años más tarde se organiza oficialmente la ACG en Colombia.

La ACG tenía como fin la búsqueda de un laico militante al servicio de la jerarquía, que, utilizando las instituciones y espacios ganados por el mundo moderno, lucharan por los “derechos” de la Iglesia. Este prototipo de laico era considerado como un soldado de avanzada, un ejército que combatía en el campo del enemigo. Era, entonces, una organización para crear una poderosa fuerza institucional entre el pueblo católico. La idea era formar un partido de masas que defendiera el poder institucional de la Iglesia y conquistara espacios para ella, lo cual implicaba competir con otros partidos en el campo político. Además, constituía una estructura que permitía seguir manteniendo el control social sobre la población católica. Por esto, la *Acción Católica* era jerárquica en su estructura, clerical en su concepción y tradicionalista en su pensamiento<sup>68</sup>

En 1933 se creó oficialmente la *Acción Católica* en Colombia, justificada por el proceso de industrialización, el crecimiento de la población y su concentración en las ciudades. Pero, la *Acción Católica colombiana* fue más una formalidad por cumplir al mandato establecido por Pío XI, y no un instrumento que buscara enfrentar los problemas producidos por la consolidación del capitalismo y la modernidad misma<sup>69</sup>. Esto se puede corroborar por las tareas o enfoque práctico que buscaba la *Acción Católica Colombia*: la moralización de las costumbres de la sociedad. A partir de una concepción puritana, la regulación moral de hasta las actividades más inofensivas y la orientación de la moda ocuparon buena parte del tiempo de los afiliados a la *Acción Católica*, de manera particular en los pueblos donde ejercían mayor control moral y social<sup>70</sup>. Por otra parte, la *Acción Católica* fue utilizada en los años 1930 y 1940 para la confrontación política con el partido liberal, lo cual llevó a varios conflictos entre el gobierno liberal y líderes eclesiásticos del movimiento, como el obispo Juan Manuel González Arbeláez, quien terminó “trasladado” a España, donde terminó sus días<sup>71</sup>.

En la década de 1940 irrumpió el sindicalismo católico, que buscaba enfrentar a su similar socialista y liberal. En distintas ciudades, y hasta en pueblos, se formaron sindicatos y asociaciones obreras, aún sin existir una industria consolidada,

68 Ricardo Arias, 2003; Zangheni 1998.

69 Zangheni, 330.

70 Zangheni, 331 Sobre el intento de censura del Cine por parte de la Acción Católica en Colombia, ver: Cáceres, Sergio Armando. “El Cine moral y la censura, un medio empleado por la Acción Católica Colombiana 1934- 1942” Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 17/1 (2012) 195-220.

71 Jesús Naranjo Villegas, *Biografía de Monseñor Juan Manuel González Arbeláez* (Medellín: Secretaría de Educación y Cultura, 1993), 340.

simplemente por cumplir con los mandatos romanos y mostrar acciones y cifras ante los superiores<sup>72</sup>. Y si en su tiempo el modelo eclesial tridentino fue ajustado a las necesidades del contexto local, en el siglo XX, el modelo romanizador fue ajustado para ofrecer cosas que nadie pedía. Entre tanto, se desataba de nuevo la violencia en los campos.

En los años cincuenta se produjeron enormes y salvajes matanzas entre campesinos, motivadas por las pasiones políticas, mientras las élites de los partidos bebían champán en los clubs de Bogotá o el extranjero. La actitud de la jerarquía eclesial fue entre tímida y complaciente, lo que facilitó el accionar agresivo de no pocos sacerdotes en varias regiones del país. Algunos predicaron el combate frente a los liberales e inclusive llamaron a atacar a miembros de iglesias evangélicas y protestantes, los cuales se habían establecido tímidamente en zonas periféricas<sup>73</sup>. Muchos campesinos migraron en masa desde el campo para engrosar los cinturones de miseria de las ciudades. La respuesta ante dicho panorama fue la de promover la tradicional caridad asistencialista, que no bastaba.

La *Acción Católica General* en Colombia, tuvo, sin embargo, una alternativa: *La Acción Católica Especializada*, constituida por sectores sociales. Entre 1930 y 1960 surgieron grupos de obreros, estudiantes y campesinos, que conformaron la conocida *Juventud Obrera Católica* (JOC). En las décadas de 1950 y 1960 aparece la *Juventud de Estudiantes Católicos* (JEC), que trabajaban en pequeñas comunidades y cuyos esfuerzos se centraban en la búsqueda de alternativas para vivir la experiencia cristiana, de compromiso con el mundo, en sus respectivos medios sociales. La particularidad fue su método de maniobra, denominado *revisión de vida*, resumido en tres momentos: “ver, juzgar y actuar”. Este modo de operar permitió la reflexión permanente en torno a la realidad de cada individuo que integró el movimiento, situación que implicó para algunos el descubrimiento de la realidad latinoamericana y la toma de posición política<sup>74</sup>. Desde aquí se propuso la organización de la juventud cristiana, que buscaba la justicia social y la denuncia a situaciones de injusticia laboral. A pesar de la fuerte influencia de sectores de la alta clase y de la jerarquía eclesial, la JOC en Colombia no fue ajena a las reivindicaciones de los obreros y los campesinos. Esto acarreó una fuerte oposición por parte de sectores descontentos con la forma en que la JOC abordaba lo social, ya que se salía del modelo paternalista y transitaba hacia uno más crítico. Fue así como en 1938 la JOC temporalmente dejó de existir<sup>75</sup>, aunque renació posteriormente, en los años sesenta. Luego se vio con

72 Ivonne Vanessa Calderón, “Sindicalismo Católico en la ciudad de Pamplona, Colombia, un proyecto discontinuo y de corto alcance: 1956-1961”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 12 (2012): 217-244.

73 William Plata y Helwar Figueroa, “Acteurs religieux pendant l’époque de La Violencia en Colombie, 1945-1965”, en Sappia Caroline et al., ed., *Mission Et Engagement Politique Apres 1945. Afrique, Amérique Latine, Europe* (Paris: Editions Karthala, 2010), 253-272.

74 *Ibidem*, 334-335.

75 *Ibidem*, 336.

desconfianza a la JEC y otras organizaciones laicales de jóvenes intelectuales, como el grupo de la *Revista Testimonio* (1947-1957), que buscó alternativas en la relación Iglesia y sociedad moderna<sup>76</sup>.

Esto no impidió la realización de procesos visionarios y quijotescos adelantados bajo la iniciativa de fuertes liderazgos personales, como el llevado a cabo por el padre José Joaquín Salcedo y la *Acción Cultural Popular* (ACPO), que desde 1940, hasta 1990, trabajó intensamente en la educación campesina, a través de la radio. Sin embargo, este proceso nunca recibió un apoyo decidido y constante por parte de la jerarquía eclesiástica, de manera que nunca fue asumido como un proyecto de Iglesia. Dicha desarticulación permitió que, tras un éxito descollante, el proyecto se fuera marchitando a partir de finales de la década de los setenta, cuando las fuerzas de sus responsables comenzaron a flaquear y los recursos, en su mayoría externos, comenzaron a escasear.

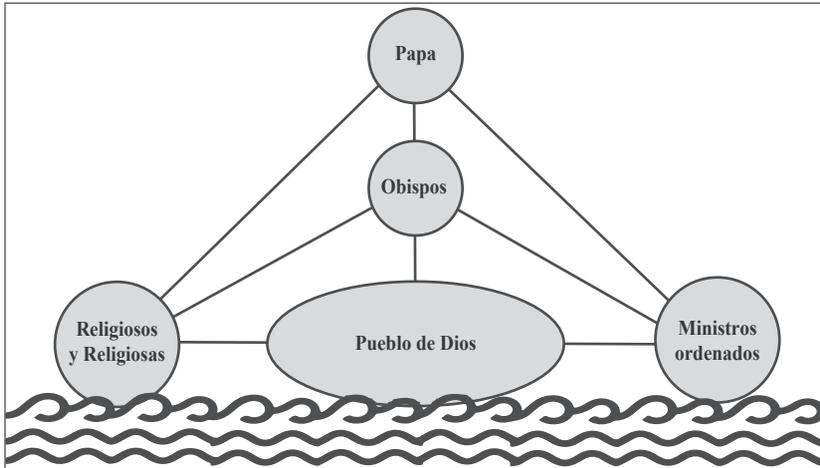
### 3. UN NUEVO MODELO IGLESIA-SOCIEDAD

#### 3.1. Cambios conciliares, incomprensión y conflicto

En los años sesenta se producen cambios sensibles en la relación Iglesia-sociedad, que sacudieron las antiguas estructuras. Dos acontecimientos son decisivos: el *Concilio Vaticano II* (1962-1965) y la *II Conferencia del Episcopado Latinoamericano* en Medellín (1968). A partir de entonces la Iglesia da prioridad a la Palabra de Dios en la vida cristiana, junto con la Eucaristía<sup>77</sup>. La Iglesia se concibe como el “pueblo de Dios” pregonando la igualdad de todos, pero con diferentes funciones. La labor de los pastores se interpreta en actitud de servicio —y los servidores no están por encima de su Señor (Mt 10: 24)— y colegialidad. La Eucaristía no es sólo un sacrificio presidido por un sacerdote: es el Pueblo de Dios (“sacerdotes, profetas y reyes”) quienes celebran, de ahí la importancia de las reformas litúrgicas. Los laicos son también evangelizadores a través de la palabra y, sobre todo, de su testimonio en la vida cotidiana: “estar en el mundo sin ser del mundo” (Jn 15: 19). Externamente, la Iglesia asume una actitud de diálogo frente a la sociedad, frente a otras religiones y frente al mundo moderno. La actitud de combate orgulloso debe cambiar por la de diálogo humilde. La Iglesia Católica ya no monopoliza la verdad: otros tienen argumentos que deben escucharse. Asimismo, la Iglesia reconoce su deber ante la sociedad en la búsqueda de justicia y solidaridad. El concepto de pecado traspasa el plano personal al ámbito social; los católicos deben trabajar en un mundo más justo, buscando mejorar las condiciones de vida de los desfavorecidos, de los pobres y oprimidos.

76 Andrés Escobar Herrera, “Una religión más vivida y una vida más religiosa. Testimonio: un movimiento de seglares en Colombia, 1947-1957”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 35 (2008): 125-154.

77 Concilio Vaticano II. *Constitución Dei Verbum*.

Modelo eclesiológico tras el *Concilio Vaticano II*

El modelo eclesiológico propuesto por el *Concilio Vaticano II* asemeja la iglesia a un barco que navega por las aguas de la fe, movido por el viento del Espíritu Santo. Este modelo está en disputa con el anterior modelo piramidal. Fuente: elaboración propia

Tales lineamientos, sin embargo, se recibieron con sorpresa en el contexto eclesial colombiano. La jerarquía eclesiástica no estaba dispuesta a abandonar su actitud combativa frente a sus tradicionales enemigos y sólo adoptó las medidas conciliares de forma superficial, al menos inicialmente. La renuencia de la jerarquía a la apertura contrastó con la impaciencia de algunos clérigos, que decidieron radicalizarse, generando un conflicto que fue aprovechado por terceros. Camilo Torres Restrepo es un triste ejemplo de cómo un clérigo brillante, sensible y comprometido por el cambio social termina cediendo —acorralado— ante la tentación de tomar las armas. De hecho, Camilo Torres Restrepo ingresa a la guerrilla del ELN y fallece en 1966, durante su primer combate<sup>78</sup>.

Luego, en 1968, sesenta sacerdotes reunidos en la finca Golconda suscribieron el *Manifiesto de Golconda*. En este documento se hizo un análisis de la situación del país: la dependencia económica, la pobreza, la ausencia de la reforma agraria y la violencia institucionalizada. Allí también se planteó que la Iglesia debía romper con la dicotomía entre lo sobrenatural y lo temporal, para comprometerse más con la realidad del hombre. Propusieron, entonces, la búsqueda de otro mecanismo de acción en el campo social y pastoral; un accionar que permitiera un real acercamiento de la Iglesia a la sociedad, a sus fieles y a los pobres, a fin de superar la acción paternalista que la Iglesia acostumbraba a impulsar<sup>79</sup>. La actitud de la jerarquía eclesiástica fue la

78 Walter Broderick, *Camilo Torres, el cura guerrillero* (Barcelona: Grijalbo, 1977), 390.

79 *Ibidem*, 367.

de ignorar o descalificar a estos sacerdotes, desprestigiarlos socialmente, tacharlos de guerrilleros, comunistas y anticatólicos.

Hasta ahora se ha evidenciado una dicotomía en la relación Iglesia-sociedad en los contextos europeo y local. Cuando Roma no pensaba en la Iglesia establecida en las colonias americanas, esta trató de responder a los desafíos locales, aun yendo en contravía con lo establecido; cuando Roma, en el siglo XIX, condenaba cualquier acercamiento con el liberalismo, vemos en América muchos tomaron una actitud conciliatoria con dicha doctrina política, mientras que la institucionalidad se alineó con los dictámenes vaticanos. De hecho, pudo verse cómo clérigos y laicos católicos participaron en logias masónicas y en partidos políticos republicanos. Pero cuando Roma propuso un modelo de diálogo con el mundo moderno, en el siglo XX, la jerarquía colombiana decidió continuar con la intransigencia, insistiendo en moralizar la sociedad, cuando esta, en realidad, se preguntaba por la justicia y no por el pecado. Será la diversificación del campo religioso y, sobre todo, el recrudescimiento del conflicto armado colombiano lo que sacudirá a la institución eclesiástica, llevándola hacia un modelo de relación con la sociedad mucho más acorde para responder a las circunstancias.

### 3.2. Hacia una diversificación del campo religioso en Colombia

Durante casi todo el siglo XX ser colombiano prácticamente significaba ser católico. Muchas veces se discriminaba agresivamente a otras organizaciones cristianas que desde el siglo XIX comenzaron a aparecer en Colombia. Aún en 1986, año en que el papa Juan Pablo II visitó Colombia, el presidente consagraba anualmente el país al Sagrado Corazón y quienes no comulgaban con la fe católica debían soportar que sus hijos recibieran clases de catecismo en los colegios públicos y privados. Desde luego, las procesiones y festividades religiosas eran casi siempre realizadas con el apoyo de la autoridad civil. Se experimentaba todavía un Régimen de *Cristiandad* donde lo religioso permeaba lo público y guiaba los actos de los colombianos. Entonces, se era católico por cultura, no por elección. Además, aunque la institución eclesiástica no veía con buenos ojos el conflicto armado que desangraba al país desde los años cincuenta, tampoco gustaba de un posible diálogo con los grupos alzados en armas.

De manera inesperada —exactamente cinco años después de la visita del papa polaco— en julio de 1991 se sancionó la nueva *Constitución Política de Colombia*, que declaraba la libertad religiosa, reglamentada por la Ley 133 de 1994. La nueva Constitución daba cuenta de una realidad cada vez más evidente: la diversificación religiosa en Colombia. Las pequeñas iglesias de tipo protestante-evangélico, que desde el siglo XIX se habían establecido por iniciativa de misioneros norteamericanos, crecían poco a poco y se fortalecían. Nutridas por las corrientes pentecostales, estas iglesias respondían a las necesidades espirituales de un sector urbano del país que ya no hallaba sentido a las prácticas tradicionales y masivas del catolicismo. A ellos se sumaban pequeños grupos no cristianos que ayudaron a crear un cuadro más

diverso y que llevó a los constituyentes de 1991 a poner fin a la hegemonía oficial del catolicismo.

En poco tiempo, la Iglesia Católica tuvo que confrontar con agilidad una nueva situación: la disputa del campo religioso con otros grupos, especialmente de tipo pentecostal y neopentecostal, que hoy han crecido con sus megaiglesias, sus emotivas e incisivas prácticas religiosas y su teología de la prosperidad. Estos grupos, además, mantienen un papel político directo y activo, similar al que otrora jugaron muchos clérigos, especialmente en la primera mitad del siglo XX. No obstante, La Iglesia Católica siguió manteniendo privilegios gracias a la vigencia del Concordato de 1973, que contradice la Constitución de 1991. Esta situación fue aprovechada por muchos grupos religiosos en los años noventa, los cuales pidieron y consiguieron sus respectivos “concordaticos” con el Estado para garantizar excepciones y privilegios. De este modo, y aludiendo al decir popular, el reconocimiento a la libertad religiosa en Colombia no ha tenido como resultado la eliminación de los privilegios a la Iglesia Católica por parte del Estado<sup>80</sup>, sino la adquisición de privilegios de las nuevas organizaciones religiosas. En consecuencia, el Estado laico ha sido interpretado como protección a las organizaciones religiosas, no como libertad religiosa y menos como separación total entre las iglesias y el Estado.

En todo caso, la Iglesia Católica ha sido confrontada en este nuevo contexto y ya no tiene garantizado su influencia social *per se*. Los clérigos, las comunidades religiosas tradicionales, los nuevos movimientos y las organizaciones religiosas católicas, deben ahora demostrar cada día, con hechos visibles y prácticos, que su poder social sigue vigente y que merecen tenerlo. Los sacerdotes son ahora juzgados diariamente por los medios de comunicación que exponen al público las faltas y delitos de algunos de ellos. En los términos de Max Weber, los sacerdotes deben también tener carisma y mostrarse como profetas y ascetas<sup>81</sup>, pues el poder pastoral institucional ya no basta.

### **3.3. El conflicto armado colombiano y la reorientación de la acción social de la Iglesia**

Fue en las regiones, en los centros neurálgicos del conflicto armado y en las periferias donde la actitud de la Iglesia colombiana frente al contexto social empezó a cambiar. En diócesis como la de Apartadó, Buenaventura o Barrancabermeja, para mencionar sólo algunos casos, las condiciones de vida eran tan dramáticas que implicaron un mayor compromiso de los clérigos y agentes de pastoral. Justamente, ante las realidades de estas zonas, clérigos y agentes de pastoral se vieron avocados

80 Uno de los antiguos privilegios que más contradicen la ley es el que posee aún la Conferencia Episcopal Colombiana, pues hoy sigue impartiendo las directrices de la educación religiosa en los colegios públicos, lo cual genera muchas controversias. Ver: Nubia Guiral Arias, *Las prácticas religiosas presentes en las experiencias pedagógicas. Una investigación narrativa*. (tesis de maestría, Universidad de Antioquia, 2020), 79.

81 Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2010).

a emprender procesos de formación de liderazgo campesino u obrero, gestación de alternativas económicas y acciones de protección y defensa de la vida ante el embate de los grupos armados. Se trataba de una actitud natural frente a un contexto que amenazaba la supervivencia de la población, y que además obligaba a abandonar las posiciones tradicionales de no intervención o de mero asistencialismo.

El escalamiento del conflicto armado de la década de 1980, en el que la guerra política se incorporó a la guerra contra el narcotráfico, hizo que el episcopado asumiera posiciones claras y articuladas, pues en dicho horizonte no bastaban las acciones particulares y aisladas. La permanente violación de los derechos humanos, la crudeza del conflicto y el desplazamiento de millones de personas exigía una urgente y necesaria paz. La institución eclesiástica y algunas organizaciones católicas decidieron trabajar sostenidamente con el objetivo de buscar salidas al conflicto. En este sentido, fue muy importante el recambio y traslado de figuras de poder que obstaculizaban la toma de acciones conjuntas. Hablamos de los controvertidos cardenales Alfonso López Trujillo y Darío Castrillón Hoyos, quienes fueron trasladados al Vaticano en medio de polémicas y cuestionamientos.

En 1994 la *Conferencia Episcopal de Colombia* planteó la necesidad de la *Pastoral de Paz*. Se señaló que la paz no es la simple ausencia de guerra ni la victoria sobre el adversario, ni mucho menos el equilibrio de fuerzas adversas, sino la estabilidad, seguridad y tranquilidad de un orden justo. Este orden solo podía conseguirse por medios justos, que obraran sobre las causas de la violencia. Se excluía la solución bélica de los conflictos sociales y exigía un marco democrático, basado en el respeto a la dignidad humana. Tal marco suponía una concepción positiva del orden público, que insistiera en que la actuación de los organismos de seguridad del Estado solo fuera legítima y eficaz dentro de las exigencias constitucionales y legales, al igual que dentro de los márgenes del respeto a los derechos humanos<sup>82</sup>. Esta actitud oficial de búsqueda de paz y defensa de los derechos humanos, así como la salida negociada al conflicto armado, implicaba acciones concretas, como el diálogo con los distintos actores armados: desde el Estado hasta la guerrilla, pasando por paramilitares y narcotraficantes. Estos acercamientos entre grupos ilegales e Iglesia no eran bien vistos, pues muchos líderes de estos procesos fueron públicamente cuestionados, acusados de ser guerrilleros y hasta de ser colaboradores y estafetas de los grupos armados<sup>83</sup>.

Vale la pena hacer una reflexión sobre las razones del cambio de modelo iglesia-sociedad que llevó a legitimar la acción social por la paz. Además de la violencia y el conflicto armado mencionado, también puede referirse el rol de la teología de la liberación. Aunque criticada, esta logró afectar la forma de pensar de muchos agentes de pastoral, en la medida que sembró la idea de que no era posible ser cristiano

82 Fernán González, "Iglesia Católica y conflicto en Colombia: de la lucha contra la modernidad a la participación en los diálogos de Paz", *Controversia* 184. (2005): 39.

83 *Ibidem*, 418.

sin ayudar al prójimo que sufre por una estructura de pecado. Y aunque durante la Guerra Fría la teología de la liberación fue vista por la mayor parte de la jerarquía eclesiástica como una infiltración socialista en la Iglesia, la caída del bloque socialista y el debilitamiento de dicha teología, a partir de la década de 1990, permitió que la jerarquía reconsiderara sus posturas en algunos temas sociales. Así, al no vincular la preocupación por la pobreza y la desigualdad con el marxismo, la Iglesia se comprometió más en esta vía de ayuda al desamparado<sup>84</sup>. Entonces, fue posible que algunos religiosos y religiosas abordaran con mayor respaldo su trabajo con sectores populares de las ciudades y de las zonas periféricas. A su vez, se logró que el clero se reorientara hacia la renovación de la presencia de la Iglesia en la sociedad colombiana, en momentos en que el poder eclesiástico se hacía cada vez más débil.

Claramente no toda la iglesia apoyó la violencia desencadenada por el conflicto armado, pero tampoco hubo una cohesión general frente a la aprobación y apoyo a los diálogos y a la resistencia pacífica. Esto evidencia que la Iglesia Católica, como otras organizaciones cristianas, tienen una dinámica que difícilmente evita mostrar sus diferencias al interior. Contrario a lo que se presume, el catolicismo y la Iglesia no son inmutables, aspecto que posibilita la creación de distintos modelos eclesiales que inciden en la acción social y política. Esta mutabilidad propicia que la institución emprenda caminos insospechados, según la interrelación que mantenga con su entorno. Por este motivo, no es extraño que, ante un panorama convulso de cambios sociales y violencia descarnada, las contradicciones afloren y los conflictos internos sean difíciles de disimular<sup>85</sup>.

La llegada de Francisco al pontificado ha evidenciado, más que en otros tiempos, las tensiones referidas —ya sea desde lo local o desde lo global—. Las posturas del papa argentino en pro de un compromiso por el cambio social —de forma más decidida y sistemática—, ha recibido rechazos abiertos por parte de altas figuras eclesiásticas, como obispos y cardenales, quienes, por primera vez en siglos, se han atrevido a cuestionar en público al Papa. También es evidente el silencio de muchos —incluso de conferencias episcopales enteras— que “acatan” pero no obedecen, en espera de la pronta finalización del pontificado de Francisco. Mientras tanto, el Pontífice se esfuerza en renovar el colegio cardenalicio, proyectando que su sucesor continúe en esta línea de acción señalada por el *Concilio Vaticano II* —y que había sido interrumpida durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI—. Se espera, entonces, la continuidad de una serie de reformas que incluyen modificar la propia configuración interna de la Iglesia: se habla de abolir el cardenalato, de dar más poder a las conferencias episcopales sobre la curia romana, de condicionar el celibato del clero —fuertemente cuestionado por los escándalos de pedofilia— y hasta se vislumbra un cisma<sup>86</sup>.

84 Ibidem, 42.

85 William Elvis Plata Quezada y Jhon Janer Vega Ricón, “Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 2 (2015): 148.

86 Jesús Bastante, “Francisco: no tengo miedo a un cisma”, *Religión digital*. (España: 19 de septiembre

Mientras tanto, la institución eclesiástica colombiana, tras una década muy activa en pro de la búsqueda de la negociación con los actores armados, ha adoptado un perfil bajo y relativamente silencioso, en busca, quizá, de no identificarse con ninguno de los bandos que polarizaron al país a raíz del proceso de negociación con las FARC. Sorprendentemente, durante el plebiscito de 2016 la Iglesia declaró su neutralidad<sup>87</sup>, marchando en contravía de lo postulado por el papa Francisco, quien había proclamado abiertamente su apoyo al proceso de paz. Probablemente dentro de la Iglesia hay un deseo de sacudirse y desprenderse un poco del fantasma del pasado, cuando se apostó políticamente por un partido y un modelo de sociedad y Estado, acción por la que hoy en día sigue recibiendo constantes críticas y reproches. Pero es claro que desde los tiempos de Juan XXIII las compuertas han sido abiertas, cuando entonces se pidió abrir las “ventanas” a los aires de renovación<sup>88</sup>. Por tanto, ha nacido un nuevo modelo de relación Iglesia-sociedad que, tal como lo interpreta la sociología de la religión<sup>89</sup>, exige que los cambios hacia “afuera” conlleven, inevitablemente, reformas profundas hacia “dentro”.

### A manera de cierre

Es evidente que la Iglesia Católica ha sido en Colombia y en América Latina un agente intermediario entre el pueblo y las instituciones político-administrativas, intermediación que ha sido positiva y negativa, según los intereses en juego.

Esta misma influencia social, política y cultural ha signado a los habitantes del país en sus concepciones y prácticas de vida. Dicho de otro modo, existe una alta religiosidad impregnada de prácticas públicas, teatrales y sentimentales. También subsiste una figura sacerdotal con liderazgo social y político, de manera que al cariz sagrado de su condición se suma la legitimación derivada de su involucramiento en asuntos sociales. Hablamos de un catolicismo donde importan los resultados visibles, aquí y ahora, más que el interés por la otra vida, por el mundo ultraterreno, el cual en principio debe prepararse desde esta vida a partir de la vivencia de una ética del amor y la caridad. Pero eso no importa tanto. Las necesidades de esta vida son más urgentes y todo católico sabe que Dios perdona hasta el último momento, por eso, no hay afán por arrepentirse. Por eso, la alta religiosidad que se observa ha estado históricamente separada de la ética social derivada de ella, de manera que ser una persona religiosa no significa ser una persona moralmente íntegra.

---

de 2019) [https://www.religiondigital.org/vaticano/Francisco-miedo-cisma-entrevista-xenofobia-muros-odio-racismo-guerras\\_0\\_2157384277.html](https://www.religiondigital.org/vaticano/Francisco-miedo-cisma-entrevista-xenofobia-muros-odio-racismo-guerras_0_2157384277.html) (Consultado 27 de septiembre de 2019).

87 Pedro Mercado, “La Iglesia y el plebiscito” *El Catolicismo*. (Bogotá: 14 octubre de 2016) <http://elcatolicismo.com.co/es/noticias/9560-la-iglesia-y-el-plebiscito.html> (Consultado el 27 de septiembre de 2019).

88 Andrés Hubert, “Juan XIII y el Concilio Vaticano II”, *Cuadernos de teología* 2 (2012): 218-241.

89 Para François Houtart, Raymond Hostie, Emile Poulat o Rene Remond, las relaciones entre los sistemas religiosos y la sociedad son de tipo dialéctico y van siempre en dos vías. Ver: François Houtart, *Sociología de la Religión* (Managua: Nicarao, 1992), cap. 1.

Este cristianismo es pragmático y ayuda a inculcar una cultura práctica, que privilegia los resultados y que se pregunta poco sobre los medios. Esta cultura se evidencia, por ejemplo, en el campo político, donde los intereses concretos se antepone a los principios políticos. De manera que a lo largo de la historia es muy común ver a liberales radicales que después se vuelven conservadores, a izquierdistas que pasan a la derecha, o a personas muy conservadoras en lo público, pero muy liberales en lo privado, y viceversa. Aunque la historia colombiana de los siglos XIX y XX se suele leer desde la clave de los partidos políticos, la comprenderíamos mucho mejor si la miramos desde la actitud pragmática de los individuos y las colectividades, donde casi siempre se atraviesan los intereses como el poder, el dinero, la familia y la amistad.

La historia de la pervivencia de una religión hegemónica, junto con los privilegios concedidos por el estado y la sociedad, produjo en sus miembros una dificultad para aceptar el pluralismo creciente, pese a que se ha vivido en una sociedad diversa desde el comienzo.

Por consiguiente, y considerando lo expuesto en este capítulo, consideramos que la Iglesia católica, a pesar de su organización y sistema institucional, no ha actuado uniformemente, debido a que su acción o incidencia social se relaciona con un paradigma eclesial justificado teológicamente. Este modelo eclesial exige actuar y promover una fe en determinada dirección, pero se configura no solo desde el campo teológico, sino también desde el campo social. El modelo busca responder e incidir en la sociedad y, a su vez, se ve afectado por las dinámicas en las que pretende insertarse, dándose a una adaptación en torno a las necesidades primarias de los sujetos.

De esta suerte, es menester tener en cuenta que el modelo eclesial, al adaptarse a las necesidades sociales, no representa el sentir de toda la Iglesia en su conjunto, pues tradicionalmente la jerarquía católica ha buscado mantener y privilegiar las relaciones con los agentes de poder social. Dicha relación busca mantener el control social de la ética, de las actitudes y de las creencias de la sociedad con un enfoque estático y jerárquico, de ahí que a la jerarquía eclesiástica le ha sido difícil digerir el *Concilio Vaticano II* y sus cambios, al punto que muchos de los postulados fueron aplicados superficialmente o ignorados.

Finalmente, la participación de algunos miembros de la Iglesia en los sectores sociales bajos y pobres ha estado guiada, en gran parte, por la misma tradición teológica cristiana, que exige pensar en el marginado y en el desposeído, así muchas veces los contextos que privilegian a la institución eclesiástica adormezcan tal motivación. Lo anterior responde, en parte, al despertar crítico de la sociedad latinoamericana, que a partir de los años sesenta inició una progresiva lectura concienzuda de la estructura social, en la cual el marxismo fue importante. Esta combinación epistemológica de las ciencias sociales y de la tradición cristiana llevó a una fracción del catolicismo colombiano a identificarse con la defensa de los derechos humanos y a priorizar el respeto a la vida en todas sus etapas como máxima cristiana. No obstante, muchos otros mantienen la tradicional disociación entre fe y ética social.

## Bibliografía

- Almansa Moreno, José Manuel. “Un arte para la evangelización. Las pinturas murales del templo doctrinero de Sutatausa” *Atrio. Revista De Historia Del Arte* 13-14 (2008): 15-28.
- Barral, María Elena. “La iglesia católica en Iberoamérica: Las instituciones Locales en una Época de cambios (siglo XVIII)”. *Revista de Historia*, 169 (2013): 145-180.
- Bastante, Jesús. “Francisco: no tengo miedo a un cisma” Religión digital. España: 19 de septiembre de 2019. [https://www.religiondigital.org/vaticano/Francisco-miedo-cisma-entrevista-xenofobia-muros-odio-racismo-guerras\\_0\\_2157384277.html](https://www.religiondigital.org/vaticano/Francisco-miedo-cisma-entrevista-xenofobia-muros-odio-racismo-guerras_0_2157384277.html) (Consultado en septiembre de 2019).
- Bidegain, Ana María. *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina*. Bogotá: CIEC, 1985.
- Bidegain, Ana María. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004.
- Bosco, Juan. *Memorias biográficas*, tomo VII, 1909, cap. 18, 153-155. [http://archivo.sdb.org/images/documenti/Don\\_Bosco/DB\\_MB/es/MB\\_ESP\\_7.zip](http://archivo.sdb.org/images/documenti/Don_Bosco/DB_MB/es/MB_ESP_7.zip) (Consultado en febrero de 2019).
- Brading, David A. “La devoción católica y la heterodoxia en México borbónico.” En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Comp. Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, 25-49. México: Universidad Iberoamericana, INAH, 1997.
- Broderick, Walter. *Camilo Torres, el cura guerrillero*. Barcelona: Grijalbo, 1977.
- Cáceres, Sergio Armando. “El Cine moral y la censura, un medio empleado por la Acción Católica Colombiana 1934-1942.” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 1 (2012): 195-220.
- Calderón, Ivonne Vanessa. “Sindicalismo Católico en la ciudad de Pamplona, Colombia, un proyecto discontinuo y de corto alcance: 1956-1961.” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 12 (2012): 217-244.
- Calvo Cortés, Ángel y Ruiz Díaz, Alberto: *Para leer una Eclesiología elemental. Del aula a la comunidad de fe*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Cárdenas Ayala, Elisa. “El fin de una era: Pío IX y el Syllabus”. *Historia Mexicana* 2. (2015): 719-746.

- Cifuentes, María Teresa y Florian, Alicia. “El catolicismo social: entre el integralismo y la teología de la liberación”. En *Historia del Cristianismo en Colombia, Corrientes y diversidad*, Ana María Bidegain, 321-372. Bogotá: Taurus, 2004.
- Cobo Betancourt Juan Fernando. *Heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes mestizos en el Nuevo Reino de Granada 1573-1590*. Bogotá: ICANH, 2012.
- Codina, Víctor. *Para comprender la Eclesiología desde América Latina*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1990.
- Cristancho Castaño, José Leonardo. “Un lugar para los conversos: Sutatausa a la luz de una restauración.” *Revista Uniandes, H-ART 1* (2017): 72-100
- Demelas, Marie y Saint Geours, Yves. *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador. 1789-1880*. Quito, Corporación Editorial Nacional, 1988.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Escobar Herrera, Andrés. “Una religión más vivida y una vida más religiosa. Testimonio: un movimiento de seglares en Colombia, 1947-1957.” *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 35 (2008): 125-154.
- Figuroa, Helwar y William Plata. «Acteurs religieux pendant l'époque de La Violencia en Colombie, 1945-1965», en. *Mission Et Engagement Politique Apres 1945. Afrique, Amérique Latine, Europe*, Sappia Caroline, et al., eds, 253-272. Paris: Editions Karthala, 2010.
- González, Fernán. “Iglesia Católica y conflicto en Colombia: de la lucha contra la modernidad a la participación en los diálogos de Paz.” *Controversia* 184(2005): 9-47.
- González, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, CINEP, 1997.
- Guiral Arias, Nubia. *Las prácticas religiosas presentes en las experiencias pedagógicas. Una investigación narrativa*. (tesis de maestría Medellín, Universidad de Antioquia, 2020)
- Harbin, Christopher B. *Eclesiología: O Reinar de Deus na Terra*. Rio de Janeiro: Seminario Teológico Batista do Rio Grande do Sul Edição impressa sem gráfica. 2006.

Houtart, François. *Sociología de la Religión*. Managua: Nicarao, 1992.

Hubert, Andrés. “Juan XIII y el Concilio Vaticano II” Cuadernos de teología vol. 4, 2 (Santiago: 2012).

Johnson, Paul. *Historia del cristianismo*. Barcelona, Ediciones B.S.A. Vergara Editor, 2004, Primera Parte.

López Rodríguez, Mercedes. “Los hombres de Dios en el Nuevo Reino de Granada. Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé.” *Historia Crítica* 19 (2001): 129-152.

Martínez, Diego y Sandra Mendoza. *Compendio documental. Sutatausa: Memoria del encuentro de dos mundos*. Cundinamarca: Alcaldía Municipal de Sutatausa e Instituto Departamental de Cultura y Turismo IDECUT-Gobernación de Cundinamarca, 2014 <http://openarchive.icomos.org/1510/1/sutatausa.pdf> (consultado el 23 de octubre de 2019).

Marzal, Manuel. “La vida cotidiana de la Iglesia en América Latina (siglo XVII y primera mitad del XVIII)” en. *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. Enrique Dussel, 11-123. San José: DEI, 1995.

Mercado, Pedro. “La Iglesia y el plebiscito” *El Catolicismo*. Bogotá: 14 octubre de 2016. [en línea] <http://elcatolicismo.com.co/es/noticias/9560-la-iglesia-y-el-plebiscito.html> (Consultado el 27 de septiembre de 2019).

Naranjo Villegas, Jesús. *Biografía de Monseñor Juan Manuel González Arbeláez*. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura, 1993.

Pacheco, Juan Manuel. *La consolidación de la iglesia. Siglo XVII*. Serie, Historia de Extensa de Colombia, vol. 26, tomo 13. parte II. Bogotá: Editorial Lerner, 1975.

Plata, William Elvis. “Frailes, conventos e Independencia: El caso de los dominicos del centro de la Nueva Granada (1810-1822)” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 15 (2010): 65-89.

Plata, William Elvis. “La romanización de la Iglesia durante el siglo XIX. Proyecto «globalizador» del tradicionalismo católico.” En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Ana Bidegain, ed. 107-148. Bogotá: Unibiblos, 2005.

Plata, William Elvis. “Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso” *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 165 (2016): 263-302.

- Plata Quezada, William Elvis. “De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador.” En *Historia del cristianismo en Colombia*, Ana María Bidegain, 223-285. Bogotá, Taurus, 2004.
- Plata Quezada, William Elvis “Religión y movimiento social. La Cédula del Común y la Insurrección de los Comuneros. Nueva Granada, 1781” *Theologica Xaveriana* 172 (2011): 473-508.
- Plata Quezada, William Elvis. “El declive de un convento o el fin de un modelo de relaciones Iglesia, política y sociedad en Nueva Granada, 1820-1863.” *HiSTOReLo, Revista de Historia Regional y Local* 12 (2014): 58-98.
- Plata Quezada, William Elvis. *Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada*. Bucaramanga: Ediciones UIS, Universidad Industrial de Santander, 2019.
- Plata Quezada, William Elvis y Jhon Janer Vega Rincón. “Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 2 (2015): 125-155.
- Prien, Hans-Jürgen y Rosa María Martínez De Codes. *El proceso desvinculador y desamortizador de bienes eclesiásticos y comunales en la América Española, siglos XVIII y XIX*. Europeos, Cuadernos de historia latinoamericana, 7. España: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas, 1999.
- Saranyana, Josep Ignasi. “La formación teológica del clero americano”. En *La Iglesia en América: siglos XVI-XX: actas de los simposios celebrados en Sevilla 1990-1992*, coord. Paulino Castañeda Delgado, (Sevilla: 1993): 127-135.
- Silva Ramírez, Lina Marcela y Jaime Gutiérrez. “Creer para ver. Instauración del discurso milagroso entre la población del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI, XVII y XVIII.” *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 21 (2016): 185-210.
- Tánacs, Erika. “El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación” *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 117-140.
- Téllez, Luis. “La Cofradía del Rosario en Nueva Granada”. En *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglo XVIII y XIX*, José Barrado Barquilla O. P., ed., *Actas del IV Congreso Internacional*, 209-231. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995.
- Toquica, Constanza. “El barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma.” En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Ana María Bidegain. Bogotá, Taurus, 2004.

- Vega Rincón, Jhon Janer. “La Diócesis de San Pedro Apóstol de Nueva Pamplona: Una iniciativa de reorganización eclesiástica en la Iglesia colombiana durante el siglo XIX” en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 11 (2011): 101-124.
- Vega, Jhon Janer. “El Sínodo diocesano de Nueva Pamplona de 1872 y la disciplina sacerdotal” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 1 (2012): 135-163.
- Velásquez Bonilla, Carmela. “Los cambios político-administrativos en la diócesis de Nicaragua y Costa Rica. De las reformas borbónicas a la independencia” *Hispania Sacra* 128 (2011): 569-593.
- Velásquez, Erika María. “La religión Católica en las constituciones Neogranadinas de 1811 a 1815” *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas* 105 (2006): 283-298.
- Von Wobeser, Gisela. “Gestación y contenido del Real Decreto de Consolidación de Vales Reales para América.” *Historia mexicana* 4 (2002): 787-827.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Weber, Max. *Sociología de la religión*. Madrid, Ediciones Istmo, 1997.
- Zanolli, Carlos E y Claudia Alonso, “Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785)” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 1. (2004): 79-94.

## Antecedentes y orígenes del catolicismo social en Colombia (1845-1890)

William Elvis Plata Quezada  
Universidad Industrial de Santander

### Introducción

Se denomina “catolicismo social” a una corriente originada en la Iglesia Católica a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en el contexto de la revolución industrial y el surgimiento de la clase obrera. Dicha corriente pregonaba la realización de acciones concretas, sistemáticas y de largo plazo para atender problemas como la pobreza y la injusticia social. Al mismo tiempo el catolicismo social buscaba cristianizar o recristianizar a la clase obrera y a las clases desfavorecidas, sobre todo para evitar que estas se orientaran bajo la guía del creciente sindicalismo socialista. Tras unos setenta años de experiencias de todo tipo, lideradas por sacerdotes, religiosas y laicos en países como Francia, Italia, Bélgica y Alemania, en 1891 el papa León XIII, a través de la encíclica *Rerum Novarum*, puso la primera piedra de lo que hoy se conoce como *Doctrina Social de la Iglesia*. Frente a los problemas sociales y en busca de una alternativa o “tercera vía” entre el capitalismo y el socialismo, este enfoque social orientaría el accionar de los católicos.

Del catolicismo social surgieron luego distintas vertientes, algunas más conservadoras que pregonaban una alianza entre clase trabajadora y la burguesía; otras más radicales y revolucionarias, como lo fue, en la segunda mitad del siglo XX, la llamada *Teología de liberación*.

Pocos conocen, sin embargo, la historia previa a dicha definición doctrinal, historia que no se remitió solo a Europa, sino que contó con distintas experiencias en todo el orbe cristiano. Latinoamérica no fue la excepción, pese a que la industrialización apenas estaba comenzando, la pobreza y la desigualdad eran más que evidentes, sobre todo ante el fenómeno de asenso demográfico.

Previo a que Roma definieran una orientación al respecto del accionar social cristiano, en Colombia ya se habían dado espacios de reflexión y experiencias organizadas para afrontar la pobreza e inequidad. Luego, el catolicismo social en

Colombia contó con personas que, afines a los dos partidos políticos antagónicos en boga (Conservador y Liberal), exponían ideas que, naturalmente, gravitaban entre el tradicionalismo conservador y el liberalismo católico. Pero, independientemente del bando con el que simpatizaran, estos personajes vieron necesario abordar la cuestión social de una manera más organizada y permanente, menos coyuntural y transitoria, tal como hasta ese entonces se trataban asuntos como la pobreza, la mendicidad y la enfermedad. Las paupérrimas condiciones en las que vivía la mayor parte de la población ya no podían ser ignoradas, sobre todo en las ciudades que mostraban un mayor crecimiento. En estos centros urbanos la crudeza de la desigualdad social y el desbalance del sistema económico se reflejaba en los pobres, los mendigos y la enfermedad. Todos estos elementos saltaban a la vista apenas el rico acomodado salía de su casa, pues la pobreza no podía ser ignorada a causa de la lejanía y el aislamiento de los campos.

## 1. LA SITUACIÓN SOCIAL EN EL CAMPO Y EN LA CIUDAD

La Colombia del siglo XIX recibió, en el período examinado en este capítulo, cuatro nombres: Nueva Granda, Confederación Granadina, Estados Unidos de Colombia y República de Colombia. La inmensa mayoría de la población vivía en el campo, solo un pequeño porcentaje lo hacía en las ciudades, que eran todavía muy pequeñas. La capital, Bogotá, salió del período colonial con algo más de 21.500 habitantes, y en 1835 contaba con apenas 39.000 habitantes. Para final de siglo no llegaba a los 90.000 habitantes<sup>90</sup>. Evidentemente, la falta de un proceso de industrialización y de buenas comunicaciones impidió que se desarrollara una actividad económica suficiente que incidiera en el crecimiento de las ciudades, de manera que de los 760 distritos parroquiales que existían en 1870 sólo 21 tenían más de 10.000 habitantes<sup>91</sup>. Pese a esto, a lo largo del siglo XIX la población creció más que durante los tres siglos anteriores: de 1.230.000 habitantes aproximadamente que había en 1825<sup>92</sup>, se pasó, a finales del siglo, a 3.000.000 de personas, todas dispersas en un territorio de más de 1.300.000 km<sup>2</sup>. Este crecimiento poblacional significa que sí se dieron cambios económicos y pequeñas mejoras en el estilo de vida, los suficientes para que la población se duplicara.

A pesar del relativo crecimiento demográfico, el número de habitantes por zona seguía siendo bajo. Las grandes extensiones de tierras del país, con sus potenciales agrícolas, estaban en su mayor parte inhabitadas y subutilizadas. Muchos de los campesinos que trabajaban en los distintos territorios no eran —como tampoco lo son ahora— propietarios de las tierras en donde vivían. Los dueños de estas áreas

90 Fundación Misión Colombia, *Historia de Bogotá. Tomo II. El siglo XIX* (Bogotá: Salvat-Villegas Editores, 1989) 9-11.

91 Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida: su historia* (Bogotá: Norma, 2002) 479.

92 Miguel Urrutia, *Compendio de estadísticas históricas de Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia 1970) 23.

eran un pequeño grupo de privilegiados, muchos de ellos criollos descendientes de españoles, a título individual, o corporativo, como era el caso de la Iglesia Católica y sus organizaciones (parroquias, diócesis, conventos, cofradías). Estas tierras apenas se explotaban para la subsistencia. Muchos de estos grandes propietarios, con artimañas, se hacían cada vez con más y más tierras, expulsando a los campesinos, convirtiéndolos en aparceros, obligándolos a adentrarse por selvas y montañas para extender la zona colonizada<sup>93</sup>. Esta situación solo agudizaba las deplorables condiciones de vida de los campesinos, de manera que, de acuerdo con Juan Carlos Jurado,

La precariedad e insuficiencia de una pobre parcela fue un claro desestímulo para la agricultura por parte de los pequeños y pobres propietarios. Muchos de ellos cultivaron maíz, fríjol, papa, yuca, plátanos, caña de azúcar y algunas verduras y frutas, criando allí algunos cerdo y gallinas, pero sus huertas eran tan pequeñas y estaban tan intensamente explotadas, que sus vidas estuvieron permanentemente marcadas por la escasez, el hambre y las enfermedades<sup>94</sup>.

Colombia era, de acuerdo con Palacios y Safford, “tierra sin hombres y hombres sin tierra”<sup>95</sup>.

Las constantes guerras civiles regionales y nacionales fueron otro factor que contribuyó a la ingente pobreza. Estas trajeron constantes pérdidas de cosechas y animales —saqueadas por los ejércitos a su paso—, éxodos de familias que, a causa de bandoleros rampantes y del pago de empréstitos, debían abandonar sus casas y fincas. Todas estas acciones en contra de los pobres y campesinos financiaban al bando ganador de cada contienda. Dicho escenario ha sido exhibido de manera superficial, general y meramente estadístico, pues la historiografía sobre las guerras civiles decimonónicas<sup>96</sup> no ha querido, insólitamente, analizarlas desde la perspectiva del drama humano, concentrándose en sus aspectos netamente políticos y militares —como si fueran simples juegos de ajedrez—. Pero los relatos y testimonios de estos acontecimientos son vívidos y abundantes; el costo social y económico que estas guerras dejaron entre la población campesina, cada vez más destrozada, fue de gran desolación. Esto, infortunadamente, no cambió en todo el siglo.

En este contexto, y de acuerdo con testimonios y relatos de viajeros, en la primera mitad del siglo XIX —y podríamos extenderlo a todo el siglo— las familias campesinas vivían en chozas; las casas de teja y tapia eran exclusivas para haciendas y casas de familias pudientes de pueblos y ciudades. Estas familias campesinas

93 Juan Carlos Jurado, “Pobreza y nación en Colombia, siglo XIX”, HIB. *Revista de Historia Iberoamericana* 2 (2010): 49.

94 *Ibidem*, 50.

95 Marco Palacios y Frank Safford. *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida...*, 479.

96 Un buen artículo sobre el vínculo entre Institución eclesiástica y la Guerra Civil data de 1876: Luis Javier Ortiz Mesa, “Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra, Antioquia, 1870-1880”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 15 (2010): 167-190.

cocinaban con leña, en rústicos fogones casi al aire libre, hechos sobre piedras. Un almuerzo corriente en el centro del país se componía de una sopa, tipo sancocho o una forma primitiva de ajiaco. Se cocinaba lo que hubiera; los huevos, la carne y el pollo eran lujos que sólo se consumían muy ocasionalmente, de manera que para conseguir carne tocaba ir de caza o de pesca al río, o criar un cerdo, o una cabra, o una oveja. No se tenía más de una o dos ollas para cocinar, más la *molla* de guardar la chicha; esta última constituía la principal bebida de todos, incluyendo los niños. En los climas templados y cálidos se consumía, además, guarapo de caña de azúcar y su derivado el aguardiente. Sólo las clases más pudientes, además de carne, podían comer mazorcas, almojábanas, chocolate, queso, jamón, chorizos, arepa, pan, pescado y muchos fritos, entre otros alimentos<sup>97</sup>. Los campesinos eran tan pobres que la mayoría de ellos andaban diariamente descalzos; las alpargatas sólo se calzaban para ir al pueblo e ir a misa, algo que muchos hacían solo algunas veces durante el año, pues al vivir en regiones recónditas no podía precisar de sus celebraciones eucarísticas.

Muchos de los campesinos, mestizos o descendientes de indígenas, trabajaban en las haciendas, recibiendo pagos miserables; otros eran carboneros, arrieros y leñeros, sin olvidar que hasta 1852 existió la esclavitud para los negros y no pocos mulatos. Luego de la abolición del estatuto esclavista, muchos quedaron a su suerte. Pero la dinámica laboral también afectaba de cierto modo a los niños, que eran dejados por sus padres en hamacas, “nadando en sus excrementos” según un observador. Los niños de más edad se podían ver tirados en el piso, comiendo tierra y recibiendo toda clase de infecciones y virus<sup>98</sup>. Esta falta de higiene llevaba a un índice muy alto de mortandad infantil.

Las condiciones eran quizá un poco menos deplorables en las provincias que constituyeron Antioquia y Santander, cuyos habitantes tenían una vocación comerciante y artesana. Sobre los habitantes de la provincia del Socorro, Manuel Ancizar en su *Peregrinación de Alpha* (1850-1851) decía, no con cierta candor y exageración<sup>99</sup>:

Comerciante por instinto, viaja de mercado en mercado una parte del año, hasta que la estación de lluvias lo llama de nuevo a la estancia de su propiedad donde lo espera su mujer y sus hijos, constantemente ocupados en hilar y tejer. Allí se recoge en un pequeño rancho de paja [...] labra su campo y cuida las nuevas sementeras sin apartarse de ellas sino el día del mercado semanal en el vecino pueblo, al cual concurre con toda su familia, dejando la casa cerrada con un cuero en vez de puerta y un nudo en vez de llave<sup>100</sup>.

97 *Tardes Masónicas de la aldea*. Bogotá, 1 de agosto de 1823, 1-8.

98 *El Huerfanito Bogotano*, 1. Bogotá, 12 de marzo de 1826, 10.

99 En el relato de viaje es evidente la intención que tenía el autor de ensalzar a los pueblos de mayoría mestiza, considerándolos como más “proclives a la civilización”, en comparación con los pueblos compuestos por campesinos de origen indígena o indígenas puros, a los que juzgaba como sometidos e indolentes.

100 Manuel Ancizar, *Peregrinación de Alpha* (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956), 113.

Para huir de la miseria, muchas mujeres se empleaban en el servicio doméstico de haciendas y de casas de ciudades y pueblos. Buena parte de estas trabajadoras eran huérfanas, y casi todas analfabetas, condición que era preferida por los patronos para que fueran dóciles y no se “rebelaran”. Para mandaderos se preferían hombres, por ser considerados más responsables y concentrados<sup>101</sup>. Todos eran empleados en condiciones de gran precariedad; la visión de muchos de los empleadores era que antes bien se les estaba haciendo un favor al utilizarlos como sirvientes y sirvientas. En estas condiciones muchas de estas mujeres eran explotadas sexualmente, concebían hijos que no eran reconocidos por sus padres y, en consecuencia, muchos de los recién nacidos eran abandonados, especialmente en los centros urbanos<sup>102</sup>.

Una de las principales problemáticas que generaba estas condiciones de vida era el alcoholismo. El consumo abundante de chicha y guarapo llevaba a buena parte de la población masculina de los campos y las ciudades a vivir en constante ebriedad. Los hombres buscaban ávidamente las chicherías o guaraperías para pasar allí los únicos momentos de ocio y diversión que podían tener<sup>103</sup>. El aguardiente, derivado de la caña y hecho a partir de la destilación del guarapo, era también consumido, pero en menor cantidad, debido a las restricciones y estancos a que era sujeto, así como a las persecuciones que el gobierno hacía a los alambiques clandestinos. Bajo estas circunstancias, los sectores adinerados y “cultos” miraban con desprecio a las personas que olieran a chicha o aguardiente<sup>104</sup>.

Otra problemática social muy comentada por locales y foráneos era el arraigo de los juegos de azar, principalmente los dados y los naipes. De esta afición fueron presas todas las clases sociales, pero que tuvo especial acogida entre mestizos y sectores pudientes. Los moralizadores, por su parte, veían estas prácticas ociosas como un obstáculo para la paz y la concordia, además de juzgarlas como actividades que traían ruina y engendraban odios<sup>105</sup>.

Pero en las ciudades se dieron al menos dos problemas particulares y generalizados: el empobrecimiento de los artesanos y el crecimiento de la población desarraigada en las ciudades de mayor crecimiento. Del primero se puede decir que este sector, otrora vigoroso en el campo económico y político, había prometido generar una protoindustria y auspició la llegada del partido Liberal al poder en 1894. No obstante, este mismo partido traicionó a los miembros de este sector, pues al dictar casi inmediatamente una serie de medidas que promovían el libre cambio y

101 Carta de Sor María del Carmen de San Luis a la Madre Gabriela de San Martín. Miraflores, 23 de enero de 1892. Archivo General de la Congregación de Dominicanas de Santa Catalina (Bogotá, en Adelante AGDSC), Fondo Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 24 carpeta 2, f. 1v-2r.

102 William Plata Quezada. *El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica. 1850-1880*. (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2001), cap. 3.

103 *Tardes Masónicas de la Aldea*, 32.

104 *El Huerfanito Bogotano*, 2. Bogotá, 17 de marzo de 1826.

105 *El colibrí granadino* 1. Bogotá, 2 de mayo de 1837.

la importación de artículos del extranjero a bajo arancel, los artesanos se fueron a la quiebra. El empobrecimiento continuo de esta clase se reflejó en el aumento de la mendicidad y la vagancia, como en el hundimiento económico de ciudades como El Socorro (Santander), que llegó a ser una de las ciudades más pobladas del país a mediados del siglo XIX.

En cuanto al incremento de la población que se desarraigó de los centros urbanos de mayor crecimiento, como Bogotá o Medellín, se puede decir que uno de los principales indicadores de esta problemática fue el aumento de los niños expósitos, muchos de los cuales quedaban en la calle en calidad de “gamines”<sup>106</sup>. A esto se unían también los problemas como la falta de servicios públicos, el aumento de la basura en las calles, la contaminación del agua y la aparición de nuevas epidemias como la *disentería*, que se sumaba a las afecciones tradicionales como la viruela, el sarampión y la fiebre amarilla, enfermedades periódicas que ocasionaban estragos entre la pobre, malnutrida y desaseada población. En estas condiciones, el promedio de vida era muy bajo, pues a mediados de siglo una persona de cincuenta y cinco años era considerada ya un anciano y lo llamaban “viejecito”<sup>107</sup>.

Este ambiente deplorable fue visto de forma particular por las élites laicas y eclesásticas que lideraron los primeros proyectos de caridad organizada y sistemática, los cuales configuraron los albores del catolicismo social en Colombia.

## 2. EXPONENTES DEL CATOLICISMO SOCIAL EN COLOMBIA DECIMONÓNICA

El catolicismo social en la Colombia del siglo XIX, hasta la *Regeneración* en 1886, fue una corriente fundamentalmente laical, aunque el clero fungió allí como apoyo y dirección espiritual. Esto aparece como respuesta a la crisis y debilidad institucional en que estuvo el catolicismo desde la Independencia hasta la década de 1880. El clero debió, entonces, acudir a los laicos para que estos asumieran varias tareas, desde el apoyo político, la más conocida, hasta su colaboración en la catequesis, educación y, por supuesto, la beneficencia y caridad<sup>108</sup>.

Por otra parte, sus exponentes pertenecían a diversas corrientes políticas: unos eran tradicionalistas devotos y miembros del partido conservador; otros más se aproximaban al diálogo con el liberalismo, aunque no faltaron los liberales radicales

---

106 Miguel Samper, *La Miseria en Bogotá y otros escritos* [1867] (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968) 89-90.

107 “Visita al curato de la provincia de” *El conservador* 16. Bogotá, 26 de junio de 1847, 126.

108 Para comprender más la crisis experimentada por la institución eclesástica en Colombia durante el siglo XIX, ver: William Plata, “El declive de un convento o el fin de un modelo de relaciones Iglesia, política y sociedad en Nueva Granada, 1820-1863”, *Historiela Revista de Historia regional y local* 12 (2014): 58-98.

y anticlericales. También estaban quienes sólo buscaba organizar mejor la caridad asistencial, como quienes deseaban realizar reformas sociales concretas y profundas. Claramente los primeros eran la mayoría, mientras que los segundos, minoritarios, se caracterizaron por ser figuras interesantes y hasta contestatarias, pero que fueron opacadas rápidamente por el torbellino de la intolerancia, que se desarrollaba dentro de la política del siglo XIX.

A todos los miembros que conformaban las filas del catolicismo social los unía el interés por la pobreza, la enfermedad y los problemas sociales, aspectos que aumentaba conforme al crecimiento de las ciudades y a la ampliación de los cinturones de miseria, evidentes en calles y plazas. También se presentaron como creyentes y ampararon muchas de sus ideas y acciones en la doctrina cristiana. Hemos privilegiado las fuentes como la prensa, los libelos, panfletos y libros, por lo tanto estamos hablando de sectores letrados, formados académicamente y con influencia económica y política.

Entre los que se pueden contar como iniciadores de estos grupos del catolicismo social están los Jesuitas, que en su breve reactivación durante el siglo XIX alcanzaron a realizar un trabajo interesante con los artesanos inconformes por las medidas gubernamentales librecambistas. Provenientes del catolicismo más tradicionalista y conservador estaban el poeta Mario Valenzuela, el político Venancio Ortiz, los escritores Ricardo Carrasquilla, José María Trujillo y J. Caicedo Rojas, por mencionar algunos miembros directivos de la Sociedad de San Vicente de Paúl, una de las tantas que conformaron los católicos más cercanos al clero y a la institución eclesiástica.

Es muy importante resaltar que entre las personas que trabajaron en proyectos concretos —hablando menos y trabajando quizá más—, se encuentran un gran número de mujeres pertenecientes a las clases pudientes de las principales ciudades, muchas de ellas esposas o hijas de políticos liberales y conservadores. También hubo escritoras con personalidades excepcionales. De Bogotá podemos resaltar a Silveria Espinosa de Rendón y a la prolífica escritora Soledad Acosta de Samper, esta última quien fuera cofundadora de la *Archicofraternidad de Madres Cristianas*<sup>109</sup>. Entre otras mujeres se cuentan María Francisca Urisarri de Cuervo (esposa de Rufino José Cuervo), Concepción Ibáñez de Francisco y Rita de Francisco, todas ellas miembros de las *Congregaciones de Caridad*. De Medellín fueron muy reconocidas por su trabajo social Rosalía Vásquez Villa (esposa del gobernador de Antioquia Recaredo de Villa) y Ángela María Sierra de Callejas, fundadoras de la *Sociedad del Sagrado Corazón*<sup>110</sup>.

109 Para conocer el perfil religioso de esta reconocida escritora colombiana ver: William Plata, “Soledad Acosta de Samper: catolicismo y modernidad en Colombia siglo XIX”, *Hispania Sacra* 139 (Madrid: 2017): 293-305.

110 Gloria Mercedes Arango, *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. 1870-1930*. (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2004), 39.

La importancia de las mujeres en estas asociaciones de beneficencia y caridad es uno de los rasgos de la llamada “feminización del catolicismo”, llevada a cabo en la segunda mitad del siglo XIX. Tal carácter se evidencia en actividades públicas, catequéticas y caritativas, todas estas realizadas por mujeres a nombre de la Iglesia. Estas responsabilidades fueron conferidas por la institución eclesiástica para compensar la debilidad institucional que se acusaba en estos campos del accionar cristiano<sup>111</sup>.

También, se contaba con miembros del partido liberal, como el reconocido político Manuel Ancizar, integrante de la *Comisión Corográfica* y cofundador de la *Sociedad Protectora de Niños Desamparados*. Estaban también el científico y profesor Liborio Zerda, así como los hermanos Miguel y José María Samper, este último reconocido por la ruptura que provocó con el radicalismo, acercándose al conservatismo para liderar el proyecto de *Regeneración*. En la costa caribe aparecen Julián Ponce, Eusebio de la Hoz, Eufrasio Sánchez y otros noventa y seis miembros de la *Sociedad de Caridad de Barranquilla*. Además, también militaron en causas sociales varios artesanos católico-liberales anti-radicales.

Finalmente, estaban quienes difícilmente se adaptaron a los partidos políticos tradicionales y que expusieron un ideario de tipo cristiano-socialista. Los más conocidos son los periodistas cartageneros Joaquín Pablo Posada y su amigo Germán Gutiérrez de Piñeres, autores del controvertido y perseguido periódico “El Alacrán”. En el plano intelectual y literario estaban el escritor cundinamarqués Eugenio Díaz Castro y el intelectual cartagenero Manuel María Madiedo. Todos tenían vidas disímiles, pero con puntos que los acercaban entre sí. Los dos primeros se caracterizaron por su discurso mordaz, burlesco, incendiario —para la época—, y declarados “en guerra” contra los ricos de la capital<sup>112</sup>; luego apoyaron el fallido golpe de Estado del General Melo y los artesanos (1854), lo cual los llevó al aislamiento voluntario. Madiedo, por su parte, era miembro del partido conservador, integrante del equipo editorial de muchos periódicos católicos importantes y pasó a la historia de las ideas políticas colombianas con la publicación del libro *La Ciencia Social o el socialismo filosófico. Derivación de las grandes armonías morales del cristianismo* (1863). Con esta última, Madiedo reunía ideas de la Biblia, de Rousseau, de Proudhon, de Bastian y de Saint Simon, con las cuales intentó defender el socialismo —no marxista—, como fruto de una ética cristiana. Por su parte, Eugenio Díaz Castro, conocido por su célebre obra *Manuela* —quizá la antítesis de *María*, de Jorge Isaacs— y por sus narraciones costumbristas, se dedicó a exaltar en sus obras a los campesinos y a los olvidados de la tierra. Desde la literatura señaló claramente los vicios políticos de su tiempo, las injusticias sociales y los problemas económicos que oprimían a la clase campesina. Mientras que Tomás Rueda Vargas calificó a Díaz Castro de conservador, socialista y

111 Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*. (Bogotá: Universidad Externado, 2011), 279-283.

112 Joaquín Ospina, *Diccionario biográfico y bibliográfico de Colombia*. Vol. 3. (Bogotá: Editorial Águila, 1939).

católico “rotundo” —todo junto—<sup>113</sup>, José María Vergara y Vergara, primer editor de su obra y agudo crítico literario, reconocía que la intención de Díaz con sus escritos era “mostrar los vicios de nuestra organización política, analizándola para fundarla de abajo para arriba; de la parroquia lejana para la capital: del último eslabón de los tres poderes al primero”<sup>114</sup>.

Como decíamos, se trataba de un grupo que, aunque unido en su fe, era heterogéneo en su composición e ideario, disonancia que se manifestaba inclusive respecto a las personas a las cuales dirigían su labor: los pobres y los desfavorecidos.

### 3. CONCEPCIONES SOBRE EL “PUEBLO”, LOS POBRES Y LOS DESFAVORECIDOS

Partamos de que hablamos fundamentalmente de élites criollas, un pequeño sector privilegiado, cúspide de una sociedad de castas heredadas del sistema colonial, pero acomplejadas frente a los peninsulares, europeos y norteamericanos. Al mismo tiempo despreciaban a la población mestiza, indígena y negra, considerada inferior y poco civilizada. Veían a su propia tierra de forma contradictoria: por una parte, reconocían sus bellezas naturales, por otra, la consideraban degradada por las gentes que vivían allí. Solo las oligarquías criollas eran las únicas que se salvaban de tal vileza, en la medida en que se integraran lo mayor posible a la civilización europea, a la cual no dejaban de alabar.

Por otra parte, tengamos claro que la sociedad de la Colombia decimonónica era católica, se reconocía como tal, e inclusive llegaba a defender posiciones políticas a partir de principios cristianos. Sin embargo, eso no significa que se entendiera la religión de la misma manera, ni que dichos principios de fe fueran interpretados homogéneamente. A pesar de la imagen que la jerarquía eclesiástica buscaba proyectar, el laicado católico se alineaba en torno al Papa y sus representantes, obedeciendo sus dictámenes integristas, antimodernos e intransigentes<sup>115</sup>. De hecho, pueden encontrarse más o menos dos o tres concepciones y visiones —en algunos puntos hay coincidencias, en otros hay diferencias marcadas— sobre los grupos populares, sobre la pobreza, su origen y cómo resolverla.

113 Tomás Rueda Vargas, “Eugenio Díaz” *Revista de las Indias* 39 (1942), 7-10.

114 *Ibidem*, 8.

115 Sobre el proyecto que pretendió unificar estructural e ideológicamente al catolicismo decimonónico en Colombia, sobre su recuperación institucional en el país, ver: William Plata, “La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico” en *Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia*. Ana María Bidegain (Ed.), 107-147 (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005).

### 3.1. Entre el racismo, el clasismo y la compasión

Las élites católico-liberales, a pesar de sus discursos filantrópicos que escribían en los periódicos, expresaban una imagen bastante despreciativa de los grupos populares de negros, de mulatos y de indígenas, tanto por su fenotipo, como por sus costumbres y estilo de vida. Esta posición tenía mucho que ver con la concepción del proyecto liberal como una batalla de las luces contra el atraso y la barbarie. Tal posicionamiento no era para menos, pues la mayor parte de quienes escribían y publicaban, compartían la condición de ser blancos criollos, representantes de la cultura dominante, y descendientes de colonos. En definitiva, su perspectiva era bastante etnocentrista. Un ejemplo de eso era el caso de Soledad Acosta de Samper, reconocida católica de ideas modernas, pero que tendía a despreciar la cultura latina, sintiendo gran aprecio por lo anglosajón, tanto norteamericano como inglés. De hecho, la autora bogotana consideraba a Inglaterra como el país “más civilizado del mundo”<sup>116</sup>.

Sumergidos en este proyecto de crear “civilización”, consideraban como semi-humanos a los bogas del Magdalena, a los habitantes de los pueblos ribereños, a los campesinos y pescadores mulatos que, perdidos en la inmensidad de las sabanas del Caribe, vivían “al día”, sin preocuparse mucho por el ahorro, por el mañana y menos por la política o educación. El gusto por los ritmos heredados de la mezcla cultural con los esclavos africanos era visto con desconcierto y temor. José María Samper —buen ejemplo de un “católico liberal”— describía a los grupos humanos presentes durante el traspordo a un vapor, en un viaje a Cartagena; se refería al mulato boga como “hombre primitivo, tosco, brutal, indolente, semi-salvaje y retostado por el sol tropical, es decir, el boga colombiano, con toda su indolencia, con su fanatismo estúpido, su cobarde petulancia, su indolencia increíble y su cinismo de lenguaje, hijo más bien de la ignorancia que de la corrupción”<sup>117</sup>.

Uso otros apelativos por el estilo. Santiago Pérez, reconocido y explícito católico liberal en sus notas de viaje sobre el Chocó, realizado a mediados de la década de 1850, calificaba a al habitante negro y mulato como “siempre bozales y de licenciosas costumbres” e “insolente, de espantosa desidia y escandaloso cinismo, y no dudaba en criticar la liberación de los esclavos como un error de cálculo, pues esta “raza” nunca podría regenerarse sola, sin la “paternal protección” de los blancos<sup>118</sup>. Su pretendida “indolencia” era explicada por este político de la siguiente manera:

Pero, qué, sino ignorancia y estupidez, pueden tener unos esclavos de ayer, por cuyo mejoramiento físico y moral jamás hicieron nada sus dueños?. ¿Qué, sino insolencia y mala voluntad pueden albergar unos corazones que la servidumbre,

116 *La Mujer*, 2, Bogotá, 18 de septiembre de 1878, 47.

117 José María Samper, “De Honda a Cartagena” en *Cuadros de costumbres y descripciones locales de Colombia* (ed.) José Joaquín Borda (Bogotá: Librería y Papelería de Francisco García Rico, 1878), 133.

118 Santiago Pérez, *Selección de escritos y discursos de Santiago Pérez* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1950) 45 y 60.

la avaricia y la crueldad envenenaron con el odio y la provocación?. Cómo, sino cruzados, han de querer tener unos brazos que crecieron entre hierros, y cuya larga tarea, para provecho ajeno, concluyó ayer, y empezó con la vida del esclavo?, ¿Qué moral, qué pudonor, qué buenas costumbres hay derecho para exigir, o motivo siquiera para esperar, de parte de unos seres nacidos en la ignorancia, nutridos con la miseria, criados en la abyección y abandonados a sus instintos?<sup>119</sup>

Los negros, debido a su condición de origen y de educación, habrían pasado, según Pérez, de ser “siervos de hombres”, en tiempos de la esclavitud, a ser “siervos de vicios”, en tiempos de la emancipación.

Estas descripciones contrastaban con las que se hacían del hombre blanco, del cual —extranjero europeo o norteamericano— se exaltaba su dinamismo, inteligencia y elegancia, aun cuando fuese pobre: “(...) su mirada penetrante y poética, su lenguaje vibrante y rápido, su elevación de espíritu, sus formas siempre distinguidas”<sup>120</sup>. Es chocante, entonces, el desborde de insultos por un lado y de elogios por el otro. Estos liberales eran incapaces de ver la riqueza cultural y sabiduría local, mientras se arrodillaban con fervor ante lo que creían que era el pueblo llamado a traer el progreso y la felicidad: el blanco europeo —no latino— o el anglosajón. Para estos liberales el hombre blanco no parecía tener defectos, o si los tenían no eran tan malos. Si veían a un mulato tomando licor, lo consideraban como un degenerado vicioso, de vil espíritu; si por el contrario, quien se embriagaba era un blanco, irlandés, por ejemplo, consideraban que era “su deber para honrar su nacionalidad”<sup>121</sup>.

En cuanto a los indígenas, había sentimientos de lástima conjugados con fastidio. Mostraban un respeto romántico frente a los indígenas “arqueológicos”, por su coraje, organización, riquezas y orgullo de “raza”. También contaban con pena cómo los conquistadores blancos habían destruido esas culturas con opresión y sangre, saqueando y aplastando, irrespetando hasta sus sepulcros, profanados en todas las épocas<sup>122</sup>. Y no dejaban de sentir lástima por los sobrevivientes de los muiscas del altiplano cundiboyacense que ambulaban andrajosos, mendicantes, humillándose frecuentemente frente a los amos y hacendados. Decían de ellos que tenían una existencia “puramente material”<sup>123</sup>, y pensaban que el origen de esta condición de vida se encontraba en la conquista española, la cual había convertido su derrota inicial en permanente. Justamente, esta visión y actitud pesimista, sombría y limitada ha sido transmitida de generación en generación.

En este orden de ideas, consideraban que los indígenas, como representantes de una “raza inferior”, habían cumplido su ciclo como pueblo. La ley del “progreso

119 Ibídem, 45.

120 Miguel Samper. *La Miseria en Bogotá y otros escritos* [1867], 132.

121 Ibídem, 132.

122 Manuel Ancizar. *Peregrinación de Alpha*, 101.

123 Ibídem, 152.

social” indicaba que el destino del mundo estaba en manos de las “razas superiores”, es decir, las blancas de origen europeo<sup>124</sup>. Por ejemplo, Liborio Zerda, profesor de la naciente Universidad Nacional, empapado de darwinismo social, consideraba la Conquista como fundada en la “ley del progreso social”, que no daba tregua. Esta había sido instrumento para una “selección” progresiva de los pueblos<sup>125</sup>, una “gloriosa empresa”, aunque empañada por la sangre, fruto de la codicia.

En consecuencia, el hombre “civilizado” debía ayudar a los hombres “atrasados” a alcanzar dicha civilización. Veían como urgente y necesario, aculturar a los indígenas que existían en el país, pues de lo contrario, corrían el riesgo de permanecer “degradados y envilecidos”, atrasados en la escala de la civilización<sup>126</sup>. Ancizar iba más allá al considerar que los indígenas colombianos por sí mismos eran “incapaces de civilización y progreso”, por lo cual era fácil explotarlos, aprovechando su ignorancia y sus vicios, especialmente su adicción a la chicha<sup>127</sup>. Era indispensable, entonces, que el blanco o mestizo culto se preocupara por ayudarlos a subir en la escala de la cultura. Las misiones eran un buen método para ello.

Pero no debía haber condescendencia frente a los indígenas que hasta entonces habían resistido a la colonización y culturización. Lo “salvaje” debía desaparecer cuanto antes. Este tipo de pensamiento se convirtió en la justificación del exterminio de indígenas resistentes al “avance del progreso”<sup>128</sup>.

En cuanto a los habitantes indígenas que permanecían en zonas de influencia occidental, que se mostraban altivos e independientes, que además se resistían a abandonar sus tradiciones y tierras, eran considerados como innecesariamente “orgullosos”, ciegos en su obstinación de “resistir a la historia”. Los blancos, especialmente los liberales, se consideraban más dignos para poseer y hacer producir las tierras, pues la explotarían mejor, orientándola ya no a la subsistencia, sino a la agro-exportación; en consecuencia, favorecerían el “progreso nacional”<sup>129</sup>. De hecho, este fue uno de los argumentos utilizados para justificar la supresión de resguardos, realizada durante las reformas liberales de mediados de siglo.

Los católicos tradicionalistas, muchos de ellos ligados al partido conservador —aunque no desde siempre—, confluían en varios de los aspectos de sus correligionarios liberales. José Manuel Groot, reconocido católico tradicionalista, quien dio un completo “análisis” de los indígenas en *Historia Eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, se refería a los naturales de la conquista como unos “bárbaros”. Su “análisis” fue mucho más lejos, pues arguyó que fueron los mismos indígenas los

124 Liborio Zerda. *El Dorado*. (Bogotá, Biblioteca del Banco Popular, 1972. tomo 1) 83.

125 *Ibidem*, 14.

126 *Ibidem*, 15.

127 Manuel Ancizar, *Peregrinación...*, 152.

128 Jacques Aprile, *Génesis de Barrancabermeja*. (Cali: copia manuscrita, 1991), 10-26.

129 Manuel Ancizar, *Peregrinación...*, 63.

que facilitaron la labor de la conquista, todo porque estaban divididos y carecían de sentimientos humanitarios que los unieran entre ellos<sup>130</sup>. Entonces, la caída de sus pueblos en manos de los españoles habría sido en parte permitida por ellos, debido a los principales defectos aborígenes: la “imbecilidad” y la “terquedad”. Para quienes nacieron en los tiempos posteriores a la conquista hispánica, Groot agregaba nuevas características, como un temperamento “apocado y melancólico”, y una propensión a la embriaguez, causada, según este autor, por la tristeza que en ellos había ocasionado la destrucción de sus reinos.

Sin embargo, a diferencia de los liberales, los conservadores, como Groot o Acosta de Samper, concluían el asunto de manera un poco diferente: debido a las características descritas, los indígenas eran entonces, fáciles de engañar y explotar, por ello eran dignos de compasión, misericordia y protección. Groot consideraba al respecto que las leyes dadas por la Corona española, que para proteger a los indígenas eran positivas, y criticaba la desaparición de una legislación indigenista en tiempos de la República, época que, paradójicamente, debía garantizar la libertad a todos los hombres. Los ataques que los resguardos indígenas recibieron por parte de los gobernantes liberales fueron vistos por Groot como un atentado directo a la existencia de los pocos indígenas que habían sobrevivido a tres siglos de conquista española. Groot abogaba entonces por el retorno de una legislación que garantizara a los indígenas un gobierno “propio y libre”, una legislación que, aunque los considerara como menores de edad, los protegiera, pues veía de manera realista que los indígenas no podían resistir a cuestiones como el individualismo liberal y el *laissez faire*.

En este punto, laicos liberales, conservadores y miembros de la institución eclesiástica, coincidían en algo: integrar a los indígenas a la sociedad occidental desde una perspectiva cristianizadora. Sabemos que la evangelización de la totalidad de los indígenas fue un interés constante por parte del clero, propósito del cual nunca desistió, pese a las dificultades políticas. Las diócesis con significativa presencia de estas etnias tampoco desistieron, pues los obispos continuamente motivaban la realización de misiones<sup>131</sup>, que más adelante contarían con el apoyo oficial del Estado Regenerador. Esta cadena buscaba la homogenización y la unificación cultural.

Por otra parte, todos consideraban que el mestizaje era provechoso para la “purificación” de los pueblos, procurando el progresivo aumento de la influencia blanca. Por ello se veía con buenos ojos a los grupos campesinos y artesanos de las regiones de Antioquia y Santander, predominantemente mestizos y blancos, de quienes alaban sus “virtudes” y su sabiduría popular. Ancizar, al describir a los campesinos de tierras templadas en los andes santandereanos (El Socorro, San Gil,

130 José Manuel Groot, *Historia Eclesiástica y civil de la Nueva Granada Tomo II* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1956), 179.

131 José Romero, *Nos, José Romero, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Santa Marta*. (Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 1883). En esta pastoral, el obispo de Santa Marta realiza un urgente llamado a la evangelización de los indígenas de la Sierra Nevada y la Guajira.

Barichara, Piedecuesta, Aratoca, Simacota, Zapatoca, Vélez), se refiere a ellos como personas honradas, poco envidiosas ni codiciosos de lo ajeno, “porque estando exentos del hambre y de desnudez, no miran con reojo la abundancia de bienes en otras mesas”. Elogiaba su actitud comerciante, su laboriosidad, su organización en pequeñas propiedades y su inclinación a la autosuficiencia, a la elaboración de artesanías. Afirmaba, entonces, que este pueblo estaba “llamado a progresar”<sup>132</sup>.

### 3.2. Romanticismo y reivindicación popular

72

Dentro de las élites letradas un pequeño grupo se separó de las posturas mostradas por la mayoría. Se trata de unos escritores románticos que expusieron siempre un pensamiento cristiano, pero a la vez crítico frente a la situación en que se encontraban los campesinos y sectores populares e indígenas. Se trata de una generación que expuso sus ideas en la década de 1850 y 1860, y que recibieron la influencia de la Revolución de 1848, como la de pensadores socialistas utópicos. Quizá los más evidentes fueron Eugenio Díaz Castro (escritor) y Manuel María Madieto (protosociólogo). También resalta Joaquín Pablo “Alacrán” Posada por sus posturas divergentes en temas sociales. Los dos primeros militaron en el partido conservador y aludieron con frecuencia a sus principios cristianos en sus escritos. Ellos captaron la existencia de clases sociales, vislumbrando marcadas diferencias y hasta una lucha entre ellas, aunque no lograron definirla. También criticaron el sistema de hacienda, la explotación de los trabajadores y, en general, las dinámicas del liberalismo económico, tan aceptados en aquel entonces. Además de sus críticas, valoraron la cultura popular y a los grupos que de ella surgían, como sujetos con pensamiento propio.

Eugenio Díaz Castro definía al “pueblo” basado en los términos que se utilizaban comúnmente por entonces. En su obra se refería principalmente a los campesinos de tierra caliente, es decir, de los valles interandinos. A estos pobladores los llamaba la “clase descalza”, en contraposición con la “clase calzada” (propietarios, hacendados, abogados y políticos). Para Eugenio Díaz Castro el “pueblo” representaban los pobres, los desposeídos, los explotados; también utilizaba términos recién inventados por la naciente ciencia social, como la palabra “proletario”, con la que se refería a los asalariados de las fincas paneleras.

Por otra parte, y esto es novedoso, Díaz Castro no presentaba al “pueblo” como ignorante, bueno para nada, idiota o salvaje, como muchos otros escritores, sino que, dado su acercamiento a su propia realidad, lo consideraba pensante, crítico, con voz y cultura propias, inteligente y suspicaz. Para el escritor cundinamarqués el pueblo era un grupo social que, si no protestaba en voz alta por su situación, era porque había sido obligado a callar, no porque se sintiera feliz en su condición de explotado. Para sostener su opinión, Díaz Castro enseñaba en su obra cómo los grupos populares del occidente de Cundinamarca manifestaban su inconformismo por medio de los

---

132 Manuel Ancizar, *Peregrinación...*, 113.

“bosques”, curiosas representaciones en las que se utilizaban animales y muñecos para resaltar, criticar o burlarse de sucesos ocurridos durante el año en el pueblo y en el país. En ellos se denunciaba la injusticia social, el mal gobierno o algún conflicto local<sup>133</sup>. El escritor daba a entender cómo este tipo de manifestaciones, menospreciadas por la clase “calzada”, era la única oportunidad que los marginados tenían de expresar lo que sentían y lo que pensaban delante de todos.

Eugenio Díaz Castro tenía sensibilidad y valoraba las expresiones artísticas populares. Por ejemplo, en sus bailes y expresiones musicales veía testimonios de su cotidianidad, de su sufrimiento, de sus alegrías, de sus relaciones con el entorno. Consideraba tan meritorio un bambuco o torbellino creado por algún trovador, como las obras musicales europeas de “culto”: valeses, varsovias, polkas, minués, y demás<sup>134</sup>. También contraponía la retórica y el empalagamiento que muchos pretendidos “ilustrados” mostraban a la hora de hablar y escribir, frente a la franqueza y sencillez del campesino. Así, en toda su obra pueden encontrarse comentarios como “sus frases tenían la fuerza y los adornos de locución de las hijas de los llanos del Magdalena, que expresaban mejor una idea que los estudiantes de retórica de los colegios”<sup>135</sup>.

La valoración positiva que Eugenio Díaz Castro tenía del pueblo contrasta con la visión más paternal de Manuel María Madiedo, otro de los utopistas. Los grupos populares eran para él “como niños a los que es preciso hacerles el bien sin tomarles el parecer”<sup>136</sup>. Por eso el pueblo debía estar dirigido por líderes carismáticos y pensantes, que les dijeran qué hacer y cómo hacerlo. De esta forma, la idea de soberanía popular para Madiedo no existía<sup>137</sup>. No obstante, este autor reivindicaba el derecho del pueblo a ser totalmente libre, esto es, libre en lo político, libre en lo social, libre de prejuicios, libre de intolerancias, con derecho a usufructuar su trabajo, con derecho a moverse a donde quisiera y cuando quisiera, siempre en un Estado de Derecho. Como el hombre era libre, porque era “hijo de Dios”, Madiedo esperaba en esta máxima el triunfo del espíritu Evangélico. Si su ética fuera practicada, otra cosa sería de la sociedad y la suerte de los grupos populares.

Dadas las influencias románicas presentes en estos autores, un sector social mereció su atención: los indígenas. Sobre estos últimos expresaron reflexiones que contrastaban fuertemente con las concepciones expuestas por liberales y tradicionalistas. Por otro lado, su pensamiento se emparentaba con el formulado por Fr. Bartolomé de las Casas, Fr. Antonio de Montesinos y otros religiosos del siglo XVI. Su punto en común consistía en que sus reflexiones partían del Evangelio y, conforme a esto, desde un punto de vista humanista.

133 Eugenio Díaz, *Manuela* (Bogotá: Procultura, 1998), 221-222.

134 *Ibidem*, 196.

135 *Ibidem*, 56.

136 Citado en Gerardo Molina, *Las Ideas socialistas en Colombia* (Bogotá: Tercer Mundo, 1987), 161.

137 *Ibidem*, 174.

Aunque Díaz Castro compartía algunas de las apreciaciones realizadas por los blancos y mestizos de la época, como achacar a los indígenas un carácter “malicioso” y “reservado”, lo explicaba de una manera sencilla: este carácter era fruto de las “vejeciones de los españoles y criollos de la colonia y de los tiranos de la república”<sup>138</sup>. De esta forma, su comportamiento tenía que ver con una estrategia de supervivencia<sup>139</sup>. Veía con tristeza cómo la independencia, que tanto elogio recibía de parte los que controlaban el Estado, no había ayudado en nada a la mayoría de la población para quitarse sus cadenas y mejorar su condición de vida. Por el contrario, lo único que había obtenido el pobre era un simple cambio de señores; incluso, para los indígenas este cambio había sido todavía más perjudicial. En su novela *El Rejo de enlazar*, Díaz Castro describe en la voz del personaje de Don Fernando:

Yo no sé, bella María, qué fatal estrella preside la familia ilustre de los Coguas. Si el gobierno español existiera, tú (indígena) serías propietaria, lo mismo que tu abuelo; pero la República los ha dejado pereciendo. Y ¿qué has ganado tú con la república?, ¿y qué ha ganado ñor Marcelino con derramar su sangre en defensa de ella? ¿Quién de esos pocos que le han sacado el jugo a lo que llaman república es el que le bota hoy un pedazo de pan? [...] ¡Pobres indios!, ¡esclavos de los conquistadores y de los libertadores!<sup>140</sup>

El escritor cundinamarqués denunció a los criollos y hacendados de su época por completar la labor de desarraigo y despojo comenzada por los españoles. Estos nuevos señores les habían quitado a los campesinos e indígenas sus resguardos y el derecho a la propiedad comunitaria, todo en nombre del individualismo. En un pasaje de *Manuela*, don Demóstenes, cachaco liberal, le dice a Ayacucho, un pobre descendiente de los indígenas del lugar, sobre sus antepasados:

¿No sabes que son tus abuelos? ¿qué son tus mayores, despojados de su libertad y de sus tierras por unos filibusteros de tantos?... ¿y no sabes que otros filibusteros modernos coronarán la obra, defraudándolos con viciosas reparticiones, y otros negándoles la saludable tutela de la ley, que los daba por ineptos en los negocios, los acabaron de despojar con la ley en la mano?<sup>141</sup>

Tanto Madiedo como Díaz Castro mostraban un gran respeto hacia los indígenas que permanecían irreductibles, y que, pese a los años, todavía conservaban su estilo de vida, sus propiedades y su altivez; toda defensa a cualquier precio, so pena de perecer.

138 Eugenio Díaz, “El rejo de enlazar” en: *Novelas y Cuadros de costumbres* (Bogotá: Procultura, 1985), 106.

139 Eugenio Díaz, *Manuela...*, 44.

140 Eugenio Díaz, “El rejo de enlazar” ..., 133.

141 Eugenio Díaz, *Manuela...*, 44.

## 4. EL ORIGEN DE LA POBREZA

La palabra “progreso” estaba presente en las palabras, escritos y pensamientos de las élites, tanto liberales como conservadoras. En torno a ella examinaban y juzgaban, como muchas veces actuaban. El progreso social y técnico era percibido como algo querido por Dios. Un grupo católico liberal de Medellín decía:

Creemos en la perfectibilidad humana [...] el que niega el progreso es un verdadero *ateo*, es un *impío*; el progreso es uno de los nombres humanos con que llamamos al Dios eterno [...] Nosotros, colocados bajo el pendón de la Cruz, y rescatados con la sangre de Cristo y por la misericordia del Hijo del Hombre y del Santo de los Santos, nosotros, que somos optimistas, que creemos en la perfectibilidad del hombre y en la posibilidad y realidad de las leyes de Dios, nosotros creemos en la paz que es su ley, en el *progreso*, que es su ley, y en la *libertad*, que es el más precioso y más tremendo de sus dones, y que no podemos negar, ni debemos combatir, porque ella es el sople, el aliento y el *Espíritu de Dios*<sup>142</sup>.

Si bien se creían en el progreso, no todos dedicaban su atención a estudiar el mayor obstáculo para éste: la pobreza. Entre quienes examinaron mejor la situación llegaron a la conclusión de que si el progreso humano, económico y técnico era querido por Dios, la pobreza, por el contrario, no podía ser aceptada por Él. La primera cuestión y la más básica que resultó fue: ¿qué originaba la pobreza y qué hacer con ella? De aquí pueden verse, pues, dos claras posiciones que dirigieron la discusión en aquel entonces: la pobreza como problema moral y la pobreza como problema estructural.

### 4.1. La pobreza como problema moral

La mayoría de las élites católicas, tanto liberales como conservadoras, estaba de acuerdo en asignar un origen espiritual y moral al problema de la pobreza; en esto se mostraban idealistas. Pero había dos perspectivas que vale la pena resaltar: un primer grupo, generalmente compuesto por laicos liberales de la elite intelectual y económica del país, gran parte de ellos de la generación radical, consideraba que el estado de miseria en que se encontraba gran parte de la población urbana y rural de su tiempo, se debía a las ideas religiosas impartidas durante la Colonia. El enfoque de aquel entonces mostraba un cristianismo mal predicado, que invitaba al surgimiento de “infinidad de fundaciones para ganar el cielo, que vinculaban la propiedad raíz y contribuían a paralizar el desarrollo de la industria”<sup>143</sup>. Los conventos, las capellanías y los patronatos de toda clase se habían propagado con rapidez, mientras “los moradores improductivos de la ciudad” aumentaban. Y aunque afirmaban comprender que, quienes obraron así lo habían hecho de “buena fe”, llevados por su mentalidad, justificaban, en voz baja, las medidas emprendidas por el segundo gobierno de Tomás Cipriano Mosquera (1861-1864) para “movilizar” las tierras, es

142 *El Evangelio i la libertad*, 1, Medellín, 6 de octubre de 1877, 1-3.

143 Miguel Samper. *La Miseria en Bogotá y otros escritos [1867]*, 20.

decir, la desamortización de manos muertas<sup>144</sup>. Esta argumentación fue común entre muchos liberales de la época, quienes atribuían a los problemas materiales y sociales unas causas de orden moral. La pobreza era, entonces, culpa de hombres corrompidos, de malos hábitos y de doctrinas erróneas. “Un mal libro, un mal discurso, un hábil sofisma, un mal ejemplo, pueden crear más miseria que las heladas, el incendio o la peste”, decía con tono seguro, el señor Miguel Samper<sup>145</sup>.

En ese mismo orden de ideas, estos liberales intelectuales pensaban que la corrupción e intolerancia política y religiosa también eran factores de pobreza, pues producían inestabilidad estatal y guerras civiles, las cuales minaban y destruían cualquier ahorro o progreso realizado hecho en tiempos de paz<sup>146</sup>. Para ellos, los ricos no eran causa de pobreza, pues, por el contrario, este grupo socioeconómico era necesario dado a que generaba empleos. Argüían que sin los ricos se acabaría el consumo, no existiría a quien vender y tanto agricultores como artesanos se quedarían sin trabajo.

La segunda perspectiva se podía ver en un sector que seguía las ideas lamennasianas<sup>147</sup>. Este grupo, aunque también veía en el origen de la pobreza una causa moral y ético-religiosa -para ellos se trataba de una mala comprensión y práctica de la doctrina cristiana-, daba un paso adelante al añadir un ingrediente novedoso: la mala distribución de riquezas y el acaparamiento de bienes y tierras por parte de unos pocos, en detrimento de la mayoría de pobladores.

¿Por qué encuentran los animales su alimento, cada uno según su especie? Porque ninguno entre ellos se apodera del otros, y porque cada cual se contenta con satisfacer sus necesidades. Si en la colmena dijese una abeja: toda la miel que hay aquí me pertenece, y dicho esto se pusiese a disponer a su antojo del fruto del común trabajo, ¿qué sería de las demás abejas? La tierra es como una gran colmena, y los hombres son como abejas. Cada abeja tiene derecho a la porción de miel necesaria a su subsistencia y si los hay entre los hombres que carecen de lo necesario, consiste en que la justicia y la caridad han desaparecido de entre ellos. La justicia es la vida y la caridad es la vida también, y la vida en verdad más dulce y más abundante» [...] La ley de Dios es la ley del amor, y el amor no se alza y encarama sobre los demás, sino que se sacrifica a los demás<sup>148</sup>.

De esta forma, para la mayor parte de los católicos liberales la pobreza tenía fundamentalmente un origen moral, religioso y ético; no era consecuencia de unas desigualdades sociales y económicas. Para ellos, la causa real de la pobreza era la

144 Ibidem, 21.

145 Ibidem, 30.

146 Ibidem, 40 y ss.

147 De Félicité de Lammenais, promotor del catolicismo liberal en Europa.

148 Félicité de Lamennais, “El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente”, *Huila* 4 (1855): 15-16.

mala prédica del cristianismo, la comunicación y práctica de un fanatismo que había entregado al clero la mayor parte de las propiedades productivas del país. Esta idea del cristianismo impartido desde tiempos coloniales invitaba al conformismo y a la pereza, al poco amor por el trabajo material. En suma, los elementos anteriores se engendraban debido a la ausencia de una educación ilustrada en el pueblo, una educación que sustituyera la indolencia por la búsqueda del progreso.

Desde este diagnóstico, era indispensable “civilizar” al país desde los valores europeos; “purificar” al pueblo de sus vicios, para así alcanzar una mayor perfección en la escala social<sup>149</sup>. Si esto se lograba, la pobreza se disminuiría drásticamente. Sólo un grupo minoritario alcanzó a percibir que en el origen de la pobreza se encontraba una desigualdad de la distribución de los recursos materiales. Pero el grueso de los católicos liberales, como lo hemos señalado, creían en la exigencia purificadora de la raza, por lo que rechazaban vehementemente a los grupos étnicos marginados, pues los percibían como supervivientes de un pasado de barbarie, condenado a desaparecer por el bien de la ilustración liberal.

Por otra parte, los católicos tradicionalistas, ligados al conservatismo, no era tan drásticos como sus correligionarios liberales, para quienes la pobreza era un producto de la “pereza” y la “degeneración” de la raza americana<sup>150</sup>. Estos conservadores creían que el povero y sus vicisitudes eran realidades permitidas por Dios, en las cuales cualquiera podía caer. Consideraban, dadas las circunstancias y consecuencias de la inestabilidad política, que la pobreza y la miseria estaba a la vuelta de la esquina, más cerca de lo que se creía<sup>151</sup>. Así, en varios de los católicos-conservadores había una inclinación por el providencialismo, que a la hora de reflexionar sobre el origen de la pobreza, la consideraban como una prueba divina<sup>152</sup>. Los pobres eran, entonces, “permitidos por Dios” (Juan 12, 8), eran un “dogma del Evangelio”, personas cuya esperanza no se encontraba en esta tierra, sino en el Cielo<sup>153</sup>. De esta suerte, los pobres se salvarían, si se llenaban de “santa resignación”<sup>154</sup>.

El periódico de la arquidiócesis de Bogotá, *El Catolicismo*, ahondaba, por medio de varios artículos, en la idea de la “santa resignación”. Desde sus escritos, el periódico llamaba a los pobres a “no avergonzarse” de su condición, pues Jesús también había sido pobre. Desde sus renglones, esta publicación invitaban a consolarse, pensando en

149 Félicité de Lamennais, “El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente”, *Huila* 2 (1855), 7.

150 *El amigo del pobre*, 5, Socorro, 16 de septiembre de 1858, 2.

151 *El Católico*, 58, Bogotá, 12 de julio de 1864, 76.

152 Esta concepción providencialista de la sociedad era más frecuente entre el clero, tenía que ver con la idea de que Dios trazaba toda la historia de la humanidad. Todas las alegrías, tristezas, males, triunfos y derrotas, habían sido previstas con anterioridad. Por ejemplo, el mismo Arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, afirmó, en 1850, que la epidemia de cólera que azotó al país había sido producida por un “castigo divino”, una prueba que Dios puso a los hombres por haberse alejado de Él: Mosquera, Manuel José. “Pastoral” en *El Catolicismo* 9, Bogotá, 1 marzo 1850, 85.

153 *El Misionero* 2, Barranquilla, 30 de octubre de 1870, 1.

154 *El catolicismo* 24, Bogotá, 15 de octubre de 1850, 205-207.

que al igual que los más necesitados, los ricos, cuando murieran, no podrían llevarse ningún bien terreno, teniendo que presentarse todos en igualdad de condiciones ante la justicia Divina<sup>155</sup>.

Realmente era justo y necesario consolarlos, ayudar a los más necesitados, mitigar sus carencias en esta vida y hacer más llevadera su miseria. No obstante, no se justificaba la indolencia. Pero los ricos cumplían una labor esencial, pues siendo aceptados y valorados, sin mayores críticas, su función social y cristiana consistía en socorrer a los pobres y desvalidos. Sus riquezas, desde el enfoque conservador, habían sido dadas para servir al necesitado, de lo contrario se condenarían. Así, y según “El Catolicismo”, los ricos se salvaban en la medida de la ayuda prestada a los pobres, dejando a un lado sus inclinaciones al orgullo y a la prepotencia<sup>156</sup>. Desde esta perspectiva, no había un cuestionamiento ni a la propiedad privada<sup>157</sup>, ni al sistema de tierra-tenencia, y más bien se buscaba la ayuda de los hacendados para llevar a cabo la función social de la Iglesia.

En esta vida hay dos escalas para la eternidad: una para subir y otra para bajar. Al pie de la primera están los pobres, los atribulados. En la cúspide de la segunda están los opulentos [...] la parábola de Lázaro y el rico avariento dice lo demás<sup>158</sup>.

Pero hubo otro sector que fue más lejos al considerar la pobreza no meramente como un asunto de origen “espiritual”, bien por disposición divina, como decían los más tradicionalistas, o por vileza de espíritu, como afirmaban los liberales. Los miembros de la Sociedad de San Vicente de Paúl se apoyaron en un análisis de corte sociológico para leer la pobreza decimonónica. Su interpretación se basaba en que lo que causaba la miseria tenía que ver con el capitalismo, específicamente con lo concerniente a la mala distribución de las ganancias que bajo este esquema económico se generaban.

Mientras que para la mayor parte de los católicos liberales el capitalismo, dejándolo “actuar”, era por sí mismo la solución para los problemas de atraso y de pobreza, para otro grupo de católicos, ligados al conservatismo, el capitalismo, tal y como estaba concebido, era simple y llanamente injusto. De hecho, se engañaba a las masas diciéndoles que, con un trabajo consciente, duro, día a día, se producirían frutos abundantes, frutos que podrán ser gozados en este mundo. Los miembros de la *Sociedad de San Vicente de Paul* veían, orientados por sus correligionarios europeos, que esos frutos no habían sido bien repartidos: “creo que la parte que ustedes me dan en el actual banquete es sobrado exigua (...) La barra de oro, al dividirse, pierde su

155 *El catolicismo* 427, Bogotá, 19 de junio de 1860, 427.

156 *El catolicismo* 24, 205-207.

157 *El catolicismo* 44, Bogotá: 1 de febrero de 1852, 372.

158 “El Comunismo del Evangelio y el Comunismo de Proudhom”, *El Catolicismo* 23, Bogotá: 1 octubre 1850, 196.

volumen primitivo, y a mí no me toca más que una partícula imperceptible”<sup>159</sup>. Esta crítica al capitalismo se hacía en nombre del catolicismo; veían que en Europa este sistema económico, al fomentar la búsqueda del progreso, denigraba la religión, por lo cual defendían la tesis, según la cual, en la doctrina cristiano-católica se encontraban todos los elementos necesarios para construir una sociedad más justa.

Su crítica, sin embargo, estaba condicionada. No se oponían al sistema capitalista en esencia, sino en la manera como era “manejado”. Al aceptar este sistema económico, aquellos más “sociales” dentro del catolicismo, no entraban en conflicto con el liberalismo. Entonces, se consideraba, incluso, que la solución era “cristianizar” el capitalismo:

Estudien los católicos la economía e inspírense los economistas en los principios del catolicismo y aún me atrevo a decir, que, considerando el asunto en el terreno puramente social y de la influencia sobre la multitud, mientras una y otro vivan separados, serán impotentes hasta en su propio círculo, así como reunidos vencerán a la vez la iniquidad y la miseria, y darán paz y alegría al género humano<sup>160</sup>.

Esto nos lleva a formular la idea sobre la correspondencia entre las corrientes tradicionalista, social y liberal, en cuanto a que no tenían mayor discusión en lo que concernía a lo económico, pues todas veían en el capitalismo un sistema válido para el progreso social y ninguna de las tres lo atacó contundentemente<sup>161</sup>. Sus puntos gravitaban, mejor, en la manera como este sistema debía ser utilizado. Si para los católicos-liberales el capitalismo debía dejarse funcionar según sus propias leyes, para el catolicismo social, el capitalismo debía condicionarse según los principios cristianos. El enfoque católico-social promovía una distribución más equitativa de las riquezas, el derecho al trabajo y a su usufructo, pero no comulgaba con los monopolios. Este postulado sería base para la doctrina social católica que se elaboraría bajo el pontificado de León XIII. Tal como ahora, el capitalismo, producto del liberalismo económico, era criticado por el catolicismo tradicionalista y social, pero sólo en la medida que se convertía en explotador, en que avanzaba con muy pocos condicionamientos y con su propia lógica. En esencia, no era considerado malo; no existió aquí, como sí en Europa, católicos que añoraran una sociedad feudal o similar. Las diferencias entre las corrientes inclinadas hacia el liberalismo o hacia el tradicionalismo eran, fundamentalmente, político-religiosas, no sociales, ni económicas.

159 “La economía política y el catolicismo”, *Anales de la Sociedad de S. Vicente de Paúl*, 2. (1869): 24.

160 *Ibidem*, 25.

161 Todos valoraban los avances técnicos y daban en sus periódicos un espacio para la difusión optimista de las últimas invenciones, los últimos descubrimientos, expectantes por saber cuándo llegarían al país. Ni siquiera autores que pregonaban la añoranza por el pasado colonial dejaban de emocionarse ante los progresivos avances técnicos y científicos.

## 4.2. La pobreza como problema estructural

Los católicos de línea más “socialista” tenían una opinión sobre el origen de la pobreza un tanto distinta de la expresada por liberales y tradicionalistas. Para ellos todo tenía que ver con estructuras sociales cerradas, como con el acaparamiento de la tierra en pocas manos. Esta focalización de la tierra permitía que los propietarios explotaran a los trabajadores y arrendatarios. Los católicos de esta línea no dudaron en denunciar esta situación.

80

Joaquín Pablo Posada y su compañero Gutiérrez de Piñeres afirmaron en su periódico “*El Alacrán*” que la propiedad privada era ilegítima, pues tenía orígenes violentos. De hecho, en una serie de artículos defendieron la idea de propiedades comunitarias y de un sistema comunista amparado por el Estado<sup>162</sup>. Para ellos la existencia de una clase que poseía y otra que no, pero que trabajaba, era la fuente de las mayores injusticias.

Por su parte, Eugenio Díaz Castro y Manuel Madiedo, aunque no estaban en contra de la propiedad privada, afirmaban como algo justo, que la tierra fuera para quien la trabajara, por lo cual solicitaban una redistribución de la propiedad entre los trabajadores del campo<sup>163</sup>, criticando el acaparamiento de tierras, tanto por herencia, como por privilegio de sangre<sup>164</sup>. Para estos escritores la propiedad territorial no era un bien ni derecho absoluto, sobre todo porque su origen estaba en la usurpación antigua y reciente. De esta forma, atacaban tanto a los monopolios, como a la acumulación de tierras. Esta última práctica, según Madiedo,

no es de derecho natural, de derecho originario, sino una creación social artificial, impuesta como un dique a los excesos cometidos contra el fruto del trabajo rural ajeno; así como la investidura del poder público del gobierno no debe admitirse indefinidamente, porque va a dar al despotismo, tampoco puede admitirse la adquisición indefinida de la tierra porque también va a dar al despotismo<sup>165</sup>.

Como Eugenio Díaz Castro no hubo otro que en aquel tiempo denunciara el despotismo y las prácticas autoritarias, así como la explotación que efectuaban los terratenientes sobre los arrendatarios y trabajadores. Para el autor de *Manuela*, todas estas prácticas eran contradictorias con la verdadera democracia, por lo que estas injusticias lo llevaron, seguramente, a denunciarlas en sus escritos. Por ejemplo, Díaz Castro atacó a los hacendados, presentándolos como un grupo social siniestro, dispuesto a eliminar a todo aquel que se le atravesara en sus planes. La riqueza desenfrenada producía también deseos desenfrenados, pues el sistema terrateniente

162 “Comunismo” en *El Alacrán*, 6, Bogotá, febrero de 1849.

163 Concepción similar a lo que hoy llamaríamos *Reforma Agraria*.

164 Manuel Madiedo, *La Ciencia social o el socialismo filosófico* (Bogotá: Editorial Incunables, 1982), 308-309.

165 Citado en Gerardo Molina. *Las Ideas socialistas en Colombia...*, 164.

era sencillamente inmoral y hacía olvidar a los patrones de su prójimo. De esta forma, su crítica social se basaba en los conceptos y doctrinas cristianas. Precisamente en *Manuela* el autor presenta un diálogo descarnado entre dos terratenientes, para quienes la vida y honra de sus peones no importaba nada:

—¿Y qué tal de peones? Le preguntó don Cosme a su comprofesor.

—¡Me llueven!, le dijo don Blas.

—A Mí se me iban escaseando; pero le mandé picar el rancho a un arrendatario que se me estaba altivando, y temblando o no temblando, están todos ahora obedientes [...] me obedecen de rodillas el día que yo quiera. Porque figúrese usted que les arrendáramos aire, así como les arrendamos la tierra que les da el sustento ¡con cuánto mayor respeto nos mirarían estos animales!<sup>166</sup>

Eugenio Díaz sabía que muchos de estos hacendados se vinculaban a las cámaras provinciales e incluso al Congreso de la República. Estos sujetos se presentaban en nombre de idearios humanistas y progresistas, por lo que los mostraba como demagogos inescrupulosos; individuos que proclamaban una cosa y practicaban otra.

—¿Pero y aquello de la protección al proletario y del socorro a los pobres?

—¡Bah, bah, bah...! Eso fue lo que en la Cámara de Provincia que lo dije, y en un artículo que escribí. ¿Pero usted no me vio después comprar tierras en el Magdalena y poner esclavos a que me cosechasen tabaco y me sembrasen pastales, y después vender aquello y comprar un trapiche?<sup>167</sup>

Madiedo también puso su aporte a esta denuncia, cuando atacó a los terratenientes por su desmedido interés en acaparar tierras, más cuando lo consiguieron usurpando el derecho de otros. Denunció, especialmente, la violencia atroz impuesta por los hacendados:

Pero no solo se abusa en los campos de la ignorancia y la abyección del mísero colono, haciéndole pagar un arriendo arbitrario; se abusa de ese infeliz alzándole el mismo arriendo arbitrario a una suma enorme: día que no es dócil como un esclavo en consentir la prostitución de sus hijos o de su esposa; el día que no se presta a dar una declaración falsa tomando a Dios por testigo de su perjurio; el día que se resiste a desempeñar el oficio de sicario, de incendiario, de verdugo o de rufián, para complacer las pasiones bestiales de su amo. Ese día, un dilema terrible se le presenta: sale de la tierra abandonando su casa y sus sementeras casi gratis, o tiene que pagar mil veces, cien garantías escritas en unos códigos que jamás han oído leer, que nunca han oído mencionar siquiera, y tal vez son ciudadanos de un pueblo libre, que ha dado su sangre para que la dignidad humana sea respetada<sup>168</sup>.

166 Eugenio Díaz, *Manuela...*, 31.

167 *Ibidem*, 31.

168 Manuel Madiedo, *La Ciencia social o el socialismo filosófico...*, 309.

Así, tanto Madiedo, como Díaz Castro, denunciaron al sistema de latifundio como generador de pobreza. En sus obras enseñan la inestabilidad que vivían los arrendatarios por cuenta de las prácticas arbitrarias de los poseedores de tierra. Además, sus aportes críticos mostraban lo perjudicial que resultaba para la misma agricultura y producción estos vicios sociales y económicos. El panorama era más que lógico, pues nadie, sabiendo que cualquier día, bajo cualquier pretexto, sería echado de la tierra, iba a trabajar e invertir tiempo y esfuerzo en hacer producir los terrenos al máximo. Entonces, era a causa del latifundio que la pobreza aumentaba, pudiéndose evitar. Al respecto escribía Eugenio Díaz Castro: “Entristece considerar que estas matas compradas por Rosa no son de ella; porque si al dueño de tierras se le antoja echar de la estancia a la familia, todo es perdido”<sup>169</sup>.

Por medio de la ficción Díaz Castro transporta su posición frente a los problemas de su época. En un diálogo entre don Demóstenes, ilustrado caballero bogotano, y don Dimas, un pobre arrendatario que se queja de su miseria, el primero le interpela:

- Dígame usted, señor, ¿todos los arrendatarios están tan miserables como usted?  
—Hay algunos que tienen un palito de platanal, y hasta el completo de seis bestiecitas; pero esos viven en guerra abierta con los patrones, porque no habiendo documento de arriendo, el dueño de la tierra aprieta por su lado, y el arrendatario trata de escapar al abrigo de los montes, del secreto y de la astucia”<sup>170</sup>.

Estos escritores consideraban que el acaparamiento de tierras en pocas manos, además de pobreza, generaban desinterés y apatía por los problemas comunes. Los hacendados no invertían, pues buscaban obtener la máxima ganancia con el mínimo esfuerzo e inversión. En la misma vía, se quedaban esperando a que fuera el gobierno el que resolviera las cosas que aquejaban a toda la comunidad. Por la parte de los trabajadores, al no considerar suya la tierra y el lugar en que vivían, poco hacían por mejorarlo. De esta forma, si los caminos se dañaban, nadie iba a arreglarlos, si se dañaba un puente, nadie pensaba en hacer uno nuevo<sup>171</sup>.

Desde esto concluían que el sistema terrateniente iba en contra de la igualdad social, término que tanto se pregonaba por entonces en el Congreso y en el Gobierno. Por ello, don Eugenio se mostraba bastante escéptico frente a estas proclamas de progreso y equidad, por lo que era tajante al afirmar que en el país no existía ninguna igualdad, ni política, ni social. Veamos este interesante diálogo:

- Los ricos no alcanzan a ver a los pobres.  
—Eso no me diga usted, porque yo venero el dogma de la igualdad entre todos los ciudadanos,  
—¿Luego hay igualdad?

---

169 Eugenio Díaz, *Manuela...*, 261.

170 *Ibidem*, 50-51.

171 *Ibidem*, 34.

- Si señor: la República no puede existir sin haber igualdad.
- ¡Ja, ja, ja!, me *reigo* de la igualdad.
- ¿Cómo no?, la igualdad social. ¿Luego usted no cree que todos somos iguales en la Nueva Granada?
- ¡Ja, ja, ja!
- ¿Por qué se ríe usted?
- Porque sumercé es tan igual a yo, como aquel botundo a esta mata de ají.
- [...]—¿y por qué no me saluda su persona primero en los caminos y se espera a que yo le salude? ¿y por qué le digo yo mi amo don Demóstenes, y sumercé me dice Taita Dimas?, ¿Y por qué los dueños de tierras nos mandan como a sus criados? ¿Y por qué los de botas dominan a los descalzos? ¿Y por qué un estanciero no puede demandar a los dueños de tierras? ¿Y por qué no amarran a los de botas que viven en la cabecera del cantón para reclutas, como me amarraron a yo en una ocasión, y como amarraron a mi hijo, y se lo llevaron? ¿Y por qué los que saben leer y escribir, y entienden de las leyendas han de tener más preminencias que los que no sabemos? ¿Y por qué los ricos se salen con lo que quieren, hasta con delitos a veces, y a los pobres nos meten a la cárcel por una majadería? ¿Y por qué los blancos le dicen a un novio que no iguala con la hija, cuando es indio o negro?
- Eso consiste en que las cosas no se llevan siempre con todo el orden debido.
- Pues mientras que no se llevan, le digo sumercé que aquí en esta Nueva Granada no hay igualdad.<sup>172</sup>

De esa forma, nuestros autores consideraban la propiedad privada como peligrosa, sobre todo si era acaparada en pocas manos, fenómeno que no solamente era inmoral, en el sentido ético-cristiano, sino que además generaba pobreza, apatía social y desigualdad. Estos tratos amañados afectaban todos los órdenes, porque atacaban directamente las bases de la República y los preceptos de la religión que todos decían profesar. Entonces, estos escritores y miembros del catolicismo social criticaban duramente, a nombre del cristianismo, a la propiedad privada y a la desigualdad social. Su línea de pensamiento y producción escrita, entre otras acciones de terceros, fortalecían a la doctrina social cristiana.

## 5. CARIDAD VS FILANTROPIA

La mayor parte de los escritores católicos de la época veían en la pobreza un origen moral y espiritual (vicios, corrupción, degeneración del espíritu, el pecado, la providencia Divina) y hasta un carácter biológico (inferioridad racial). En menor grado tocaban el factor económico (un capitalismo mal aplicado o, en su defecto, una insuficiencia del capitalismo). Por tanto, las soluciones “definitivas” para esta problemática estaban orientadas precisamente en una misma perspectiva moral, dentro de la cual tenía un importante papel el asistencialismo y la beneficencia.

---

172 Ibídem, 175.

Los católicos tradicionalistas insistían en la fidelidad a las doctrinas cristiano-católicas como garantía de la moralización del hombre. Entonces, era necesario la muerte de los egoísmos, practicar la caridad entre las personas, suscitar el servicio y la colaboración de los pudientes. En suma, se buscaba fortalecer el espíritu mediante la ayuda a los más necesitados.

Sin embargo, además de “purificar” el espíritu, buscando el cambio de pensamiento y de moral, también había que ocuparse del cuerpo, que en mayor medida era los resultados inmediatos de la pobreza. La respuesta se encontraba, entonces, en la caridad asistencial, la cual servía tanto para ocuparse de los males físicos del pobre, como de sus males espirituales (ignorancia, corrupción, vicios, etc.), creyendo, de esta forma, que se atacaba las causas productoras de la pobreza.

Los tradicionalistas y conservadores interpretaba la *filantropía* como proyectar y hablar a favor de los demás, sin mediar o tener en cuenta a Dios<sup>173</sup>. Si alguien veía obstáculos, podía, si acaso, realizar algo concreto, generalmente a favor del bien del cuerpo, nunca del alma. Por el contrario, la *caridad* era “amar a Dios y al prójimo por Dios”, es decir, la *caridad* iba dirigida a Dios, y por Él a los demás<sup>174</sup>. La caridad, enseñanza cristiana, era “hija del Calvario”, capaz de hacer cualquier sacrificio por amor a Dios y al prójimo, mientras que la *filantropía* era, generalmente, pura demagogia, que se debilitaba ante el primer obstáculo.

Mientras la filantropía delibera, ella obra; mientras la filantropía consume su actividad en fastuosos proyectos, ella derrama beneficios; mientras que la filantropía ostenta los bienes que piensa hacer, ella oculta los que hace; mientras que la filantropía busca entre las diversiones del mundo mezquinos socorros, la caridad arrastra humillaciones y penas; mientras la filantropía funda sociedades de un día que nos aturden con sus programas y que dan mucho que decir a los escritores pero bien poco que agradecer a los desgraciados, la caridad crea en el silencio instituciones que duran, que solo conoce el mundo cuando ya son populares entre los pobres.<sup>175</sup>

Al hacer esta diferencia, el autor anónimo del escrito anterior criticaba precisamente las proclamas e ideas “filantrópicas” realizadas por muchos liberales en sus periódicos y discursos; proclamas que generalmente quedaban en letra muerta. El verdadero servicio sólo podría hacerse en la vía de la caridad. Además, se concebía la *caridad* como un hacer concreto, mientras que la *filantropía* era pensada como algo meramente discursivo.

173 La Filantropía, según un diccionario eclesiástico de la época, era un “fantasma de la caridad” creado por los racionalistas modernos; era “querer significar el amor de nuestros semejantes como miembros de la humanidad perteneciente a una misma familia, por motivos puramente naturales”: Aniceto Percuso y Juan Pérez, eds., *Diccionario de las Ciencias Eclesiásticas Tomo IV*. (Valencia: Imprenta de Doménech, 1880-1889) 556.

174 *Ibidem*, 578-579.

175 *El Católico* 58..., 75.

Por su parte, algunos católicos liberales solicitaban no confundir la caridad con dar limosna. Miguel Samper en su libro sobre la pobreza en Bogotá advertía al respecto:

Nos complace ver el espíritu de caridad que reina entre nosotros; pero no podemos aprobar, como productivo de buenos hábitos, el dar limosna a todo el que se disfraz de inválido para el trabajo. La limosna individual ha dejado de ser inofensiva por punto general desde que la mendicidad se ha organizado, haciéndose preciso que la caridad también se organice para vigorizar su acción y para defenderse del engaño<sup>176</sup>.

De esta forma, la caridad debía ser desarrollada y aplicada por medio de asociaciones y organizaciones.

Reconocemos en la asociación voluntaria para socorrer al desgraciado los mismos elementos de fuerza que la industria ha derivado de aquel fecundo principio. Ojalá que las preocupaciones o la avaricia dejaran de ser obstáculos para el desarrollo y progreso de las sociedades de caridad recientemente organizadas en Bogotá, y que fuera un hábito arraigado en todas las familias el estar suscritas a una o más sociedades de esta clase. Más de un falso mendigo dejaría el oficio, y los vicios de muchos de ellos serían corregidos<sup>177</sup>.

Está claro que el problema de la caridad y el asistencialismo social no fue un objetivo del Estado durante el gobierno del radicalismo liberal, pues los mandatarios de la época estaban preocupados por otras cuestiones, como el fortalecimiento del régimen. La resolución de los problemas sociales quedó, generalmente, en manos de la iniciativa privada. Varios autores del catolicismo liberal y social llamaron la atención sobre la carencia de hospitales de caridad, de instituciones y agrupaciones encargadas de procurar un alivio a los pobres. Los miembros de estas colectividades criticaron al gobierno local por su indolencia frente a las necesidades de los pobres. Mejorar las condiciones de vida del pueblo era procurar el beneficio de la economía, el fortalecimiento económico y el progreso nacional.

Manuel Ancizar proponía la redención de las clases desfavorecidas por medio de la apertura de escuelas de artes y de oficios —gratuitas—, con el fin de ofrecer instrucción que favoreciera el desarrollo del trabajo productivo. Concebía, además, la creación de lo que hoy llamamos “microempresas”, en las cuales varios artesanos se reunieran en torno a alguna labor productiva, fabril o manufacturera. Incluso, Ancizar llamó a los grupos adinerados a apoyar este tipo de proyectos<sup>178</sup>.

176 Miguel Samper *La Miseria en Bogotá y otros escritos [1867]*, 22.

177 *Ibidem*, 22-23.

178 Manuel Ancizar, *Peregrinación de Alpha*, 138.

Y es que para todos estos colectivos católicos el rico y pudiente tenía una gran responsabilidad en la labor de asistencia social. Ellos debían sacrificar un poco sus propios intereses, incluso su fortuna, en beneficio de los más necesitados. Un grupo liberal-social del Socorro, por ejemplo, al proponer la fundación de albergues y casas de refugio, panópticos y demás, llamó, de forma directa, a los ricos en su apoyo:

Estableced, señores ricos, fábricas de tejidos de ropas del país, para dar trabajo a los mendigos y vagos: poca será al principio la utilidad que saquéis en dinero, pero este unido a lo que hemos indicado, aseguramos que alejarán para siempre todo temor respecto a vuestras propiedades<sup>179</sup>.

Los ricos debían, al mismo tiempo, apoyar al Estado en sus proyectos sociales. Además de la tranquilidad de conciencia, estos adinerados podrían obtener un beneficio a largo plazo: alejar de las masas el fantasma del comunismo que se sentía en Europa y que algún día podría llegar al país. Había que evitar que las clases desheredadas, cansadas de su suerte, promovieran las funestas y temidas revoluciones:

Los hombres que gobiernan deberían interesarse en que la emancipación de las clases desheredadas se verifique si es posible, sin sacudimientos, violencias ni víctimas, y a satisfacción de todos los intereses<sup>180</sup>.

## 6. PROPUESTAS Y ACCIONES ORGANIZADAS

Lo planteado en los periódicos y libros por los intelectuales se llevó a la práctica, al menos en parte. Gracias a la iniciativa de algunos laicos se adelantaron varios proyectos, muchos de los cuales fueron vida corta, otras propuestas se transformaron y algunas más lograron trascender en el tiempo.

Con la separación de potestades en 1853, el ataque propiciado a las riquezas del clero y la supresión de comunidades religiosas, rápidamente se vio la necesidad de organizar asociaciones laicales para afrontar el problema social. Ante el crecimiento de las principales poblaciones, la institución eclesiástica no podía asumir todas las necesidades de estas, como en tiempos de antaño. El debilitamiento estructural y económico de la iglesia local era más que notable, por lo que le mereció la atención de los medios de la época. En 1864, por ejemplo, “El Católico”, de Bogotá, se refería a esta situación:

Ya no hay casa de refugio para los pobres, no hay hospital para los enfermos, y los que antes aliviaban las miserias, hoy tienen que implorar la caridad<sup>181</sup>.

---

179 *El amigo del pobre...*, 2.

180 *Ibidem*, 2.

181 *El Católico*, 58..., 76.

Por eso, durante la hegemonía liberal radical (1861-1885) la institución eclesíástica debió hacer un llamado al laicado, invitándolo a trabajar en la atención de la aguda situación de miseria y pobreza que se recrudecía en las ciudades. Surgen, entonces, toda una serie de organizaciones de caridad, conformadas y dirigidas por laicos, hombres y mujeres que habían llevado a algunos historiadores a examinar el fenómeno de pobreza dentro de lo que denominan la “sociabilidad católica”. Además de las funciones de caridad, muchas de ellas también tuvieron roles religiosos, políticos y culturales, lo que estrechaba los vínculos de sus integrantes<sup>182</sup>. Sin pretender ser exhaustivos, en las páginas que siguen nos referiremos a las organizaciones más conocidas o que tuvieron mayor impacto y permanencia, pero debemos reconocer que en las distintas ciudades se organizaron muchas asociaciones destinadas a las obras sociales y a la caridad.

### 6.1. Las congregaciones de artesanos

Todo comenzó en la década de 1840. La Compañía de Jesús, en los pocos años de su primera permanencia en el país, durante el siglo XIX (1843-1850), fijaron su objetivo en los artesanos, grupo que estaba siendo golpeado por las medidas aperturistas de Tomás Cipriano de Mosquera, durante su primer gobierno (1845-1849) y por el de José Hilario López (1849-1853). Para entonces, el artesanado era un sector popular de la sociedad que desde la Colonia gozaba de cierto reconocimiento, ya que a pesar de encontrarse en una situación de mediana pobreza, vivía de su propio trabajo. Justo esa mediana independencia les permitía a los artesanos no depender del todo del caudillo u oligarca de turno, del cual no podían escapar los grupos campesinos. Además, los artesanos habían ganado prestancia social gracias a su colaboración tanto en la guerra de independencia como en las contiendas internas posteriores a ella. Tales atributos e historia los hacía un grupo atractivo para los distintos bandos políticos.

Pero el atractivo de la clase artesana no solo radicaba en la colaboración que podría prestar a los gobiernos. Desde el siglo XVIII, por medio de congregaciones y cofradías, los artesanos se habían organizado en gremios urbanos. A partir de 1826 comenzaron a protestar fuertemente contra las medidas gubernamentales que, a su juicio, pretendían cortar su independencia y menospreciar sus intenciones de participar en la vida política. De esta forma, los jesuitas, en colaboración con algunos laicos influyentes, aprovecharon la coyuntura y fundaron una serie de congregaciones de artesanos, con fines sociales, catequéticos y también políticos.

Las congregaciones fundadas en Bogotá editaron sendos periódicos como “*La tarde de los agricultores y artesanos*” (1846) y “*El Conservador*” (1847). En estas publicaciones se defendían cuestiones como el acceso de los grupos populares

---

182 Gilberto Loaiza, *Sociabilidad...* 255-289; Gloria Mercedes Arango, *Sociabilidades católicas*, 81-86; Sindy Veloza Morales, “Hacer caridad para el alma, organizarse para defender la fe. Las asociaciones católicas bogotanas (1863-1885)”, *Anuario de historia regional y de las fronteras* 2 (2014): 338-340.

a la educación y su derecho a participar en la vida política<sup>183</sup>. De hecho, con estos periódicos los editores se proponían educar políticamente, o al menos, “hacerles conocer, si la ocasión lo exige, cuales sean los deberes de sus representantes con el fin de prevenir algunos abusos que convierten muchas veces la libertad en despotismo”<sup>184</sup>. Al aparecer estas congregaciones existió, naturalmente, una intención de no dejar a los artesanos en manos de los liberales, quienes habían visto en ellos un instrumento clave en favor de sus planes de ascenso al poder.

Estas congregaciones también eran espacios de catequización, de ayuda mutua, de formación técnica, de construcción de una conciencia comunitaria y hasta de denuncia social. Allí se dejaba en evidencia la desidia y repulsión que los grupos adinerados sentían por los artesanos y el pueblo sencillo. Estas reuniones permitieron desvelar, con mayor claridad, las situaciones de explotación y la sistemática negación de los derechos más básicos de los artesanos<sup>185</sup>.

Sin embargo, el cariz político del proyecto opacó el aspecto social de la lucha, de modo que las congregaciones murieron con la expulsión de los Jesuitas en 1851. En este punto, gran parte de sus miembros fueron cooptados, bien por las sociedades democráticas de corte liberal o por las de índole conservadora. En cualquiera de los casos, estas sociedades eran utilizadas como puntas de lanza de los dos partidos políticos en sus intenciones de acceder al poder. Cumpliendo su utilidad en la arena política, los que quedaban de estas congregaciones católico-sociales era abandonados a su suerte.

## 6.2. Las Congregaciones de Caridad

Seis años después de la expulsión de los Jesuitas (1850), y una vez verificada la separación de Iglesia y Estado (1853), surgió la primera organización de corte netamente social, “ajena” a la política. Establecida en la capital, a solicitud de Antonio Herrán, Arzobispo de Bogotá, esta organización se llamó la *Congregación de Caridad*. Su actividad respondió a una necesidad creciente de hacerse cargo de los hospitales de caridad<sup>186</sup>, como el San Juan de Dios, que estaban en muy malas condiciones. Esta

183 Hasta 1853 el sistema de votación era indirecto y censatario: para poder votar eran necesarios una serie de requisitos económicos, culturales y hasta raciales (ser varón, libre, poseer cierto patrimonio, saber leer y escribir, entre otras exigencias). Sólo un pequeño número de la población podía acercarse a las urnas para votar por otros “electores”, estos últimos eran quienes se encargaban de elegir al presidente de La República: Congreso de la Nueva Granada, *Constitución Política de la Nueva Granada reformada por el Congreso en sus sesiones de 1842 y 1843*. Edición oficial. (Bogotá: Imprenta del Gobierno por J. A. Cualla, 1843) Artículos 9 y del 17 al 23.

184 “La Tarde. Prospecto”, en *La Tarde de los Agricultores y Artesanos*, 1, Bogotá, 15 marzo 1846, 1.

185 Podemos considerar a estas congregaciones artesanales como antecedentes de los “Círculos Obreros” que luego integrarían el proyecto central del catolicismo social, tras la encíclica *Rerum Novarum* en los países occidentales donde la economía industrial se fue imponiendo.

186 Por entonces los pocos hospitales atendían fundamentalmente a los grupos populares, pues los que

congregación se dedicó:

[al] servicio y cuidado de los enfermos de ambos sexos en los hospitales de la ciudad, de los mendigos y expósitos en la casa de Refugio: el consuelo que debe procurárseles con consejos y amonestaciones, para que tengan paciencia en los sufrimientos de sus penas y desgracias, preparándolos y exhortándolos para que reciban con buenas disposiciones, los sacramentos de la Penitencia y sagrada Comunión; la enseñanza a los [niños] expósitos de la doctrina cristiana y de los conocimientos que necesiten para encaminarlos desde la niñez a la piedad y a las buenas costumbres de la vida social; la misma enseñanza en las cárceles de mujeres, siempre que los permita la autoridad temporal, para apartar del vicio a las que, muchas veces, por ignorancia, o por falta de consejos oportunos, se precipitan en él<sup>187</sup>.

Finalmente estaba la colecta de limosnas para las obras mencionadas. Vemos entonces una doble función en el trato a los necesitados: la asistencial y la cristianizadora.

La *Congregación de Caridad* estaba compuesta por señoras de las clases acomodadas de la capital, que a su vez eran dirigidas por el Vicario General de la arquidiócesis. Tenían además una superiora general, nombrada cada año por elección. Esta congregación se subdividía en secciones, de acuerdo al trabajo a realizar. Por ejemplo, para niños expósitos, para enfermos, para presos y cada sección tenía una superiora particular que inspeccionaba el trabajo. La sede de la congregación era la Iglesia de San Juan de Dios y mensualmente hacían un retiro espiritual dirigido por el arzobispo o su capítulo, lo cual muestra la importancia que la jerarquía eclesiástica daba a esta organización. Entre sus miembros estuvieron la escritora Silveria Espinosa de Rendón, María Francisca Urisarri de Cuervo, Concepción Ibáñez de Francisco y Rita de Francisco, más ciento noventa socias, todas miembros de las familias más prestantes. Fue hasta la victoria de Tomás Cipriano de Mosquera, en 1861, que la sociedad funcionó.

Esta congregación tuvo réplicas en otras partes. Ejemplo de esto fue la iniciativa de tres prestantes sujetos de Neiva en 1856. Allí en esta ciudad se fundó una asociación femenina similar que se denominó la *Sociedad de Beneficencia y Caridad*, compuesta por señoras de la élite y sectores medios de la sociedad local. Dicha asociación creció en poco tiempo, a pesar de la guerra civil de 1859-1861, que la suspendió por un tiempo. Volvió a renacer tras el fin de la dictadura de Mosquera, teniendo un considerable desarrollo durante la década de 1870. A partir de 1875 se dedicaron a la

---

tenían medios económicos se hacían atender en sus propias casas. Habría que esperar hasta finales de siglo para ver el nacimiento de las primeras clínicas privadas para las élites, siendo una de ellas la Clínica de Marly, en Bogotá.

187 José Restrepo Posada, *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados* (Bogotá: Academia de Historia. Lumen Christi, 1963), 350-351.

tarea de fundar una hospital para la población, así como de gestionar la llegada a la ciudad de las Hermanas de la Caridad de La Presentación, lo cual lograron en 1882<sup>188</sup>. Esta sociedad estaba totalmente ligada al clero y subordinada a la jerarquía, a la cual pedía consejos y asesoría.

En Bogotá surgieron otras asociaciones caritativas femeninas inspiradas en las primeras *congregaciones*. Durante los años setenta surgieron, por ejemplo, la *Archi-cofraternidad de las madres cristianas* y la *Sociedad protectora de niños desamparados*. En ellas militó y lideró la reconocida escritora colombiana Soledad Acosta de Samper, como ya se había señalado anteriormente. El fin de esta asociación era principalmente recoger, albergar y educar niños desamparados, muchos de ellos recién nacidos<sup>189</sup>.

### 6.3. La Sociedad de San Vicente de Paúl<sup>190</sup>

Durante el segundo lustro de la década de 1850 llegó la noticia de la fundación de la *Sociedad de San Vicente de Paúl*. La congregación se abrió en algunos países latinoamericanos, siguiendo al movimiento creado en Francia por Frederick Ozanam. En 1857 el presbítero católico chileno Víctor Eizaguirre, comisionado por el Papa para fundar el *Colegio Pío Latinoamericano*, se quedó unos días en Bogotá. En una de las reuniones con la juventud conservadora de la ciudad, comentó sobre el funcionamiento y labor de varias sociedades pro caridad. Este encuentro entusiasmó al poeta Mario Valenzuela, quien convocó a un grupo de amigos y, asesorado por Eizaguirre, organizó la primera *Sociedad de San Vicente* en Colombia, que aún hoy subsiste. Los primeros miembros fueron, además de Valenzuela, los señores Rufino Castillo, Ricardo Carrasquilla, José María Trujillo, José Caicedo Rojas y Rafael M. Gaitán, entre otros. Más adelante ingresaría Venancio Ortiz, reconocido católico tradicionalista, quien asumiría la presidencia de la sociedad. Al igual que la *Congregación de Caridad*, la mayor parte de sus integrantes eran jóvenes de la élite capitalina. La sociedad fue consagrada al Sagrado Corazón de Jesús y se dividió en comisiones: una para enseñar la doctrina católica en el hospital, otra para asistir a los presos y una tercera para colecta de limosnas<sup>191</sup>.

*La Sociedad de San Vicente de Paúl* rápidamente se extendió a las principales poblaciones del país, como Medellín, Cartagena, Popayán, Tunja y Socorro. Varias de las filiales editaban sus propios periódicos para propagar su labor y solicitar fondos<sup>192</sup>. De hecho, estas agrupaciones emularon a Las Damas de la Congregación,

188 *Anales de la sociedad de Beneficencia y Caridad*, 1, Neiva, 22 de agosto de 1882, 2-3.

189 *La Mujer*, 5. (Bogotá: 5 de noviembre de 1878), 118.

190 Las sociedades de San Vicente de Paúl han recibido cierto interés en la historiografía reciente. Para más detalles, ver: Paola Morales. “La sociedad de beneficencia de san Vicente de Paul en Medellín”, *Historiela Revista de Historia regional y local* 6 (Bogotá: 2011): 175-191.

191 José Restrepo Posada, *Arquidiócesis de Bogotá...*, 364-366.

192 Los órganos más representativos fueron: *La Caridad*, *lecturas del hogar* (1864-1869) y *Anales de*

que más adelante también se integraron a la sociedad. Esta alianza fue protagonista de la caridad, cumpliendo un importante trabajo asistencial<sup>193</sup> y con el cual daría, como antaño otras asociaciones de caridad, un gran servicio al Estado, impedido por su debilidad económica y su insulsa organización ante la problemática de la pobreza.

#### 6.4. La Sociedad de Caridad

Si bien las sociedades de San Vicente de Paúl masculinas y las congregaciones de caridad femeninas, apoyadas por la jerarquía eclesiástica, fueron las mejores organizadas durante el período federal, también, desde el laicado—algunos miembros del partido liberal— se crearon agrupaciones similares con el mismo propósito. En 1858 encontramos en el Socorro una asociación de laicos liberales, dirigida por Gregorio García, quien editó un periódico *El Amigo del Pobre*. Mencionada publicación llamaba a los lectores a trabajar por mejorar las condiciones de los enfermos y los niños abandonados.

En Barranquilla, en 1868, sujetos de la elite de la ciudad, casi todos liberales, decidieron formar una sociedad de caridad, ante la necesidad urgente de un hospital para atender las precarias condiciones de salud de la población. El primer presidente de esta sociedad fue el médico liberal Julián Ponce. Este grupo fue el encargado de fundar el primer hospital que tuvo la ciudad<sup>194</sup>. Consagrada a la Virgen del Rosario e inspirada en las agrupaciones de caridad organizadas por San Vicente de Paúl en el siglo XVII, esta sociedad de caridad barranquillera se proponía servir a los pobres, viudas, enfermos y hasta los muertos, “echando a un lado las preocupaciones fanáticas del pasado y las disociadoras del presente”<sup>195</sup>.

Entre los primeros miembros de esta sociedad de caridad barranquillera se encontraron Eufracio Sánchez, Julian Bernal, Miguel Noriega, Daniel Cárdenas, Nicanor Hamburger, Agustín Altamar y otros. Aunque la idea inicial era crear una hermandad de ayuda mutua, más adelante, por iniciativa de Eusebio de la Hoz, el servicio se extendió más allá de los asociados, llegando a los pobres y enfermos que lo requirieran. Al concluir su primer año, la sociedad ya contaba con noventa y seis miembros. En el transcurso del segundo año se permitió el ingreso de mujeres, pues consideraban que ellas tenían “dones naturales” para ciertas tareas, tales como cuidar enfermos. Poco después ya contaba con ciento treinta miembros. En 1870 la sociedad creó *El Misionero*, un periódico para difundir su obra.

---

*la Sociedad de San Vicente de Paúl* (1869-1871) en Bogotá, y “*La Esperanza*” (1885-1886), en Medellín.

193 Según Fray Enrique Báez, en la población de Chiquinquirá, entre la *Sociedad de San Vicente*, y la *Sociedad de los Dolores*, conformada por mujeres, atendieron en el hospital de caridad fundados por ellos, a más de cinco mil personas provenientes de ciento noventa y una poblaciones diversas, entre los años de 1865 y 1883: Enrique Báez, *La Orden dominicana en Colombia* [inédito] [c.a.1950] Tomo V, 144, en Archivo de La Provincia Dominicana de San Luis Bertrán de Colombia (Bogotá, en adelante APDC, Fondo Colecciones), sección Baeza V.

194 *El Misionero*, 1, Barranquilla, 15 de octubre de 1870, 4.

195 *Ibíd.*, 3.

Una característica de esta asociación era el cuidado que tenían de excluir de sus reuniones, comentarios y publicaciones, el tema político partidista. La sociedad pretendía ser neutral y así poder vincular a sujetos de distintos partidos, unidos por la fe católica<sup>196</sup>. Otra característica era su autonomía e independencia frente al clero, en cuyos miembros veían más obstáculos que ayuda para sus proyectos. También era una agrupación relativamente tolerante, lo cual se mostró cuando, a la hora de construir el cementerio para la ciudad, incluyó apartados para protestantes y judíos, invitando a esas comunidades a participar en el proyecto<sup>197</sup>. Finalmente, la *Sociedad de Caridad de Barranquilla* tomó la iniciativa, alentada por el Obispo de Santa Marta, de traer al país a la comunidad religiosa de Las Hermanas de La Presentación, con no pocos obstáculos que imponían algunos clérigos intransigentes<sup>198</sup>.

### 6.5. Congregación del Sagrado Corazón de Jesús

En 1864 nació la *Congregación del Sagrado Corazón de Jesús*. Esta asociación bogotana pronto se extendió a otras ciudades del país, siendo una de las más importantes, por sus acciones y obras, la fundada en Medellín. Su nacimiento se dio tras un período de crisis económica y empobrecimiento urbano, consecuencia de la guerra civil anterior. Se caracterizaba por su composición femenina. En un principio se dedicaban a apoyar las actividades de la *Sociedad de San Vicente de Paúl*, pero luego adquirieron su autonomía. En ciudades como Medellín fue muy cercana a la masculina *Sociedad Católica*, la cual tenía fines políticos. La congregación distribuía sus tareas en cuatro secciones: reformadora, catequista, celadora y de caridad. Las primeras dos buscaban instruir en la doctrina católica a niños, jóvenes y adultos —muchos de ellos artesanos—, combatir vicios y procurar la “moral pública”. La sección celadora se encargaba de instruir y ayudar a los presos, que malvivían en las cárceles. Y la sección de caridad realizó labores que iban desde la distribución de víveres entre familias pobres, la creación de instituciones como asilos de ancianos e inválidos y talleres de costura. En 1868 la *Congregación del Sagrado Corazón* contaba sólo en Bogotá con más de mil socias.

Estas mujeres se reunían en iglesias y casas curales, y eran bastante discretas a la hora de reivindicar sus acciones en público. Entre 1864 y 1875 se crearon treinta filiales de la Congregación, de las cuales dieciocho se establecieron en Cundinamarca y Boyacá, pero también estaban en Medellín, Popayán, Pasto y Cartagena, entre otros lugares<sup>199</sup>.

196 “Anales de la Caridad”. En *El Misionero*, 4, Barranquilla, 30 de noviembre de 1870, 4.

197 “Anales de la Caridad”. En *El Misionero*, 2, Barranquilla, 30 de octubre de 1870, 3.

198 Dicha propuesta también fue presentada al obispo Bernardino Medina, de la diócesis de Cartagena. A una carta enviada por el médico Ponce, solicitando apoyo al proyecto, el obispo contestó “con mano un poco temblorosa por la pasión política, unas pocas palabras que expresan lo siguiente: “Doctor Ponce, primero compruebe su ortodoxia”. Según este obispo, incluso para hacer caridad era necesario ser ortodoxo en materia religiosa: Sofía Enriqueta. *1930-1980. 50 años. Hermanas Dominicas de la Presentación. Provincia de Medellín*. (Medellín: Editorial Bedout, 1980), 179-180.

199 Guillermo Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política...*, 282-285.

Para los historiadores, esta congregación fue clave en la expansión del frente de caridad del *catolicismo social* y en la catequesis de niños y adultos durante el período Radical e inicios de la *Regeneración*<sup>200</sup>.

## 6.6. Otras asociaciones caritativas “liberales”

Durante los años 1870 y 1880 se crearon más organizaciones de caridad, conformadas por laicos de la elite liberal que dirigían su obra en sentido “religioso, pero al mismo tiempo, práctico”. En 1882 fue fundada en Bogotá la *Sociedad protectora de niños desamparados*, a instancias de una alianza aparentemente extraña: el Pbro. Rafael Pulido (quien se caracterizaba por ser crítico frente a los partidos y a la intransigencia católica) y el político liberal masón Manuel Ancizar. Dicha sociedad creó un asilo de huérfanos que funcionaba en el barrio de San Victorino, con el propósito de convertir en “hombres útiles a la sociedad” a dichos huérfanos. En el asilo “se educaba, por lo menos, a los enteramente descuidados golfillos callejeros, instruyéndoles para ganarse el pan como miembros útiles de la sociedad por medio de un oficio manual o cualquier otro género de trabajo”<sup>201</sup>. Con este propósito se enseñaban artes y oficios artesanales (zapatería, joyería, latonería, talabartería, sastrería, herrería, fotografía, imprenta, sombrerería, etc.) cuya producción era vendida directamente o en almacenes de la capital. La enseñanza religiosa no era descuidada en absoluto, pues, consagrada a San Vicente de Paúl, la sociedad enfatizaba los principios cristiano-católicos y la práctica sacramental<sup>202</sup>. Asimismo, y como otras sociedades de las que hemos hablado, *Sociedad protectora de niños desamparados* editó el periódico “La abeja” (1883), con la intención de difundir las actividades de la asociación y moralizar la sociedad.

Con estas iniciativas de capacitación en oficios varios el catolicismo social volvió a ocuparse de los grupos de artesanos, acercándose un poco al verdadero objetivo de esta corriente en Europa: el bienestar de la clase trabajadora. Por estos años surgieron las sociedades de *Socorros Mutuos*, creadas por artesanos de varias ciudades del país, siguiendo las pautas de las sociedades similares ideadas por cristianos socialistas y católicos sociales de mediados de siglo en Europa. Dichas sociedades se ocupaban de ayudar a los trabajadores asociados que enfrentaban calamidades como enfermedad, exilio, persecución y muerte. También tenían una labor religiosa: velar por los principios morales y éticos de sus asociados. Los integrantes sostenían la sociedad por medio de aportes periódicos, que eran administrados por una junta. No obstante, algunas de estas sociedades, al igual que las “congregaciones” de finales de la década de 1840, fueron vistas como sospechosas, esta vez por el nuevo gobierno regenerador. Desde luego, estos grupos fueron disueltos, acusados de realizar trabajos políticos<sup>203</sup>.

200 Guillermo Loaiza Cano, *Sociabilidad*, 285; Gloria Mercedez Arango, *Sociabilidades católicas*, 38-41.

201 Ernst Röthlisberger, *El Dorado. Estampas de viaje y cultura de la Colombia suramericana* (Bogotá: Presidencia de la República, 1993), 145.

202 “Anuncios”. En *La abeja*, 1, Bogotá, 25 de marzo de 1883, 8.

203 Mauricio Archila, *La clase obrera colombiana (1886-1930)*, en *Nueva Historia de Colombia. Vol.*

## 6.7. Frentes de acción

### 6.7.1. La Salud

La salud fue la principal área de trabajo de las asociaciones caritativas liberales. Por entonces era notoria la ausencia de hospitales y centros de salud en la mayor parte de las ciudades, al punto que existía la alarma general ante la abundancia de epidemias y enfermos arrastrándose por las calles. El panorama se daba por la ausencia de políticas, acciones y organizaciones que controlaran la higiene y la salud. En consecuencia, tanto las sociedades de San Vicente, como las de Caridad, dedicaron parte de sus esfuerzos a esta área, creando o reorganizando pequeños hospitales en Neiva, Medellín, Chiquinquirá, Popayán y otras ciudades del país<sup>204</sup>. En Barranquilla, por ejemplo, la *Sociedad de Caridad* fue la encargada de fundar el primer hospital que tuvo la ciudad<sup>205</sup>. En Bogotá, *las Damas de Caridad* y después *la Sociedad de San Vicente*, se encargaron del Hospital de San Juan de Dios, el cual fue administrado hasta la llegada de las Hermanas de la Presentación.

También tuvo un papel importante la atención de los enfermos y heridos durante las guerras civiles de la época. Por ejemplo, la *Sociedad de San Vicente de Paúl*, durante la guerra civil de 1859-1861, generó un profundo impacto en la forma de ayudar a los caídos, pues por primera vez aparecía una organización que se encargaba de recoger limosnas para alimentar a los soldados y atender sus heridas. Según los registros históricos, muchos de los miembros recorrían los campos de batalla buscando heridos y enfermos a los que proporcionaban servicios médicos y medicinas. En muchas ocasiones los albergaban en casas o en el “hospital”. Al principio, sólo ayudaban al ejército del gobierno; más adelante lograron que los generales liberales admitieran ir sus campamentos. Este trabajo era extenuante, según refieren los relatos, dadas las precarias condiciones con que funcionaban, así como la abundancia de heridos y desamparados<sup>206</sup>.

Más adelante, las hermanas de *La Presentación* continuarían con este trabajo iniciado por las sociedades de San Vicente de Paul. Su aporte más importante fue la creación de las primeras “ambulancias”, que, durante las guerras de 1876, 1885, 1895 y 1899, en Colombia, acompañaron las tropas. Su posición en el campo de batalla era en la retaguardia, desde donde recogían a los numerosos heridos y los trasladaban a los albergues. Muchas veces atendían, también, a los heridos del bando contrario<sup>207</sup>.

---

3. (Bogotá: Planeta, 1998), 220.

204 “Prospecto”, en *Anales de la sociedad de Beneficencia y Caridad*, 1, Neiva, 22 de agosto de 1882.

205 *El Misionero*, 1..., 4.

206 Juan Buenaventura Ortiz, “Historia de la Sociedad de San Vicente de Paúl”, *Anales de la Sociedad de S. Vicente de Paúl* 16 (1870): 3.

207 Beatriz Castro Carvajal, *La Relación entre la Iglesia católica y el Estado colombiano en la asistencia social c. 1870-1960* (Cali, Universidad del Valle, 2014), 135-151.

Beatriz Charría, en su artículo *Las Dominicas de la Presentación en las Guerras civiles de Colombia. 1876-1899*, reproduce algunos apartes de las actas (diario) del archivo provincial de las hermanas de *La Presentación*. En una de estas transcripciones se detallan las difíciles condiciones de su labor con los heridos, durante la denominada Batalla de La Garrapata (Tolima, noviembre de 1876):

Hacia mucho tiempo que el aire nos llevaba emanaciones infectas del campo de batalla. Ya llegamos. ¡Qué espectáculo tan espantoso! De trecho en trecho, montones de cuerpos quemados humeaban aún. Una fetidez horrible indicaba muy bien que eran numerosos los cadáveres escondidos en las altas hierbas que los ocultaban las miradas” [...] “El primer día, después de una corta oración, hicimos curaciones hasta las 8 de la noche sin otro descanso que el necesario para tomar una ligera comida que nos prepararon. Por la noche envolvíamos los vendajes para el día siguiente, después de lo cual nos tiramos sobre tablas cubiertas con esteras [...] (Los soldados) venían en carretas arrastradas por bueyes [...] la mayor parte de sus heridas estaban cubiertas de gusanos<sup>208</sup>.

Afirmaba, además que:

Toda la gente sentía asco por los enfermos hasta tal punto que varias personas afirmaban que quemarían sus casas antes que volver a entrar en ellas después de la evacuación de los heridos<sup>209</sup>.

El trabajo por la salud pública y con sentido social también incluyó la creación de cementerios<sup>210</sup> y la atención a los muertos sin dolientes. En este último caso se rezaba por ellos en el velorio y se acompañaban hasta su última morada. *La Sociedad de San Vicente de Paul* fue la que organizó esta actividad de la manera más efectiva, creando incluso una “sección” especializada. Sus integrantes debían realizar cada día una “hora expiatoria” por estos difuntos, es decir, una oración por las almas del purgatorio, o desarrollar sus labores cotidianas durante la “hora expiatoria”, en la que debían trabajar de forma perfecta y eficiente, en bien de esas almas. Cada día, además, debían recitar la “corona de las ánimas”: seis padres nuestros, un ave maría y un gloria. Cada mes debían comulgar y realizar un viacrucis por los asociados vivos y muertos. Finalmente, cada año debían conmemorar en noviembre el “mes de las animas”. Con todo, la caridad hacia los muertos no se reducía a lo meramente material

208 Beatriz A Charría. “Las Dominicas de la Presentación en las Guerras civiles de Colombia. 1876-1899”, en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII y XIX. Actas del IV Congreso Internacional*. (Salamanca: Editorial San Esteban, 1995) 204-205.

209 Beatriz A Charría, “Las Dominicas de la Presentación en las Guerras civiles de Colombia. 1876-1899”, 204-205.

210 *La Sociedad de Caridad* de Barranquilla organizó, verbigracia, el primer cementerio de la ciudad, pensado no solo para los católicos, sino también para protestantes y judíos. Este detalle merece resaltarse como un signo de cierta tolerancia que se respiraba en el lugar: Carta de Eustacio Barros al obispo José Romero. Barranquilla, 7 de febrero de 1876 en Archivo Histórico de La Diócesis de Santa Marta. (Santa Marta, Colombia, en adelante AHDSM) tomo 109, folio 47.

y a un asunto de higiene, sino que tenía muy presente la cuestión espiritual. Así, se rogaba por quienes sufrían en el purgatorio, especialmente por aquellos que en vida carecieron de todo, incluso de dolientes que desde la tierra intercedieran por ellos ante Dios.

### 6.7.2. Abandonados, ancianos, pobres y mendigos

La problemática relacionada con el creciente número de niños abandonados por sus padres debido a su pobreza, era sentida con mayor preocupación a medida que las ciudades crecían. De igual modo sucedía con la mendicidad, no solo en los centros urbanos, sino en los poblados y campos. De Bogotá, Miguel Samper nos contaba que:

Los mendigos llenan calles y plazas [...] La mendicidad es un hecho alarmante en más de un aspecto. Pero no todos los mendigos se exhiben en las calles. El mayor número de pobres de la ciudad, que conocemos con el nombre de “vergonzantes”, ocultan su miseria, se encierran con sus hijos en habitaciones desmanteladas y sufren en ellas los horrores del hambre y la desnudez. Si se pudiera formar un censo de todas las personas a quienes es aplicable en Bogotá el nombre de vergonzantes [...] el guarismo sería aterrador<sup>211</sup>.

Por eso, la atención a niños expósitos y ancianos, por medio de hospicios y ancianatos, fue otra de las preocupaciones de estas asociaciones laicales. Algunos de estos hospicios habían sido creados por el clero, incluso desde épocas coloniales. Sin embargo, tras las reformas de mediados de siglo y las expropiaciones de 1861, tales espacios fueron clausurados. Por fortuna, las distintas “sociedades” de beneficencia y caridad se encargaron de reabrirlos, restaurarlos o crearlos.

Asimismo, se realizaban visitas a familias pobres, previamente censadas, con el fin de conocer sus necesidades materiales y brindarles alguna colaboración, ya fuese económica o en especie. Al principio preferían visitar a los llamados “pobres vergonzantes”, es decir, aquellas familias que, habiendo disfrutado de alguna fortuna, lo habían perdido todo y se encontraban en situación de miseria. Se le llamaba de esta forma porque a pesar de haber caído en desgracia evitaban a toda costa “rebajarse”. Más adelante acudían también a los barrios y sectores marginados de las ciudades, llevando comida, ropa y útiles varios. Para obtener los fondos necesarios se organizaban rifas y bazares, además de acudir a las casas de personas adineradas para recoger limosnas. En ocasiones, los obispos y algunos sacerdotes aportaban de su propio dinero, o de los fondos parroquiales destinados al sostenimiento de las casas de beneficencia y de las familias pobres.

En esta labor fue importante el papel cumplido por las mujeres. A pesar de la fuerte presencia masculina en la dirección de las asociaciones, pronto se dio paso a la actividad femenina. El trabajo de ellas consistía en desarrollar las labores que

211 Miguel Samper *La Miseria en Bogotá y otros escritos [1867]...*, 8-9.

requerían cierta paciencia y cuidado, como la atención a niños y a ancianos. Es claro que no era usual concebir la caridad sin la mujer, fundamentalmente por las cualidades asociadas a ella: suavidad, dulzura, armonía, mansedumbre, consuelo y especialmente por la estabilidad y la persistencia de su trabajo. *La Sociedad de Caridad* de Neiva afirmaba que toda obra social que pretendiera permanecer por largo tiempo debía tener en cuenta a la mujer<sup>212</sup>.

### 6.7.3. La educación de niños(as) pobres

Paralelamente a la colaboración material, y siguiendo la idea generalizada de que los males sociales de Colombia residían en el analfabetismo e ignorancia, los católicos sociales, tanto de tendencia liberal como conservadora, buscaron paliar el problema educativo organizando escuelas de niños y niñas pobres. Los profesores eran los propios miembros de las sociedades, muchos de ellos, mujeres. Varias de estas escuelas se convirtieron en colegios parroquiales y contaron con el apoyo de párrocos y sacerdotes del lugar, convirtiéndose en la “competencia” de las instituciones educativas oficiales organizadas durante el radicalismo.

Dentro de esta labor educativa, las sociedades de caridad y beneficencia dieron mucha importancia a la catequesis e instrucción religiosa en niños, jóvenes y adultos. Muchas veces, bajo el liderazgo de mujeres, esta labor fue clave en el fortalecimiento del catolicismo y su renovación tras la crisis institucional vivida en buena parte del siglo XIX. Aunque esta labor es poco conocida, su importancia se intuye decisiva en el rostro que tomará la Iglesia Católica en el siglo XX, especialmente en el centro, occidente y suroccidente del país.

#### A manera de cierre

Pese a todos los esfuerzos de las sociedades que hemos analizado, la labor asistencialista desarrollada por el catolicismo social en Colombia en la segunda mitad del siglo XIX fue, al parecer, mucho menos sistemática y profunda que en otros países latinoamericanos como México o Brasil. En estos países, siguiendo el ejemplo de Europa, se organizaron, desde temprano, congresos de católicos que reflexionaron en torno a la cuestión social, en donde se unificaron planes y esfuerzos<sup>213</sup>. En Colombia generalmente cada organización era una isla, salvo la *Sociedad de San Vicente de Paul*, que poco pensaron en traspasar el plano local, ni en crear un vínculo comunicativo o asociativo.

212 “Actos del Consejo” *Anales de la Sociedad de Beneficencia y Caridad*, 1, Neiva, 22 de agosto de 1882, 6.

213 José Oscar Beozzo, “La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)”, en *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones DEI-CEHILA, 1995, 193-204.

La época dorada de las asociaciones laicales tratadas en este capítulo finalizó con la llegada paulatina de nuevas comunidades religiosas que, con mayores recursos, organización, apoyo del Estado y apoyo de la Jerarquía eclesiástica, ocuparon el escenario de la ayuda y la caridad<sup>214</sup>. El catolicismo social entró en con mayor fuerza en la órbita eclesiástica. Con el restablecimiento de las relaciones Iglesia-Estado, como el regreso de los privilegios concedidos a la institución eclesiástica, la acción de laico volvió a ser meramente de solo apoyo.

Dado al restablecimiento de la relación Estado-Iglesia, los postulados de la Encíclica *Rerum Novarum* se aplicaron de manera tardía y parcial. En primer lugar, los dirigentes religiosos no vieron que en nuestro país la necesidad de ocuparse de la clase obrera, puesto que aún era embrionaria. Por otra parte, la difusión de la encíclica coincidió con el establecimiento de la *Regeneración* y el reinado de la intransigencia católica, lo cual hizo que la polémica política ocupara las fuerzas de los católicos, dejando a un lado la dimensión social.

Cuando finalmente los postulados de *Rerum Novarum* empezaron a ponerse en práctica, el papel preponderante lo asumió la institución eclesial. A partir de la primera y segunda década del siglo XX varios de los miembros eclesiásticos postularon proyectos en pro del bienestar de la naciente clase obrera (el verdadero objetivo del catolicismo social en Europa). Fue desde los proyectos que incluían a los trabajadores que, como lo muestra Mauricio Archila, el cristianismo tuvo una base ideológica competitiva frente al naciente socialismo de inspiración marxista<sup>215</sup>.

## Fuentes y bibliografía

### Fuentes primarias

#### *Archivos*

Archivo General de la Congregación de Dominicas de Santa Catalina (Bogotá) Fondo Fundadores Gabriela de San Martín, caja 24 carpeta 2.

Archivo de la Provincia Dominicana de San Luis Bertrán De Colombia (Bogotá) Fondo Colecciones, sección Baeza V.

---

214 Las hermanas de la Caridad (hoy de la “Presentación”), de origen francés, fue la primera comunidad religiosa femenina que llegó al país. Lo hizo por Barranquilla, en 1873. Meses después ya estaba en Bogotá, y de inmediato se ocupó de los hospitales. En cuestión de años, a medida que se extendía por el país, las sociedades de caridad laicales creadas para asumir esta labor, fueron cediendo su espacio a las religiosas. Más adelante, nuevas comunidades religiosas, como los salesianos, las salesianas, las vicentinas, los hermanos Camilos, entre otras, se encargaron del campo social a través de la educación de jóvenes pobres, de la asistencia a los ancianos, de la atención en leprosorios, de los manicomios, entre otros.

215 Mauricio Archila Neira. *Cultura e identidad obrera* (Bogotá: CINEP, 1991), 87-93.

Archivo Histórico de la Diócesis De Santa Marta. (Santa Marta), tomo 109.

### ***Prensa***

*Anales de la sociedad de Beneficencia y Caridad*, 1. Neiva, 1882.

*Anales de la Sociedad de S. Vicente de Paúl*, 2 y 16 Bogotá, 1869-1870.

*El Alacrán*, 6. Bogotá, 1849.

*El Amigo del pobre* 5. Socorro, 1858.

*El Catolicismo*, 9, 23, 24, 44, 427, Bogotá: 1850, 1852 y 1860.

*El Católico*, 58. Bogotá, 1864.

*El Colibrí granadino*, 1, Bogotá, 1837.

*El Conservador*, 16. Bogotá, 1847

*El Evangelio i la libertad*, 1. Medellín, 1877.

*El Huerfanito Bogotano*, 1-5, Bogotá, 1826.

*El Misionero* 1, 2, 4, Barranquilla, 1870.

*Huila*, 2, 4, Neiva, 1855.

*La Abeja*, 1, Bogotá, 1883.

*La Mujer*, 2 y 5. Bogotá, 1878

*La Tarde de los Agricultores y Artesanos*, 1. Bogotá, 1846

*Tardes Masónicas de la aldea*. Bogotá, 1823.

### ***Impresos***

Ancizar, Manuel. *Peregrinación de Alpha*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.

Congreso de la República de la Nueva Granada. *Constitución Política de la Nueva Granada reformada por el Congreso en sus sesiones de 1842 y 1843*. Edición oficial. Bogotá: Imprenta del Gobierno por J. A. Cualla, 1843.

Díaz, Eugenio. "El rejo de enlazar" En *Novelas y Cuadros de costumbres*. Bogotá: Procultura, 1985.

Díaz, Eugenio. *Manuela*. Bogotá: Editorial Universal, 1998.

Romero, José. *Nos, José Romero, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Santa Marta*. Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 1883.

Madiedo, Manuel María. *La Ciencia Social o el socialismo filosófico. Derivación de las grandes armonías morales del cristianismo*. Bogotá: Editorial Incunables, 1982.

Pérez, Santiago. *Selección de escritos y discursos de Santiago Pérez*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1950.

Röthlisberger, Ernst. *El Dorado. Estampas de viaje y cultura de la Colombia suramericana* Bogotá: Presidencia de la República, 1993.

Samper, José María. “De Honda a Cartagena” En *Cuadros de costumbres y descripciones locales de Colombia*. editado por José Joaquín Borda, 381-405. Bogotá: Librería y Papelería de Francisco García Rico, 1878.

Samper, Miguel. *La Miseria en Bogotá y otros escritos [1867]* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968.

Zerda, Liborio. *El Dorado*. Tomo 1. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1972.

## Fuentes secundarias

Aprile, Jacques. *Génesis de Barrancabermeja*. Bucaramanga: Instituto Universitario de la Paz, 1997.

Arango, Gloria Mercedes. *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

Archila Neira, Mauricio. *Cultura e identidad obrera*. Bogotá: CINEP, 1991.

Archila Neira, Mauricio. “La clase obrera colombiana (1886-1930)”. En *Nueva Historia de Colombia*, vol. 3, 245-270. Bogotá: Planeta, 1998.

Beozzo, José Oscar. “La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)”. En *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, 173-210. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI-CEHILA, 1995.

Bidegain, Ana María y Diego Demera, ed. *Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

Castro Carvajal, Beatriz. *La Relación entre la Iglesia católica y el Estado colombiano en la asistencia social c. 1870-1960*. Cali: Universidad del Valle, 2014

- Charría, Beatriz A. “Las Dominicas de la Presentación en las Guerras civiles de Colombia. 1876-1899”. En *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII y XIX. Actas del IV Congreso Internacional*. 130-155 Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.
- Cuenca, José Manuel. *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*. Madrid: RIALP, 1973.
- Enriqueta, Sofía. *1930-1980. 50 años. Hermanas Dominicas de la Presentación. Provincia de Medellín*. Medellín: Editorial Bedout, 1980.
- Fernández, Sergio. “Albert de Mun y la Historia del poder político del catolicismo francés en la III República” *La Razón Histórica. Revista Hispanoamericana de Historia de las Ideas* 28 (2014): 266-275.
- Fundación Misión Colombia. *Historia de Bogotá. Tomo II. El siglo XIX*. Bogotá: Salvat-Villegas Editores, 1989.
- Groot, José Manuel. *Historia Eclesiástica y civil de la Nueva Granada*. Tomo II. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1956.
- Jurado, Juan Carlos. “Pobreza y nación en Colombia, siglo XIX”. *HIB. Revista de Historia Iberoamericana* 2 (2010): 47-71.
- Loaiza Cano, Gilberto. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*. Bogotá: Universidad Externado, 2011.
- Molina, Gerardo. *Las Ideas socialistas en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo, 1987.
- Morales, Paola, “La sociedad de beneficencia de san Vicente de Paul en Medellín”. *Historelo. Revista de Historia regional y local*, 6 (2011): 173-192.
- Ortíz Mesa, Luis Javier. “Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra, Antioquia, 1870-1880”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 15 (2010): 167-189.
- Ospina, Joaquín. *Diccionario biográfico y bibliográfico de Colombia*. Vol. 3. Bogotá: Editorial Aguilar, 1939.
- Palacios Marco y Safford, Frank. *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida: su historia*. Bogotá, Norma, 2002.
- Percuso, Aniceto y Juan Pérez, ed., *Diccionario de las Ciencias Eclesiásticas*. Tomo IV. Valencia, Imprenta de Doménech, 1880-1889.

Plata Quezada, William. *El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica. 1850-1880*. Tesis de maestría. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Plata Quezada, William Elvis. “El catolicismo liberal (o liberalismo católico) en Colombia decimonónica”. *Franciscanum* 152 (2009): 71-132.

Plata Quezada, William Elvis. “El declive de un convento o el fin de un modelo de relaciones Iglesia, política y sociedad en Nueva Granada, 1820-1863”. *Historiela Revista de Historia regional y local*, 12 (2014): 58-98.

Plata Quezada, William Elvis. “Soledad Acosta de Samper: catolicismo y modernidad en Colombia siglo XIX”. *Hispania Sacra*, 139 (2017): 293-305.

Restrepo Posada, José. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus preladados*. Tomo II. Bogotá: Academia de Historia, Lumen Christi, 1963.

Rueda Vargas, Tomás. “Eugenio Díaz” (Prólogo a El rejo de enlazar). En: *Escritos sobre Bogotá y la Sabana*. 4-12. Bogotá: Villegas Editores, 1988.

Urrutia, Miguel. *Compendio de estadísticas históricas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1970.

Veloza Morales, Sindy “Hacer caridad para el alma, organizarse para defender la fe. Las asociaciones católicas bogotanas (1863-1885)” *Anuario de historia regional y de las fronteras* 2 (2014): 19-2.

# El laicado latinoamericano en la génesis de la teología de la liberación

103

Ana María Bidegain  
Florida International University

Voy a referirme al proceso histórico vivido por los estudiantes vinculados a los movimientos de la *Acción Católica*, previo a 1968, dada su clara opción por los pobres, preocupación por el desarrollo y liberación continental. El accionar de estos estudiantes fue consciente, en pro de la construcción de la iglesia y la *Patria Grande*, con miras a que su trabajo fuera fuente y no reflejo de otras cristiandades.

Es pertinente aclarar que otras instancias eclesiales también desarrollaron proyectos pastorales que permitieron abrir espacio para que el pensamiento teológico latinoamericano se desarrollara con su identidad propia y diera nacimiento a la teología de la liberación latinoamericana.

Metodológicamente creo que el movimiento eclesial, que reunía a los estudiantes católicos, es el que más claramente nos permite seguir ese hilo conductor que muestra la génesis y desarrollo de una propuesta liberadora. Por otro lado, existen las fuentes históricas que me permiten presentar este trabajo.

## 1. LA ACCIÓN CATÓLICA ANTES DE LOS AÑOS SESENTA

Los movimientos de *Acción Católica* fueron la gran estrategia pastoral del siglo XX, orientada a organizar y formar al laicado tanto para preservar su pertenencia, como para ser testigos de su fe y evangelizar espacios a los que no podía llegar el clero. Se inició con las propuestas sociales de León XIII y se consolidó y desarrolló con los pontificados de Pío XI, XII, Juan XXIII y Paulo VI. El papa Pío XI, desde los renglones de su primera encíclica *Ubi Arcano Dei*, en 1922, estableció una estrategia pastoral fundamental en la vida de la Iglesia en todo el mundo y como una manera de integrar a la feligresía a la misión apostólica de la Iglesia. Pío XI no tenía dudas que el futuro de la Iglesia sólo era posible si se confiaba y llamaba al laicado a ser parte de la misión apostólica. Entonces, era necesario llamar a un grupo de hombres y mujeres católicos que fueran preparados para trabajar por la defensa de la iglesia, personas que

dieran testimonio de su vida cristiana y así evangelizar en todos los espacios sociales y culturales. Justamente, fue la labor de Pio XI la que orientó vigorosamente a la evangelización, como al desarrollo de las obras sociales y culturales.

La organización propuesta desde *Ubi Arcano Dei* fue de base parroquial y formada en cuatro ramas: las damas, los hombres, las señoritas y los jóvenes. Los grupos parroquiales en sus diversas ramas eran coordinados a nivel diocesano, regional, nacional, continental y mundial. A nivel diocesano, nacional e internacional existían secretariados o grupos de coordinación encargados de impulsar y orientar los grupos locales, preparar reuniones periódicas de coordinación y de estudio de la realidad social. Fue desde el comienzo una organización global, ligada no sólo a los obispos, sino al papado por la intermediación de sus dirigentes y secretariados internacionales, pero con una fuerte base local, por medio de sus comunidades en las parroquias.

En el nuevo contexto histórico, la iglesia debía mantenerse separada de la *pequeña política*, como la llamaba Pio XI, es decir la política partidista. Además, el papa pensó una estrategia que permitía actuar en la *política en grande*, es decir, el debate amplio sobre las grandes líneas del desarrollo social y las políticas de Estado. Por eso, los movimientos de *Acción Católica* debían establecerse y crecer por fuera y por encima de la política partidista. Jacques Maritain, filósofo laico francés, dio sustento intelectual para romper con las ideas de un partido católico que confundía los planos temporal y espiritual. “Si se descuidan las diferencias de esencia, de finalidad y de objeto, nos anticipamos a grandes ruinas, pues el hombre es siempre castigado cuando descuida las leyes de las esencias”<sup>216</sup>. El pensamiento de Maritain permitió una renovación de sectores de la intelectualidad católica latinoamericana. Apoyado en el neotomismo, ayudó a pensar la sociedad profana, pluralista y democrática, como una opción posible y necesaria para América Latina.

La estrategia papal logró establecerse en la década de 1930, con la propuesta de “Nueva Cristiandad”, junto con su humanismo integral y la distinción de planos espiritual, temporal y un plano intermedio, en los que se desarrolla la vida del cristiano. Todo esto dio sustento ideológico tanto a la *Acción Católica General*, como a la elaboración de una nueva propuesta política<sup>217</sup>: una democracia cristiana, social y liberadora tan crítica al capitalismo y a la burguesía, como al comunismo. La *Acción Católica* evolucionó hacia posturas cada vez más comprometidas con procesos de democratización, como claramente sucedió en Brasil o en Chile. El proyecto se fue

---

216 Conferencia dictada en Buenos Aires, en 1936. El texto se puede consultar en: *Acción Católica y Acción Política*,” en *Obras breves de Jacques Maritain*. [http://www.jacquesmaritain.com/pdf/12\\_FyR/02\\_FR\\_AcCatPol.pdf](http://www.jacquesmaritain.com/pdf/12_FyR/02_FR_AcCatPol.pdf) (Consultado el 14 de junio de 2018). Aparece como capítulo tercero del libro *Cuestiones de Conciencia*, transcripto en: Jacques Maritain, *Acción Católica y Acción Política* (Buenos Aires: Losada, 1939) que se difundió ampliamente entre grupos de la Acción Católica Latinoamericana. La distinción de planos terrenal y espiritual lo discute en: Jacques Maritain, *Humanismo integral* (Buenos Aires-Paris: Ediciones Carlos Lohlé, 1936).

217 Maritain, Jacques. *Acción Católica y Acción Política*, 1-36.

transformando en una plataforma de acción en el mundo del trabajo, en el medio universitario y en organizaciones campesinas.

La juventud de “*diversos ambientes*” (obreros, estudiantes, campesinos y trabajadores independientes) también fue llamada a hacer parte del movimiento, por medio de lo que se llamó la *Acción Católica Especializada*, Juventudes obreras (JOC), universitarias (JUC), trabajadores agrícolas (JAC), estudiantes (JEC) e independientes (JIC). La década del cincuenta fue la de la expansión de los movimientos vinculados con la *Juventud Obrera Católica Internacional* (JOCI), con el *Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos* (MIEC), *Pax Romana*, con la juventud trabajadora en el medio agrícola a través del MIJARC y la *Juventud Estudiantil Católica Internacional* (JECI). Dicha expansión se vio apoyada por varias visitas de dirigentes europeos y canadienses, la celebración de reuniones regionales y la difusión de las propuestas organizadoras.

El crecimiento de la juventud católica organizada seguía la experiencia propuesta del padre Joseph Cardijn, quien exhortaba a los obreros a ser “levadura en la masa”. Estos movimientos trajeron como novedad la práctica de la revisión de vida en el seno de una pequeña comunidad de cristianos y cristianas llamados a compartir una misma condición o realidad social que los hacía semejantes. Se organizaron entonces, no necesariamente por parroquias, sino por actividades, es decir, los miembros de una misma fábrica, los estudiantes de una misma facultad o escuela, los campesinos de una misma comarca.

Para poder evangelizar el medio por *ellos, entre ellos, y para ellos* —como lo decía Cardijn— era necesario contar con una nueva metodología que de manera inductiva y dinámica les permitiera confrontar sus experiencias de vida con las propuestas del mensaje evangélico y las doctrinas del magisterio. Esta metodología les permitiría romper con la dicotomía fe y vida. La revisión de vida pretendía, entonces, unir la experiencia vivencial, particularmente la realidad social en la que se mueve la persona, más su vida religiosa. Esta revisión consta de tres pasos: ver, juzgar y actuar. El primero busca analizar un hecho de la realidad social vivido por el grupo, con ayuda de todas las herramientas académicas que dispongan. El segundo está encaminado a juzgar el hecho analizado a la luz del Evangelio. El tercero es el momento en que se actúa en consonancia a las creencias y como comunidad. Esta metodología también obliga a cambiar el enfoque. Ya no se actúa por el catolicismo, sino por el sentido y valor propio que tienen las personas del medio social particular en el cual se está actuando. Entonces, se busca tener una concepción holística de una u otra realidad social, tanto en su totalidad histórica como en su manera de entender y recibir la Buena Nueva. Tal método implica una disposición especial para llevar el mensaje a los diversos espacios sociales donde se insertan los grupos evangelizadores.

Por consiguiente, los dirigentes y asesores, pero también los militantes, requerían un constante esfuerzo y capacitación en sociología, política, historia, entre otras disciplinas, para tener las herramientas que les permitieran entender la realidad. La

formación bíblica y documental-eclesial —especialmente en la doctrina social de la Iglesia— también era importante, porque a través de este conocimiento juzgaban las realidades a tratar. Varios asesores eclesiásticos de la *Acción Católica* en los años cuarenta, cincuenta y sesenta jugaron un papel importante en la formación y en el arribo de perspectivas pastorales de vanguardia. Dom Helder Cámara, en Brasil, Don Manuel Larraín, en Chile, Gustavo Gutiérrez, en Perú, Lucio Gera, en Argentina, Juan Luis Segundo S.J., en Uruguay, suscitaron una reflexión más aguda del medio de trabajo y de evangelización en el que se desarrollaban las distintas ramas de la *Acción Católica* de la nación y del continente. Tales avances en capacitación y comprensión social también se dieron gracias a los vínculos que estos líderes establecieron con los movimientos y otras organizaciones eclesiales europeas y norteamericanas, particularmente canadienses.

Si en las décadas anteriores Maritain fue determinante para romper con el integralismo católico y entender que el fascismo y el corporativismo español eran tan peligrosos como el comunismo, así como para abrir las puertas a la democracia, en las décadas de 1950 y 1960, otro católico francés, también filósofo político, Emanuel Mounier, al igual que el dominico economista Joseph Lebreton y su equipo, los jesuitas Yves Calvez, Tehillard de Chardin, tuvo un gran impacto en las reflexiones de la juventud católica latinoamericana y en seminarios de algunos países.

Mounier criticaba radicalmente al capitalismo fundado en el anonimato del mercado, la negación de la personalidad y el imperialismo del dinero. Desde una crítica ética y religiosa proponía una alternativa: un socialismo ético, fundado en el amor al prójimo, centrado en la persona como parte de la comunidad y el personalismo. No renegaba del marxismo, pues, por el contrario, abría la perspectiva del diálogo con esta y otras propuestas filosóficas, con creyentes y no creyentes. Pero, sobre todo, influyó en la juventud de estas décadas por su particular consideración de la historia. En su visión no existían dos historias, sino una sola: la historia humana; precisamente es en este terreno que se construye el Reino de Dios y por eso es el espacio preciso para la salvación.<sup>218</sup> La historia es para Mounier el lugar en donde los cristianos encuentran a Dios en su hermano; la historia es el espacio en donde los cristianos deben comprometerse para dar testimonio, evangelizar e ir construyendo el Reino de Dios.

En 1957 el MIEC reunió en el Salvador a representantes de doce países latinoamericanos, quienes resolvieron que las estructuras internacionales debían servir de foro e intercambio de diversas experiencias sobre el trabajo pedagógico y evangelizador. Desde este encuentro se recogieron las dificultades y oportunidades concretas de cada lugar, para que las reuniones nacionales e internacionales del movimiento fuesen espacios de reflexión y análisis en torno a los nuevos

---

218 Luis Alberto Gómez de Souza, *JUC: os Estudantes Catolicos e a Politica* (Petrópolis: Editora Vozes, 1984), 160.

acontecimientos sociales y a las tendencias del mundo estudiantil. De igual manera, sucedió en el Consejo Mundial de 1958, en Dakar, donde la JECI se enfocó en el medio universitario. En aquel encuentro la reflexión se centró en la responsabilidad que el estudiante tenía en su medio, así como se reconsideró la espiritualidad propia de los movimientos.

La misión de la universidad y la responsabilidad cívica de los estudiantes fueron el foco de debates y publicaciones de los movimientos. Paulatinamente, los miembros del cuerpo universitario iban tomando conciencia de la importancia histórica del movimiento estudiantil en la transformación y reformas de las estructuras académicas. La toma de posición puede datarse desde las célebres manifestaciones iniciadas con el movimiento estudiantil de Córdoba, en 1918, aunque ya antes se habían presentado otras movilizaciones. Pero tales eventos no solo incidieron en el ámbito universitario, también repercutieron en el ámbito social y político de América Latina.

Los dirigentes universitarios católicos eran cada vez más conscientes de que como estudiantes eran una fuerza social y política. No sólo era la lucha por la reforma y autonomía universitaria, viejo legado de las luchas universitarias latinoamericanas por medio de las agremiaciones estudiantiles, sino que también podían contar en el debate político nacional e internacional. Su carácter político era reafirmado también por la parte que tomaron en la confrontación propiciada por la guerra fría, de la cual el movimiento estudiantil no escapó. Precisamente, fue en este conflicto que se trató de convertir a los estudiantes en punta de lanza contra las organizaciones comunistas en el mundo universitario,<sup>219</sup> aunque los esfuerzos de la mayoría de los militantes se orientaban a adoptar un proyecto de transformación social, inspirado por el pensamiento social de la Iglesia. En ese entonces los universitarios católicos pretendían transformaciones profundas, sin que fueran a confundirse con otras ideologías sociopolíticas revolucionarias.

Indudablemente la marcha de los movimientos a niveles locales era diversa debido a los contextos históricos particulares de cada lugar, el modelo de iglesia predominante y la formación y origen de los asesores. Esta amalgama de factores generaba ocasionalmente tensiones, pero permitía el crecimiento y desarrollo de una conciencia de pertenecer a una patria más grande que los estrechos espacios establecidos por los Estados. Dicha conciencia consistía en ser parte de una patria que compartía dolores por las injusticias y arbitrariedades, pero también esperanzas. *Patria Grande* fue como le llamaron los intelectuales latinoamericanos y estudiantes en las primeras décadas del siglo XX, conforme a las políticas nacionalistas de los gobiernos de la década del cincuenta.

En octubre de mismo año (1957) se llevó a cabo en Roma el *II Congreso Internacional del Apostolado de los Laicos*, en el que se discutió sobre la crisis del

219 Ana Maria Bidegain. "Influencia de la Guerra Fría en los movimientos de Acción Católica", en *Religión y Etnicidad en América Latina*, Ed. G. Ferro (Bogotá: ICANH, 1997), 123-160.

mundo moderno: responsabilidades y formación. Pío XII, en un discurso impactante, señaló, a propósito de la situación de la Iglesia en América Latina, cuatro peligros que veía como amenazas mortales: la invasión de las sectas protestantes, la secularización de toda la vida, el marxismo, y el espiritismo. En esas circunstancias se redobló el interés en la formación del laicado para suplir la falta de sacerdotes en la acción pastoral. El fin era que hombres y mujeres católicos ejemplares actuasen como maestros y educandos, y que se comprometieran en el manejo de la vida económica, social y política. Los dirigentes latinoamericanos a medida que iban implicándose cada vez más en el medio tomaron consciencia que no se trataba de replicar la experiencia de las organizaciones europeas, sino que los movimientos tenían su propia vida, derivada de cada contexto particular.

## 2. LOS AÑOS SESENTA: ¿REFORMA O REVOLUCIÓN?

### 2.1 Sociedad y política: obstáculos durante la Guerra Fría en la lucha contra la pobreza

Al inicio de la década del sesenta se vivían las secuelas políticas del desmonte de los estados populistas de la década anterior, que en muchos casos se efectuaron con la ayuda de los Estados Unidos. En efecto, el uso de la fuerza a través de la manipulación de un títere militar para expulsar al gobierno democrático reformista de Guatemala, en 1954, fue considerado por dirigentes estadounidenses como uno de los más grandes éxitos de su administración. De hecho, este movimiento estratégico se convirtió en un modelo para próximas operaciones antinsurgencia. Trece de los veinte Estados latinoamericanos estaban siendo gobernados por dictadores, la mayoría contando con el beneplácito de los Estados Unidos. Ante esta situación, crecían la indignación y los sentimientos antiestadounidenses. El malestar se expresó en Caracas, en mayo de 1958, cuando Nixon fue apedreado, escupido y mal herido en una gira por el continente.

En julio del mismo año, Alberto Lleras Camargo, presidente de Colombia, y Juscelino Kubitschek, de Brasil, escribieron una carta lamentando el episodio, pero enfatizando en la necesidad de hacer algo más constructivo. Los dos presidentes propusieron la “Operación Panamericana”, un programa hemisférico de ayuda pública para aliviar las condiciones de subdesarrollo e inestabilidad, justo cuando el movimiento de Sierra Maestra estaba orientado a ganar.<sup>220</sup>

La desigualdad y la pobreza en América Latina crecía de manera alarmante a los ojos de todos. Para 1960 la CEPAL consideraba que el 51% de la población vivía en condiciones de infraconsumo. En amplias zonas del continente se registraba el padecimiento de enfermedades endémicas como el paludismo y el mal de Chagas. El

---

220 Joseph S. Tulchin, “Los Estados Unidos y América Latina en la década del 60”, *Estudios Internacionales* 21/84 (1988): 462-497.

coeficiente educativo era sumamente precario, las tasas de analfabetismo en algunos países eran de más del 50%; Guatemala con más del 60% y con las mínimas en Argentina y Uruguay, en un 8%.<sup>221</sup> En los espacios de poder locales e internacionales se consideraba que esta situación era el resultado de la diferencia entre el poco crecimiento económico y una alta tasa de crecimiento de la población. La mayoría de la población estaba excluida o parcialmente incorporada al mercado de trabajo, por lo que su destino inexorablemente era la pobreza<sup>222</sup>.

Las incipientes burguesías nacionales latinoamericanas veían la imposibilidad de una industrialización sin injerencia extranjera, dado a los marcos establecidos en la política internacional y el fin del proteccionismo. Las dificultades económicas y sociales que venían siendo estudiadas por los investigadores de la CEPAL desde la década del cincuenta explicaban las relaciones económicas internacionales en términos de intercambio desigual entre las naciones desarrolladas, centro de la economía mundial, y las subdesarrolladas, que se constituían en la periferia económica. Los investigadores argüían que las estructuras de la economía internacional solo podrían transformarse por la intervención estatal y con la ayuda internacional. La inversión privada internacional no solo no cumplía la tarea, sino que distorsionaba aún más esas relaciones desiguales.

En 1956 Nikita Khrushchev, en el marco de lo que llamó *coexistencia pacífica*, ofreció a los latinoamericanos desarrollar sus economías con ayuda soviética. En la reunión de La Conferencia Económica Interamericana de julio de 1959, en Buenos Aires, Fidel Castro propuso al gobierno de los Estados Unidos que proporcionara treinta mil millones en ayudas a las empresas nacionales latinoamericanas.<sup>223</sup>

Mientras Europa se recuperaba de los estragos de la Segunda Guerra Mundial, entre otros aspectos, los Estados Unidos financiaba el plan Marshall, procedimiento mediante el cual América Latina entró en la Guerra Fría, tras el giro que fue tomando la Revolución cubana. Paulatinamente se fue evidenciando la relación entre subdesarrollo y dictadura; se empezaron a ver los gobiernos dictatoriales como impopulares y por tanto potencialmente inestables. Al mismo tiempo, la miseria producida por el subdesarrollo creaba condiciones propicias para la subversión y por tanto era necesaria la intervención de los Estados Unidos, pues podía estar en juego su propia seguridad.

---

221 Camilo Dangun, “La integración y el crecimiento económico en América Latina”, *Revista Desarrollo Económico* 4 (1964): 14-15.

222 Carlos Figueira y Andrés Peri, *América Latina: Los rostros de la pobreza y sus causas determinantes* (Santiago: CEPAL, 2004), <https://www.cepal.org/es/publicaciones/7192-america-latina-rostros-la-pobreza-sus-causas-determinantes> (Consultado el 3 de julio de 2018).

223 Frank Parkinson, *Latin America, the Cold War and the World Powers* (Beverly Hills, SAGE Publication, 1974).

En la reunión de la OEA de septiembre de 1960, en Bogotá, se escucharon los clamores de algunos líderes latinoamericanos como José Figueres, de Costa Rica, y Rómulo Betancourt, de Venezuela. Ellos solicitaron la intervención de los Estados Unidos para que apoyaran a gobiernos democráticamente elegidos y favorecieran el desarrollo. Los dirigentes políticos de los Estados Unidos decidieron actuar y en esa misma reunión se firmaron acuerdos multilaterales para el desarrollo económico y social de los países de la región. Estos acuerdos fueron complementados con una nueva propuesta conocida como política de contención, dentro del marco general de la Guerra Fría. Por un lado, Estados Unidos se comprometía a apoyar a los latinoamericanos para expulsar dictadores como Trujillo, mientras que los latinoamericanos se comprometían a neutralizar la influencia comunista de Fidel Castro<sup>224</sup>.

Unos meses antes de esta reunión se establecieron las bases para crear el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) con fondos estadounidenses que se liberarían al iniciarse la administración de 1961. Esta fue la administración de demócrata en cabeza de John F. Kennedy que, convencido de la necesidad de dar un giro a la política norteamericana hacia América Latina, desde su discurso inaugural expresó la necesidad de crear una alianza con los latinoamericanos en la búsqueda de progreso. Propuso apoyar el desarrollo económico y las reformas políticas, al mismo tiempo que se daba ayuda militar para facilitar la contrainsurgencia y así evitar una revolución violenta en América Latina. También retomaba la vieja perspectiva de Monroe de no admitir la presencia de otras potencias, no sólo de los comunistas, también la injerencia de los europeos. En agosto de 1961 se firma en Punta del Este, Uruguay, la Alianza para el Progreso.

Esta alianza pretendía apoyarse en nuevos líderes inspirados en valores democráticos y amigos de los Estados Unidos, dispuestos a llevar adelante una política que pudiese enfrentar tanto a las oligarquías terratenientes de derecha, opuestas a cualquier cambio, como a los comunistas que obedecían a la Unión Soviética. El proyecto incluía diversas propuestas: reforma agraria y estímulos para la producción de la tierra, asegurando salarios justos y condiciones satisfactorias de trabajo para todos; planes de viviendas urbanas y rurales; erradicación del analfabetismo y el acceso a los estudios universitarios; avance en programas de salud y sanidad; estimular la empresa privada con el fin de propulsar el desarrollo económico, junto con políticas monetarias que protegieran el poder de compra de las personas y evitar las excesivas fluctuaciones de precios; y la importación de productos básicos, pero también una reforma fiscal, además de la agraria. Esto exigía a los que tenían más y controlaban los resortes del poder que se implicaran a fondo y renunciaran a parte de sus privilegios, lo que no estaban dispuestos a hacer.

---

224 Joseph S. Tulchin, "Los Estados Unidos y America Latina en la década del 60...", 462-497.

La Alianza para el Progreso de Kennedy nunca logró despegar como estaba propuesta. Tuvo dificultades técnicas derivadas del propio plan, pero sobre todo políticas, porque para algunos las reformas sociales que se proponían abrían el espacio al comunismo. La vieja derecha oligárquica se oponía férreamente a las reformas agrarias y sobre todo a las fiscales, visión que los unía a la derecha de Estados Unidos. Tras el asesinato —hasta hoy impune— de John Kennedy, en 1963, las propuestas reformistas que traía la política llamada a fortalecer la democracia y el desarrollo sufrieron un duro golpe y se consolidaron las posiciones extremas en todos los frentes.

A ello se sumó el hecho de que Cuba se había vuelto la punta de lanza en el conflicto de la Guerra Fría y los eventos locales se convirtieron en continentales, como fue la instalación de los misiles soviéticos en suelo cubano o la invasión a Bahía Cochinos. Los intentos de algunos líderes latinoamericanos de no ahondar el conflicto no solo fueron insuficientes, sino que provocaron, en parte, muy poco después sus propias caídas, como fue el caso de Frondizi y el fortalecimiento de los militares que le dieron un golpe militar en marzo de 1962 sin una condena explícita por parte del ejecutivo norteamericano. Lo mismo sucedió poco después con el golpe en Perú contra Prado, consolidándose los militares como nuevos actores políticos en la escena latinoamericana. En 1964 Joao Goulart, presidente de Brasil, fue derrocado por un golpe militar apoyado por los Estados Unidos, iniciando el camino de las dictaduras sustentadas en las teorías de la seguridad nacional en gran parte de Sudamérica.

En otros países como Venezuela y Colombia, donde no se instauraron dictaduras, se establecieron gobiernos pactados entre un grupo de partidos dentro de un sistema electoral que excluía a los otros, entre ellos a los comunistas. Esto legitimó la lucha armada que, marginalizada de las contiendas electorales y con el apoyo de Cuba, crearon grupos guerrilleros que se diseminaron a lo largo de la geografía latinoamericana en la medida en que las garantías electorales y las movilizaciones sociales se fueron constriñendo.

## **2.2. La iglesia en América Latina en los años sesenta: buscando paz con justicia social**

Finalizada la Segunda Guerra Mundial las autoridades eclesiásticas, tanto en el Vaticano como la Jerarquía latinoamericana, vieron la necesidad de enfocarse en la Iglesia latinoamericana que poseía una población mayoritariamente católica. En países de gran extensión, como fue el caso de Brasil, se crearon muchas diócesis y se promovió la creación de conferencias episcopales nacionales allí donde no existían; al mismo tiempo se vio pertinente crear una coordinación latinoamericana y caribeña de todo el episcopado, dando origen a la Conferencia Episcopal Latinoamericana-CELAM. Esta nueva instancia de la Iglesia buscaba promover un trabajo pastoral común en todas las diócesis del continente, tomando en consideración tanto la diversidad como los elementos comunes en la realidad continental e insular. Muchos de los obispos recién ordenados provenían de los movimientos especializados en la

pastoral juvenil de la *Acción Católica* y estaban familiarizados con su metodología de trabajo en pequeñas comunidades y de la revisión de vida (ver, juzgar, actuar). De igual manera, se seguía el trabajo con los autores que fundamentaban su trabajo, fueran filósofos o políticos, como Maritain y Mounier, o los teólogos reunidos en torno a la revista francesa *Nouvelle Theologie*. Muchos sacerdotes, e incluso algunos laicos, se habían formado en Francia, Bélgica, Alemania y Holanda y conocían no sólo los autores mencionados, sino a los movimientos renovadores como el bíblico, litúrgico y pastoral. Con el fin de aterrizar estas nuevas perspectivas se vio la urgencia de realizar grandes estudios sociológicos, tanto de la realidad de la iglesia en las diócesis como de la sociedad donde debían actuar. Grupos de sociólogos de la religión de Francia y Bélgica desarrollaron, junto con los latinoamericanos, importantes estudios que sustentaron los esfuerzos para consolidar la pastoral de conjunto en cada diócesis a donde fueron convocados.

La experiencia de los curas obreros de Francia tiene sus réplicas en América Latina. Muchos obispos se preocuparon de enviar sacerdotes a estudiar a Europa, no sólo teología, sino también ciencias sociales. El propio Pío XII hizo dos solicitudes: Una a las directivas de la vida religiosa femenina. Al ver la inmensidad del trabajo social que debían realizar las religiosas sin tener casi formación, pide que se las envíe a estudiar a centros universitarios, católicos si existen y sino públicos, oportunidad que aprovecharon las religiosas para formarse en diversas disciplinas, pero también en teología. La otra solicitud fue a las iglesias europeas para que, ante la carencia de sacerdotes en América Latina, enviaran clero secular y religiosos, lo que facilitó la presencia de mucho clero extranjero que con una mirada nueva ayudaron a dinamizar la vida parroquial de las comunidades religiosas, los estudios en los seminarios y la renovación bíblico-teológica.

Joseph Leuret, dominico francés, y su equipo de Economía y Humanismo, fueron determinantes para un acercamiento científico a los pobres. Estaban trabajando en América Latina desde la década del cincuenta y formaron varios centros en toda la región. Era un equipo de economistas, sociólogos y teólogos. Además de tener todo el bagaje científico y técnico propio de la época, realizaron varias encuestas socioeconómicas, incluso algunas pagadas por los estados latinoamericanos preocupados por el bienestar social o por ministros de trabajo de origen católico que lograron financiar estos estudios. Aunque podían dialogar con los tecnócratas de la época, trajeron una mirada diferente. No sólo era importante ayudar a los pobres, también era importante saber porque eran pobres y qué había que hacer para que no fueran pobres, es decir, se centraba en las causas de la pobreza. La mirada del equipo de Leuret era meramente técnica sino humana, centrada en lo social y enfocada en la situación de los barrios marginalizados y carentes de todo servicio que iban rodeando las ciudades latinoamericanas en consonancia con procesos de migración del campo a la ciudad. Su perspectiva económica se centró en el tema del desarrollo en los países del tercer mundo, lo que también permitió a los latinoamericanos abrir su mirada, pero sobretodo reconocerse como parte de dicho tercer mundo. Así, formaron el Centro de

Economía Humana en casi todos los países. En los sesenta se unieron los esfuerzos de los dominicos españoles que fundaron en Montevideo el Instituto de Estudios Políticos para América Latina IEPAL, hoy IEPALA, instituto de investigación vinculado a la Universidad Complutense de Madrid.

Sectores de la Iglesia, preocupados por problemas del desarrollo social para poder adelantar su misión, aprovecharon el espacio creado por los gobiernos reformistas y fortalecieron campañas de educación para erradicar el analfabetismo que se habían creado desde las décadas del cincuenta o para crear nuevos acuerdos con gobiernos locales, como fue el movimiento de Educación de Base en el nordeste de Brasil. Estos programas contaban con los universitarios vinculados a la Acción Católica, como monitores del programa, lo que les permitía a estos últimos un acercamiento directo con las poblaciones tradicionalmente marginalizadas. Programa de alfabetización que implicaba un giro importante en el sistema educativo tradicional porque preveía también un esfuerzo de los educandos para pensar su propia existencia y lograr una promoción humana integral, que les permitía superar las desigualdades sociales.

En 1956 los jesuitas crearon los primeros *Centros de Investigación y Acción Social* CIAS en casi todas sus provincias latinoamericanas, con el fin de estudiar la realidad social y desarrollar procesos de promoción humana y justicia social, así como atender la formación del liderazgo entre los cristianos con estos valores de promoción de la justicia y la paz.

En la década del sesenta los movimientos de Acción Católica Especializada tuvieron un enorme desarrollo en todo el continente. La JOC en Brasil contaba en 1961 con más de 120.000 miembros en 500 secciones. El sindicalismo cristiano, a pesar de no tener casi presupuesto, también crecía. La Juventud Agraria desarrollaba ligas de campesinos que luchaban por la tierra en el norte de Argentina, nordeste brasileño y en Chile, que se consideraba como la Juventud Agraria Católica mejor formada y desarrollada con la que contaba la Iglesia a nivel universal. Como dijo Enrique Dussel “La JUC era una élite consciente y puede afirmarse que no existe ninguna otra élite en América Latina de su número, coordinación y formación”<sup>225</sup>.

Entre todas estas organizaciones de la Iglesia existían vasos comunicantes y unas instituciones apoyaban el trabajo y desarrollo de otras. Por ejemplo, los Jesuitas uruguayos P. Juan Luis Segundo y P. Assandi dictaron en Montevideo cursos de complementación cristiana para laicos, durante cuatro años (1962-1966), a los cuales asistían muchos de los estudiantes vinculados con la JUC, junto a otros líderes sociales cristianos.

225 Enrique Dussel. *Historia de la Iglesia en América Latina, Cursos de Filosofía a distancia* (Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1991),197.

### 2.3. La Acción Católica Universitaria y los movimientos estudiantiles en la encrucijada

Desde el punto de vista organizativo, si la década del cincuenta había significado la expansión, la del sesenta fue el periodo de crear estructuras continentales. Desde 1933 existieron coordinaciones continentales de la Juventud Universitaria Católica que funcionaron con altibajos.

Luego de la Segunda Guerra Mundial se establecieron dos organizaciones internacionales de movimientos de Acción Católica. Pax Romana, fundada en 1921, se focalizó en el trabajo de estudiantes MIEC y de profesionales e intelectuales MIIC que se cimentaba en la experiencia de Alemania, España, Italia. La Juventud Estudiantil Católica Internacional JECI se fundó en 1946, congregando estudiantes de secundaria de todo el mundo y universitarios de Francia, Bélgica, Holanda, Reino Unido, Estados Unidos y Canadá, donde se había consolidado la Acción Católica Especializada.<sup>226</sup>

El secretariado suramericano de la JECI, establecido en 1960 en Río de Janeiro y luego del golpe del 1964 en Buenos Aires, tenía fuerte conexión con movimientos en Brasil y el Cono Sur a nivel universitario, pero a nivel secundario en casi todo el continente. Orientó sus esfuerzos a trabajar y reflexionar sobre la acción en el medio desde dos perspectivas: la formación por la acción y la acción concreta en el medio estudiantil. Para entonces, en América Latina los estudiantes de las secundarias iban tomando consciencia de su capacidad de movilización y de crítica social, asumiendo cada vez más formas de lucha asociativa y sindical, como también directamente política, en una perspectiva de justicia y reformas sociales.

En 1962 se realiza un Congreso Mundial de Pax Romana, en Montevideo, y seguidamente se reunió la Asamblea Interfederal de Pax Romana, que se decidió a establecer un secretariado latinoamericano. Este tuvo por sede la ciudad de Medellín desde donde desplegaron una gran labor de expansión en el norte de Suramérica, México y Centro América.

Tanto el MIEC como la JECI y empezaron a buscar un pensamiento propio que partiera de su propia experiencia de vida. Siguieron leyendo a los autores, pero no los leían como verdades, porque las visiones del mundo de otras realidades no se adaptaban muy bien a las experiencias de vida en contextos sociopolíticos y económicos cada vez más complejos, pero sí los leían y debatían por el valor epistémico y metodológico que podían tener. Decían, “no leamos con lentes prestados”, sobre todo cuando se quería imponer la propuesta teórica sin analizar a fondo los hechos de la realidad concreta.

---

226 Ana Maria Bidegain, *From Catholic Action to Liberation Theology. The Historical Process of the Laity in Latin America in the Twentieth Century*. Working paper 48. Notre Dame, in Kellogg Institute, 1985 <https://kellogg.nd.edu/documents/1242> (Consultado el 1 de marzo de 2018).

“La formación teórica no consiste en conocer documentos y repetirlos. Se trata de un trabajo de reflexión, de profundidad y de confrontación con la coyuntura histórica y la realidad americana. Es necesario enriquecer con nuestra propia creación el acervo doctrinario y no correr tras los hechos. Pero este esfuerzo teórico debe dar sentido a la acción. El cristiano no predica teorías debe encarnarlas.”<sup>227</sup> Esta perspectiva dicha a pocos meses antes de que se iniciara el Concilio tuvo enorme repercusión en el futuro inmediato, dado al cambio de perspectiva que planteó el mismo Concilio. Propuso de pasar de la huida del mundo y refugiarse en una vida espiritual disociada de la vida cotidiana y la realidad histórica a la necesaria apertura para entender el mundo y allí encarnarse para transformarlo.

Para entonces disciplinas como la sociología y la ciencia política, sumadas a las nuevas interpretaciones del psicoanálisis, entraron a hacer parte del acervo académico en la medida que las universidades empezaron a reformar sus currículos y establecer nuevas escuelas profesionales más adaptadas a las necesidades locales o para responder a la demanda de profesionales con mayor formación dentro del contexto y preocupación por el desarrollo económico del continente. Estudiar la realidad social a fondo apareció como un imperativo cristiano y en aras de ser capaces de llevar adelante las transformaciones que eran necesarias para América Latina.

MIEC propuso focalizar el trabajo realizando una encuesta sobre el papel del comunismo y otras ideologías en las universidades, una mayor capacitación para los asesores religiosos que trabajan con estudiantes, una atención especial para la preparación de la misión de los estudiantes católicos en las uniones nacionales de estudiantes y el desarrollo de una espiritualidad propia para los laicos no derivada de la experiencia de los consagrados, sino de la realidad específica de la vida laical. Se propusieron trabajar en pro de la formación integral de los futuros profesionales para que actuaran en la vida económica, social y cultural, aportando en esos ambientes un testimonio cristiano.

## 2.4. La reforma universitaria

Conscientes de que no sólo al terminar sus estudios se convertirían en una fuerza social importante, sino que ya lo eran desde los estudios universitarios, le dieron al movimiento un dinamismo nuevo porque descubrieron que sí era posible ser levadura en la masa, tal como lo proponía Cardjín al mundo obrero. Consideraron que el movimiento estudiantil debía ser un espacio de crítica y movilizaciones sociales constantes y que la universidad debía ser la conciencia crítica de la sociedad. La discusión sobre el papel de la universidad en la sociedad se convirtió en uno de los temas centrales del trabajo del movimiento, al igual que su acción y presencia de los militantes en los consejos, agremiaciones y, en general, en el debate universitario.

227 Eduardo Frei, *Discurso inaugural XXV Congreso Mundial de Pax Romana*. Montevideo, 21-31 de julio 1962.

Esa preocupación por el papel de la universidad incluía diversos aspectos. Uno era la revisión de los programas curriculares que no se veían adaptados a las necesidades sociales. La necesidad de la inclusión de los trabajos de campo en los medios sociales a los cuales se quería atender y sobre los cuales se investigaba. Esto tenía un doble fin: conocer a fondo el objeto de estudio, pero al mismo tiempo llevar la universidad a los barrios, a las fábricas, al campo. En ellos fue despertando la consciencia de la importancia de *aprender en la acción* y de la necesidad de desarrollar esfuerzos de alfabetización y educación popular que propiciara la “concientización”, es decir que las personas desde su propia realidad aprendieran no sólo a leer sino también a pensar y tomar en sus manos su propios destinos, para así convertirse en sujetos de su propia historia, para que fueran verdaderos ciudadanos y participaran de la toma de decisiones y dejaran de ser marginados de la sociedad, la cultura y la política. A la temática le dedicaron muchos talleres y seminarios como fue el de formación de elites en 1966 con la participación de especialistas connotados como Darcy Ribeiro, rector de la Univ. De Brasilia<sup>228</sup>.

El otro aspecto, no menos importante, era la orientación de los estudios universitarios. Estos, plasmados en los modelos europeos que se reformaban siguiendo a los norteamericanos, eran considerados como una *colonización cultural* que debía terminar para dar paso a proyectos universitarios que fueran conscientes de la historia y desarrollo cultural de sus propias sociedades. Sabían que los modelos de Estado nación no se correspondían con las realidades culturales enraizadas en tradiciones milenarias que había que reconocer, respetar y aprender de ellas, para reconstruir la *Patria Grande* soñaba por Bolívar y que había sido “balcanizada” por obra de los imperios europeo y norteamericano en los siglos XIX y XX<sup>229</sup>.

Si la revisión de vida exige profundización tanto en el conocimiento de la realidad como formación religiosa, la complejidad de la realidad en los sesenta y el avance de las ciencias sociales en el continente lo propulsó aún más, sobre todo a nivel universitario, pero con impacto creciente entre los estudiantes de los últimos años de la secundaria. La sociología, la ciencia política, las nuevas corrientes pedagógicas de Paulo Freire y Ernani Fiori surgidas de los esfuerzos de alfabetización del movimiento de educación de base, donde los militantes de la Acción Católica eran sus monitores, los fundamentos de la educación popular, el psicoanálisis, las nuevas propuestas de salud pública, la justicia y la crítica legal, según las aproximaciones e intereses disciplinarios, pero sobre todo por la urgencia de entender la realidad en la que se actuaba. Además de la teología, la historia de la iglesia, la sociología de la religión, los estudios bíblicos, que eran centrales para la formación religiosa, eran todas

228 Darcy Ribeiro, “La universidad Latinoamericana y el desarrollo social”, *Servicio de documentación* Serie 3 documento 2. Sao Paulo, 1966; JUC Brasil, “La JUC quiere una Iglesia militante”, *Servicio de Documentación* Sub-serie 3 Documento 2 MIEC-JECI, Montevideo, 1968.

229 Carlos Horacio Urán Rojas y Ana María Bidegain, “El movimiento estudiantil Latinoamericano entre la Reforma y la Revolución. Bosquejo histórico-político”. *Servicio de documentación MIEC-JECI* Serie 3 Documento 15, Montevideo, 1970.

herramientas que se integraban en las discusiones de los militantes. A veces se usaban de manera un poco caótica y no muy sistemática en las reuniones semanales, pero más estructuradas en los talleres, seminarios y congresos donde además de los asesores se contaba con expertos o peritos en la materia con los que se quería profundizar. En todos los casos, esta mirada interdisciplinaria constante les despejaba enormes horizontes y preocupaciones intelectuales siempre renovadas.

Las reuniones de los movimientos a todo nivel, local, diocesano, nacional, continental e internacional, los campamentos, talleres y jornadas se multiplicaban al mismo tiempo que se convirtieron en un momento privilegiado de formación de los participantes, tanto por la densidad de los temas tratados en las reuniones como por el intercambio de las experiencias de fe y espiritualidad. Esto era complementado por la distribución de materiales mimeografiados y los círculos y grupos de estudio para analizar autores nacionales e internacionales que les permitía avanzar en la comprensión de la realidad social, política y económica, como también profundizar en la fe por el estudio de obras teológicas y nuevas reflexiones bíblicas. Por eso la variedad de autores y de disciplinas por las cuales transitaban era muy basta y exigente para ellos mismos y para los asesores eclesiales. Como dijera una militante brasileña “la JUC se convirtió en una verdadera universidad paralela”<sup>230</sup>.

## 2.5. El impacto del Concilio Vaticano II

La convocatoria al *Concilio Ecuménico*, por Juan XIII, produjo por supuesto muchas expectativas tanto por los mensajes del papa como por las repercusiones en las diócesis e iglesias locales y las reacciones del episcopado. Los jóvenes católicos estuvieron sumamente atentos a las propuestas conciliares que motivaron en algunos casos a muchas tensiones y confrontaciones internas, como con otros sectores de la Iglesia. En otros casos, además de las lecturas de los documentos e informaciones que llegaban por la prensa, conocieron y siguieron de cerca las vivencias y reflexiones de muchos de los obispos con quienes tenían relaciones fluidas y directas en diversos lugares de la geografía latinoamericana, con quienes además compartían permanentemente por medio de cartas lo que estaban viviendo y se decidía en Roma. Así conocieron de viva voz sus impresiones como fue el caso de Dom Helder Cámara, que escribió de manera sistemática al grupo de colaboradoras, todas relacionadas con los grupos de Acción Católica, y ellas a su vez circulaban la información entre los diferentes grupos. Pero otros obispos como Mons. Manuel Larraín, Mons. Marcos McGrath y Mons. Sergio Méndez Arceo, ligados a los movimientos, también los mantenían al tanto de los cambios que ocurrían en Roma.

Aunque muchos temas llamaron la atención de los jóvenes, uno de los que causó impacto fue el referente a algo que Juan XXIII llamó *punto luminoso*: “en los países subdesarrollados la iglesia es y quiere ser la iglesia de todos, pero en particular la

230 Entrevista a Vania Salles. San Salvador de Bahía, Brasil, 5 de julio, 1996.

iglesia de los pobres”<sup>231</sup>. La preocupación social ya existía en la Acción Católica como lo hemos dicho, pero se manifestó de manera diferente en muchos encuentros del movimiento y en las discusiones y revisiones de vida que buscaban entender el significado y urgencia del llamado a construir una iglesia pobre y para los pobres, especialmente en el tercer mundo. No era suficiente “ayudar a los pobres”, hacerlos objetos de la caridad de los cristianos, se hablaba de justicia social y la necesidad de ayudarlos a ellos, para que fueran sujetos de sus propias decisiones y acciones en la historia, como ellos mismo lo habían aprendido con la revisión de vida.

El tema de la pobreza caló hondo en la juventud católica de la Acción Católica. Por una parte, a nivel personal, y por otra, como Iglesia. “¿Qué significa para nosotros vivir la pobreza? Todos somos iglesia, no sólo la jerarquía, por eso todos debemos revisar este aspecto en nuestras propias vidas y en la Iglesia como comunidad.”<sup>232?</sup> Esta pregunta existencial recorrió a todos los movimientos hasta que entre 1963 y 1968, en Medellín, en Recife o en Montevideo, muchos decidieron dejar sus carreras, sus vidas profesionales e insertarse en el mundo de los pobres. Este aspecto está unido al de la creciente radicalización política y formación incipiente de nuevos partidos políticos. Irse a vivir con los pobres, trabajar en fábricas como obreros o en las haciendas como campesinos y como los pobres, para acompañarlos en su diario vivir, aprender de ellos y ayudarlos a organizarse para que defendieran los derechos que habían sido conculcados por un sistema social injusto. En algunos casos decidieron irse a vivir en comunidad, experiencia que había sido estimulada por la lectura de Mounier y que llevó a que se establecieran muchas comunidades de jóvenes, tal como pasó con la comunidad de la Teja (1966), en Montevideo.<sup>233</sup>

Cuando Juan XIII hablaba de una iglesia pobre y para los pobres, la realidad de la Iglesia en el continente se presentaba a los ojos de los militantes como “situación gravísima”. La Iglesia de Cristo pobre que se encarnó para salvar del pecado y para evangelizar a los pobres se había convertido en una iglesia rica y de los ricos, incluso en sociedades como las latinoamericanas, donde los ricos y clases medias eran una exigua minoría y los pobres vivían mayoritariamente en situaciones de pobreza extrema. Para los jóvenes esto significaba un obstáculo enorme para la evangelización y la presencia salvadora que la Iglesia debía cumplir en el mundo. ¿Qué testimonio podría dar?

231 Juan XXIII. “Radiomensaje de su santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II” en: La Santa Sede-Mensajes Pontificios, Juan XIII (1962). [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html)

(Consultado el 8 de noviembre de 2021).

232 Informe de actividades del Secretariado Latinoamericano de JECI, 1961-1964 en Andrés Jacob, *SLA MIEC-JECI Memoria Histórica*, Documento mimeografiado, (Quito, 1985), 207.

233 Martín Ponce de León y Enrique Rubio. *Los Gau: Una historia del pasado reciente: 1965-1985. Vivencias y Recuerdos* (Montevideo: Ediciones Banda Oriental, 2018), 7-8.

La pobreza de la iglesia fue centro de discusiones permanentes durante todo el periodo conciliar y post conciliar. Tampoco dejaron de actuar para reclamar a la Iglesia una posición más coherente como sucedió en 1966, cuando hicieron una asonada contra el Nuncio —a punta de aplausos no lo dejaron hablar en un evento público— porque se había comprado una lujosa mansión en la ciudad de Montevideo, en contradicción con lo que se proponía en el Concilio.

Frente a encíclicas como *Gaudium et Spes*, la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo advierte la dificultad para concretar el papel de la Iglesia: “Las reformas que hay que exigir deben ser profundas no se trata de retoques y las resistencias a las transformaciones necesarias son más fuertes y enquistadas en las élites de poder a quien la iglesia debería confrontar”. Así, empezaron a tomar distancia de la “teología del desarrollo” y, centrados en su experiencia en el medio universitario, consideraron que necesitaban una teología centrada en el pobre. El padre Gustavo Gutiérrez, asesor del movimiento de Perú, dio una charla sobre “El cristianismo y la pobreza” en la Sesión de Estudios y consejo mundial la JECI en Montreal, en julio-agosto 1967, donde apuntaló algunos temas que desarrolló más tarde en sus trabajos de teología de la liberación.

### 3. EL COMPROMISO EN EL MEDIO UNIVERSITARIO ¿REFORMA O REVOLUCIÓN?

Desde inicios de los sesenta la juventud universitaria católica latinoamericana definió el compromiso social a partir de la propia fidelidad al Evangelio. Por eso reafirmaron que la fe implicaba la inserción en un medio en particular, para ellos en el movimiento estudiantil, inserción que veían obvia porque debía ser parte de su propia aceptación del cristianismo.

Entre el 22 de julio y el 6 de agosto de 1961 se realizó en La Capilla, Colombia, población cercana a Bogotá, el I Seminario Latinoamericano de MIEC Pax Romana, para estudiar las condiciones sociales y económicas de los pueblos latinoamericanos a la luz de las encíclicas de Juan XIII, en especial de *Mater e Magistra* publicada en mayo de 1961. El conferencista central y que dirigió el seminario fue el P. Alain Birou del Equipo de Economía y Humanismo. Se presentaron ponencias de varios profesores universitarios, de los asesores de los movimientos MIEC Pax Romana de Colombia, el P. Néstor Giraldo, asesor de Equipos en Medellín, el P. Camilo Torres Restrepo, profesor de sociología y capellán de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y el P. Gustavo Gutiérrez, asesor de Unión Nacional de Estudiantes Católicos UNEC del Perú<sup>234</sup>

234 MIEC. *Actas del Seminario Latinoamericano de Pax Romana. (Mensajes, discursos, ponencias, conclusiones)*. La Capilla, Colombia, 1961.

El seminario reunió setenta y cinco dirigentes nacionales de veinte países, incluidas cuatro mujeres. El evento se enfocó en el debate sobre la realidad de la pobreza en América Latina, en línea con la propuesta desarrollista que dominaba por entonces (desequilibrios económicos, financiación externa, estructura rural, concentración urbana y estructuras sociales, políticas, demográficas y factores humanos que dificultaban el desarrollo, efectos sociales del subdesarrollo, necesidad de una planificación política y educación para el desarrollo), el rol de la universidad en el desarrollo de América Latina y la responsabilidad de los laicos y los cristianos universitarios en la sociedad.

Enfatizaron el compromiso del cristiano que debía estar al lado de los pobres y de los que sufren, “tanto por un sentido evangélico personal como para que de esta suerte los pobres sean evangelizados”<sup>235</sup>. Dada la inmensidad de la tarea y cantidad de frentes que atender, era necesario que cada uno atendiera su vocación, de acuerdo con los campos profesionales para los cuales se habían venido preparando. Todos debían tener el conocimiento y la inteligencia suficiente que permitiera “actuar con competencia en las posiciones claves donde se decide el futuro del país, y saber dónde, por qué, cuando se toman las decisiones y se construye la política pública para defender los intereses de los pobres y más necesitados” Dado que el bien temporal concierne a todo el público, debían prepararse para actuar con cristianos y no-cristianos que quieren el bien temporal de todos en los países y en el mundo.<sup>236</sup>

El P. Camilo Torres hizo su exposición sobre las consecuencias sociales del subdesarrollo, mostrando varios círculos viciosos que era necesario romper y que los dirigentes eran los llamados a hacerlo. Sin embargo, existían distorsiones culturales que hacía casi imposible esa ruptura. En su intervención concluía preguntando si los cristianos tenían la obligación de ser una fuerza antirrevolucionaria. Contestaba que, siguiendo la experiencia histórica de los cristianos, citando la doctrina de Suárez en el siglo XVII sobre el tiranicidio, la revolución no es que estuviera en contra del dogma, por lo que los cristianos debían constatar: 1) que los efectos que causara la revolución no fuesen peores que no hacerla; 2) que se hubiesen agotado todos los medios pacíficos; 3) que realmente los efectos fuesen mejores que las desgracias que se produjeran. Pero insistía en que los dogmas cristianos no iban en contra de la Revolución en la medida en que de no hacer las transformaciones necesarias ya se hubiesen cerrado todos los canales pacíficos posibles. De hecho, al marginarse los cristianos de algo que es por el bien de la humanidad sería esto algo nefasto, también para la iglesia misma, por eso los cristianos no debían rehuir de entrar en un movimiento que desde el punto de vista moral fuera justo<sup>237</sup>.

235 MIEC. *Actas del Seminario Latinoamericano de Pax Romana. (Mensajes, discursos, ponencias, conclusiones)*. La Capilla, Colombia, 1961.

236 Alain Birou “Responsabilidad del laico en el mundo de Hoy”, en *MIEC Actas Seminario Latinoamericano de Pax Romana. (Mensajes, discursos, ponencias, conclusiones.)* La Capilla, Colombia 1961 (inédito) 19.

237 Camilo Torres Restrepo. “Efectos sociales del subdesarrollo” en *MIEC Seminario Latinoamericano*

De acuerdo con los participantes del seminario, esto marcó para el MIEC un antes y un después. El encuentro tuvo un enorme impacto entre los asistentes, quienes hicieron una carta a los obispos enunciando los problemas históricos y estructurales de América Latina para salir del subdesarrollo, los desafíos de los universitarios, la necesidad del acompañamiento pastoral, el nombramiento y preparación de asesores para los movimientos y la falta de recursos materiales para poder realizar la misión encomendada a los laicos en el medio universitario.

Hicieron también un llamado a los estudiantes universitarios para que tomaran conciencia de la angustiada realidad del continente, caracterizada por la existencia de estructuras económicas arcaicas, favorecedoras de minorías exiguas, especialmente en el agro, así como de los pocos esfuerzos orientados a abrir espacios reales de participación política en las distintas instancias del poder, como dentro de los muchos países dominados por dictaduras o regímenes autoritarios que impedían la expresión de la mayoría de la población. La toma de conciencia incluía ver la desintegración social y los precarios niveles de educación básica, con el fin de superar las grandes barreras económicas, sociales y culturales. Por el lado organizativo, era necesario advertir la falta de integración entre los Estados latinoamericanos y sus debilidades en el contexto internacional, unido a la puesta en marcha de soluciones que atentaban contra la dignidad de las personas, formas que no son compatibles con un desarrollo realmente humano y que no integran al conjunto. Consideraban que como estudiantes y futuros profesionales debían abocarse a un cambio de actitud que dejara la pasividad y la comodidad para promover un cambio profundo de las estructuras tendientes a poner la economía al servicio de la población. Esto implicaba de modo principalísimo la reforma de las estructuras agrarias, de manera que permitieran la incorporación social efectiva de campesinos e indígenas, y el establecimiento de sistemas políticos compenetrados profundamente con las aspiraciones vitales de los pueblos, interpretes verdaderos de los mismos, entregados a la causa pura de la superación latinoamericana. Se veía entonces la necesidad de que América Latina cumpliera un papel digno en la construcción del orden internacional más justo. En este propósito se exigía a las universidades que se integraran a la labor de transformar la realidad con sentido de justicia y a los universitarios, que, reconociendo el privilegio que tenían, se pusieran al servicio de la sociedad por un mundo nuevo.

En consonancia, la Acción Católica entre los estudiantes se definía con movimientos de educadores de cristianos; su acción se debía encaminar a lograr la conversión de los estudiantes, no con sentido proselitista, sino en un sentido mucho más profundo que consistía en cambiar de centro vital y constituir a Cristo en el centro de sus vidas, experimentándolo en una fe personal, en una esperanza escatológica y en una caridad cristiana. Esta realidad de fe no se podía vivir sino en el compromiso con los hombres en una determinada realidad temporal concreta, que para América Latina en esos momentos significaba un compromiso con los procesos de cambio

indispensables para asegurar a todos los seres humanos en el continente una vida de verdad humana. Tal paradigma de fe obligaba a los estudiantes, pero sobre todo a los cristianos, a que toda injusticia y todo sufrimiento de los seres humanos debía dolerles, así como impulsar los cambios y la reforma universitaria en esa dirección<sup>238</sup>.

Los dirigentes universitarios católicos eran cada vez más conscientes de que como estudiantes eran una fuerza social y política. No sólo era la lucha por la reforma y autonomía universitaria, viejo legado de las luchas universitarias latinoamericanas —por medio de las asociaciones agremiaciones de estudiantes— sino también que podían contar en el debate político local nacional e incluso internacional, ya que se encontraron haciendo parte de la confrontación propiciada por la Guerra Fría, de la cual no escaparon cuando se trató de convertirlos en punta de lanza contra las organizaciones comunistas en el mundo universitario.<sup>239</sup> Los esfuerzos de la mayoría de los militantes se orientaron a adoptar un proyecto de transformación social inspirado por el pensamiento social de la Iglesia, con el cual pretendían cambios profundos.

El hecho de estar en el medio politizado de las universidades y de escuelas secundarias que cada vez más también se politizaban, los llevó necesariamente a tener que entrar en diálogo con otras organizaciones políticas, en particular las comunistas. El pensamiento de Emmanuel Mounier les ayudó a entender y a manejar las diferencias, saber que era posible y necesario realizar alianzas y estar unidos con otros grupos, aunque no fueran cristianos, porque no podían aislarse y debían ser comprometidos y solidarios con las personas con quienes convivían y trabajaban, comprometidos con la historia concreta que estaban viviendo. Pero al mismo tiempo, y para establecer un diálogo de verdad, había que conocerlos y estudiar con seriedad sus propuestas. El estudio sistemático del marxismo empezó a ser una preocupación para muchos militantes desde los sesenta, cuando decidieron implicarse en el movimiento estudiantil. La obra del jesuita Jean Yves Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx* (1956), publicado en París, leído en francés y rápidamente traducido al castellano, se convirtió en un referente para muchos cristianos antes de abordar el estudio directo de las obras de Marx, que por entonces estaban prohibidas, tanto su publicación como la libre circulación, excepto en Uruguay.

En la reunión de La Capilla (1961), aunque persiste la perspectiva negativa frente al comunismo, este empieza a verse como una ideología: “como conclusión del análisis de las actitudes de los cristianos frente al comunismo se concuerda en que es imprescindible combatir, no tanto el comunismo en sí, sino más bien las causas y factores que hacen posibles la penetración del comunismo.”<sup>240</sup>

238 II Seminario Latinoamericano de Pax Romana MIEC //SLA, Lima del 14 al 28 de abril de 1964 Sobre la situación actual de las universidades latinoamericanas. en Andrés Jacob, *SLA MIEC\_JECI Memoria Histórica* (Quito: 1985) 201

239 Ana Maria Bidegain, “Influencia de la Guerra Fría en los movimientos de Acción Católica...”, 123-160.

240 Conclusiones Generales MIEC “Seminario Latinoamericano de Pax Romana. (Mensajes, discursos,

El movimiento de Equipos Universitarios en Colombia afiliado al MIEC–Pax Romana logró un gran desarrollo entre 1961 y 1968, con presencia en la mayoría de las universidades públicas del país donde reinaba una gran agitación estudiantil por medidas diversas tomadas por las autoridades locales, que afectaban directamente a los estudiantes. Concomitantemente se dio un proceso de concientización de los estudiantes, quienes asumieron posturas críticas y plantearon la necesidad de soluciones radicales que los constituyeran en un elemento dinamizador, pensante y que promovía la toma de consciencia e impacto en el medio social.

Los estudiantes de las universidades de Antioquia y de Medellín se rehúsan por medio de una huelga en 1966 al establecimiento de un fondo rotario que garantizara el funcionamiento de la universidad por medio del pago que los egresados realizarían a la universidad, equivalente a la suma que la institución hubiese invertido para darles formación profesional. Pero lo que más les preocupaba eran las orientaciones y una reforma académica que desde el Gobierno central se quería imponer “para la formación de profesionales en serie al servicio de una clase dominante”<sup>241</sup>.

Se trataba de una reforma curricular que copiaba programas de universidades norteamericanas y que cerraban los espacios para el desarrollo del pensamiento crítico, junto con supresión de toda forma de expresión y participación estudiantil. La huelga se caracterizó por ser la primera alianza entre los cristianos y marxistas, lo que a la postre motivó fuertes represalias contra los estudiantes católicos que habían participado en el movimiento. Entre ellos estaba el presidente de Equipos Universitarios de Colombia, Carlos H. Urán, que estando el último año de estudios de derecho fue expulsado de la universidad de Antioquia. Además, se le prohibió que terminara sus estudios en alguna otra universidad del país por haberse negado a dar nombres de las otras personas, miembros del partido comunista, que participaron en la dirección de la huelga.

En la Universidad Nacional de Bogotá los estudiantes rechazaron de manera violenta, con piedras, tomates y palos, la presencia del recién posesionado presidente Carlos Lleras Restrepo, cuando se presentó a la universidad junto con Nelson Rockefeller a inaugurar un nuevo edificio donado por esa fundación. También se estaba implementando una reforma curricular como la de la Universidad de Antioquia y las universidades del Valle y de Santander, que también se habían movilizado. El gobierno nacional, promotor de las reformas, intervino de manera directa para bloquear o interferir la activa concientización y la vinculación de los problemas de la universidad con los de la sociedad, al mismo tiempo que se fortaleció y apoyó la educación privada, a donde pasó a formarse la élite del país.

---

ponencias, conclusiones.) La Capilla, Colombia 1961, 277.

241 Equipos Universitarios “Diversos aspectos de la realidad universitaria colombiana” *Servicio de Documentación* Serie 3 documento 3. MIEC JECI (1966).

Con el apoyo de estudiantes cristianos Camilo Torres formó el Frente Unido y recorrió el país anunciando su plataforma política, la cual entusiasmó como movimiento de masas, pero sus conflictos con la jerarquía y el aumento del control policiaco, como el establecimiento de medidas fuertemente represivas, fueron cerrando el paso para la actividad pública y democrática en un estado que ya vivía un sistema de democracia restringida.

Por su parte, en Brasil el movimiento más fuerte de la JECI en América Latina celebró su *X Congreso Nacional en Belo Horizonte*, con más de quinientos militantes venidos de veinte estados y delegados de Uruguay, Argentina y Colombia. Es el momento de mayor desarrollo de la JUC. Un grupo de militantes liderados por Hebert de Souza (Betinho), retomando discusiones anteriores, en que ya el concepto maritainiano *ideal histórico* había sido redefinido por el asesor de Recife, Almerly Bezerra, para referirse a la necesidad de transformación social que exigían situaciones históricas concretas, presentan una ponencia en que subrayan los desafíos temporales, es decir, de la realidad socioeconómica y política y la necesidad de comprometerse para el cambio de esa realidad. Cambios que implicaban una reforma agraria, combate a los monopolios capitalistas, liberación nacional de las injerencias internacionales, la reforma del sistema educativo. Se sustentaron en autores cristianos que el movimiento había venido trabajando desde Tomas de Aquino hasta Maritain y Mounier, pasando por varias encíclicas de los papas en el siglo XX, pero sus conclusiones son nuevas y superan la visión tradicional de la doctrina social de la iglesia o los puntos que defendía la democracia cristiana<sup>242</sup>.

El documentó sorprendió a muchos católicos de los que observaban el crecimiento de esta organización juvenil y empezaron a prender alarmas por la posible infiltración marxista o por el uso de un lenguaje marxista.<sup>243</sup> Sin embargo, como diría el propio Betinho “No innovamos nada. Repetimos, como todos los papas, la condenación del capitalismo, la necesidad de una estructura más justa y humana en que la propiedad social sustituyese a la propiedad privada de la estructura liberal. Y así pasase a ser función efectiva de los que tanto gustaban en llamar «bien común».”<sup>244</sup>

Como miembros de la Iglesia —siendo honestos y fieles al evangelio— sus esfuerzos buscaban comenzar por una reformulación de la propia Acción Católica para que superara el clericalismo y clasismo que no la dejaba avanzar hacia un compromiso mayor con el pueblo. “En ese encuentro quedó marcada para los miembros de la

242 Luis Alberto Gómez de Sousa, *A JUC os Estudantes Catolicos e a Política*. (Petropolis: Editora Vozes 1984); Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. (México: Siglo XXI, 1999), 191-192.

243 El Pbro. Pedro Caldeirao Beltrao hace un informe para algunos obispos porque está en desacuerdo con la línea que ha tomado el Movimiento de JUC.

244 Herbert José de Souza, “La Juventud Cristiana hoy”, en *Memoria histórica del movimiento*, Andre Jacob. Material de uso interno del Secretariado MIEC JECI (mimeo), 1962.

JUC una nueva posición frente a lo social, como exigencia fundamental de la propia fidelidad al evangelio”<sup>245</sup>.

Al año siguiente, en el XI Concejo Nacional de la JUC en Natal y en el VIII Encuentro Nacional de Asesores se discutió abiertamente sobre el socialismo como opción, las posibilidades de una revolución brasileña y la lucha armada, creándose muchas tensiones entre militantes y asesores.

Esta mayor apertura hacia el medio inmediato y la acción del laicado en el mismo, como cristianos y cristianas, pero sobretudo como ciudadanos/as, trajo inmediatas confrontaciones cuando los movimientos empezaron a discutir la labor de la iglesia acompañando la acción de los Estados, provocando crisis en varios movimientos. La preocupación se fue centrando sobre la necesidad de separar por una parte la tarea evangelizadora de clérigos y laicos de la de los estados, y por otra la acción de los católicos en la realidad histórica, tarea específica de los laicos comprometidos en el orden temporal y por tanto comprometidos en el medio social donde les tocaba actuar con autonomía. Surgió un debate fuerte sobre “el mandato” del obispo que se suponía tenían los militantes, sobre todo a los dirigentes de la Acción Católica para realizar su labor apostólica en el medio universitario.

Paulatinamente fueron ganando fuerza como organización universitaria y lograron posiciones de poder en la Unión Nacional de Estudiantes, haciendo alianzas con las otras organizaciones universitarias incluidas las vinculadas al Partido Comunista Brasileiro. Aunque lograron hegemonizar el movimiento a nivel nacional empiezan a ser denunciados en los medios de prensa como una organización comunista bajo una fachada católica.<sup>246</sup> La crisis estalla cuando en 1961, Aldo Arantes, presidente de JUC, fue elegido presidente de la Unión Nacional de Estudiantes y el cardenal de Rio lo expulsa del movimiento. El asesor nacional de la JUC Frei Romeu Dale renunció a su posición y muchos militantes decidieron abandonar la JUC.

Varios de estos militantes (Aldo Arantes, Herbert José de Souza, Haroldo Lima) en 1962 fundaron una organización de tipo político, la Acción Popular con el apoyo de algunos asesores como Almey Bezerra y el Lima Vaz. El documento de base de 1963 si bien contenía elementos de teorías formuladas por autores católicos del momento, como Mounier, Lebreton, Teilhard de Chardin, en sus fundamentos histórico-filosóficos y en sus análisis sobre la coyuntura política, es perceptible una inspiración más bien marxista.

Esa presencia no era sólo en los barrios, pues era necesario para poder avanzar y disputar el espacio de control universitario a las viejas organizaciones universitarias vinculadas a los partidos políticos tradicionales. En la década de los sesenta las de los comunistas línea moscovita eran las más fuertes y con ellas había que trabajar,

245 Ibidem.

246 Ibidem.

pero también disputarles el control de las organizaciones universitarias. Tanto en Brasil como en Colombia, por dar dos referencias, dirigentes de estos movimientos de Acción Católica se convirtieron en líderes nacionales del movimiento estudiantil<sup>247</sup>.

Esta experiencia inspiró a otros miembros de la JUC en otros países latinoamericanos que llegando a la vida profesional veían necesario y fiel a su compromiso cristiano un mayor compromiso político. En 1965 nació el Movimiento de Acción Popular Unificada-MAPU, en Montevideo, y en 1969 en Santiago de Chile. Sin embargo, con el golpe de estado de 1964 se clausura la Acción Popular en Brasil; en 1967 hace lo propio el gobierno uruguayo, bajo medidas prontas de seguridad, y en Chile, luego de haber sido parte de la Unidad Popular que lideró Salvador Allende, pasa a la clandestinidad con el golpe del 1973.

#### **4. UNIFICACIÓN DE LA PASTORAL, REPRESIÓN POLÍTICA Y AUTO COMPRENSIÓN DEL AÑO 1968**

Dado el contexto internacional de la década del sesenta y la intensificación de la Guerra Fría en el continente, con el proceso desatado por la revolución cubana, el movimiento estudiantil latinoamericano, que durante todo el siglo XX había sido una escuela de formación de los líderes para todos los partidos políticos, se convirtieron en la caja de resonancia de toda la lucha ideológica. Dicha situación impulsó su importancia y la actividad en el medio universitario para los partidos políticos, pero también para instituciones religiosas como la iglesia católica. Por eso, una preocupación de las autoridades del CELAM, en particular los departamentos de Educación y Pastoral Universitaria, bajo la égida de dom Cándido Padim y Mons Marcos McGrath respectivamente, fue unificar criterios entre movimientos reconocidos como Acción Católica especializada, como eran los de universitarios, los de estudiantes de secundaria y los de profesionales.<sup>248</sup>

En 1966 se logró el acuerdo para reunirlos en un solo secretariado latinoamericano que se instaló en Montevideo. Además de unificarlos, se le dieron los recursos financieros necesarios para que ejercieran influencia en el medio universitario y en escuelas secundarias a nivel continental. El secretariado Latinoamericano de MIEC-JECI instalado en Montevideo desarrollaron una intensa labor educativa mediante el Centro de Documentación e Información que publicaba una serie de documentos sobre realidad latinoamericana e internacional, la reforma y vida universitaria,

---

247 Aldo Arantes, presidente de la JUC de Brasil y de la Unión Nacional de estudiantes de Brasil en 1961, y Carlos Horacio Urán, presidente de equipos universitarios de Colombia y quien dirigió la Federación Universitaria Nacional y la movilización estudiantil de 1966 contra la reforma que pretendía imponer una onerosa carga a los estudiantes de las universidades públicas al terminar sus estudios.

248 El Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-MIEC y el Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos-MIIC, ambos asociados a Pax Romana. Asimismo, la JEC (Juventud Estudiantil Católica) y la JUC (Juventud Universitaria Católica), afiliados a la Juventud Estudiantil Católica Internacional JECI.

estudios teológicos, pastorales y sobre experiencias locales de los movimientos. Tres órganos de prensa fueron el espacio de debate continental, circulación de información y formación. El Servicio de Documentación, El boletín *Spes*, la revista *Víspera*, que, si bien era elaborada por intelectuales, funcionaba en la sede del secretariado y se producía en consonancia con el equipo del secretariado.

La fluidez de la comunicación entre el SLA y el CELAM se mantuvo y miembros del secretariado de entonces participaron directamente en la preparación y reunión de obispos y expertos sobre la presencia de la Iglesia en el mundo universitario de América Latina en la ciudad de Buga Colombia, en febrero de 1967, así como el Seminario sobre la Misión de la U. Católica que se desarrolló a continuación, organizada por el CELAM.

La reunión de Buga fue considerada para las universidades católicas como el grito de Córdoba de 1918. Pero como lo señaló Carlos Urán, miembro del SLA: “Pero agreguemos que no fue un nuevo Córdoba para las universidades estatales que hacía un buen tiempo venían sumiendo lo que Buga decía”. Lo que sí consideraba novedoso era que fue “la primera vez en la historia de la Iglesia de América Latina en la que 20 obispos y una élite laical representativa se reunían para hablar abiertamente de liberación y se reclamaba, en esa coyuntura, una educación liberadora que fuera integrándose en el movimiento ascensional de las clases populares y asumiendo como tarea principal su liberación dentro de un proyecto nacional renovado”

Pero lo más importante de todo es que aun cuando esta reunión centró su análisis en la situación universitaria, se notó desde allí una apertura decisiva hacia la integración en la vida de nuestros pueblos, reconociendo que el entender así la realidad “deja traslucir un conjunto de problemas teológicos relacionados especialmente con una concepción de la iglesia y de sus vinculaciones con el mundo, anticipándose así a la renovación teológica que la situación política exige a la iglesia latinoamericana después de Medellín. Al contrario de lo que ocurría cuando la renovación de la teología venía desde sí misma casi que como especulación o de la vida de la Iglesia constituida en Ghetto, hoy es la misma realidad la que está obligando a jalonar la teología, porque la Iglesia se ha encarnado”<sup>249</sup>.

## Conclusión

Este documento escrito en 1969 intuía la significación e importancia de una teología que, como dice el propio Gustavo Gutiérrez en 1971, en su primera frase de introducción de *Teología de la Liberación*, fuera una “reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de Liberación, en este subcontinente de opresión y despojo”<sup>250</sup>. Justamente porque la

249 Carlos Horacio Urán, “La Iglesia de Medellín y el movimiento estudiantil de América Latina” *SPEES*, 1/6-7 (1970): 8.

250 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*. (Lima: Perspectivas CEP, 1971). Introducción.

Iglesia, que constituía el movimiento de la juventud universitaria y estudiantil católica organizada por el SLA MIEC-JECI estaba encarnada, sufrió junto con millares de latinoamericanos caribeños, la persecución, el oprobio, el exilio, la tortura y aún la muerte.

Con la distancia histórica podemos ver que ese compromiso profundo que se despertó en la juventud cristiana no hubiera tenido los trágicos resultados que tuvo, sino hubiese coincidido con el proceso de radicalización producido en el conflicto internacional de la guerra fría y el impacto que tuvo en cada una de las naciones.

La experiencia de estos movimientos nutrió la propuesta pastoral de las comunidades eclesiales de Base aprobada por los obispos en la reunión de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en 1968, así como desarrolló y practicó como espiritualidad fundamental la revisión de vida (ver, juzgar, actuar), que fue paulatinamente siendo asumida no sólo por las comunidades eclesiales de base, sino como fundamento de la metodología de la teología de la Liberación y también de las más importantes asambleas de la Iglesia. La experiencia pastoral también generó una forma de vivir la experiencia eclesial: la sinodalidad que hoy es retomada por el papa Francisco.

## Fuentes y bibliografía

### Documentos

“Conclusiones Generales MIEC” *Seminario Latinoamericano de Pax Romana. (Mensajes, discursos, ponencias, conclusiones.)* La Capilla, Colombia 1961 (inédito).

“Informe de actividades del Secretariado Latinoamericano de JECI, 1961-1964.” En: Andrés Jacob, *SLA MIEC\_JECI Memoria Histórica*, Documento mimeografiado, Quito: 1985.

De Souza, Herbert José. “La Juventud Cristiana hoy.” En *Memoria histórica del movimiento*, André Jacob. Material de uso interno del Secretariado MIEC JECI (mimeo). Montevideo: 1962.

Equipos Universitarios “Diversos aspectos de la realidad universitaria colombiana” *Servicio de Documentación Serie 3 documento 3*. Montevideo: MIEC JECI, 1966.

Frei, Eduardo. “Discurso inaugural XXV Congreso Mundial de Pax Romana.” Montevideo: 31 de julio 1962.

Juan XXIII. “Radiomensaje de su santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II” en: La Santa Sede-Mensajes Pontificios, Juan XIII (1962) [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html) (Consultado el 8 de noviembre de 2021).

II Seminario Latinoamericano de Pax Romana MIEC //SLA, Lima del 14 al 28 de abril de 1964 Sobre la situación actual de las universidades latinoamericanas. en Andrés Jacob, *SLA MIEC\_JECI Memoria Histórica*. Documento mimeografiado. Quito: 1985.

Juc Brasil “La JUC quiere una Iglesia militante”, Servicio de Documentación Sub-serie 3 Documento 2 Montevideo: MIEC-JECI, 1968.

Maritain, Jacques. “Acción Católica y Acción Política.” En: *Obras breves de Jacques Maritain, 1-36*. [http://www.jacquesmaritain.com/pdf/12\\_FyR/02\\_FR\\_AcCatPol.pdf](http://www.jacquesmaritain.com/pdf/12_FyR/02_FR_AcCatPol.pdf) (Consultado en 14 junio de 2018).

Miec. *Actas del Seminario Latinoamericano de Pax Romana. (Mensajes, discursos, ponencias, conclusiones)*. La Capilla, Colombia, 1961.

Ribeiro, Darcy “La universidad Latinoamericana y el desarrollo social” Servicio de documentación Serie3 documento 2. Sao Paulo, 1966.

Torres Restrepo, Camilo. “Efectos sociales del subdesarrollo” en *MIEC Seminario Latinoamericano de Pax Romana. (Mensajes, discursos, ponencias, conclusiones)*. La Capilla, Colombia 1961 (inédito), 60-68.

Urán Rojas, Carlos Horacio y Ana María Bidegain. “El movimiento estudiantil Latinoamericano entre la Reforma y la Revolución. Bosquejo histórico-político”. Servicio de documentación MIEC- JECI Serie 3 Documento 15, Montevideo: MIEC-JECI, 1970.

## Entrevistas

Entrevista a Vania Salles, Salvador de Bahía, Brasil, 5 de julio, 1996.

## Bibliografía

Bidegain, Ana María. *From Catholic Action to Liberation Theology. The Historical Process of the Laity in Latin America in the Twentieth Century*. Working paper 48. Notre Dame. In Kellogg Institute, 1985. <https://kellogg.nd.edu/documents/1242> (Consultado el 1 de marzo de 2018).

Bidegain, Ana María. "Influencia de la Guerra Fría en los movimientos de Acción Católica." En *Religión y Etnicidad en América Latina*, ed. G. Ferro, 123-160. Bogotá: ICANH 1997.

Dangun, Camilo. "La integración y el crecimiento económico en América Latina." *Revista Desarrollo Económico* 4 (1964): 14-15.

Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina, Cursos de Filosofía a distancia*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1991.

Figueira, Carlos y Andrés Peri. *América Latina: Los rostros de la pobreza y sus causas determinantes*. Santiago: CEPAL, 2004. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/7192-america-latina-rostros-la-pobreza-sus-causas-determinantes> (Consultado el 3 de julio de 2018).

Gómez de Sousa, Luis Alberto *A JUC os Estudiantes Catolicos e a Politica*. Petropolis: Editora Vozes 1984.

Gómez de Souza, Luis Alberto *JUC: os Estudiantes Catolicos e a Politica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima: Perspectivas CEP, 1971.

Löwi, Michael *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.

Maritain, Jacques. *Humanismo integral*. Buenos Aires-Paris: Ediciones Carlos Lohlé, 1936.

Parkinson, Frank. *Latin America, the Cold War and the World Powers*. Beverly Hills: SAGE Publication, 1974.

Ponce de León, Martín y Enrique Rubio. *Los Gau: Una historia del pasado reciente: 1965-1985. Vivencias y Recuerdos*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental, 2018.

Tulchin, Joseph "Los Estados Unidos y América Latina en la década del 60." *Estudios Internacionales* 21/ 84 (1988): 462-497.

Urán, Carlos Horacio. "La Iglesia de Medellín y el movimiento estudiantil de América Latina." *SPES* 1/6-7 MIEC-JECI (1970).

# Influencia de la Doctrina Social de la Iglesia en el Derecho

Javier Alejandro Acevedo  
Universidad Industrial de Santander

131

**E**staba en mora la universidad pública sobre voltear su mirada hacia el fenómeno religioso y abrir discusiones tan importantes como estas. Yo creo que, a nivel de la ciudad, y por supuesto del país, el grupo *Sagrado & Profano* de la Universidad Industrial de Santander, lidera todas las discusiones sobre el tema. Ahora, todos los programas que se avecinan, la maestría en asuntos religiosos, la especialización y los demás espacios anexos, son precisamente la respuesta a esa necesidad social de abordaje serio y académico del fenómeno religioso.

Cuando se me habló de la posibilidad de esta exposición yo la pensé más desde mi lado de activista como abogado, también como educador y como profesor de la universidad, de la Escuela de Derecho de la UIS, pero más como activista de derechos humanos. Si hubo algo que a me caló fue precisamente mi activismo, mi ejercicio profesional, trabajando y acompañando a una organización de derechos humanos. La mística, la forma, como se daba el ejercicio profesional del derecho resultaba casi que idéntico o parecido a la manera como cualquier sacerdote o laico inmerso en la *teología de la liberación* hace su labor pastoral. Eso, particularmente de tiempo atrás, siempre me marcó y me llamó profundamente la atención. Por eso, lo que quiero plantearles hoy a ustedes es más producto de unas intuiciones, que propiamente de un trabajo académico elaborado, con todo el rigor que esto implica.

## 1. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y TODAS LAS TEORÍAS DEL DERECHO, UNA INTERSECCIÓN NECESARIA

En primer lugar, abordaré sucintamente una explicación en esencia de lo que caracteriza a las teorías críticas del derecho, para seguidamente emparentarlas con las posturas básicas de la teología de la liberación y concluir en diversos planteamientos contundentes sobre la importancia de la teología de la liberación en la lucha por los derechos de los más necesitados o excluidos. Pudiera plantear, a manera de hipótesis, que el activismo, por bautizar así el quehacer del jurista crítico, nace, crece y se finca en los postulados esenciales de la teología de la Liberación. Aquí podemos entenderlo también en el marco de la *Doctrina Social de la Iglesia*.

Inicio con el derecho, porque presiento que la gran parte del auditorio es de formación más teológica que jurídica. En un primer momento, es importante precisar que las teorías críticas del derecho tienen una fuerte influencia del pensamiento marxista, igual que la teología de liberación. Aquí no me quiero detener en la vieja discusión, si es posible o no la construcción de una teoría marxista del derecho. Sin embargo, y para el presente fin, plantearé las tesis mínimas que desde el pensamiento marxista se hacen sobre el fenómeno jurídico: a) el derecho tiene un carácter clasista; b) es un fenómeno histórico, en el sentido de que es una realidad vinculada a ciertas formas de organización social; c) desempeña un papel subordinado en relación con otros elementos del todo social; y d) tiene un carácter ideológico.

Ahora bien, los estudiosos marxistas del derecho han asumido también una actitud de rechazo frente al modelo tradicional de la ciencia jurídica, especialmente como legitimador del *statu quo* y una actitud, aunque no menos de desconfianza o de sospecha frente a los valores que el derecho realiza o debería realizar, la justicia o los derechos humanos.

Podemos decir entonces que, si todo derecho responde siempre al interés de la clase dominante, si se identifica por definición con el modo de producción burgués, no es un medio adecuado para la transformación social, pues carece de autonomía respecto a la base económica que lo determina, oculta de forma ideológicamente la realidad y está destinado a extinguirse. Entonces carece de importancia detenernos a mirar el discurso jurídico. La mirada en consecuencia debe apuntar para otro lado. Esto por supuesto se revalúa, entre otras razones por los mismos motivos que se revalúa también el concepto de que la religión es el “opio del pueblo”.

Ninguna sociedad, por más revolucionaria que se considere ha podido superar al derecho o a la religión. En este sentido resulta insuficiente la postura marxista, más consultando las realidades sociales propiamente latinoamericanas o de nuestros países. Ahora bien, la crítica jurídica marxista se ha venido demarcando progresivamente de las versiones más toscas del marxismo, en la medida que valora la potencialidad transformadora del medio jurídico, sin dejar claro la mirada de sospecha fincada en tres direcciones claves:

1. Siempre para cada fenómeno jurídico cabe un análisis genético, histórico, sociológico, económico o una teoría del derecho como instrumento del dominio de clase, o como ideología. También como una teoría del derecho como instrumento del dominio de clase o como ideología, o una teoría crítica y emancipadora del derecho. Y aquí vale mencionar el rescate que hace Habermas en su propuesta teórica de *Facticidad y validez* (1998), del carácter emancipatorio del derecho.
2. Sobre lo anterior, se propone modelos de ciencia jurídica o teoría general del derecho, alternativos a la dogmática internacional que ya no serían exclusivamente formales y que deberían contener mínimamente lo siguiente:

I) El carácter histórico del derecho, como también de todas las categorías jurídicas, a saber: los sujetos, la norma, la relación jurídica, la norma, entre otras, la constitución. II) La necesidad de considerar como un elemento de sistema social que mantiene unas específicas relaciones, tanto en el subsistema económico como en el político, relación no propiamente de subordinación. Lo importante es reconocer la tensión existente entre dichas relaciones, pero no de subordinación; por ejemplo, reconocer el carácter emancipatorio del derecho al ser el dique o el límite dentro del mundo de la vida y el mundo sistémico, actor importante de freno, de colonización del mundo de la vida<sup>251</sup>.

3. En síntesis, una verdadera ciencia del derecho debería estar orgánicamente ligada a las otras ciencias sociales, la economía, la política, la teoría del Estado, la sociología social o la ciencia social integrada.

Dicho lo anterior y apuntando a lo que nos ocupa, la práctica jurista que se finca en estos postulados la podemos caracterizar como el uso alternativo del derecho. Es aquí donde claramente se aparenta con la praxis cristiana.

## 2. LA RELATIVA AUTONOMÍA DEL DERECHO QUE LE PERMITE INCIDIR EN LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Los alternativistas critican el formalismo de la ciencia y la práctica jurídica burguesa: la fuerte crítica a la ortodoxia jurídica. La falsa imparcialidad de su abandono a los elementos político-ideológicos del derecho, que en realidad refuerza el *statu quo*. Las lagunas o las inconsistencias del derecho obligan al operador a aplicar una opción valorativa y no meramente técnica. Cuando decimos valorativa, hablamos de política. Se privilegia las interpretaciones que favorezcan los intereses de las clases subordinadas y la construcción de un nuevo poder democrático. Aquí se echa mano de los principios y de los valores estipulados en la constitución política, en busca de su realización. Por ejemplo, y aquí recordaba yo un ejercicio interesante que seguramente acá se ha tocado y que ocurrió ya hace algunos años en Mogotes, Santander, donde precisamente está acá uno de sus líderes. Como uno de sus postulados que llevó a la realización de los que se llamó la Asamblea Municipal Constituyente en Mogotes, liderado por la Iglesia Católica y por pastoral social y que se enmarcaba en buena parte por estos postulados de la doctrina social de la Iglesia. Tenía un lema, este lema es muy indicativo de lo que acabo de leer: “con biblia y con constitución haremos la revolución”. Pero lo interesante era cómo tomaban la lectura del artículo tercero de la constitución donde hablaba de la soberanía popular y decían que la soberanía popular radicaba en el pueblo y que la única forma de llevar a cabo este artículo, de concretarlo, de hacerlo realidad, era a través de un proceso de organización popular o de mandato popular que generó la propuesta de la Asamblea Municipal Constituyente.

251 En *Facticidad y Validez* Jürgen Habermas acomete la tarea de legitimar el discurso de los derechos humanos como factor emancipatorio en el estado de derecho.

Este ejemplo lo traigo a colación precisamente porque es y hace parte de ese ejercicio de la teoría crítica del derecho. Es como a partir de un texto, a partir específicamente de un principio o de un derecho, que se intenta construir una práctica transformadora, frente a las prácticas conservadoras que caracterizan especialmente esta visión ortodoxa del derecho. Dicha práctica alternativa jurídica que además imaginativamente debe estar acompañada por una acción política.

134

Resulta indicativo para nuestro propósito mirar los tres tiempos de nuestro método pastoral: ver, juzgar y actuar. Por supuesto en la teología de la liberación se habla de tres mediaciones principales, la mediación socio-analítica, la mediación hermenéutica y la mediación práctica. Son mediaciones porque representan medios o instrumentos de construcción teológica. La mediación socio-analítica se refiere al mundo del oprimido y procura entender por qué el oprimido es oprimido. Ver es la liberación del oprimido, en este sentido como lo afirma el teólogo Leonardo Boff, el marxismo se emplea de modo puramente instrumental, utiliza algunas indicaciones metodológicas que son fecundas para la comprensión de universo de los oprimidos. La importancia de los factores económicos, la atención a la lucha de clases, el poder misticador de las ideologías, inclusive religiosas. En la mediación uno encuentra casi que el mismo argumento, cómo en últimas si nos quedamos acá, de que “la religión es el opio del pueblo”, entonces podríamos decir que “colguemos las sotanas”, como pudiéramos decir: “sí, el derecho es la expresión de una clase dominante, entonces colguemos la toga”.

Por eso, tanto la teología de la liberación, como las teorías críticas del derecho, tiene un fuerte componente marxista, pero se despegan o se apartan de él. Como bien dice Leonard Boff, y yo creo que perfectamente aplica para las teorías críticas del derecho, se utiliza el marxismo como un instrumento. La mediación hermenéutica se refiere al mundo de Dios, procura ver cuál es el plan divino con relación a pobre. Dice al respecto el mismo Leonardo:

(...) después de entendida la situación real del oprimido, el teólogo tiene que preguntarse, ¿qué dice la palabra de Dios sobre ello? El teólogo de la liberación va a las escrituras, cargando la problemática, el dolor y la esperanza de los oprimidos. Pide a la palabra divina luz e inspiración y realiza una nueva lectura de la biblia<sup>252</sup>.

La hermenéutica de la liberación, esta actitud bien la resume Boff cuando dice “es difícil hacer una revolución sin la bíblica”. En el uso alternativo al derecho, la actitud es frente a la norma jurídica, aquí como en el caso de Mogotes, a la constitución y, hoy por hoy, a los tratados y textos internacionales de derechos humanos, por ejemplo.

---

252 Esquema básico del método de la Teología de la liberación. En Boff Leonardo y Boff Clodovis, *Cómo hacer Teología de la liberación* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986), 43.

La mediación práctica se refiere, a su vez, a la acción y procura descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios. Explica al respecto el teólogo que la teología de la liberación sale de la acción y lleva a la acción, siendo este periplo impregnado y envuelto en la atmosfera de la fe. Del análisis de la realidad del oprimido pasa por la palabra de Dios, para llegar finalmente a la práctica concreta. La vuelta a la acción es característica de esta teología, una teología militante, comprometida y liberadora. Actúa a través de estrategias y de tácticas. Para el derecho, su ejercicio significa todo un quehacer liberador, así sea poniendo en evidencia las contradicciones y los mismos límites del sistema jurídico.

El derecho como la religión son factores de liberación, no de opresión. En términos jurídicos diría de transformación. Así hay una respuesta a la crítica marxista, al derecho y a la religión. Hay un reconocimiento de la praxis, entendiendo el activismo en un sentido que no se trata de botar o de colgar, sino de ajustarla al servicio de los excluidos y de los marginados. Cada ejercicio profesional o que hace un abogado crítico es una oportunidad para ello.

El abordaje alternativo de la norma jurídica privilegia la interpretación más favorable a los intereses o a las causas populares, ambientales y en general colectivas; el texto jurídico como el bíblico son abordados de similar forma.

Las organizaciones defensoras de derechos humanos que tienen como objeto la defensa y acompañamiento jurídico de sectores populares, comportan una organización rígida semejante a las de orden religioso. Esto es algo que siempre me llamó la atención, como consecuencia de las Teorías Críticas del Derecho y de la proliferación de organizaciones defensoras de derechos humanos de finales de los años setenta que presentan una organización casi similar a las organizaciones de orden religioso. Y ahí vemos organizaciones como el Colectivo Alvear, la Comisión Colombiana de Juristas, la Asociación Minga, así como muchas organizaciones defensoras de derechos que —por supuesto son organizaciones de orden civil— en la forma en que están organizadas tienen un fuerte componente cristiano.

En cuanto al ejercicio no instrumentalizado del derecho, este adquiere un propósito trascendente, pues no mira el beneficio económico; resulta incluso insultante recibir dinero. El litigio que se hace desde esa óptica es un litigio gratuito, en el sentido común y corriente del ejercicio profesional del derecho. Por supuesto que obedece a un fin, generalmente político, pero no es solo la defensa de una causa particular. No es el derecho por el derecho, si no el derecho contra el derecho, por eso se miran estrategias y se hacen seguimientos a las mismas causas.

La visión de colectivo, más que el interés particular defendido, es la situación de justicia estructural que se evidencia. El acompañamiento se hace en confianza y por afinidad de causa; es mucho más que una relación contractual, no es un cliente, es un compañero, un amigo. Se acompaña, por supuesto, también en procesos de formación, de acciones humanitarias. Por eso, en este ejercicio del jurista crítico uno ve al abogado

haciendo talleres en las comunidades indígenas, haciendo talleres de formación a víctimas, pero también acompañando acciones humanitarias, especialmente en las labores, por ejemplo, de carácter carcelario.

Y cierro con algo que es fundamental: la importancia de la formación de los juristas de la misma manera como importa la formación de pastores o de sacerdotes. Para la teoría crítica del derecho es fundamental la formación de nuevas generaciones de juristas.

136

Me llama mucho la atención y quiero compartir con ustedes el ejemplo que pone Leonardo Boff, en uno de sus textos clásicos, sobre cómo hacer teología de la liberación, que es casi idéntico —y cierro con esto— al ejercicio que se le hace al derecho y al ejercicio comprometido del derecho. Dice en el ejemplo que trae Leonardo Boff, y que aplica a cada uno de estos pasos de la mediación, el ver, el juzgar y el hacer. Toma el ejemplo de la lucha por la tierra y dice:

(...) participación, paso cero: estar envuelto en la problemática concreta de la tierra, trabajando con comunidades eclesiales de base campesinas, luchando con los sindicatos de labradores, tomando parte en los trabajos comunes o participando en la lucha de los trabajadores rurales, etc. Paso uno: mediación socio-analítica, analizar la situación de la tierra en el país o en el lugar en el que se trabaja, sacar las luchas campesinas del agro, ver como el pueblo vive sus problemas y cómo resiste a la opresión y analiza sus luchas. Paso dos: mediación hermenéutica, juzgar como encara el pueblo la cuestión de la tierra partiendo de su religión y de su fe, cómo considera la biblia y la tierra don de dios, promesa de una tierra nueva, símbolo del reino definitivo, etc. Cómo la tradición teológica, especialmente los padres, ven el problema de la tierra, destinación común, carácter no mercantil, valor. Paso tres: mediación práctica, actuar, valor de la unión y organización de los trabajadores, sindicatos, trabajos comunes, cooperativas y otros movimientos, los de sin tierra por ejemplo. Necesidad de una reforma agraria, protagonizada por los trabajadores del campo, elección de las banderas concretas de la lucha, articulación con otras fuerzas, previsión de las consecuencias eventuales, posible distribución de tareas, etc.<sup>253</sup>

Ta cual actúa un jurista crítico. Justamente eso es lo que debemos apuntarle aquí, a formar juristas críticos, que vean y entiendan el derecho como un medio transformador de nuestra sociedad. Termino con una frase de la biblia, de Lucas 17, 10: “somos siervos inútiles porque solo hicimos lo que debíamos hacer”.

## Gerardo Valencia Cano: El “Obispo Rojo” y Golconda

Antonio José Echeverry  
Universidad del Valle

137

Este capítulo versa sobre la figura de monseñor Gerardo Valencia Cano y su participación dentro del movimiento sacerdotal *Golconda*. Natural del municipio de Santo Domingo, Antioquia, Valencia Cano se convertiría en una de las figuras predominantes del movimiento de renovación eclesiológica y teológica en Colombia. Secretario del CELAM, misionero del Instituto de *Misiones Extranjeras de Yarumal*, Prefecto Apostólico del Vaupés, miembro participante del *Concilio Vaticano II* y vicario apostólico de Buenaventura. Valencia Cano fue una figura religiosa sobresaliente, orientó importantes proyectos sociales y educativos para los pobres, a la vez que se forjó como un importante crítico de los problemas que aquejaban a nuestro país, lo cual se denotó ávidamente al participar en la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, realizada en Medellín, en 1968. En dicha conferencia Valencia Cano manifestó: “se impone un cambio de estructuras, pero no se debe acudir a la violencia armada y sangrienta que multiplica los problemas humanos, ni a la violencia pasiva inherente a las estructuras actuales que deben ser modificadas”<sup>254</sup>.

Valencia Cano pensó a los pobres, la marginalidad, las enormes brechas sociales que separaban a diversos sectores de la sociedad colombiana, analizó las injustas condiciones de vida que el despótico capitalismo generaban en diversas poblaciones; hizo además constantes llamados para que se propiciaran espacios de inclusión para los pobres. Estas ideas eran en esencia teología de la liberación, pensamientos que se iban a acoplar de gran manera en los primeros planteamientos del grupo sacerdotal *Golconda*. A pesar de su sobresaliente trayectoria eclesiástica y su destacada obra, los estudios sobre su figura son escasos<sup>255</sup>. Por tal motivo, ante los vacíos historiográficos

254 CELAM, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La presencia de la iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II (1968) <http://multimedios.org/docs/d000273/> (Consultado el 25 de febrero de 2013).

255 Incluso autores que han estudiado la época, como Ricardo Arias, en su texto *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*, solo dedican un renglón para hablar del obispo de Buenaventura. Ver: Ricardo Arias. *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. (Bogotá: UNIANDES/ICANH, 2003), 382. En su posterior trabajo de 2009, publicado por la Universidad de los Andes amplía su análisis del episcopado colombiano en los años sesenta, pero ignora completamente

y biográficos, se dedicará este texto a reivindicar su imagen, como naturalmente se intentará reconstruir su accionar dentro del movimiento sacerdotal *Golconda*, sus encuentros, coincidencias y disidencias, para así comprender un pequeño fragmento de su pensamiento.

## 1. PARTICIPACIÓN DE MONSEÑOR GERARDO VALENCIA CANO EN EL MOVIMIENTO *GOLCONDA*

El documento de mayor importancia del movimiento *Golconda* fue el que vio la luz el 13 de diciembre del paradigmático año de 1968, después de la segunda reunión del grupo en la ciudad de Buenaventura, con la participación de monseñor Gerardo Valencia Cano y cuarenta y seis miembros más. Es en ese momento fue donde se iniciaría una nueva percepción y una verdadera crítica desde la Iglesia en torno a la realidad del país. Los asistentes a la reunión pretendían hacer una declaración, “pero una declaración más revolucionaria: vayamos más allá que los obispos que se encuentran en Medellín”<sup>256</sup>. Con esta convicción se iniciaría el verdadero movimiento *Golconda*, con la participación de la figura emblemática del *hermano mayor* monseñor Gerardo Valencia Cano. Pero ¿fue su participación notoria?, ¿influyó en el rumbo directo del movimiento, en la vida de este?, ¿reprodujo las ideas de *Golconda*? Estos son algunos interrogantes que se pretenden resolver a lo largo de esta reflexión y frente a las cuales se encuentran diferentes respuestas.

En el texto de LaRosa se habla sobre la participación de monseñor Gerardo Valencia Cano dentro del grupo sacerdotal *Golconda*

Al hablar de la participación específica de Valencia Cano en el grupo, la segunda reunión fue, sin duda, la más importante, porque tuvo lugar en Buenaventura, en donde monseñor era Obispo y porque durante ésta se produjo el documento; también porque desde el punto de vista de la asistencia fue la más exitosa de las tres reuniones. Esto muestra el papel importante de Valencia Cano en la reunión [...] la impresionante trayectoria de Valencia Cano dentro de la jerarquía y la estructura eclesiástica le daban legitimidad al movimiento de *Golconda* y ayudaron a difundir la plataforma<sup>257</sup>.

Lo anterior, aunque destaca la posición de Valencia Cano, denota un “pasivo” accionar de monseñor dentro del movimiento, reduciendo su importancia a su imagen y no a sus planteamientos. Según Michael J. LaRosa, la participación de Valencia Cano dentro del movimiento *Golconda* es, además, tenue y coincide con lo expresado

---

al obispo de Buenaventura.

256 Michael LaRosa. *De la Derecha a la Izquierda. La Iglesia Católica en la Colombia Contemporánea* (Bogotá: Planeta, 2000), 272.

257 *Ibidem*, 225.

por Fernán González<sup>258</sup>, quien afirma que el rol de monseñor era el de “aglutinador”. Ambos concuerdan en considerar como secundario el papel del prelado en la reunión del grupo en Buenaventura. Para LaRosa, él simplemente “prestó su nombre, su posición y su diócesis al movimiento *Golconda* y firmó el documento final”<sup>259</sup>, pero no estaba de acuerdo en algunos planteamientos expresados por otros miembros del grupo. Tampoco estaba a favor de las vías violentas con pretensión de toma del poder, que era innegable que existían en un grupo importante del movimiento. Incluso biografías más recientes sobre el obispo, como la del misionero Bernardo J Calle Ospina<sup>260</sup>, siguen insistiendo en que Valencia Cano no fue el fundador del movimiento, afirmación que se ciñe estrictamente a la realidad.

La obra de Michael Larosa es muy importante para abordar el tema de *Golconda* y Valencia Cano. Sin embargo, la figura del prelado, aparte de darle vistosidad y pomposidad al movimiento, va mucho más allá. La esencia de monseñor se encuentra implícita en los planteamientos del grupo sacerdotal *Golconda*, que era teología de la liberación. Jaime García sostiene que “A Gerardo, por su praxis testimonial, por su pensamiento crítico y agudo sobre la realidad y por su mensaje pleno de esperanza cristiana, se le puede considerar como un precursor insigne de la nueva teología de la liberación”<sup>261</sup>.

La posición de Valencia Cano fue de vanguardia, su compromiso fue sin fronteras, sus declaraciones férreas y sus ideas, en suma, contundentes: “más que obispo fue un pastor, más que sacerdote fue un compañero, más que señor era un amigo, más que padre era un hermano, más que un superior fue un servidor”<sup>262</sup>. Y podría ser acertado decir que más que un “aglutinador”, fue un actor activo dentro del movimiento que tanto revuelo tuvo en el seno de la Iglesia colombiana. Valencia Cano llevó las ideas de *Golconda* más allá de la reunión de Buenaventura, las reprodujo en sus discursos y las paseó por los oídos de todo aquel que a él se acercara.

## 2. LA OBRA DE VALENCIA CANO ANTES DE *GOLCONDA*

En su paso por el Vaupés (1949-1953), Valencia Cano inició la construcción de la casa para las hermanas *Misioneras de la Madre Laura* y escuelas en otros sitios. Proyectó abrir los centros de Yaburú y Waacú, y un centro misional en Carurú con dos sacerdotes y cuatro religiosas de la comunidad de Teresitas, para que se encargaran de

258 Ibídem, 240.

259 Ibídem, 240.

260 Bernardo J. Calle Ospina, *Gerardo Valencia Cano. Hombre de Dios y del pueblo* (Medellín: Misioneros de Yarumal, 2017,) 39.

261 Jaime García, *Cristianos por la liberación en Colombia. Algunos aportes más significativos en el caminar histórico* (Bogotá: Asociación de Teólogos de Colombia Koinonía, 1992), 76.

262 Ibídem, 73.

todo el alto Vaupés, desde el raudal de Yuruparí hasta Calamar<sup>263</sup>. A finales de 1952 inauguró en Bogotá *La Casa del Vaupés*, un centro con el que soñaba “para ventilar todos los negocios en Bogotá y tener allí unas 15 niñas indígenas estudiando asuntos del hogar y catecismo para que luego nos ayuden en las misiones”<sup>264</sup>. De esta manera iba trazando sus programas pastorales y entregándose de lleno a su gente.

En 1953 Valencia Cano recibe la noticia de su nombramiento como vicario apostólico de Buenaventura y en consecuencia abandona el que fuera su hogar por cuatro años. Sin embargo, su paso por la selva del Vaupés no fue en vano y siempre habría de ser recordado. Partió con tristeza de Mitú, pero le dejó al Vaupés los versos de su himno, fruto de su inspiración y muestra fiable del amor de este hombre por la selva que lo acogió, así como por la gente que lo aceptó en su cotidianidad.

Buenaventura vería llegar a monseñor Valencia Cano en el año 1953, a sus treinta y seis años de edad, con la sola experiencia de cuatro años en la selva del Vaupés. Encontró lo que en ese entonces fuera una inmensa parroquia de 5.943 km<sup>2</sup>, atendida por un solo sacerdote enfermo. La miseria y el desamparo reinaban por doquier, pero el hecho de que la Santa Sede hubiera elevado a Buenaventura de parroquia a vicariato fue el primer paso para los habitantes del puerto hacia el reencuentro de sí mismos y de su dignidad personal. Eso lo entendió muy bien el obispo, cuya primera preocupación fue “conocer de cerca la región a él confiada”<sup>265</sup>, para llegar a todas la gente por lejana que estuviese. Sus primeros años de episcopado fueron de incesantes peripecias; viajar por pueblos, caseríos y caños; dialogar con toda la gente e inmiscuirse en sus problemas. La pobreza que encontró fue tal que su primera preocupación fue remediarla en forma inmediata. En ese panorama, sus primeras obras asistenciales fueron: la bolsa de trabajo, de estudios, reparto de alimentos, medicamentos, madera, dinero, etc.<sup>266</sup>

El desamparo en que estaba la población en materia religiosa lo llevó a crear, casi de inmediato, siete parroquias, unas en el casco de la ciudad y otras en el campo. Estas parroquias las confió a sacerdotes javerianos y a algunos seculares que vinieron después a ayudarlo. Nunca negó su aceptación a ningún sacerdote que de buena fe quisiera darse del todo a la gente. Aunque esto le acarreó problemas con otros “prelados”, continuó fiel a su obra. Apoyó tanto al sacerdote anciano, enclenque y enfermo, como al joven, robusto y rebelde, labor que se ve claramente reflejada en sus obras:

---

263 Bernardo Calle Ospina, *Luces y Sombras” 50 años en el Vaupés* (Rionegro: Misioneros de Yarumal, 1999), 214.

264 Monseñor Gerardo Valencia Cano (*Yarumal. Comité de relaciones IMEY, agosto 26 de 1983*, (inédito), en: Fondo Acumulado Vicariato Apostólico de Mitú.

265 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, “La gran obra misionera de Monseñor Valencia Cano en Buenaventura”, *El Pacífico* (junio de 1978).

266 Ibidem.

- El 28 de septiembre de 1959 creó el Orfanato de San Vicente de Paúl, que lo puso al cuidado de las Hermanas Vicentinas.
- El 2 de mayo de 1960 creó la Normal Superior para señoritas Juan de Ladrilleros.
- El 19 de mayo de 1961 creó la Escuela Hogar de Jesús Adolescente, que tenía por misión exclusiva educar los niños abandonados (gamines), que tanto abundaban en Buenaventura, a cargo de las Hermanas Misioneras.
- El 22 de marzo de 1966 creó la escuela Artesanías del Pacífico para la formación ética y artesanal de muchachas mayores de 14 años que no tenían la posibilidad de hacer otros estudios. La escuela quedó a cargo de las Hermanas Terciarias Capuchinas<sup>267</sup>.

Como se puede apreciar antes del paradigmático 1968, Valencia Cano ya era un ejemplo dentro del ámbito eclesiástico del país; su sed de justicia siempre fue importante para sobrepasar las vicisitudes que se le presentaron. Apoyado en las emisiones radiales<sup>268</sup>, en las escuelas y colegios por él creados<sup>269</sup>, intentó, desde tiempos tempranos, darle frente a la problemática de la injusticia y la disparidad social en el pacífico colombiano. Su línea de ayuda a los necesitados se evidencia cuando citaba: “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán saciados”<sup>270</sup>.

Es desde Buenaventura que sus ideas calarán perfectamente, ya que su pensamiento es fundado en la necesidad del oprimido, del pobre, del desamparado. En esos personajes inmersos en el lúgubre y desamparador olvido está dirigido todo su obrar como hombre de Dios y misionero comprometido con su comunidad. Gerardo Jaramillo diría de monseñor Valencia Cano: “Conoció su gente morena. Amó a su pueblo, se identificó con su miseria. Clamó por la redención del puerto, por el Litoral Pacífico abandonado”<sup>271</sup>.

Sabiendo un poco de la esencia de Valencia Cano antes de la formación del grupo sacerdotal *Golconda*, se puede vislumbrar su deseo temprano de transformación, como también el compromiso por la gente que a él lo circundaban. *Golconda* sería entonces una plataforma de su esencia, de su pensamiento, un reflejo de lo que ya hacía

---

267 Ibídem.

268 Monseñor Gerardo Valencia Cano dirigió programas radiales como “Minuto de Dios” y “Buenas noches”, en Buenaventura, cuando desempeñó su obra como vicario apostólico de esa ciudad.

269 Entre los colegios y demás entidades fundadas tenemos: La Escuela Industrial, el Orfanato San Vicente de Paúl, La Normal Superior Juan Ladrilleros, el Hogar Jesús Adolescente, la Escuela de Artesanías del Pacífico, la Normal Práctica Popular y el Instituto Matía Molumba.

270 Gerardo Jaramillo González, *Monseñor Valencia. Homenaje póstumo a la memoria de monseñor Gerardo Valencia Cano, vicario apostólico de Buenaventura y obispo de los pobres* (Bogotá: Talleres Editoriales de la Librería Stella, 1972), 366.

271 Ibídem, 30.

el prelado y, en suma, es su aporte ideológico a la revolución de obispos que formó un hito en el devenir de la historia eclesial del país. Algunos planteamientos de *Golconda* son en sí el pensamiento de Valencia Cano y, naturalmente, el revuelo que causó este movimiento sacerdotal en Colombia es la diáspora de la idiosincrasia del personaje que después de firmar el dichoso documento del 13 de diciembre de 1968 sería conocido por la prensa como “el obispo rojo” de Buenaventura, el abanderado del movimiento y la cabeza visible de esta reunión de curas rebeldes.

### 3. SIMILITUDES ENTRE VALENCIA CANO Y *GOLCONDA*

El documento *Golconda* se encuentra dividido en cuatro partes: una *introducción* donde se cita las conclusiones de Medellín y se refleja el estado de subdesarrollo del continente Latinoamericano. Un segundo punto correspondiente al *análisis de la situación colombiana*, donde se destacan temas como el subdesarrollo del país, como su dependencia externa. Allí se subraya la miseria detrás de las obras de progreso, se reflexiona sobre la necesidad de una inminente reforma agraria y se plantea una necesaria reforma urbana, todo con el fin de consolidar una iglesia más condescendiente y mucho más comprometida. La tercera parte lleva el nombre de *Reflexión a la luz del evangelio*, donde se destacan dos aspectos fundamentales: *la inclusión de lo material en el designio salvífico, el sacerdote y lo pastoral*, ambos aspectos con el fin de asumir un verdadero compromiso desde la iglesia que no se quedase en una simple y plana reflexión. Por último, el documento da muestra las *Orientaciones para la acción* que consistían en once puntos concretos en los campos social, económico y político, como tres aspectos sobresalientes en las orientaciones pastorales y litúrgicas.

El documento *Golconda* inicia con una cita textual de las conclusiones de la *II Conferencia del CELAM*, en Medellín, en la que se evidencia el estado de subdesarrollo del pueblo latinoamericano y de la difícil situación de los habitantes de estas tierras: “América Latina parece que vive bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no sólo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales sino de su misma realización humana”<sup>272</sup>. Esta cita es muy clara, pues es el punto de partida de la crítica de los curas rebeldes, es el reconocimiento de la situación actual del continente y a la vez es la queja de esta; evidencia en pocas líneas el descontento general de los individuos de esta parte del mundo y el estado relegado de los mismos.

La segunda parte del documento no se separa mucho de la tónica anterior, es decir, también se denuncia una situación de subdesarrollo, de atraso; se describe un sentimiento de descontento, pero esta vez mucho más concentrada en la realidad colombiana, donde se destaca la insistencia de los obispos por denunciar la

---

272 Antonio José Echeverry Pérez, *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres* (Cali: Programa editorial de la Universidad del Valle, 2007), 108.

dependencia externa del país, e incluso del continente. Así lo dejan ver las líneas del documento:

Manifestamos clara y enérgicamente que la situación trágica de subdesarrollo que sufre nuestro pueblo, es producto histórico de la dependencia económica, política, cultural y social de los centros extranjeros de poder, que la ejercen a través de nuestras clases dirigentes. Desde los tiempos de la colonia, sin que haya significado ningún cambio en esta situación la independencia, un grupo privilegiado disfruta del poder, del dinero y la cultura. Iglesia y ejército fueron manejados por esta minoría y los políticos profesionales sistematizaron ese estado de dominación a través de leyes, decretos y costumbres. Esta clase dirigente, renovada y fortalecida allá por los años treinta, aparece como dueña absoluta de las tierras usurpadas a los Indígenas [...] en cambio el pueblo yace sufriente, humillado, amordazado por su misma inconciencia y acomplejado por las fuerzas represivas de una violencia instalada en el poder. Indudablemente que esta situación es imposible de superar sin una verdadera revolución que produzca el desplazamiento de las clases dirigentes de nuestro país, por medio de las cuales se ejerce la dependencia del exterior<sup>273</sup>.

La queja de dependencia y la idea de revolución, aunque en palabras menos férreas, también la hace monseñor Gerardo Valencia Cano cuando afirma, en un discurso a la población choacoana, algo bastante singular. Su idea, que claramente coincide con lo expuesto en las conclusiones de Medellín y por el grupo sacerdotal *Golconda*, plantea una emancipación y clamor por las personas de estas tierras. Al mismo tiempo hace un llamado a la acción:

El Continente Latinoamericano no podrá hacer su liberación, mientras continúe parcelado en naciones que se baten por unos cuantos árboles o unos barriles de petróleo. Estas rencillas estúpidas son fomentadas por los fabricantes de armas, los mismos que nos roban nuestros productos a cambio de bagatelitas que inventa la moda... Nuestros dos mares, lo mismo que nuestros ríos y nuestros campos y montañas siguen esperando que sus hombres se liberen del fantasma que los tiene prisioneros<sup>274</sup>.

Valencia Cano reconoce que el continente debe liberarse de la presión externa y vislumbra la necesidad del pueblo latinoamericano de gritar revolución, de dejar esa posición relegada en comparación con sus similares. Al mismo tiempo, hace un llamado a los individuos para actuar en la cristalización de esa liberación, pues no sólo evidencia la presencia de esa fuerza externa despótica, sino que plantea una posible solución que involucra a los habitantes de esta parte del mundo.

273 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, "La Iglesia contra Monseñor Valencia Cano", *El pacífico*, Buenaventura (junio, 1978).

274 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, "Pensamiento de Gerardo Valencia Cano", *El Occidente Cali* (junio, 1978).

Entonces, ¿qué se proponía el movimiento de *Golconda* con monseñor Valencia a la cabeza? “Comprometernos cada vez más en las diversas formas de acción revolucionaria, contra el imperialismo y la burguesía neocolonial, evitando caer en actitudes meramente contemplativas y por lo tanto justificadoras (...) Luchar denodadamente por la actualización de las estructuras eclesíásticas (...)”<sup>275</sup> El nuevo cambio de perspectivas ya se hacía evidente desde entonces, no se pretendía fomentar un cambio simplemente especulativo. Ahora, se intentaba un cambio desde la acción: inmiscuirse en los problemas de las personas afectadas era el nuevo *modus operandi*.

Ocho meses después de la reunión del grupo sacerdotal *Golconda* en Buenaventura, monseñor Valencia Cano llevaba la bandera del grupo y sus ideas al continente latinoamericano. Lo anterior se puede vislumbrar en el discurso del 14 de septiembre del año 1969, en Caracas, por motivo de la *Reunión Episcopal Latinoamericana de Misiones*. En tierras del país vecino, Valencia Cano ya conocido entonces como el “obispo rojo”, pronunciaría el discurso inaugural de la reunión como presidente de la *Comisión del Departamento de Misiones del CELAM*. Esa búsqueda de una estructura eclesíástica fresca y vanguardista aún imperaba en la cabeza de Valencia Cano, así los revelaba su discurso:

Si la iglesia de Cristo quiere seguir orientando el desarrollo en Latinoamérica no tiene otra alternativa que afrontar un cambio de estructuras que facilite y estimule la toma de conciencia de cada nación y de cada individuo sobre su responsabilidad en el futuro del continente en sí y en sus relaciones con el resto de la gran familia humana, Latinoamérica no puede seguir esperando la mano de afuera para caminar<sup>276</sup>.

Ese compromiso del que se habla, que lo hizo tan particular a Valencia Cano, ahora era profesado por una considerable cantidad de obispos. Su búsqueda insaciable por una iglesia comprometida afloraba en cada discurso. En esta primera parte del documento *El grupo Sacerdotal Golconda* supuso una posición anticapitalista, al tiempo que tomó una postura socialista, posición que monseñor Gerardo Valencia Cano llevó como bandera. Así lo deja ver su discurso en Bucaramanga, en 1970, donde con palabras fuertes y en un tono crítico defendía “Un socialismo Latinoamericano, por encima del materialismo europeo y asiático se impondrá sobre el egoísmo de los servidores del oro y del petróleo. Un socialismo Latinoamericano que una al negro, al indio, al blanco, en una sola raza de color latinoamericano”<sup>277</sup>. Con declaraciones como esta Valencia Cano se proclamó públicamente como “Obispo socialista y revolucionario”, a la vez que se hacía de enemigos dentro del mismo clero del país.

---

275 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, “La Iglesia contra...”

276 Archivo del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, “Reunión Episcopal Latinoamericana de Misiones, Discurso de Apertura, Monseñor Gerardo Valencia Cano”. 4 folios. Bogotá: Departamento de Misiones, 1969.

277 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, “Apartes del discurso de Monseñor Valencia en Bucaramanga en 1970”, *El Pacífico*, Buenaventura (junio, 1978).

Siguiendo con esta parte del documento *Golconda*, dentro del *análisis de la situación colombiana*, se destaca la intención de los obispos en una reforma agraria. Desde allí se afirma que es necesario una verdadera reforma que ofrezca al hombre un verdadero disfrute de la tierra, la que no se cristalizaría si no se cambian las estructuras de dependencia exterior<sup>278</sup>. En este punto también se ha encontrado alguna similitud con planteamientos de monseñor Gerardo Valencia Cano, pues el obispo afirmaba:

Nada más absurdo que llevar la reforma agraria, modelo INCORA, a una región donde la tierra es de la comunidad. Una verdadera reforma en el Litoral debería hacerse en el sistema empresarial de las industrias de explotación dando acceso a todos los obreros tanto en la participación en los beneficios como en la dirección de la empresa [...] La tierra, el mar, el aire, las aguas son patrimonio de la humanidad, nadie tiene derecho a parcelarlas<sup>279</sup>.

Como vemos, hay aspectos en los cuales el documento *Golconda* aflora en los discursos de Valencia Cano, pues las preocupaciones de esta parte del documento son similares. Monseñor también denunció el subdesarrollo, se quejó de la realidad social de su pueblo, veía necesaria una reforma agraria como se aprecia en la cita anterior y, sobre todo, fue muestra fiel de un obispo activo, al tiempo que fue vocero para Latinoamérica de lo que se decía en *Golconda*. Valencia Cano intentó llevar a cabo lo que en el documento se firmó y, sobre todo, expuso los planteamientos de dicho texto cada vez que pudo.

En la tercera parte del documento *Reflexión a la luz del Evangelio* se plantea que “es necesario asumir un compromiso que conlleve no sólo una reflexión, sino también una actuación en el dominio de la creación”<sup>280</sup>. Para desarrollar esta idea, los sacerdotes del grupo *Golconda* consideraron dos aspectos centrales: La “inclusión de lo temporal en el designio salvífico” y “el sacerdote y lo temporal”.

En el primer aspecto se muestra la crítica férrea hacia una iglesia ausente, es decir, una iglesia encerrada en lo sobrenatural y desentendida de las tareas terrenales. Los obispos sostenían que la misma vida de fe no podía entenderse de manera alguna como simple acto de carácter intelectual, sino como actitud de compromiso en el plano individual, social, económico, político, educativo, etc.<sup>281</sup> En este aspecto se buscaba una iglesia que estuviese mucho más presente, mucho más cercana. Esa búsqueda de una iglesia comprometida la adelantaba Valencia Cano, incluso antes del movimiento *Golconda*, como se vio al inicio de este capítulo.

278 Antonio José Echeverry Pérez, *Teología de la liberación en Colombia...*, 109.

279 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, “Pensamiento de...”

280 Javier Giraldo Moreno, *Cristianismo revolucionario. Camilo, precursor* (Bogotá: CÓDICE, 2012), 162.

281 Antonio José Echeverry Pérez, *Teología de la liberación en Colombia...*, 110.

Valencia Cano llevaba la iglesia al indio, al negro, al pobre. Se inmiscuía en su contexto; fue negro con el negro, indio con el indio y profesaba su atención desinteresada por el pobre: “déjame con mis pobres, sintiendo sus angustias; déjame en sus fatigas, déjame en sus luchas, para que siendo de los suyos los ame con sinceridad”<sup>282</sup>. La cita anterior es muestra clara de su compromiso, pues fue obviamente pobre para los pobres. Sentía el deber en todos los aspectos que le concernían como obispo en el plano individual, socio-económico, político y educativo. Valencia Cano coincidía en que la fe no podría ser un acto meramente intelectual, el obispo afirmaba: “No basta que la fe sea dada, o compartida. Es necesario que sea anunciada con verdadera pasión en todos los rincones de nuestro universo mundo”<sup>283</sup>. El pensamiento de Valencia Cano es, en suma, una reflexión a la luz del evangelio.

Por otra parte, cuando se habla sobre “el sacerdote y lo temporal”, en la tercera parte del documento perteneciente a *la Reflexión a la luz del evangelio*, se hace alusión a determinar a partir de las consideraciones anteriores la condición en que se realiza la acción del sacerdote: “la consagración actual del orden sitúa al sacerdote en el mundo para el servicio de los hombres [...] Esto exige en todo sacerdote una especial solidaridad de servicio humano.”<sup>284</sup> En esta nueva concepción de la iglesia comprometida y redentora el sacerdote, como ministro de Dios y ministro de los hombres, no podría vivir lejos de aquellos a quienes representa y que constituyen para él su razón de ser de parte de Dios.

Valencia Cano proponía al sacerdote como eje nodal del cambio, como un personaje dinámico dentro de su estructura social: “el sacerdote debe ser por vocación, levadura en la masa para el cambio social que esperamos, su palabra y su acción valientemente evangélica, tienen que ser luz para los marginados y sirena de alarma para los dirigentes”<sup>285</sup>. En un mundo que se presentaba de cambios rápidos y que obligaba a hablar de “una auténtica transformación social y cultural”, el sacerdote no podía ser un mudo espectador, sino actor con un papel, quizá más importante que muchos otros profesionales. La iglesia que emergía suponía miembros activos y dinámicos a su servicio. Siendo el sacerdote un miembro de la comunidad humana, participante activo de todas sus vicisitudes, era absurdo encerrarlo dentro del templo como dedicado exclusivamente al culto de Dios<sup>286</sup>.

Valencia Cano se definía asimismo como “un Obispo del pueblo de Dios [...] Tengo que ser fiel a Cristo que me ha elegido, para decirle a los pobres que él existe. La fidelidad a Cristo me obliga a ser fiel a los hombres. Por eso nadie ni nada me

282 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, “20 años de resurrección y profecía” *Revista Misioneros de Yarumal* (enero, 1972-1992).

283 *Ibidem*.

284 Javier Giraldo Moreno, *Cristianismo revolucionario...*, 164.

285 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, “20 años de resurrección...”

286 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, “El Sacerdote y el cambio social según Monseñor Valencia Cano”, *El Pacífico*, Buenaventura (junio 1978).

impedirá seguir diciendo: la salvación está en Cristo encarnado y hecho realidad en la vida de los hombres”<sup>287</sup>.

Su sagrada devoción a Dios lo hizo inmiscuirse de lleno en su labor y entre más cerca estuviese de Dios, mayor era su compromiso en la tierra. En palabras de Valencia Cano: “Comprendí que mientras el sacerdote más se acerca a Cristo más se debe acercar a los hombres sus hermanos; comprendí que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre y que es necesario amar al hombre para poder amar a Dios”<sup>288</sup>. En efecto, su labor mostró que los amó hasta identificarse con ellos, con sus hermanos los indios, los negros, los pobres.

El cuarto y último punto, *Orientaciones para la acción*, expone la postura de los obispos de *Golconda* frente a su realidad, a la par que emite un primer grupo de once recomendaciones en los campos social, económico y político, y otro pequeño grupo de tres recomendaciones en el ámbito litúrgico. Pero estas últimas no serán trabajadas aquí, puesto que no son de gran trascendencia a la hora de cotejarlas con el pensamiento de Valencia Cano.

El primer gran bloque de recomendaciones despertó en la opinión pública grandes debates y objeciones del episcopado y de la prensa en general. Sus afirmaciones fuertes atentaban con el orden establecido hasta entonces. Sin embargo, sus enunciados contundentes estaban explícitamente respaldados en los textos del episcopado<sup>289</sup>. Dentro de las once observaciones se destaca el deseo de la acción por encima de la intención, el compromiso de los obispos con la revolución social, la unión de un trabajo comunitario, la reprobación del capitalismo y la aceptación de un socialismo que, como ya se ha visto, “une en una sola raza al pueblo latinoamericano”. En esta perspectiva, se estimula dentro de las observaciones la solidaridad con las gentes desamparadas, indios, negros y pobres, tal como Valencia Cano tanto lo pronunciaba. Además, se rechazaba la división del pueblo en dos vertientes políticas y se criticaba —indudablemente— la existencia de dos partidos tradicionales. También se rechazó el gran presupuesto de guerra que sólo ayudaba a la represión del pueblo colombiano, inversión que no aportaba en el renacer del mismo, al tiempo que se hacía un llamado a todos los sectores vulnerables a sumarse a la revolución. En últimas, se declaró que estas recomendaciones encontraban en el plano educativo el motor fluctuante de su realización. En este aspecto, Valencia Cano ya había empezado el fortalecimiento del sector estudiantil, infestando de pupitres, pizarras y tizas los lugares donde su obra se hizo activa (Mitú, Buenaventura). A la par, adelantó proyectos de construcciones de centros de estudios, como colegios e institutos para el servicio de su pueblo.

287 Archivo de la Diócesis de Buenaventura, “20 años de resurrección...”

288 Páginas del diario de Valencia Cano. Ver: Monseñor Gerardo Valencia Cano (Yarumal. Comité de relaciones IMEY, agosto 26 de 1983, inédito. En Fondo Acumulado Vicariato Apostólico de Mitú.

289 Antonio José Echeverry Pérez, *Teología de la liberación en Colombia...*, 111.

Gerardo Valencia Cano expuso los planteamientos del movimiento en sus discursos y fue el abanderado del mismo delante del pueblo colombiano y de la malintencionada prensa. Su participación fue activa, se ve en la praxis, en sus obras, en su anhelo de cambio, en su interés por el pobre, en su deseo por liberarse, como lo deja ver en el inicio de su discurso en Bucaramanga, en el año 1970: “He venido, hermanos para atender a vuestro llamado y porque no podría desaprovechar esta tribuna para sembrar en vuestros corazones el ideal que abunda en el mío: **la liberación de nuestro continente**”<sup>290</sup>. Valencia Cano Luchó por su continente, por su gente, por su pueblo; levantó en sus hombros el deseo de emancipación y de la libertad. Su queja siempre fue dirigida a la estructura de su nación, a su chocante desigualdad y su llamado a la integración fue constante.

#### 4. DE LA EPOPEYA AL FIN: EL OCASO DE *GOLCONDA*

La última reunión del grupo sacerdotal *Golconda* se llevó a cabo en Sasaima, Cundinamarca, el 24 de abril de 1970. Es evidente que el lapso de vida del movimiento sacerdotal *Golconda* fue bastante corto. Sin embargo, cimentó las bases para consolidación del posterior grupo sacerdotal SAL (*Sacerdotes para América Latina*) que, según algunos investigadores, es la continuación del desaparecido movimiento que habría de nacer en 1968 en Viotá, Cundinamarca.

El ocaso de *Golconda* cerró un primer momento el trasegar de la historia eclesiástica “revolucionaria” en el territorio nacional. La represión del Estado y de la jerarquía eclesiástica contra el movimiento fue uno de los factores importantes para su disolución. A esto se le suma la inserción de algunos miembros de *Golconda* en grupos guerrilleros, lo que habría de generar divisiones conceptuales en torno a su esencia; algunos optaron por las armas y el radicalismo que rondaba los aires de *Golconda*, influenciados claramente por el celaje del padre Camilo Torres Restrepo.

Es difícil hablar de *Golconda* en la actualidad porque el movimiento no dejó mucha información y la documentación es apenas tenue. Sin embargo, la mayoría de las investigaciones que circundan el tema se concentran en afirmar que el movimiento es la continuación de las enseñanzas de Camilo Torres, ejemplo de ello es la obra de Michael LaRosa, “*De la Derecha a la Izquierda. La Iglesia Católica en la Colombia Contemporánea*”, en la que se afirma que el movimiento “fue consecuencia y extensión de Camilo”<sup>291</sup>. Aunque es innegable que esta reunión de curas rebeldes estuvo influenciada por la figura de Torres, en esta investigación se considera otra óptica y, en consecuencia, se muestra como pieza fundamental la esencia de la teología de la liberación en el interior de *Golconda*, por encima del matiz radical que es el que usualmente se destaca del movimiento. Por lo tanto, se considera importante resaltar la imagen y la acción del prelado Valencia Cano como abanderado del grupo

290 La negrilla es del autor. Ver: Archivo de la Diócesis de Buenaventura, “Apartes del discurso de...”.

291 Michael LaRosa. *De la Derecha a la Izquierda...*, 241.

y portador en esencia del concepto de liberación por encima de la incidencia radical de Torres. La consolidación del grupo fue, entonces, la primera muestra fiable del espíritu de la teología de la liberación en el territorio nacional y la figura de Valencia Cano. Aunque invisibilizado por la historiografía, podría considerarse como el prelado que de alguna u otra manera consolidaría el mensaje de la liberación a partir de *Golconda* en el territorio colombiano. Para el año de 1972 la cabeza visible del grupo falleció<sup>292</sup> y fue en este mismo año donde *Golconda* se habría de disolver, sin dejar mucha documentación, sin hacer mucho ruido, sin ocupar columnas en la prensa, pero dejando en la historia de la Iglesia colombiana un capítulo escrito con tinta de revolución.

Pero la muerte de Gerardo Valencia Cano no sólo generó melancolía y tristeza entre las personas que lo conocieron. Investigadores como Rodolfo de Roux afirman que el fallecimiento del prelado, junto con el desprestigio de la opinión pública, la falta de organización y el descontento clerical<sup>293</sup>, fueron las causas que llevaron a la desaparición del movimiento sacerdotal *Golconda*. La muerte de Valencia Cano fue un golpe bastante fuerte en la organización del movimiento de 1968, pues era la cabeza visible del grupo y su ausencia nunca pudo ser suplida. Fue tanto el impacto de su ausencia que el año de su muerte fue el mismo en el que se esfumaría del panorama nacional el controversial grupo *Golconda*.

## Fuentes y bibliografía

### Archivos

Fondo Acumulado Vicariato Apostólico de Mitú (Mitú, Colombia).

Archivo de la Diócesis de Buenaventura (Buenaventura, Colombia)

Archivo del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM (Bogotá, Colombia)

### Documentos inéditos

Monseñor Gerardo Valencia Cano (Yarumal. Comité de relaciones IMEY, agosto 26 de 1983, inédito. En Fondo Acumulado Vicariato Apostólico de Mitú.

### Prensa y documentos impresos

Archivo de la Diócesis de Buenaventura. “Apartes del discurso de Monseñor Valencia en Bucaramanga en 1970”, *El Pacífico*, Buenaventura, (junio, 1978).

292 En fatídico accidente del avión Satena HK 661, el 21 de enero de 1972.

293 Rodolfo Ramón De Roux, “Religión y revoluciones, reflexiones en torno a la izquierda sacerdotal en Colombia”, en *Presencia de la Iglesia en América Latina, I Simposio* (Bogotá: Universidad Javeriana, 1984).

Archivo de la Diócesis de Buenaventura. “El Sacerdote y el cambio social según Monseñor Valencia Cano”, *El Pacífico*, Buenaventura (junio 1978).

Archivo de la Diócesis de Buenaventura. “La gran obra misionera de Monseñor Valencia Cano en Buenaventura”, *El Pacífico* (junio de 1978).

Archivo de la Diócesis de Buenaventura. “La Iglesia contra Monseñor Valencia Cano”, *El pacífico*, Buenaventura, (junio, 1978).

Archivo de la Diócesis de Buenaventura. “Pensamiento de Gerardo Valencia Cano”, *El Occidente Cali*, (junio, 1978).

Archivo de la Diócesis de Buenaventura. “20 años de resurrección y profecía” *Revista Misioneros de Yarumal*, (enero, 1972-1992).

Archivo del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM. “Reunión Episcopal Latinoamericana de Misiones, Discurso de Apertura, Monseñor Gerardo Valencia Cano”. 4 folios. Bogotá: Departamento de Misiones, 1969.

## **Bibliografía**

Arias, Ricardo. *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: UNIANDES/ICANH, 2003.

Calle Ospina, Bernardo J. *Luces y Sombras” 50 años en el Vaupés*. Rionegro: Misioneros de Yarumal, 1999.

Calle Ospina, Bernardo *Gerardo Valencia Cano. Hombre de Dios y del pueblo*. Medellín: Misioneros de Yarumal, 2017.

CELAM. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La presencia de la iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II* (1968) <http://multimedios.org/docs/d000273/> (Consultado el 25 de febrero de 2013).

De Roux, Rodolfo Ramón. “Religión y revoluciones, reflexiones en torno a la izquierda sacerdotal en Colombia.” En *Presencia de la Iglesia en América Latina, I Simposio*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1984.

Echeverry, Antonio José. *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Cali: Programa editorial de la Universidad del Valle, 2007.

García, Jaime. *Cristianos por la liberación en Colombia. Algunos aportes más significativos en el caminar histórico*. Bogotá: Asociación de Teólogos de Colombia Koinonia, 1992.

Giraldo Moreno, Javier. *Cristianismo revolucionario. Camilo, precursor*. Bogotá: Códice, 2012.

Jaramillo González, Gerardo. *Monseñor Valencia. Homenaje póstumo a la memoria de monseñor Gerardo Valencia Cano, vicario apostólico de Buenaventura y obispo de los pobres*. Bogotá: Talleres Editoriales de la Librería Stella, 1972.

LaRosa, Michael. *De la Derecha a la Izquierda. La Iglesia Católica en la Colombia Contemporánea*. Bogotá: Planeta, 2000.



# Acción transformadora y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas del Ecuador a partir de la figura de monseñor Leonidas Proaño

*Natalia Alejandra Mora Navarro  
Instituto de Altos Estudios Nacionales -IAEN (Ecuador)*

## Introducción

La búsqueda de la igualdad sigue siendo un ideal perseguido por las sociedades modernas. Aunque existen hitos en el camino, parece ser un objetivo distante, pues aún en el siglo XXI podemos evidenciar que muchas personas y colectivos en distintos países se enfrentan diariamente a muestras de discriminación, a la vez que se les condena a la marginación, a la pobreza extrema y a la exclusión.

Precisamente, la teología de la liberación contribuyó ideológicamente en un plan transformador que buscaba la construcción de una organización indígena fortalecida, en la que uno de sus ejes era la revalorización de su propia cultura.

El actual reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural de los pueblos originarios responde a una nueva visión del Estado. Tal avance es el resultado de las acciones y esfuerzos que por varias décadas emprendió un colectivo de personas en pro de garantizar los derechos de las diversas etnias, así como un avance en disipar las prácticas estructurales de discriminación.

En este capítulo mostraré algunos aportes de monseñor Leónidas Proaño (1910-1988), quien buscó el fortalecimiento de la organización indígena del Ecuador y contribuyó de manera activa, durante toda su vida, con acciones concretas en favor de este colectivo.

## 1. ¿QUIÉN FUE LEONIDAS PROAÑO?

Leonidas Proaño fue un sacerdote y educador, recordado por su papel en favor de los derechos de los pueblos indígenas del Ecuador. Desde una óptica actual,

lo veríamos como un activista y defensor de los derechos humanos, que buscó incansablemente la igualdad y la justicia.

Fue crítico al observar que ciertos grupos de población a lo largo de la historia fueron y siguen siendo discriminados ante la mirada indiferente de muchos, pues los derechos de igualdad y libertad, declarados como inherentes al ser humano, no se llevaban a la práctica para todos.

Comprendió que los indígenas no recibían un trato equiparable al del resto de ciudadanos, por lo que el ejercicio de los derechos civiles y políticos era poco visible o inexistente en algunos casos. Por esto, era necesario emprender acciones transformadoras, pensando en un futuro mejor y en el bien común.

Monseñor Proaño vivió en una época donde se produjeron numerosos cambios a nivel social, político, económico y cultural, a raíz de las transformaciones del siglo XX. Proaño sintió la responsabilidad de contribuir con propuestas concretas, para ser gestor de una justicia llevada a la práctica cotidiana y que mejorara la vida de las personas más necesitadas que encontró en su entorno, que en este caso eran los pueblos originarios de la sierra ecuatoriana.

Su obra autobiográfica se titula *Creo en el hombre y en la comunidad* (1977) y en esas palabras puede resumirse el valor de su pensamiento, el mismo que resalta la dignidad del ser humano, la solidaridad, el valor de la cultura y la necesidad de fortalecer la comunidad, no sólo como forma de organización tradicional, sino como espacio de construcción de derechos y de fortalecimiento de la democracia<sup>294</sup>.

Monseñor Leonidas Proaño nació en 1910, en San Antonio de Ibarra, en la sierra norte de Ecuador, en un entorno rural, donde al igual que en otras zonas de la región Andina existía un número mayoritario de población indígena. Allí fue que conoció de cerca la realidad de este colectivo. Fue ordenado sacerdote en 1936 y entre sus varias actividades se dedicó a la enseñanza, además de permanecer cercano a las juventudes obreras católicas, con las que reafirmó su convicción sobre el valor de actuar como una comunidad<sup>295</sup>.

En las primeras décadas del siglo XX en Ecuador existían grandes desigualdades sociales y económicas que mantenían en la pobreza a un numeroso sector de la población. El joven sacerdote no era indiferente ante esta situación. Creía en la importancia de ofrecer espacios de diálogo directo con las personas, para que así expresaran sus preocupaciones y problemas, contribuyendo de este modo a la construcción de una comunidad fortalecida. Además, evidenció la necesidad de hacer

---

294 Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad* (Quito: Corporación Editorial Nacional, 2001), 99.

295 Giancarlo Collet, "Leonidas Proaño, Obispo de los indios". *Concilium. Revista Internacional de Teología* 333, (2009): 694.

su aporte en la educación para llegar a un sector de la población que permanecía desatendido, de modo que la alfabetización sería un primer paso para lograr transformaciones sociales<sup>296</sup>.

De alguna manera se buscaba generar un cambio con acciones solidarias, instituyentes y responsables, para construir espacios dignos que atendieran a las necesidades mínimas en una interrelación respetuosa<sup>297</sup>. Desde la dimensión instituyente de los derechos humanos, la acción se entendería como la consolidación de relaciones de reconocimiento y reciprocidad, en la que todos pudiesen ser considerados como sujetos, respetando sus diferencias étnicas, identitarias, culturales, etc. De aquí surgirían prácticas representativas para alcanzar una verdadera dignidad humana, a través de procesos en los que todos los actores sociales estuviesen involucrados<sup>298</sup>.

Monseñor Proaño creía en la necesidad de un cambio profundo, pasando del discurso a la acción. Él reveló que el *Concilio Vaticano II* generó en él un gran impacto<sup>299</sup> en cuanto a la necesidad de brindar respuestas ante los grandes interrogantes y las necesidades del mundo<sup>300</sup>. De hecho, desde su labor educativa reafirmó aún más su compromiso de trabajar en favor de la reivindicación del reconocimiento de la diversidad cultural; creía que algo debía cambiar y un primer paso significativo llegaría con este proyecto, que también se enfocaba en la consolidación de la vida comunitaria.

Evidenció que un grupo de la población no accedía a aspectos tan esenciales como la educación, siendo evidente la falta de atención desde las instituciones del Estado. Por ello vio necesario insistir en que la alfabetización era una prioridad y un medio para ofrecer la esperanza de una vida con nuevas oportunidades.

Uno de los programas representativos de Proaño fue el de las *Escuelas Radiofónicas Populares*, que funcionó bajo el lema “Educar significa liberar”. Estas palabras evidencian su compromiso y deseo de generar un cambio que mejorara la calidad de vida de las personas<sup>301</sup>. Entre 1962 y 1963 emprendió esta obra tan recordada por su impacto en la alfabetización desde una mirada intercultural. Así, a través de las cabinas radiales su novedosa propuesta buscó una profunda transformación en la vida de las personas. Y aunque las *Escuelas Radiofónicas Populares* llegaron a un

---

296 Ibídem, 696.

297 David Sánchez Rubio, *Derechos Humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación* (México: Akal, 2018), 111.

298 Ibídem, 119-120.

299 Juan Tamayo, “Quedan los árboles que sembraste (II)”, en *Pueblos indígenas, Derechos y Desafíos. Homenaje a Monseñor Leonidas Proaño*, Juan José Tamayo Acosta y Nidia Arrobo Rodas, coords., (Valencia: ADG-N Libros, 2010), 37.

300 Giancarlo Collet, “Leonidas Proaño...”, 697.

301 Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad...*, 89.

gran número de beneficiarios, monseñor y su grupo se encontraron con limitaciones económicas, logísticas, infraestructurales, pocos maestros, etc.

Este proyecto de educación usó la radio como recurso principal por su versatilidad, alcance y bajos costos. Los participantes intervenían tanto en castellano como en su lengua originaria y para muchos esta sería una experiencia transformadora, pues además de participar en espacios educativos, podían proponer los contenidos de los programas de radio.

De este modo, encontraban un espacio de revalorización de su cultura, siendo esta una acción transformadora e instituyente de derechos sin precedentes. La ejecución de esta práctica marcó un nuevo hacer, un desarrollo transformador de cada comunidad y grupo en donde se implantó, al mismo tiempo que reafirmó la dignidad de las personas que antes no habían obtenido respeto alguno. El reconocimiento en este caso no parte de una norma o disposición legal, sino de una acción concreta y palpable en la vida de las personas.

Sus proyectos salían de los esquemas eurocéntricos, reconociendo las necesidades propias de los indígenas y valorando la propia cultura. Sus ideas en cuanto al modelo de educación contenían propuestas innovadoras y avanzadas, si se comparan con la educación formal y tradicional de su tiempo. Entonces, el acceso a la educación, la consolidación de redes entre alumnos y educadores y la comunicación a través de la radio fueron elementos positivos en la vida de las personas y de las organizaciones. Así, siguieron fortaleciéndose y tomando conciencia de sus problemas, reconocieron los caminos a emprender y las acciones conjuntas para lograr transformaciones sustanciales. De alguna manera se gestaba el inicio de un movimiento social de gran relevancia en los años venideros.

Con el afán de contribuir en la formación de la juventud, en 1963 Proaño impulsó la creación de un instituto para líderes campesinos. Este centro contó con biblioteca, cocina, aulas, talleres, estación experimental agrícola, etc. Su objetivo fue educar a líderes para promover el desarrollo de sus poblados; los alumnos debían contar con el aval de los profesores y de la comunidad.<sup>302</sup>El programa ofrecía conocimientos prácticos, además de temas relacionados con el cooperativismo y principios básicos de la función de dirigente, entre otras. Por su parte, el cuerpo docente estaba compuesto principalmente por voluntarios de Bélgica, como otros colaboradores cercanos a estos temas.

Aunque esta experiencia fue enriquecedora, al concluir el programa no se alcanzaron los resultados esperados en las comunidades de donde salieron los jóvenes. Monseñor Proaño concluyó que la formación debía fortalecerse dentro de la comunidad y no fuera de ella<sup>303</sup>. Fue entonces, luego de reflexionar, que promovió

---

302 *Ibidem*, 92.

303 *Ibidem*, 94.

una revalorización de las formas de organización tradicionales y devolvió el valor a la vida en comunidad, carácter intrínseco de la identidad de los pueblos indígenas del Ecuador.

Proaño motivó un cambio de conciencia, en cuanto impulsó prácticas que enriquecían la vida de las personas, lo cual les permitía reconocerse como sujetos merecedores de derechos. Sus prácticas fueron contra-hegemónicas en muchos aspectos. Por ejemplo, en la experiencia de la educación radiofónica los locutores y educadores eran por primera vez indígenas y podían hablar en su propio idioma, expresando su cosmovisión y hablando de necesidades y desafíos comunes<sup>304</sup>.

En el discurso de Proaño está presente la liberación que expresa un cambio de paradigma para dejar atrás las prácticas que infravaloraban la propia cultura e institucionalizaban la desigualdad. De alguna manera quiso construir un camino diferente al de un modelo impuesto desde afuera, que reafirmaba esquemas individualistas<sup>305</sup>. En su lugar, dio valor a la comunidad, a la cooperación y a la solidaridad.

Leonidas Proaño creía en una liberación visible, aquí y ahora, no en otra vida; no se trata de un plan individual, sino de uno colectivo, construido con los aportes de todos, pues eran muchos los que buscaban un cambio frente al colonialismo interno que generaba explotación, prácticas de racismo y discriminación<sup>306</sup>. Entendía que los problemas que aquejaban a este sector de la población debían pasar a la esfera pública. Se trataba de un tema que se fortalecía en medio de una estructura legitimada por el Estado, es decir, que nacía del modelo de una acción basada en derechos individuales. Proaño comprendió que era necesario ir más allá y transformar el espacio político con derechos colectivos.

Así lo expresó al insistir en el valor de lo comunitario, concepto que décadas más tarde fue implementado en la normativa constitucional vigente. Aquí podemos ver el germen de una verdadera refundación de las relaciones sociales a partir del reconocimiento de colectivos. La presencia de Leonidas Proaño en la vida comunitaria era activa que sabía lo importante de la apertura de espacios de diálogo para generar propuestas de cambio. En una ocasión le comentaron que el pueblo estaba rodeado de una gran hacienda, donde se incluía un terreno que en otro tiempo había sido tierra comunal. Le consultaron sobre la posibilidad de expropiación; su respuesta tuvo como punto de partida a la justicia social, lo que causó un gran revuelo, llevándole a recibir un llamado de atención de su obispo, quien le recomendó ser prudente con las opiniones expresadas<sup>307</sup>.

304 Juan Illicachi y Jorge Valtierra, "Educación y liberación desde la óptica de Leonidas Proaño," *Revista Sophia, colección de filosofía de la educación* 24 (2018): 156.

305 *Ibidem*, 165.

306 *Ibidem*, 166.

307 Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad...*, 48.

Ese evento produjo en su persona una profunda reflexión sobre los problemas que aquejaban a las comunidades indígenas y sobre la legislación vigente que no siempre brindaba mecanismos jurídicos adecuados para responder a problemas de esa naturaleza<sup>308</sup>. Allí comprendió que la norma jurídica no siempre respondía a las necesidades reales de los grupos oprimidos, favoreciendo en algunos casos prácticas injustas y desprovistas de equidad y solidaridad. Por todo esto se hizo consciente de la necesidad de un cambio real, tanto en las personas como en las instituciones del Estado que negaban derechos a los más débiles.

El obispo de los indios, como fue luego apodado, percibió la importancia de fortalecer la comunidad con conciencia propia de sus problemas y objetivos comunes. Desde tal perspectiva, pensó que era indispensable unir fuerzas y luchar juntos. Afirmó que ese evento lo marcó y fue la primera vez que tomó una posición definida sobre un problema social concreto<sup>309</sup>. Así, evidenció una gran inequidad y la negación de derechos para cierto segmento de la población, por lo que veía preciso emprender acciones transformadoras, en aras de construir una sociedad más justa para todos, para superar la exclusión y la marginación.

Monseñor Leonidas Proaño tuvo un firme compromiso social, no se dejó doblegar por la represión política y por la oposición de sus pares sacerdotes que no comulgaban con sus ideales de cambio o con sus ideas innovadoras.

En 1976 organizó un encuentro internacional entre obispos, sacerdotes y laicos en la ciudad en la que era obispo, en donde se intercambiaron experiencias y se intentó realizar un diagnóstico sobre los principales problemas que afrontaba la Iglesia Católica en América Latina. Se organizaron grupos de trabajo para los días 10 y 11 de agosto, cumpliendo así con la agenda prevista. El día 12 de agosto se iniciaron las actividades planteadas, pero fueron interrumpidas de manera violenta por militares, quienes acusaron a los participantes de acciones subversivas y los apresaron. Como varios de ellos eran extranjeros sus delegaciones diplomáticas emprendieron acciones para que fuesen liberados, tras lo cual fueron obligados a abandonar el país<sup>310</sup>.

Proaño también fue privado de su libertad y junto con otros sacerdotes fue acusado de conspiración política. Vivió la experiencia de la prisión, resistió una severa vigilancia, además de un estricto control eclesiástico por parte del Vaticano<sup>311</sup>. Se le consideró una amenaza, un agitador por cuestionar abiertamente y oponerse a prácticas que fomentaban la desigualdad y la exclusión frente a la mirada indiferente de muchos. En tal panorama de opresión y de injusticia la palabra liberación tomó un sentido aún más relevante.<sup>312</sup>

---

308 *Ibidem*, 49.

309 *Ibidem*, 49.

310 Giancarlo Collet, "Leonidas Proaño...", 698.

311 Juan Tamayo, "Quedan los árboles...", 36.

312 *Ibidem*, 36.

Durante toda su vida buscó generar cambios, involucrarse, actuar y aprender de la comunidad, creando una conciencia crítica que generara transformaciones visibles, nuevos acuerdos y un compromiso político. Muchas comunidades del Ecuador siguieron sus pautas, tomaron conciencia de su valía y dignidad<sup>313</sup>. Puso sobre la mesa de discusión un problema estructural que es parte de la historia reciente del Ecuador. Además, quiso hablar abiertamente de la exclusión del indio, la discriminación que afrontaba este colectivo y la desigualdad en una sociedad insolidaria. Estuvo preso, como ahora lo siguen estando tantos líderes y activistas que luchan por la defensa de los derechos humanos. Su valentía le generó la enemistad de los poderosos y la crítica de muchos que no comprendían su modo de vida y sus convicciones.

La desigualdad creaba fronteras entre los distintos grupos de población, haciendo que en las experiencias cotidianas se evidenciara las prácticas de discriminación, ante las cuales, por diversos medios, se han gestado cambios o respuestas de transformación para construir una sociedad mejor. Los grupos indígenas del Ecuador han liderado muchas de estas acciones que buscan garantizar derechos colectivos y mejores condiciones de vida para todos<sup>314</sup>. Este colectivo ha tenido una importante presencia social, se mantiene vigilante, es crítico y hace que se escuche su voz frente a los diferentes temas que son parte del acontecer nacional. Esto ha permitido que las dinámicas sociales se transformen sustancialmente con respecto al panorama de comienzos del siglo XX.

Las relaciones de poder legitimadas desde el Estado habían instituido prácticas de explotación sobre los indígenas, normalizadas en las relaciones cotidianas de la sociedad ecuatoriana. Monseñor Proaño, en su convivencia diaria con estos grupos, percibió la necesidad de un cambio ante la constante vulneración de los derechos más elementales, así como la pasividad del resto de la sociedad, que contribuía a perpetuar esas prácticas discriminatorias.

Alguien debía actuar de otro modo, provocar una ruptura hacia una transformación que suscitara un cambio de conciencia desde adentro. Leonidas Proaño, de alguna manera, logró dar un paso adelante para generar un cambio de conciencia, tanto por parte de los directamente involucrados, como de otros actores que habían permanecido en silencio —como meros observadores—, normalizando y aceptando que se negasen espacios de participación y derechos a un sector de la población.

En sus acciones se refleja el valor de la dignidad humana, la justicia, la solidaridad y el fortalecimiento de la comunidad, por medio de la educación, la revalorización de la propia cultura y el pensamiento crítico. Desde su forma de ver la vida, la acción pastoral podía ser algo más que la de ser un funcionario con tareas específicas y una cierta respetabilidad social.

313 *Ibidem*, 37.

314 Silvia Soriano, "Democracia y exclusión. Una propuesta desde el movimiento indígena ecuatoriano," *Revista Nómadas* 34 (2009): 46.

Monseñor se plantearía algo diferente desde su actividad de sacerdote, actuando sin miedo a la represión política de las dictaduras militares de su tiempo y emprendiendo acciones en favor de los excluidos y de los pobres. Actuó siempre con valentía y no se dejó intimidar; buscó el entendimiento en la acción liberadora y en su compromiso por la lucha de los derechos y dignidad de los indígenas. Aunque hoy se valoran sus aportes, en su momento sus ideas no fueron comprendidas y compartidas, por lo que muchos se opusieron a sus propuestas y le dieron la espalda. De hecho, en varias ocasiones fue acusado de agitador.

Las prácticas que generan injusticia y desigualdad se fortalecen en el plano institucional, a veces con el silencio o la pasividad de organismos del Estado. frente a tal realidad, es necesario emprender acciones transformadoras que proporcionen a las personas los medios necesarios para comprender el mundo desde otra perspectiva.

Ecuador tiene una notable presencia de población indígena, en este contexto se comprende la importancia que alcanzaron las organizaciones originarias, con una presencia fundamental, sobre todo en el momento de poner sobre la mesa de discusión temas como la diversidad y la necesidad de construir una sociedad incluyente y que reconoce la diversidad.

Entonces, Proaño contribuyó a la creación de *Ecuarunari*<sup>315</sup>, organización que agrupó a las comunidades indígenas de la sierra del Ecuador, además como ya se ha dicho, emprendió programas innovadores de educación intercultural bilingüe.

En 1987 el Congreso Nacional del Ecuador designó a Proaño como asesor honorario de asuntos indígenas. En ese momento existía mayor atención hacia esa temática porque en 1990 se cumplían quinientos años del descubrimiento de América. Desde las instituciones públicas se intentaba evidenciar que era un tema importante para la realidad nacional. Asimismo, recibió un doctorado *honoris causa* en la Universidad de Saarland Alemania, el 26 de octubre de 1987. En su discurso resaltó el valor de los pueblos indígenas y reivindicó a una cultura infravalorada por la sociedad de su tiempo<sup>316</sup>.

Al recibir su doctorado explicó que los indígenas estaban sumidos en la pobreza, la marginación y el analfabetismo, además de estar desprovistos de tierras. Expuso que era necesario ofrecer una respuesta de esperanza para que los que no tenían voz la tuvieran. Indicó que los indígenas del Ecuador habían aprendido a redescubrir los valores de su propia identidad cultural, así como su cosmovisión; comprendían la importancia de la tierra y conservaban prácticas respetuosas con la naturaleza<sup>317</sup>.

---

315 Rómulo Arteño, Juan Illachi y Mery Zabala, “Leonidas Proaño: Ideas teológicas liberalizadoras en el desarrollo indígena,” *Revista Boletín Redipe* 8. (2019): 178.

316 Juan Illicachi y Jorge Valtierra, “Educación y liberación...”, 163.

317 Nidia Arrobo, “Monseñor Leonidas Proaño,” en *XXX Congreso de teología Jesús de Nazareth*. (Madrid: 2010), 3.

En el mismo discurso evidenció la dramática situación de los indígenas de la región amazónica, cuya supervivencia sigue constantemente amenazada por las empresas multinacionales que deterioran sus condiciones de vida. Esta situación es auspiciada por el despojo de territorios ancestrales y la afectación de sus modos de vida. Cuestionó que el progreso económico tuviera que pagar un precio tan alto, como lo era el de la vida de las personas que habitaban —y habitan— este territorio. Proaño fue claro en señalar el genocidio y al etnocidio como crímenes abominables.

Monseñor Leonidas Proaño hizo una clara crítica al modelo de desarrollo imperante, ya que las acciones emprendidas por las empresas generaban recursos económicos, pero sus prácticas no eran socialmente justas, afectaban la naturaleza y ponían en peligro la supervivencia de los pueblos indígenas que habitan en estas áreas naturales. En estas prácticas se abría paso a la destrucción solo para perseguir fines particulares, sin tener en cuenta los daños ecológicos y sociales que no entraban en el cálculo monetario. Por tanto, era indispensable la construcción de nuevos paradigmas para construir el bien común de la humanidad<sup>318</sup>.

En 1988 Proaño recibió en Asturias el premio Bruno Kreisky por su labor en favor de los derechos humanos<sup>319</sup>, por una actividad pastoral enfocada en ayudar a los pueblos indígenas, siendo este un colectivo que permanecía en una situación de pobreza extrema y desigualdad desde los tiempos de la colonización.

En la sociedad ecuatoriana el lugar de los indígenas estaba claramente definido; servían como fuerza de trabajo en labores agrícolas, en beneficio de los terratenientes. No obstante, existía el deseo de cambio para producir la transformación que marcaría la nueva etapa de reconocimiento de derechos para este colectivo.

Fue así que monseñor Leonidas Proaño dejó un legado único en varios ámbitos, por eso, a título póstumo, fue premiado por la organización de las *Naciones Unidas* gracias a su trabajo en favor de los pueblos indígenas. Sus ideales sirvieron como cimiento de un nuevo modelo, que en las décadas siguientes establecería nuevos compromisos que debían ser asumidos por los actores involucrados, por los gobernantes y los Estados, para generar un futuro diferente, con educación intercultural, desarrollo de sus propias instituciones, entre otros derechos que actualmente están reconocidos en la Constitución política del Ecuador.

318 François Houtart, “Los indígenas y los nuevos paradigmas del desarrollo humano,” en: *Pueblos indígenas, Derechos y Desafíos. Homenaje a Monseñor Leonidas Proaño*, Juan José Tamayo Acosta y Nidia Arrobo Rodas, coords. (Valencia: ADG-N Libros, 2010), 174.

319 Leonidas Proaño, “La iglesia de Riobamba y los Derechos Humanos, discurso pronunciado ante la Fundación Bruno Kreisky,” en *500 años de marginación indígena*, Leonidas Proaño, ed. (Quito: CECCA, 1989), 10.

## 2. ALGUNAS REFLEXIONES DESDE LA HISTORIA DEL ECUADOR

Como antecedente, cabe indicar que en 1830 el Estado ecuatoriano, con la primera constitución, surgió privilegiando a una élite que controlaba el poder económico y político, razón por la cual, la posibilidad de ser ciudadano se restringía a personas que, entre otras características, contaban con la condición de alfabetizados, propietarios o que ostentaban alguna profesión o industria. Dentro de estas categorías se excluía a un sector importante de la población, verbigracia, a los indígenas, pues la gran mayoría no cumplían ninguno de esos parámetros.

Los criterios excluyentes generaron frustración y descontento entre los habitantes de las zonas con mayor población indígena, lo cual motivó a que los colectivos afectados por la discriminación respondiesen con movilizaciones y protestas para exigir cambios. Los pronunciamientos en las calles estaban motivados por el deseo de un futuro mejor. Tal vez desde allí se sentaron las bases para la construcción de un nuevo proyecto nacional, uno en el que la diversidad cultural fuese valorada y donde los indígenas tuviesen el lugar que antes les había sido negado. Entonces, darles voz significaba poner sobre la mesa sus necesidades e incluirlos en espacios de diálogo como actores conscientes de sus derechos. En esto consistía la construcción de una verdadera democracia, en la que los indígenas pudieran ser actores de un proyecto político que reconocía su valor y dignidad.

En las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XX, en el Ecuador se produjeron importantes transformaciones que se reflejaron en la promulgación de leyes sociales y pronunciamientos que se referían a la situación de los indígenas, sobre todo en el ámbito laboral<sup>320</sup>. El primer sindicato indígena del Ecuador se fundó en 1926 y poco después se documenta la primera huelga, que tuvo entre sus peticiones el aumento del pago de salarios y la prohibición de toda clase de maltratos.

En 1931 se organizó el *Congreso Mariano* donde se discutieron aspectos de la educación católica, indicando que era indispensable brindar educación a los niños indígenas y que para ello pedían que los hacendados y personas de buena voluntad emprendieran acciones en ese sentido<sup>321</sup>.

En la década referida se producían diferentes expresiones que manifestaban un deseo de cambio y una crítica social frente al sistema. También la literatura cuenta con ejemplos de ese pensamiento transformador que critican al poder y dan relevancia al oprimido, sacando a la luz el sufrimiento humano y denunciando la desigualdad que colocaba al indígena en una situación de vulnerabilidad frente a un sistema que no le otorgaba ni los derechos más elementales. Con un potente componente social se coloca a los lectores frente a una realidad cruda, de la que antes no se había hablado.

320 Julio Tobar, *El indio en el Ecuador Independiente* (Quito: Ediciones Pontificia Universidad Católica, 1992), 341.

321 *Ibidem*, 300.

En 1934 Jorge Icaza publicó la novela *Huasiplungo*, donde relata la situación vivida por los indígenas en condición de servidumbre y pobreza. Icaza describe la estructura de la sociedad ecuatoriana y la dinámica del poder político y económico. Su novela deja ver, con más claridad, la complicidad de los que permanecían cercanos a la autoridad, legitimando prácticas de exclusión, en perjuicio de los indios que debían afrontar condiciones de miseria y explotación. *Huasiplungo* tiene un claro contenido social: denuncia la situación del indio y su desesperanza, refleja la realidad de la época, el sufrimiento humano, la negación de los derechos más elementales y una sociedad insolidaria que favorece y legitima tales prácticas.

En 1936 se reúne en Quito la *I Conferencia de Dirigentes Indígenas*, para discutir sobre la necesidad de que existiera una organización nacional. En 1938 se organizó el *I Congreso Obrero Católico* del Ecuador, que se enfocó en las necesidades sociales del país, con aportes que luego serían recogidos en el Código de trabajo. En el mismo año *La Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos* (CEDOC) contó con la participación de varios representantes indígenas que hablaron de sus necesidades comunes<sup>322</sup>.

De lo anterior se rescata que los indígenas hacían escuchar sus demandas y abrigaban un deseo de cambio, respondiendo a los nuevos tiempos que estaban llegando. A pesar de tales esfuerzos, los adelantos en cuanto a leyes sociales y a la implementación de sus logros debían superar muchos desafíos para materializarse. Uno de estos obstáculos era, indiscutiblemente, generar un cambio de mentalidad en las clases dominantes y entre quienes se beneficiaban de la fuerza de trabajo de los indígenas. Era necesario actuar para generar un cambio de paradigma, para que los que no tenían voz la tuvieran y para que existiera un proyecto común en el que las comunidades pudieran organizarse y caminar juntas con objetivos comunes.

François Houtart mencionó que “La celebración del 500 aniversario de la conquista fue una buena oportunidad para acelerar una toma de conciencia nueva, que muchos actores sociales habían ya promovido, entre otros, Monseñor Proaño. Eso significó una salida de la clandestinidad y una afirmación pública de la dignidad de los pueblos originarios”<sup>323</sup>.

Esto plantea una razón más para considerar lo que se ha venido diciendo acerca de que el modelo de desarrollo imperante en el país generaba beneficios para unos pocos. La nueva conciencia frente a la explotación de muchos indígenas que entregaban su fuerza de trabajo a cambio de una vida de miseria, instituyendo prácticas injustas, era y sigue siendo necesaria. Por esto, era necesario contar con un nuevo paradigma para construir un espacio social con respeto a los derechos más elementales.

322 Ibidem, 300.

323 François Houtart, “Los indígenas y los nuevos...”, 170.

El profesor David Sánchez Rubio manifiesta al respecto que “Al contrario, todos debemos ser antihéroes o los héroes soberanos anónimos y cotidianos en nuestros espacios relacionales a la hora de hacer y realizar derechos humanos, Cada ser humano en cada lugar de convivencia, a tiempo completo y en todo lugar puede desarrollar, desplegar, incrementar y producir prácticas reconocimiento de mutuo como sujetos.”<sup>324</sup>

### 3. EL LEGADO DE LEONIDAS PROAÑO Y LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES Y POLÍTICAS

Hace sólo pocas décadas en las instituciones del Estado no se planteaban políticas públicas con una orientación intercultural; no existían personas auto-identificadas como indígenas que desempeñaran funciones en altos cargos del sector público y en la legislación nacional. Tampoco se encontraban referencias y documentos oficiales en alguno de los idiomas de los pueblos originarios del Ecuador. Hoy aún queda mucho por construir, pero se han dado algunos pequeños pasos en la búsqueda de un cambio y de una sociedad mejor.

Monseñor Proaño reflejó en sus obras un compromiso constante en la búsqueda de la justicia y de la igualdad, pensando en la necesidad de una organización fortalecida para generar un verdadero cambio social y un espacio donde fuese posible hablar de bien común. Proaño creó nuevos espacios de comunicación que permitieron comprender el entorno de entonces, así como transformar la realidad de los sujetos involucrados. La labor del prelado abrió espacios para el intercambio de información, para acercar a las personas, para la interacción y la participación de los individuos, de modo que las escuelas radiofónicas, además de educar y revalorizar la cultura, también sirvieron para cohesionar y fortalecer la vida comunitaria.

Al referirse al trabajo de monseñor Leonidas Proaño, el teólogo Juan José Tamayo dice: “quedan los árboles que sembraste”<sup>325</sup>. Sembró una semilla que buscaba conseguir árboles fuertes, cuya sombra nos protegiera a todos. Comprendía que era indispensable emprender acciones concretas para la liberación de los oprimidos y los marginados que encontró en su camino.

Los derechos de los pueblos indígenas que forman parte de la norma constitucional del Ecuador son el resultado de las acciones conjuntas de muchas personas y colectivos que creyeron que era posible construir una sociedad diferente. La constancia de estos grupos muestra la gallardía con la que enfrentaron, en ocasiones, no sólo el rechazo y el odio, sino también los problemas estructurales fundados desde una visión colonial, sectaria y excluyente. A lo largo de un camino de varias décadas estos colectivos

---

324 David Sánchez Rubio, “Algunos demonios de los Derechos Humanos en el contexto de la globalización,” en *Reflexiones en torno al derecho y el Estado en tiempos de una globalización confusa*, María José González Ordovás, coord. (España: Editorial Tirant lo Blanch, 2020), 12.

325 Juan Tamayo, “Quedan los árboles...”, 21.

lograron que se produjera una transformación vital, pasando de la marginación a la participación activa en todas las instancias de la vida pública y en espacios de toma de decisiones importantes. Sus propuestas lograron plasmarse en la normativa constitucional del país.

La Constitución de Ecuador de 2008, entre los elementos constitutivos del Estado, dice que el país es “intercultural” y “plurinacional” (artículo 1); sobre el reconocimiento de los idiomas ancestrales considerados como idiomas oficiales de relación intercultural “kichwa” y “shuar” (artículo 2); en la sección referente a los “derechos” se incluye el “buen vivir” (artículos del 12 al 34). También se refiere específicamente a los “derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades” (artículos 56 al 60).

En estos logros constitucionales fue importante el trabajo de monseñor Leonidas Proaño. Desde hacía varias décadas venía fomentando la educación con énfasis en la revalorización de la cultura de los pueblos indígenas, contando con educadores que no sólo usaban el castellano, sino que orientaban clases en su propio idioma. Bajo estas condiciones se reafirmaba el deseo de construir una sociedad mejor, impulsando el valor de la comunidad y de lo colectivo, en beneficio de todos los involucrados.

Leonidas Proaño decía que los indígenas debían tener voz para hacerse escuchar. En efecto, desde finales del siglo XX los indígenas del Ecuador se han consolidado con su presencia en la vida pública, siendo críticos ante los hechos que afectan al país. La identidad de los grupos indígenas ecuatorianos se ha fortalecido como colectivo, con la conciencia de que el movimiento social que conforman requiere replanteamientos que ya no se enfocan en el reconocimiento de derechos como en sus inicios, sino en una implementación efectiva de los mismos, que ya son parte de la norma constitucional.

Proaño comprendió que los indígenas debían consolidar una agrupación fortalecida; creía en la protección de los valores culturales y la necesidad de evidenciar que la sociedad ecuatoriana es diversa. Actualmente se acepta que el Ecuador es plurinacional, multiétnico y plurilingüe, y se busca el fortalecimiento de la unidad nacional sobre la base de la diversidad. La lucha por reivindicar los derechos de los pueblos indígenas está presente en la realidad social de Ecuador, en la que estos grupos han consolidado un camino hacia la generación de espacios de participación. A través de la construcción de un discurso coherente con los valores culturales, en el Ecuador se han visto reflejados los derechos de los pueblos originarios, contenidos en la Constitución vigente.

Las organizaciones indígenas, fieles a sus orígenes, siguen buscando ser gestores del cambio, con una participación dinámica de sus integrantes que se enfrentan a los retos actuales, para construir una sociedad más inclusiva, justa y solidaria. Todos ellos comparten en la actualidad las ideas de cambio por las que trabajó Leonidas Proaño durante toda su vida.

Este sacerdote insistió en el valor de la diversidad cultural, la educación intercultural y la comunidad fortalecida, por lo que tuvo la convicción de que otros saberes tenían mucho que aportar, no sólo a esos pueblos, sino a toda la sociedad, que podría transformarse para ser más justa, ética, inclusiva y solidaria. Se puede decir que Proaño tuvo ideas adelantadas a su tiempo, pues sus propuestas, aún hoy, tienen total vigencia.

En la Constitución del Ecuador el pensamiento indígena es la base de la argumentación de los derechos de la naturaleza, del buen vivir y de la plurinacionalidad, que insertan en el pensamiento jurídico temas que expresan un compromiso de cambio y de un nuevo pacto social. El pensamiento indígena se ha consolidado a lo largo de las últimas décadas en el Ecuador y es la base de un colectivo que aún se enfrenta a muchos desafíos y retos. Sin embargo, el sistema organizativo y las prácticas de autodeterminación de los grupos indígenas se legitiman en la práctica, no en la letra, por lo que en algunos casos se fortalecen al dotar a sus integrantes de elementos para resguardar sus intereses colectivos y luchar por ellos.

Las reivindicaciones perseguidas por los indígenas se enfocaban inicialmente en afirmar su cosmovisión y el valor de su cultura; luego se incorporó una dimensión política, con exigencias de naturaleza jurídica. También existe una dimensión económica que tiene que ver con la afectación a los territorios, ya sea por actividades extractivas —especialmente la obtención de petróleo—, la explotación de minas o el crecimiento del monocultivo, que son prácticas con las que la lógica del capital deteriora su calidad de vida<sup>326</sup>.

Proaño entendió que uno de los rasgos característicos del modelo occidental es el individualismo y la falta de sentido de solidaridad, ante lo cual distinguió la importancia del fortalecimiento de la comunidad para emprender acciones y construir una sociedad fortalecida, capaz de enfrentar nuevos retos.

Los indígenas lograron alcanzar un espacio como actores sociales y políticos, a través del cual comunicaron sus demandas ante los gobiernos de turno, en temas relacionados con la identidad, el territorio, la plurinacionalidad y lo dañino de las políticas económicas neoliberales. Las gestas indígenas llevaron a que, de alguna manera, los grupos organizados se convirtieran en un movimiento social con gran presencia y notoriedad en el país.

Leonidas Proaño creyó en que era posible lograr una sociedad equitativa, justa, solidaria, además de respetuosa con la diversidad étnica y cultural. En la actualidad la legislación nacional del Ecuador, incluye ideas y principios provenientes del pensamiento indígena como el buen vivir o *sumak kawsay*, la naturaleza como sujeto de derechos. Lo anterior indica que los indígenas son parte de la realidad del país y tienen mucho que aportar.

---

326 François Houtart, “Los indígenas y los nuevos...”, 171.

El obispo Proaño comprendió, desde la observación de la realidad de los indígenas, que la exclusión y el racismo eran un problema estructural que impedía el crecimiento del país y la construcción de una sociedad más justa con planes comunes. Con sus obras buscó emprender cambios y una práctica liberadora para alcanzar el bien común. Asimismo, consideró fundamental el *etnodesarrollo*, que se manifiesta en la presencia de un cúmulo de condiciones y capacidades sociales con las que cuenta un pueblo, con el fin de alcanzar sus metas y conservar su identidad. En los renglones del etnodesarrollo tal objetivo se consigue con recursos y conocimientos provenientes de la propia cultura, como de proyectos trazados desde los valores autóctonos. En dado enfoque, el obispo de los indígenas marcó el rumbo de un proceso en donde confluyeron factores sociales, políticos y jurídicos, juntos en beneficio de la comunidad.

Quería que los indígenas vivieran en una sociedad donde se garantizara la igualdad de derechos, en donde pudiesen ser actores y generadores de propuestas de cambio. Por esta razón manifestó la oposición a un pensamiento hegemónico. Leonidas Proaño creyó en la defensa del valor propio de las culturas originarias, en el pensamiento libertario, desde las comunidades de base, para así responder a grandes desafíos y lograr una verdadera transformación social permanente.

Planteó un nuevo modo de comprender la realidad social y una visión diferente de los indígenas como protagonistas del cambio y de la construcción de un nuevo proyecto de país, en el que serían incluidos y tendrían una participación activa. Así, en el Ecuador los colectivos con los cuales trabajó, o los que recibieron su influencia, aprendieron a apoyarse y a consolidar sus instituciones para la defensa de sus intereses. Tal idea era más que evidente, pues la construcción de una comunidad es un modelo que aporta fuerza a los individuos que la integran.

Las comunidades consolidadas bajo principios éticos, en un sentido ideal, aspiran a ser espacios de relaciones simétricas e igualitarias, donde se revaloriza la cultura propia y las raíces comunes. En este sentido, cada necesidad debe ser atendida y entendida desde la perspectiva colectiva, de modo tal que se pueda actuar de manera solidaria, equilibrada y equitativa, en beneficio común.

En el mundo andino la comunidad es el centro de la vida cotidiana, de la acción y de la dinámica social de los indígenas. A través del carácter comunitario se delimita cualquier proyecto, meta o fin. La cosmovisión andina comunitaria cuenta con principios que definen lo que es valioso y se debe proteger, sobre todo en asuntos relacionados con la familia, la tierra, la organización social de la comunidad o con el cumplimiento de obligaciones entre particulares o ante la colectividad.

Precisamente, monseñor Leonidas Proaño planteó la importancia de la comunidad y de las acciones colectivas que involucraran a todos en una constante lucha social. La unión era —y sigue siendo— la base para constituir espacios de reconocimiento

que transformaran las prácticas comunitarias cotidianas, importante en la consecución de herramientas para enfrentarse a los desafíos que impedían la supervivencia comunitaria.

## Conclusiones

Monseñor Leonidas Proaño valoró la cosmovisión de las comunidades indígenas, con ellas emprendió proyectos para generar cambios permanentes y acciones liberadoras, en favor de los oprimidos, que eran víctimas de injusticias constantes, con prácticas legitimadas desde la sociedad dominante y desde el poder. De esta suerte, Proaño optó por creer en un cambio y transformación del miedo por la esperanza de una sociedad mejor, donde todos pudieran vivir con dignidad.

Fue consiente de la situación de los indígenas y férreo crítico de la pasividad social que sostenía a las precarias condiciones de vida de los indígenas: pobreza, marginación y analfabetismo. Aunque desolador el panorama, su ideario y accionar ofreció una buena nueva, una que hablaba de justicia, igualdad y solidaridad.

Monseñor Leonidas Proaño comprendió desde su juventud y su actividad pastoral que los indígenas son un colectivo representativo de la realidad ecuatoriana. Desde el respeto de los valores e identidad de las comunidades indígenas aspiraba a contribuir en una sociedad con mayor democracia e igualdad, donde existieran espacios para la diversidad cultural y el diálogo. Así fue que promovió la educación intercultural, la revalorización identitaria, la participación política y la oposición a expresiones de discriminación por parte de los poderes públicos.

Hoy el movimiento indígena se ha expresado a favor de una reivindicación que les permite a los indígenas ser actores sociales y políticos. Es por esto que han impulsado una transformación a través del diálogo intercultural. Dicha apertura ha permitido que los valores indígenas sean aportes que, provenientes de la cultura ancestral, se vean reflejados, como en el caso de Ecuador, en la consecución de derechos reconocidos constitucionalmente.

Para los indígenas cada logro proviene de sus luchas y esto genera un sentido de pertenencia notable. Sus instituciones son conquistas históricas que representan la garantía de sus derechos colectivos y su participación como sujetos políticos. De esta suerte, hoy comprendemos que los cambios relevantes para la sociedad se logran por medio de comunidades comprometidas en emprender acciones colectivas. De estas operaciones comunes surgen, sin duda, los consensos para sentar las bases de las sociedades que todos queremos: solidarias, justas y equitativas.

## Bibliografía

- Arrobo, Nidia. “Monseñor Leonidas Proaño”, Ponencia testimonial presentada En *Actas XX Congreso de Teología Jesús de Nazareth*. Madrid: 2010.
- Arteño, Rómulo, Illachi Juan, Zabala Mery. “Leonidas Proaño: Ideas teológicas liberalizadoras en el desarrollo indígena.” *Revista Boletín Redipe* 8. (2019): 62-84.
- Collet, Giancarlo. “Leonidas Proaño, Obispo de los indios,” *Concilium. Revista Internacional de Teología* 333 (2009): 53-64.
- Houtart, François. “Los indígenas y los nuevos paradigmas del desarrollo humano” En *Pueblos indígenas, Derechos y Desafíos. Homenaje a Monseñor Leonidas Proaño*, Juan José Tamayo Acosta y Nidia Arrobo Rodas, coords., 169-180. Valencia: ADG-N Libros, 2010.
- Illicachi, Juan y Jorge Valtierra. “Educación y liberación desde la óptica de Leonidas Proaño.” *Revista Sophia, colección de filosofía de la educación* 24 (2018): 145-170.
- Proaño, Leonidas. “La iglesia de Riobamba y los Derechos Humanos. Discurso pronunciado ante la Fundación Bruno Kreisky”. En *500 años de marginación indígena*, Leonidas Proaño, ed. Quito: CECCA, 1989.
- Proaño, Leonidas. *Creo en el hombre y en la comunidad*. Quito: Corporación Editorial Nacional, 2001.
- Sánchez Rubio, David. *Derechos Humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*. México: Akal, 2018.
- Sánchez Rubio, David. “Algunos demonios de los Derechos Humanos en el contexto de la globalización.” En *Reflexiones en torno al derecho y el Estado en tiempos de una globalización confusa*, María José González Ordovás, coord., 109-155. Madrid: Tirant lo Blanch, 2020.
- Soriano, Silvia. “Democracia y exclusión. Una propuesta desde el movimiento indígena ecuatoriano.” *Revista Nómadas*, 34 (2009): 45-60.
- Tamayo, Juan. “Quedan los árboles que sembraste (II).” En *Pueblos indígenas, Derechos y Desafíos. Homenaje a Monseñor Leonidas Proaño*, Juan José Tamayo Acosta y Nidia Arrobo Rodas, coords., 27-40. Valencia: ADG-N Libros, 2010.
- Tobar, Julio. *El indio en el Ecuador Independiente*. Quito: Ediciones Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1992.



Segunda parte

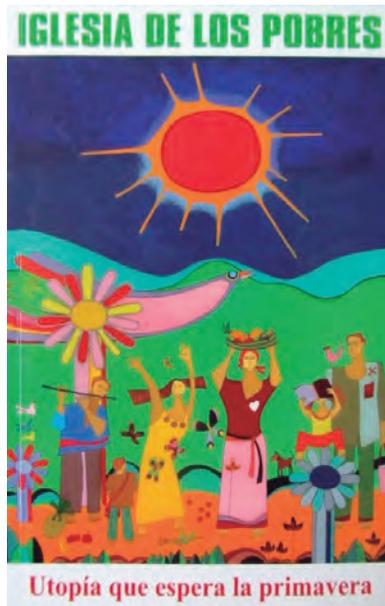
---

# Procesos



## Memorias de la Iglesia de los Pobres en Colombia

Héctor Alfonso Torres Rojas



Carátula del libro: Torres Rojas, Héctor Alfonso. *Iglesia de los pobres. Utopía que espera la primavera*. (Bogotá: Editorial Códice, 2013).

**A**gradezco al profesor William Plata, a la Universidad Industrial de Santander y al grupo de investigación “Sagrado y Profano” por esta invitación. Quiero compartir con ustedes una experiencia nacional que duró unos cuarenta años y que llamamos “Iglesia de los Pobres”.

El afiche que presento, “Una primavera”, fue hecho por el pintor de Cali, Hebert Cruz, quien trabajó en la *Revista Solidaridad, Aportes Cristianos para la Liberación*, como diseñador y dibujante. Lo hizo para festejar los primeros cinco años de la revista, que duró diez años (1979-1989). Hubo una segunda revista, titulada: *Utopías, Presencia Cristiana por la Vida* (1993-2004).

También es la caratula de un libro que ha tenido poca circulación porque no se promocionó por librerías. En este libro quisimos recoger la memoria de esos cuarenta años del proyecto que quiero relatarles muy rápidamente: *Iglesia de los pobres, utopía que espera la primavera*<sup>327</sup>. Este libro comenzó a circular sobre todo entre las personas que hicieron parte de este proceso, precisamente en el año que fue elegido el Papa Francisco (2013), en el mes de enero. Nuestro objetivo fue el que hubiese algo de primavera en la Iglesia y en la eclesiástica colombiana.

Cada vez más insisto en explicar y explicarme que debemos utilizar la palabra Iglesia para todo lo que tiene que ver con el conjunto, que es el pueblo de Dios y que no confundamos la Iglesia con lo que dice un obispo. Es decir, cuando él lo hace, no habla toda la Iglesia, habla un obispo y eso no está mal. Pero que toda palabra de obispo la tomemos como palabra de Iglesia, no me parece, porque excluimos a la mayor parte de los creyentes que somos el pueblo de bautizados. Entonces cuando yo me refiero a Iglesia, utilizo el término para significar el pueblo creyente y cuando me quiero referir a la institución hablo de la eclesiástica. Algunas personas me critican esa postura, pero no podemos seguir confundiendo al decir “habló la Iglesia”, cuando habló un sector de la Iglesia que es la eclesiástica. De hecho, muy pocas veces habla toda la Iglesia, siempre hablan las autoridades, incluyendo a los papas.

Este ejercicio no lo tenía pensado inicialmente cuando me invitaron a este evento, pero después caí en cuenta, bajo la sugerencia de los organizadores, que sí valía la pena el esfuerzo de contar esta significativa experiencia. Se volverían a trabajar algunos temas, que ya están en el libro. Asimismo, hay cuestiones que no están desarrolladas por falta de espacio. No queríamos un libro muy voluminoso.

Tengo un pensamiento que no he podido todavía concretar en la práctica. Tengo la impresión que en la mayoría de las diócesis ya no hay pastoral social. Ésta se ha reducido a un servicio de caridad, a dar algo de limosna a los pobres de las diócesis o de las parroquias. Pero la pastoral social concebida como un grupo de personas que se encargan de averiguar en qué tipo de país, diócesis, departamento, municipio y parroquia vivimos y pensar desde ahí la pastoral, eso prácticamente ha desaparecido, al menos en el caso de las diócesis de Colombia. La pastoral social se reduce a una acción de caridad. Esto está bien, no estoy en contra. Hay personas viviendo en extrema urgencia, pobreza y miseria, de manera que es necesario colaborar con aportes inmediatos para su vida y su pan cotidiano. Pero reducir la pastoral social a esto, a una obra de caridad, creo que es demasiado corto e incompleto.

La pastoral social debe conocer e investigar la vida concreta de las personas, concientizarlas y acompañar las luchas de las y los ciudadanos, por una mayor justicia social.

---

327 Héctor Alfonso Torres, comp., *Iglesia de los pobres. Utopía que espera la primavera* (Bogotá: Editorial Códice, 2013) 261.

## 1. LA IGLESIA DE LOS POBRES

La expresión fue utilizada por el papa Juan XXIII, el 11 de septiembre, el día de la apertura del *Concilio Vaticano II* (1962-1965). Juan XXIII abrió puertas y ventanas, luego de un pontificado muy conservador y autoritario de Pío XII.

Afirmó el papa Bueno: “Para los países subdesarrollados le Iglesia se presenta como es y cómo quiere ser, como la Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”<sup>328</sup>. Esa Iglesia de los pobres en el país fue ante todo una enorme colaboración de personas, grupos, organizaciones, parroquias, pastorales sociales y congregaciones religiosas, que se organizaron bajo el nombre de *Coordinación de comunidades eclesiales de base y grupos cristianos*. Fue una sinergia de carácter nacional y una gran confluencia de inteligencias y voluntades en diferentes departamentos y en un buen número de diócesis y parroquias. Como estamos en Santander, menciono entre ellas la diócesis de Barrancabermeja y las diócesis de Socorro y San Gil. Pero no las diócesis en sí, sino ante todo los sacerdotes, religiosos y laicos que estaban trabajando en una línea muy abierta en favor de los empobrecidos, de los explotados, de los oprimidos.

En esa confluencia participaron jesuitas, franciscanos, salesianos, monfortianos, redentoristas, consolatos, entre otros. Y desde el ángulo femenino, religiosas javerianas, de La Presentación, asuncionistas, juanistas, bethlemitas, de la Compañía de María, entre otras comunidades. Fue una experiencia verdaderamente extraordinaria e inédita.

Cuando comenzamos estaban vigentes todavía algunos de aquellos viejos obispos que considero que, aunque no eran progresistas totalmente, eran personas de gran corazón que permitían trabajar; eran comprensivos, eran padres, daban libertad, estaban cerca de su pueblo. Y los comparo con los obispos nombrados durante el muy largo Pontificado de Juan Pablo II (1978- 2005), que se prolongó bajo el pontificado de Benedicto XVI (2005-febrero 2013), que para mí fueron más administradores que pastores, que aplicaron más el derecho canónico que el *Evangelio* y que le dieron poca aplicación a documentos tan importantes como los del *Concilio Vaticano II* (1962-1965) y *Medellín-1968*<sup>329</sup>.

Si lograra hacer una completa memoria-síntesis de ese proceso de Iglesia de los Pobres, tendría más o menos estos capítulos:

328 Juan XXIII, “Mensaje radiado un mes antes de iniciar el Concilio” [11-IX-1962]: EV 1, 25, citado en: Joan Planellas Barnosell, “La Iglesia de los pobres: del Vaticano II al Papa Francisco,” *XXII Curso de Doctrina Social de la Iglesia (7-9 de septiembre de 2015)* Fundación Pablo VI, 2015. <https://www.fpablovi.org/images/InstitutoSocial/CursoDSI/2015IglesiadelosPobres.pdf> (Consultado el 25 de septiembre de 2021).

329 Documentos de Medellín, productos de la *II Asamblea de la Conferencia Episcopal Latinoamericana*, celebrada en 1968, entre agosto y septiembre.

- a. La creatividad teológica, bíblica y pastoral.
- b. La creatividad cultural: de esta se resalta lo artístico, la pintura, el arte mural, las pancartas y los afiches, así como las canciones y la música para animar asambleas, celebraciones, procesiones o marchas.
- c. La solidaridad que diferentes grupos, equipos, párrocos, sacerdotes, religiosas, laicas y laicos tuvieron con las luchas campesinas, sindicales y barriales. Se insistía mucho en el compromiso directo con las luchas populares: participación, apoyo y solidaridad.
- d. La formación en derechos humanos y en derecho internacional humanitario, su defensa y denuncia de las violaciones e infracciones.
- e. El trabajo por la paz.
- f. Un capítulo que puede parecer curioso, pero hubo conflictos entre cristianos y guerrilla.
- g. También el conflicto entre cristianos y paramilitares. Paramilitares asesinaron y martirizaron a sacerdotes, religiosas, laicos y laicas. Pero también hubo sacerdotes y obispos pro-paramilitares. Creo que el ejemplo más abiertamente conocido en los círculos en que nos movíamos fue el de un obispo de Montería, que luego pasó a ser obispo de Cúcuta, Julio César Vidal. Este señor tenía bastante fama de ser muy cercano a los paramilitares y de hecho colaboró en el proceso que organizó Álvaro Uribe para el “sometimiento” de estos grupos.
- h. La inmensa solidaridad de personas y organizaciones extranjeras por Colombia. Un alto número de sacerdotes, religiosas, laicas y laicos llegaron al país como “misioneros”, desde los años cincuenta, respondiendo al llamado de Pío XII, el 21 de abril de 1957, con la encíclica *Fidei Donum* (El regalo desde la fe), pidiendo a las iglesias de Europa occidental que enviaran misioneros a América Latina. Entonces, las diócesis e instituciones episcopales de Europa occidental se preocuparon muchísimo y crearon instituciones para la formación de los sacerdotes, religiosas, laicas y laicos que vendrían a América Latina. Afortunadamente la mayor parte de misioneros y misioneras fueron personas muy abiertas, muy progresistas, muy a favor del *Vaticano II* y de *Medellín* (1968). Aunque unos cuantos ingresaron a la guerrilla en Colombia y en otros países.
- i. Persecución, cárcel y martirio.
- j. El papel que desempeñaron las dos revistas que editamos y dirigimos. Cada una duró diez años: *Solidaridad. Aportes cristianos para la liberación* (1979-1989) y *Utopías: Presencia cristiana por la vida* (1993-2004). Revistas que alimentaron no sólo el compromiso de las y los creyentes, sino de un gran número de líderes sociales, populares, campesinos, sindicales, juveniles, ente otros.

## 2. TEOLOGÍA A PIE ENTRE SUEÑOS Y CLAMORES

En los años setenta surgieron varias revistas y publicaciones que apoyaban la teología de la Iglesia de los Pobres. Algunos textos los publicó *Dimensión Educativa*, una ONG fundada por varios sacerdotes salesianos y laicos que hacían cursos, alentaban procesos de alfabetización y que era reconocidos mundialmente por esto. *Dimensión Educativa* fue dirigida por el sacerdote Mario Peresson, cabeza sobresaliente de ese equipo. Tuvo circulación nacional en el periódico *Denuncia*. La publicación mensual para jóvenes *Controversia*, una revista de los jesuitas que sigue saliendo y publica números monográficos. La década de los setenta fue una década muy conflictiva en el país y en la Iglesia. También es importante mencionar el *Servicio Colombiano de Comunicación Social*, con su boletín “Teología de la Liberación”. Asimismo, el naciente movimiento de *Cristianos por el Socialismo*, con su revista *Aportes*. Finalmente, CEPALC, con su revista *Encuentro*.

### 2.1. Solidaridad con las luchas populares

Del dicho al hecho, de la palabra al compromiso. A lo largo de los años setenta fue fuerte el acompañamiento a las luchas campesinas promovidas por la *Asociación Nacional de Usuarios Campesinos* (ANUC), de reciente fundación en 1968. Al grito de “¡Tierra para quien la trabaja!” y “¡A desalambrar!”, se exigía la reforma agraria para poner límites al latifundismo, que todavía sigue existiendo. También se luchaba por los servicios para el sector agropecuario: crédito, formación y capacitación, asistencia técnica, construcción de caminos veredales y mercadeo de productos, a lo largo y ancho del país.

Sacerdotes, religiosas, laicas y laicos acompañaron al campesinado, sus luchas, movilizaciones y reivindicaciones. Hubo amenazas, persecución, encarcelamientos y hasta expulsión del país para sacerdotes y religiosas que habían llegado de España.

También el compromiso con los sectores sindicales produjo conflictividad en la iglesia. El hecho más significativo a nivel eclesial y del país fue la huelga de bancarios, en 1976, que significó una confrontación muy fuerte entre la jerarquía y el ala progresista de la Iglesia, porque un grupo de sacerdotes se solidarizó con la huelga y celebraron una eucaristía en el Parque Santander, en pleno centro de Bogotá. Los huelguistas, en varias partes del país, ocuparon templos, incluyendo el emblemático templo de San Francisco en Bogotá; y en plena ocupación del templo, un grupo de diez sacerdotes celebraron la eucaristía en el parque Santander. Al día siguiente estos sacerdotes fueron castigados por el arzobispo Aníbal Muñoz Duque, quitándoles las licencias canónicas. No podían decir la misa en público, no podían predicar, no podían escribir para publicar, no podían confesar, etc. Este grupo se conformaba sobre todo por sacerdotes, religiosos y uno o dos sacerdotes del clero diocesano de Bogotá. Pero simultáneamente este cardenal, que castigaba a los sacerdotes progresistas, recibió en esos días el título de “General de la República de tres soles”, de parte del presidente

Alfonso López Michelsen. Pero, además, durante esta huelga de bancarios este arzobispo fue a bendecir la nueva sede del Banco Tequendama en Bogotá. Obviamente que estas coincidencias fatales crearon mucho debate y en este nudo de controversias el CINEP publicó una revista con el título *Iglesia en Conflicto*. Obviamente éste no fue el único conflicto.

Ese mismo año de 1976, como fruto de la *Asamblea de la Conferencia Episcopal de Colombia*, ésta publicó un documento con el siguiente título: *Identidad cristiana en la acción por la justicia*. En dicho documento reafirma sus posturas conservadoras en teología y pastoral social, así como se lanza en ristre, ataca a todos los sectores progresistas católicos: CINEP, *Sacerdotes para América Latina-SAL*, *Cristianos por el Socialismo*, *El Servicio Colombiano de Comunicación Social*, y varias publicaciones, como la *Revista Encuentro*, el libro *Concientizar y organizar las masas*, etc. Según el documento, unos y otros estaban influenciados por la filosofía marxista, etc. Luego son malos, no creíbles y están contra la Iglesia.

Los sectores católicos atacados por los obispos respondieron con una publicación que lleva el mismo nombre: *Identidad cristiana en la acción por la justicia. Una versión alternativa. Grupos cristianos responden a los Obispos de Colombia*, en 1976.

Vale la pena reseñar otros hechos, muy significativos, que marcaron todo un contexto.

En 1968 se funda el *Grupo Sacerdotal GOLCONDA*. Su fundación tuvo lugar en una finca del mismo nombre, en el municipio de Viotá, departamento de Cundinamarca, por cuarenta sacerdotes de diferentes partes del país, diocesanos y religiosos. Su cabeza más visible fue el sacerdote René García, de Bogotá.

La institución de carácter sociológico, *Instituto Colombiano para Desarrollo Social-ICODES*, fundada por el sacerdote Gustavo Pérez, del clero de Bogotá, con la colaboración de François Houtart, sacerdote belga que venía trabajando mucho la sociología religiosa desde la Universidad de Lovaina, organizó un simposio eclesial y sociológico, los días 5 y 6 de marzo del año 1970, en el cual estuvo el obispo ecuatoriano Leonidas Proaño y el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, entre los conferencistas invitados del extranjero. Hubo exposiciones sobre la teología de Liberación, que luego fueron publicadas en un folleto titulado “Teología y liberación, opción de la Iglesia por los pobres”. Este evento no fue bien visto por el sector más conservador de la Iglesia: arzobispos, obispos, sacerdotes, laicas y laicos.

En el marco del simposio, en 1970, Ignacio González, sacerdote monfortiano, levantó la voz y le colaboró a Gustavo Pérez en su lucha contra la cacería y asesinato de indígenas guajibos en la región del Vichada, en los Llanos Orientales, a la par que junto con Gustavo publicó el libro *Planas*, nombre de uno de los sitios donde ocurrieron esos hechos inhumanos.

En 25 de marzo de 1970 fue ordenado y consagrado obispo el sacerdote Alfonso López Trujillo, de Bogotá, hombre de mentalidad conservadora y ambicioso de poder eclesiástico. Realizamos (porque yo participé) una protesta al inicio de la ceremonia de ordenación. Varios grupos cristianos de Bogotá veníamos hablando sobre este tema, debido a que el clero de esta ciudad rechazó la designación de López Trujillo como candidato a obispo. Entramos por el centro de la Catedral con pancartas, cuando ya había comenzado la ceremonia, diciendo que López Trujillo no era digno para ser consagrado obispo. Obviamente llamaron a la policía para así evitar esa “profanación”. Entonces pusimos las pancartas en el suelo y fuimos saliendo. Naturalmente todo eso provocó mucho malestar y fue escándalo periodístico latinoamericano.

En 1972, en la Paz, Bolivia, el obispo Alfonso López Trujillo fue nombrado secretario del CELAM (*Consejo Episcopal Latinoamericano*), con la tarea de acabar con la línea que apoyaba una pastoral progresista y liberadora, a la luz del *Concilio Vaticano II*, como de los documentos de la conferencia de obispos que tuvo lugar en Medellín, en 1968, abierta por el papa Pablo VI. También debía eliminar a la teología de liberación de los cursos y conferencias de la institución, para así convertir al CELAM en una entidad anti-teología de la liberación. Por entonces, en esa institución trabajaban sacerdotes muy progresistas, de diferentes países del continente, como el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, a quien Alfonso López Trujillo terminó sacando del CELAM.

La expresión teología de la liberación fue utilizada por Gustavo Gutiérrez como título de una conferencia publicada en un folleto, que luego su autor amplió y se convirtió en el título de un libro de muy amplia circulación y traducido a varias lenguas<sup>330</sup>.

Alfonso López Trujillo tuvo como su gran asesor al jesuita belga Roger Vekemans<sup>331</sup>, quien había llegado desde Chile y donde había colaborado con el *Partido Democracia Cristiana*, que llevó a la presidencia a Eduardo Frei (1964-1970). Vekemans y su centro de estudios se opusieron a la campaña electoral que llevó a la presidencia a Salvador Allende. Elegido Allende, salió de Chile para Venezuela, donde reinaba el *Partido Democracia Cristiana*, pero no le dieron autorización para permanecer. Viajó entonces a Bogotá, y recibió todo el apoyo del entonces arzobispo

330 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972).

331 Roger Vekemans (1921-2007) fue un jesuita belga, que vivió en las décadas de 1960 a 1990 en América latina, y en donde desarrolló una amplia actividad social. Estuvo en la génesis de los *Centros de Investigación y Acción Social* (CIAS) que la Compañía de Jesús fundó en algunos países del área, entre ellos Colombia. Coordinó luego el *Centro de Desarrollo Económico y Social para América Latina* (DESAL) y apoyó la *Democracia Cristiana* de Chile, aportando al triunfo del presidente Eduardo Frei en 1964. Tras la victoria de Allende en Chile, Vekemans se refugió en Bogotá, donde fundó el *Centro de Estudio para el Desarrollo e Integración de América Latina* (CEDIAL) y la revista *Tierra Nueva*. Fue criticado por su alianza con el obispo Alfonso López Trujillo en su cruzada contra la teología de la liberación y algunos lo acusaron de ser un agente encubierto de la CIA. Tras la caída de la dictadura de Pinochet en Chile, regresó a dicho país, donde pasó sus últimos años.

Muñoz Duque y su obispo auxiliar, Alfonso López Trujillo. Por varios años fijó su centro de actividades en Bogotá, donde publicó una revista.

En 1972 llegó un grupo amplio de sacerdotes españoles, del *Fidei Donum*<sup>332</sup>, a trabajar en Magangué, donde estaba como prefecto episcopal el obispo Eloy Tato Losada, español. Estos sacerdotes recién llegados se solidarizaron con las luchas campesinas. En ese entonces estaba en auge la ANUC. Ellos se solidarizaron con las luchas y con las tomas de tierra. El obispo los desautorizó y como estuvieron participando de esas luchas, el gobierno de Misael Pastrana los apresó y los sacó del país. Se fueron entonces para el Perú. Algunos se devolvieron a España, pero otros regresaron clandestinamente a Colombia y entraron a la guerrilla del ELN. Entre ellos estaban Manuel Pérez, José Domingo Laín, José Antonio Jiménez y Carmelo García. Domingo Laín murió en un enfrentamiento, Manuel Pérez falleció de muerte natural, siendo el gran jefe del ELN durante largos años. José Antonio Jiménez murió de una enfermedad poco después de haber entrado a la guerrilla y Carmelo García regresó a España.

Y en 1972 en la Paz, Bolivia, Alfonso López Trujillo fue nombrado secretario del CELAM, con la tarea de acabar con la línea que apoyaba a la *teología de liberación* y buscar convertir al CELAM en una institución opuesta a la teología de la liberación. Tras sacar a sacerdotes progresistas como Gustavo Gutiérrez, nombraron al ya mencionado jesuita belga Roger Vekemans, quien había llegado desde Chile. Los jesuitas, por esos años, organizaron centros de investigación que llamaban CIAS (*Centro de Investigación y Acción Social*), y luego en cada país cambiaron de nombre. En Colombia se fundó un CIAS, al que luego le pusieron el nombre de CINEP (*Centro de Investigación y Educación Popular*).

En Cartagena, en 1976, por allanamiento fueron detenidos los sacerdotes Rafael Geney, Everardo Ramírez y la religiosa austriaca Herlinda Moises, acusados de pertenecer al ELN. Y en Bogotá fue allanada la sede del CINEP (*Centro de Investigación y Educación Popular*), de la Compañía de Jesús. Fueron detenidos los sacerdotes Luis Alberto Restrepo y Jorge Arango, acusados de también hacer parte del ELN.

En 1976 hace presencia ORAL (*Religiosas para América Latina*), con todas las prudencias necesarias para evitar la represión eclesiástica. Magdalena Salazar, ya fallecida, fue su coordinadora.

En 1976 aparece el *Servicio de Comunicación Social*. Desde ahí se impulsa el movimiento *Cristianos por el Socialismo*. Este servicio publicó durante varios años un texto mimeografiado, de aproximadamente diez páginas, enviado por suscripción.

---

332 Los misioneros *Fidei Donum* (por el nombre de la encíclica de Pío XII de 1957) fue un grupo de sacerdotes europeos que en las décadas de 1960 y 1970 viajaron a distintos continentes, especialmente África y América Latina a apoyar a las Iglesias locales de estas regiones, consideradas aún en formación.

Los temas eran: teología de la liberación, cristianos y socialismo, realidad nacional, la Iglesia en América Latina, entre otros.

Durante los años setenta surgen las pastorales sociales de Barrancabermeja, Duitama, Magangué, Cartagena, Facatativá, Socorro y San Gil, Pasto, Florencia, y en Antioquia, en el suroriente y en la región del Nús. Todas estas pastorales estaban en la línea del *II Concilio Vaticano* y con los textos de *Medellín* (1968). Con los cambios episcopales y de sus directores, fueron perdiendo su dinamismo, su compromiso solidario con los sectores populares y sus luchas concretas.

Si la década de los años setenta había sido una época de aplicación de *Concilio Vaticano II* y de los documentos de *Medellín*, con mucha esperanza, generosidad y entrega, la elección de Juan Pablo II, en octubre de 1978, produjo un viraje de ciento ochenta grados. Este papa venía de un país aislado como era Polonia, era además de corte conservador y nunca entendió la teología de liberación, ni el compromiso que varios sectores de la Iglesia tenían con los sectores populares en el continente latinoamericano.

En febrero de 1979 Juan Pablo II abrió la *III Conferencia de los Obispos de América Latina*, en Puebla, México. En sus discursos trazó perspectivas y líneas teológicas para contrarrestar la teología de la liberación. No llevaba ni seis meses como papa y ya lo habían formado para golpear a la teología de la liberación y al movimiento de Iglesia de los pobres. En 1984 nombró como presidente de la *Congregación para la Defensa de la Fe* al cardenal Joseph Ratzinger, alemán, quien impuso una nueva inquisición. Teólogos progresistas que fueron teólogos de obispos durante el *Concilio Vaticano II*, de todos los continentes, fueron descalificados y en algunos casos condenados, así como teólogos de las nuevas generaciones. En América Latina los casos más sonados fueron los de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y la religiosa y teóloga brasilera Ivonne Gebara.

## **2.2. “Iglesia que renace del Pueblo”: nace la *Coordinación de Grupos Cristianos y Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)***

En marzo de 1979 creamos la *Coordinación Nacional*, que no apareció de cero. Durante los años 1970 y 1976 sostuvimos reuniones con grupos en Bogotá y se venía hablando de una coordinación nacional, por lo que me pidieron que viajara por todo el país para tener contacto con instituciones, grupos o personas, comprometidas con la teología de la liberación y con el cambio social. Como fruto del trabajo de muchas personas durante toda la década, tuvimos un congreso que se llamó *Congreso de Teología, Iglesia que renace de Pueblo*, en el municipio de Cachipay (Cundinamarca), con la participación de setenta personas, los días 5 y 6 marzo de 1979. Tras las exposiciones e intercambios llegamos a estas tres conclusiones de fondo:

- a. Darle vida la *Coordinación de Comunidades Eclesiales de Base y Grupos Cristianos*.
- b. Publicar una sola revista porque existían dos: *Solidaridad* del grupo *Sacerdotes para América Latina* (SAL) y una revista/folleto de “Cristianos por el Socialismo” titulada *Aportes*. Entonces decidimos titular la nueva revista con el nombre de *Solidaridad. Aportes cristianos para la liberación*.
- c. La organización y subdivisión por regiones. Hablamos con mucha amplitud de regiones, aunque no tuviéramos tantos contactos regionales como hubiéramos querido. Regiones: Costa Atlántica, Antioquia, Santanderes, Centro (Boyacá, Cundinamarca, Bogotá, Tolima y Huila), Viejo Caldas con Chocó, Valle, Cauca y Nariño. Esa coordinación estaba conformada por sacerdotes, por personas que se habían retirado del ejercicio del sacerdocio; también por religiosas y laicos. Es decir, fue un intento bastante estructurado que permitió la existencia de la coordinación por veinte años, eso sí, con muchos golpes y “baculazos”. Pero ahí aguantamos y resistimos. Ya después los tiempos cambiaron y nos dimos cuenta de que no era posible seguir esa coordinación y poco a poco la fuimos disolviendo.

Por mi lado, sin ser periodista, fui nombrado director de la *Revista Solidaridad*. Me tocó hacer el aprendizaje de periodista junto con el acompañamiento de un sacerdote de la Consolata, Javier Díaz, y de la exreligiosa paulina y periodista, Amparo Beltrán. Así comenzamos a trabajar con la *Revista Solidaridad* en una casa del sur de Bogotá, prestada por la Institución Javeriana, institución religiosa de origen español. Igualmente, el diseñador de la revista fue el hermano del muy reconocido Jaime Garzón, quien por cierto nos visitaba con frecuencia para colaborar con su hermano.

Ese mismo año nace la revista *Dimensión Educativa*, fundada por los salesianos, a la cabeza de Mario Peressón, y también una revista que no tenía que ver con Iglesia directamente, sino más bien como una expresión de creyentes, titulada *Colombia Hoy*, liderada por Irma García. Vale la pena recordar que, en ese año de 1979, apareció la *Revista Alternativa*.

Como pasó en otros países, grupos de religiosos, religiosas y laicos se fueron a vivir al campo y a los barrios populares, a compartir la vida concreta de los sectores populares y a impulsar su concientización y organización, para exigir sus derechos. Un fenómeno latinoamericano que se dio después del *Concilio Vaticano II* y del *Documento de Medellín* (1968): muchos cristianos militantes nos fuimos (porque yo también tuve una experiencia con unos amigos en algún barrio de Bogotá), para comprometernos con los pobres. Ese movimiento llegó incluso a generar la creación de provincias específicas en algunas comunidades religiosas: los franciscanos, más progresistas, crearon la *Provincia de San Pablo* y, por otro lado, las hermanas Betlemitas crearon la *Provincia del Caquetá*, con el apoyo del entonces obispo Ángel Cunniberti, misionero italiano, de la Consolata. Esta provincia contó con la

oposición del nuevo Obispo de Florencia. Luego, como dijo una religiosa, “*el obispo se convirtió*” y las apoyó. Pero ya fue tarde porque dada su oposición, algunas religiosas se retiraron y luego se cerró definitivamente esa muy positiva experiencia. La persecución eclesiástica prácticamente acabó con el grupo de religiosas. La de los franciscanos sigue existiendo, esto quiere decir que en Colombia hay dos provincias franciscanas.

Por otro lado, quiero destacar el trabajo social y pastoral que impulsaron en Bogotá y Facatativá dos sacerdotes franceses: Michel (no recuerdo su apellido) y Bernardo Adams, quienes ya murieron. En Medellín fue Jorge Giraldo quien impulsó la *Juventud Obrera Católica* (JOC). Y en Bogotá la *Juventud Trabajadora Colombiana* (JTC) impulsada por los jesuitas. Los salesianos, por su parte, lanzaron el periódico *Denuncia*, de circulación nacional, que llegaba al principio a todos sus colegios, pero después fue asumido por otras comunidades y otros colegios.

Otro grupo significativo fue el de *Equipos Docentes* (maestros y profesores católicos), de fundación francesa, impulsado por Marina Castillo. En Medellín una laica llamada Magdalena Toro (1924-2016) organizó un grupo de laicos jóvenes, de profesionales, de estudiantes y de obreros que sigue existiendo con el nombre de *Signos de Vida*. Lleva aproximadamente cuarenta años de existencia.

Llega la confrontación de los años 1976-1977. Acordémonos que en 1977 el gobierno de Alfonso López Michelsen dejó el *Estatuto de Seguridad Nacional* que lo proclamó en septiembre del año siguiente el nuevo presidente Julio César Turbay y dio pie a que comenzara una época de mucha persecución a todos los sectores progresistas de campesinos, de indígenas, de obreros, de maestros, de cristianos, entre otros. Como parte de ese conflicto, hubo dos publicaciones muy importantes. La primera, hecha por obispos y titulada *Identidad Cristiana en la acción por la Justicia*,<sup>333</sup> y que nos pareció que no era una interpretación correcta de la justicia, por lo que respondimos con el folleto *Identidad cristiana. Versión alternativa*<sup>334</sup>. El CINEP igualmente hizo una serie de publicaciones de diferente índole. Paralelamente en Bogotá y en Cartagena se da el allanamiento a casas de religiosos, quienes fueron apresados como presuntos participantes del ELN: en Bogotá Luis Alberto Restrepo y Jorge Arango, Jesuitas, que posteriormente se retiraron de la Compañía de Jesús; y en Cartagena Herlinda Moisés, una austriaca, junto con los sacerdotes Rafael Geney y Everardo Ramírez. Como ven, fue una década bastante agitada y valiosa.

Igualmente, en 1982 se funda la coordinación de *Comunidades Cristinas Campesinas*, de manera que había dos coordinaciones con el mismo proyecto. Primera estaba la Coordinadora de *Comunidades de Base*, que se centró sobre todo en los barrios populares. Posteriormente aparecen las *comunidades campesinas* en

333 Conferencia Episcopal de Colombia, *Identidad Cristiana en la acción por la justicia. Declaración de la XXXII Asamblea Plenaria*. (Bogotá: CEC, 1976).

334 *Ibidem*, 55.

las veredas. Todo esto importó mucho porque significó el trabajo en la ciudad y el trabajo en el campo, permitiendo la creación de las dos coordinaciones, trabajando muy “mano a mano”.

El proyecto de la *Iglesia por los Pobres* fue, entonces, una gran confluencia y una enorme sinergia de población, de personas, equipos de pastoral, parroquias, grupos juveniles, todos con propuestas y experiencias de esperanza, en veredas, barrios, municipios y ciudades.

Viendo todo esto, valoro esa gran confluencia que se logró y que desafortunadamente, por los “baculazos” episcopales<sup>335</sup>, por los cambios de los tiempos, por la acción conservadora del pontificado de Juan Pablo II, por debates internos, etc., no pudo tener larga vida.

Quiero resaltar aquí el compromiso del sacerdote franciscano francés Benoit Lay, autor de un libro que le dio la vuelta al país y que él mismo lo promocionó por toda Colombia. El libro *Concientizar y organizar las masas*<sup>336</sup>, un libro muy pedagógico y dirigido a las bases. No sé cuántos miles de ejemplares mandó imprimir con sus propios recursos, repartiéndolo por todo el país en su carrito Renault, llegando a laicos, sacerdotes, religiosas, indígenas y campesinos, incluso regalándolo cuando no tenían con qué comprarlo. Él había venido al país como capellán al Liceo Louis Pasteur y decidió quedarse en Colombia, aunque recibiera posteriormente varios “baculazos” del cardenal Muñoz Duque.

En 1979, en aplicación del *Estatuto de la Seguridad Nacional*, el cura párroco de Guainía y el sacerdote Munar, de un municipio de Huila, fueron detenidos. Así como los laicos Jacobo Moreno y Gilma Moreno, en San Gil y Bolívar, en Santander.

### 3. EL RETROCESO

Muchos trabajos de pastoral se fueron a pique o decayeron porque vino la represión, que se produjo sobre todo desde la institución eclesiástica, comenzando por el Vaticano y por el *Imperio* (Estados Unidos). Cuando en los círculos nuestros hablamos de la crisis producida después de *Medellín* y también del *Concilio Vaticano II*, hablamos casi siempre de un obispo que fue cardenal: Alfonso López Trujillo (ya fallecido). Pareciera que él hubiera sido la cabeza real de todo ese proceso de persecución a la teología de la liberación y a la *Iglesia de los Pobres* en América Latina. Pero no, él solo fue un instrumento. La cabeza real, en mi criterio, ha sido la *Comisión Pontificia para América Latina* del Vaticano (CAL). El agente particular, al interior de El Vaticano, en cuanto a América Latina se refiere, es la CAL.

335 En el argot eclesial se utiliza esta palabra para referirse a una intervención disciplinaria o correctiva por parte de un obispo o arzobispo (N.E.)

336 Varios autores. *Concientizar y organizar las masas*. (Bogotá: Editorial América Latina, 1974).

En los años sesenta entró como presidente a esa congregación el cardenal italiano Sebastiano Baggio (1913-1993), contrario al *Concilio Vaticano II* y obviamente contrario a la corriente liberacionista. En El Vaticano, ayer como hoy, ha existido toda una tendencia anti-cambio eclesial y eclesiástico, que todavía sigue operando. Hoy se opone con virulencia al papa Francisco.

Desde esa institución viene ese proyecto de destrucción de la teología de la liberación y de la *Iglesia de los Pobres*; de ella viene la oposición y resistencia a los sacerdotes y a las religiosas progresistas. Pero, aunque suene un poco difícil de creer, fue en alianza con el *Imperio*, por lo que los dos enemigos de toda esta corriente fueron y siguen siendo El Vaticano con la CAL y el *Imperio* con la CIA.

### 3.1. El *Imperio* contra la Iglesia de los Pobres

Las acciones del Imperio, o el complot del Imperio, contra la *Iglesia de los Pobres* fue muy bien organizado. En el año 1969 el gobierno de Estados Unidos, con la CIA a la cabeza, envió a Nelson Rockefeller a hacer una gira por América Latina para ver qué estaba pasando. Hizo ese viaje enviado por el presidente Richard Nixon<sup>337</sup>. La siguiente frase es la conclusión más pertinente:

Los cambios han producido una agitación sobre la gente que ha tenido un gran impacto sobre la Iglesia, haciéndola a ella una fuerza dedicada al cambio, cambio revolucionario si fuese necesario. Debemos tener mucho cuidado con la Iglesia latinoamericana pues si cumple los acuerdos de Medellín atenta contra nuestros intereses<sup>338</sup>.

Además, también la *Rand Corporation*<sup>339</sup> elaboró un informe que se resume en la siguiente frase: “La iglesia católica en América Latina manifiesta hoy en día una gran agitación en sus intentos de cambiar su multifacética presencia temporal procurando enfrentarse al desarrollo social moderno”.

En 1982 se publica uno de los *Informes Santa Fe*. La proposición número tres afirma:

337 El informe Rockefeller fue presentado al presidente Richard Nixon por la *Misión Presidencial de Estados Unidos* para América Latina, encabezada por Nelson Rockefeller, el día 30 de agosto de 1969.

338 Nelson Rockefeller, “El Informe Rockefeller” *Foro Internacional*, 3. (1970), 286-344. <https://www.jstor.org/stable/27737566> (Consultado el 18 de marzo de 2021).

339 La Corporación RAND surge en 1948 por iniciativa de *Douglas Aircraft Company*, y se dedica desde entonces a ofrecer servicios de investigación y análisis a varias entidades del gobierno de Estados Unidos (por ejemplo, a Las Fuerzas Armadas). Formula de políticas públicas, proporciona reportes y análisis sobre recomendaciones en temas como gobierno, política, relaciones internacionales, salud, educación, economía, entre otros temas. En Rand Corporation “A Brief History of RAND” <https://www.rand.org/about/history/a-brief-history-of-rand.html> (Consultado el 3 de junio de 2021).

La política exterior de Estados Unidos debe comenzar a enfrentar y no simplemente a reaccionar con posterioridad, la Teología de la Liberación. El papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Lamentablemente las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado la Iglesia como un arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas<sup>340</sup>.

Las investigaciones, como ya quedó dicho, fueron promovidas por el Gobierno de los Estados Unidos, por medio del Departamento de Estado y la CIA. En ese contexto se estrecha la amistad entre el presidente Reagan y el papa Juan Pablo II, y se abren las relaciones diplomáticas entre El Vaticano y Estados Unidos.

Es preciso tener en cuenta que América Latina vivía un periodo de gran ebullición y agitación política y social, marcada por un antimperialista muy merecido. Se fortalecieron las organizaciones populares y sindicales, a la par que aparecieron las guerrillas en varios países. Estados Unidos temía perder su hegemonía sobre el patio trasero que suponía que le pertenecía, por aquello del destino manifiesto. Estados Unidos muy pronto se tomó el derecho de intervenir sobre los países de América Latina. Recordemos que promueve la guerra contra España para quedarse con Cuba, a finales del siglo XIX y principios del XX. También está la separación de Panamá, para poder construir y quedarse con el canal que une el Pacífico con el Atlántico. Con el triunfo de Fidel Castro y la revolución de 1959 se tomó mayores derechos.

Así, desde los años setenta, Estados Unidos puso en práctica un plan que buscaba:

1. Promover golpes de Estado militares, impulsados por Estados Unidos desde la “Escuela de las Américas”.
2. Perseguir a los sectores progresistas o revolucionarios de los sindicatos, organizaciones populares y sociales, como también a los partidos políticos.
3. Perseguir a los sectores y personas progresistas de la Iglesia Católica, llevándolos a la cárcel, desapareciéndolos o asesinandolos. Largo es el martirologio latinoamericano.
4. Enviar misioneros evangélicos por todo el continente, relacionados con el accionar de lo que acá en Colombia llamamos Iglesias cristianas, que son absolutamente anti cambio, ligadas al poder del Estado y de los gobiernos.
5. Apoyar el desarrollo de las Iglesias neo-evangélicas o de última generación<sup>341</sup> a largo plazo.

---

340 Los documentos de Santa Fe son unos informes elaborados por la CIA y redactados en la ciudad de Santa Fe (Nuevo México) entre los años 1980 y 1986. Fueron inspirados por el temor existente a la difusión del socialismo y el comunismo en la región. Desde entonces han servido como base operativa del fortalecimiento de la política de dominación estadounidense en Latinoamérica a partir de esos años.

341 También denominadas por los académicos como “neopentecostales”.

6. Buscar alianzas con el Vaticano. Así fue como bajo el pontificado de Juan Pablo II se establecieron las relaciones diplomáticas con Estados Unidos y se da la gran amistad que sostuvo este papa con Reagan. Juan Pablo II fue elegido en octubre de 1978; cuando preparó el viaje para abrir la conferencia de obispos en Puebla, en 1979, sus discursos fueron de mucha prevención contra la Iglesia liberadora y la teología de liberación de nuestro continente. Luego, obviamente, tuvo otros capítulos. Por ejemplo, cuando estuvo en Nicaragua, Ernesto Cardenal, poeta, sacerdote, sandinista y ministro, que trabajó por la liberación de Nicaragua y por acabar con la dictadura de Somoza, hincó una rodilla para darle la bienvenida al papa. Juan Pablo II. Este lo miró con indiferencia, haciéndole un gesto de rechazo y no lo saludó. Mientras estuvo en Nicaragua no compartió para nada el proceso sandinista.

En el mismo año que nació la *Coordinación Nacional de Comunidades de Base* (1979) se inició la involución, la restauración y el retroceso, o marcha atrás, de la Iglesia de Juan XXIII, bajo la responsabilidad de Juan Pablo II y de Joseph Ratzinger, este último como cardenal inquisidor, primero, y como papa después.

Cuando en 2013 fue elegido el papa Francisco, Leonardo Boff escribió en una columna publicada en el mes de mayo de ese año, que Benedicto había renunciado porque había constatado el fracaso de su modelo de iglesia y de su teología sobre la misma. Estoy completamente de acuerdo con Leonardo. Desde la *Revista Solidaridad* (1979-1989) ya veníamos manifestando que Juan Pablo II le estaba haciendo mal a la Iglesia y estoy completamente convencido de que en ese largo pontificado de Juan Pablo II y Ratzinger —es decir treinta y cinco años— se profundizó la crisis de la Iglesia, que Francisco no ha podido enderezar. La Iglesia Católica pierde todos los días fieles en Europa Occidental, Canadá, USA y en América Latina. Se cierran parroquias y se cierran y venden templos. Ahora, es preciso reconocer que el catolicismo crece en África subsahariana y lentamente en Asia. No es este el lugar para ahondar en esta crisis y entregar datos al respecto, pero, por ejemplo, Europa está realmente de capa caída; las vocaciones son mínimas y están llevando agentes de pastoral de América Latina y África, con otra mentalidad y otro contexto, sin tener en cuenta que con eso no se va a lograr que Europa sea re-evangelizada. En España y en Estados Unidos les tienen miedo a los sacerdotes colombianos que llegan para “evangelizar” y a los africanos que van a colaborar en pastoral porque se dedican a “ganar euros”. Llegan sacerdotes muy amantes del dinero. Lo de los africanos lo supe por un jesuita colombiano que trabajó en la curia general de los jesuitas, en Roma. Me decía que les tenía fastidio a los curas africanos: “son unos traficantes del culto, vienen a buscar dinero para enviar a sus familias debido a que muchos vienen de países muy pobres, pero ya algunos exageran”.

### 3.2. Cristianos en la guerrilla del ELN

En la segunda mitad de los años ochenta se inició la crisis provocada por el accionar de los cristianos elenos<sup>342</sup> al interior de la corriente de la *Iglesia de los Pobres*. En comparación con las FARC<sup>343</sup> y el EPL<sup>344</sup> que se declararon ateos y que nunca tuvieron ninguna preocupación por tener cristianos dentro de sus filas, el ELN, como grupo político, nunca ha hecho confesión de ateísmo. Se profesan marxistas-leninistas, pero supieron utilizar al máximo y a la figura del sacerdote Camilo Torres. Gracias a esta figura algunos sacerdotes se enfilaron al ELN, como fue el caso de los españoles mencionados, como también colombianos. Haciendo memoria con algunas amistades levanté un listado de veinticinco sacerdotes (la mayor parte colombianos) que hicieron parte del ELN, desde las armas o como guerrilleros urbanos, es decir, que no usaban armas, pero se concentraban en buscar adeptos, ofrecer hospedaje, buscar materiales, fortalecer la infraestructura y allegar medicamentos para el ELN. Esto lo hacían (¿o todavía lo hacen?) curas, religiosas y, mucho más, los laicos.

Al interior del ELN se conformó la corriente que denominé cristianos elenos: sacerdotes, religiosas, laicos y laicas. Pero todos cometieron un grave error, que consistió en querer que la *Iglesia de los Pobres* fuese un brazo religioso del ELN. Los partidos de derecha o de izquierda siempre quisieron tener su propia organización de trabajadores u obreros campesina, de mujeres, de jóvenes o de indígenas. Entonces el ELN intentó igualmente tener su brazo religioso y quisieron utilizar a la *Iglesia de los Pobres* como el semillero de dicho brazo.

Obviamente lo hacían con mucha prudencia y calma, pero es muy difícil tener discreción cuando se tiene un movimiento amplio. Nos fuimos dando cuenta de que los cristianos elenos nos estaban invadiendo y que querían quedarse con todo, es decir, con la coordinación, con la revista, con una casa que habíamos comprado con ayuda extranjera, en Bogotá, como nuestra sede. Pero viendo que esto iba creciendo rápidamente y que descubrimos que existía esta corriente, dijimos “no más”.

Hablamos con sus líderes. Siempre lo negaban. Pero teníamos evidencias, es decir, de su intención de organizar más y mejor a los cristianos elenos, así como utilizar toda nuestra infraestructura para sus actividades. En el año 1989 paramos todo eso. ¿Qué pasó en ese año? Los *elenos* llamaron a una casa de convivencias, en el municipio de Facatativá, casa de propiedad de la diócesis, cuyo obispo era monseñor Gabriel Romero, pero dirigida por religiosas. La llamada se hizo a nombre de la *Revista Solidaridad*, por uno de los periodistas, militante o muy cercano al ELN. Solicitaba la casa para una convivencia, para diez personas. Ellos llegarían un viernes. Yo estaba en Manizales. Me llamó entonces la secretaria de la revista diciéndome que las hermanas de Facatativá estaban molestas porque les habíamos incumplido y nadie había llegado

342 Así son conocidos popularmente los miembros del Ejército de Liberación Nacional, ELN.

343 Fuerzas Armadas Revolucionaras de Colombia.

344 Ejército Popular de Liberación.

para la convivencia. Yo inmediatamente le contesté que no tenía ni idea de qué me estaba hablando. Le dije que si la hermana Teresa volvía a llamar le dijera que no era de parte nuestra y que iba a investigar sobre quiénes estaban usando el nombre de la revista y mi propio nombre. Las religiosas me conocían y había confianza y amistad.

El caso fue que ellos, los participantes de la convivencia, no llegaron temprano, sino que al atardecer del viernes. En la madrugada del sábado hubo un despliegue del ejército, con allanamiento. Hubo soldados subiéndose por las paredes de esa casa. Llegaron tanques y rompieron puertas para poder entrar e inspeccionar. Cuando los soldados golpean en la puerta de una pieza sale la directora, sor Teresa, y le preguntan por qué tenía guerrilleros. Ella inmediatamente responde que es un grupo que tiene que ver con la *Revista Solidaridad* y que no se trata de guerrilleros.

El grupo estaba infiltrado por la autoridad competente. Los detienen, los esposan y se llevan a los diez miembros del ELN. A continuación, en Bogotá, agentes del Estado, vestidos de civil, rodean la casa sede de la revista, ubicada en el barrio Teusaquillo, con mucho sigilo para no ser descubiertos. Todo eso fue un sábado. Una de las religiosas de esa comunidad, que vivía en Bogotá, me llama para decirme que tenía que hablar conmigo, de urgencia y personalmente. Nos encontramos el lunes, a primera hora y me cuenta lo sucedido. El obispo, que me conocía, estaba furioso y estaba pensando que le había hecho un mal juego a la diócesis.

Durante prácticamente medio año se recibieron visitas del DAS<sup>345</sup> y miembros de organismos de seguridad del Estado, para continuos interrogatorios y aclaraciones. Varias veces requisaron de sorpresa la casa sede de la organización y de la *Revista Solidaridad*. Suponían que estábamos al servicio del ELN.

A partir de tan molesta situación, y debido a que en varias ocasiones ya nos habían puesto en peligro, pero siempre lo negaban, dijimos “¡Ya no más!, ¡hasta aquí llegamos!” Previas reuniones muy acaloradas, con delegaciones de parte y parte, se produjo la división, cuyas partes se llamaban “Acoge” y “Coordinación”. Se repartieron los pocos bienes que existían, la *Revista Solidaridad* se acabó y la sede se vendió. Por lo complejo y peligroso de la situación, no se dijo públicamente la razón de peso y fondo de la división. Cada sector se reorganizó a nivel nacional. “Acoge” fundó la Revista *Utopías. Presencia Cristiana por la Vida*, que duró diez años, siendo quien les habla su director.

El proceso de *Iglesia de los Pobres* era considerado por el ELN como algo valioso y buscó cooptarlo. El nombre, figura, ejemplo y escritos de Camilo Torres, era más que suficiente para ganar adeptos. Ya los cristianos elenos habían conseguido llevar a sus filas a sacerdotes y religiosas de varias congregaciones. Obvio, ya contaban con un buen grupo de laicos.

---

345 Departamento Administrativo de Seguridad, extinta fuerza de seguridad del Estado que dependía de la Presidencia de la República.

Recuerdo a *La Fraternidad*, un grupo de religiosas clarisas del monasterio de Montería, que abrieron una casa por iniciativa del arzobispo Rubén Isaza, en Cartagena. Monseñor Isaza había sido obispo de Montería. Ocho religiosas la conforman desde 1978. Siendo monjas de clausura, el obispo les permitió alguna facilidad de movimientos y abrir la capilla para que sus amistades y la gente del barrio compartiesen la liturgia de las religiosas. Se vivía la euforia y la apertura de espíritus, fruto del *Concilio Vaticano II* y *Medellín*, de 1968. Esta experiencia creó una crisis en la familia franciscana en Colombia. Las quejas llegaron hasta la curia franciscana, en Roma. La curia franciscana respondió a las clarisas que debían dejar la experiencia y volver al monasterio, retirarse o irse para otra comunidad. Ellas no aceptaron ninguna de las tres opciones. Con autonomía crearon su propia comunidad y se organizaron como fraternidad. La persona más importante en cuanto a la visión y la reflexión fue María Eugenia Velandia, quien fuera abadesa en Montería, una mujer inteligente, agradable y humana. Desafortunadamente ella terminó con los cristianos elenos. Con el pasar del tiempo salieron de Cartagena y se trasladaron a un municipio de Santander. Chipatá sirvió como centro de formación y promoción de este grupo, con las debidas prudencias. Allí invitaban y formaban a líderes sobresalientes del proceso de *Iglesia de los Pobres* y de otros procesos. En el año 1987 le descubrieron a María Eugenia un cáncer mortal. Ese mismo año murió y fue enterrada allí mismo en Chipatá. La fraternidad de religiosas entró en crisis y se desintegró.

Las y los cristianos elenos tuvieron la gran equivocación de buscar convertir los procesos cristianos liberacionistas en el brazo religioso del ELN.

#### 4. LOGROS

Quisiera referirme a algunas de nuestras publicaciones:

- a. Mario Peressón. *Oración desde la praxis liberadora*. Bogotá: Dimensión Educativa, 1976.
- b. Rafael Ávila Penagos. *Teología y política*. Bogotá 1977.
- c. Rafael Ávila Penagos. *Implicaciones socio-políticas de la Eucaristía*. Bogotá 1977.
- d. Varios autores. *Roger Vekemans, agente de la CIA, presente en Colombia*. Bogotá, 1978. Este folleto lo enviamos a la mayoría de los obispos antes de la *Conferencia del CELAM*, en Puebla (México). El folleto es una recopilación de artículos de prensa y otros materiales.
- e. Luis Carlos Bernal, jesuita, desde el CINEP, publicó una serie de plegables, “Puebla, 1979”, como preparación para la *Asamblea de Obispos* en Puebla.
- f. Jaime García. *Cristianos por la liberación. Algunos aportes más significativos en el caminar histórico*. Bogotá: Asociación de Teólogos de Colombia Koinonía, 1992.

- g. La respuesta al documento de los obispos colombianos<sup>346</sup> y que se intituló “Identidad cristiana en acción por la justicia. Versión alternativa”<sup>347</sup>.
- h. El libro *Sólo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación* del sacerdote salesiano Mario Peresson Tonelli<sup>348</sup>. Este libro no llevó el nombre del autor en la caratula, para evitar “baculazos” de los obispos.
- i. Un folleto, fruto del primer encuentro entre comunidades eclesiales de base y comunidades cristianas campesinas, que tuvo lugar en Duitama<sup>349</sup>, Boyacá. ¿Por qué en este lugar? Porque allá la religiosa Teresa Segura, quien había sido directora de pastoral social de la diócesis de Duitama, y quien fuera destituida por el obispo, organizó una *Fundación San Isidro*, junto con campesinos.
- j. Cartillas *Caminos bíblicos*<sup>350</sup>, publicadas en Cali por la hoy *Casa Tejiendo Sororidades*, antes *Centro de Cultura Popular Meléndez*, fundado por las Hermanas Javerianas, con Carmiña Navia a la cabeza. Son un indicador del trabajo bíblico que se desarrolló por entonces. *Cartillas bíblicas* también fueron publicada por la *Fundación Santa Rita para la Educación Popular-FUNSAREP*, en Cartagena.

Y nuestros grandes logros fueron:

- *La Coordinación Nacional de Comunidades Eclesiales de Base* y grupos cristianos.
- La formación y capacitación en diferentes niveles: teología, biblia, periodismo, temas nacionales e internacionales, entre otros.
- Las celebraciones litúrgicas, actividades religiosas y expresiones artísticas: música, pintura, poesía, etc.
- Impulso y desarrollo de diferentes pastorales que se fueron desarrollando: la pastoral campesina, obrera, para los jóvenes, para las mujeres, por ejemplo.
- Gran solidaridad con las luchas campesinas, de los trabajadores, de los obreros y de los sindicatos.
- Se impulsó la cultura y la comunicación popular.
- El desarrollo de la creatividad pictórica y musical.

346 Conferencia Episcopal de Colombia. *Identidad Cristiana en la acción por la justicia...*

347 *Ibíd.*, 55.

348 Varios autores. *Teología de la praxis: Solo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación* (Bogotá: s.e., 1971).

349 Varios autores. *Tercer encuentro nacional de CEB'S y primer encuentro conjunto con las comunidades cristianas campesinas, CCC* (Bogotá: 1987).

350 Carmiña Navia. *Ensayos bíblico-teológicos. Miradas femeninas* (Bogotá: Dimensión Educativa, 2005).

- La creación y apertura de varias bibliotecas populares, en barrios, tales como el *Centro Popular Meléndez*, que ahora se llama *Casa de las Solidaridades*, desde donde se adelanta un trabajo intenso con mujeres populares, dando lugar a una red de mujeres populares de diferentes barrios en Cali y sus alrededores. También en el barrio Los Quindos, en Armenia, y en el Barrio Santa Rita, en Cartagena. FUNSAREP en Bogotá, en el Barrio Britalia y en Sucre, en el corregimiento de Chochó, que pertenece a Sincelejo.
- Las coordinaciones de las comunidades campesinas fueron impulsadas por el jesuita Jorge Arango, Elvia Vallejo y Ana Mercedes Pereira.
- Pastoral barrial, sobre todo en Cali, Cartagena, Barranquilla, Medellín y Bucaramanga.
- El fortalecimiento de la pastoral juvenil de hombres y mujeres.
- Se formó una gran red de amistades y solidaridades tanto a nivel nacional como internacional.
- Igualmente, se desarrolló una red de solidaridad con las víctimas de las violaciones a los derechos humanos, a nivel nacional e internacional.
- En materia de ecumenismo: trabajo común con miembros de iglesias protestante: menonitas, luteranos y presbiterianos.
- Promoción de los derechos humanos, apoyando la creación de varias ONG de derechos humanos, como *Asociación de Familiares de Detenidos y Desaparecidos-AFADES*. También apoyamos al *Comité de Solidaridad con los Presos Políticos*, al *Comité Permanente por los Derechos Humanos*, a la *Comisión Andina de Jurista-Capítulo Bogotá*, y claro, a la *Revista Solidaridad*, ILSA y un *Comité de Medellín*.
- Acciones de solidaridad con los procesos populares de Nicaragua, Guatemala y el Salvador.
- La vinculación a nivel nacional, a nivel regional, con los trabajos por la paz y por los derechos humanos.
- La información internacional, para alimentar el trabajo de los diferentes comités de solidaridad con Colombia, en Europa occidental, algunos países de América Latina y USA. Por ejemplo, los extranjeros que habían vivido en Colombia y regresaban a su país de origen querían informar allá sobre lo que pasaba en Colombia, pero para eso necesitaban datos, de manera que nos pusimos en la tarea de enviarles cada quince días, a veinte países, artículos de prensa, documentos de organizaciones, análisis de coyuntura.
- Además, ayudamos a fundar la incipiente *Coordinación de Organizaciones No Gubernamentales de Derechos Humanos* que estaba fundamentalmente (durante los años 1983, 1984 y 1985) en Bogotá. Cuando comenzamos el trabajo en derechos humanos con las pocas ONG que existían, no teníamos

cómo sostener las marchas, entonces se ideó hacer máscaras en diferentes tamaños que expresasen el dolor. De manera que con las ventas las ONG sostuvimos algunas marchas. La primera marcha que organizamos a nivel de Bogotá, *Marcha por la Vida*, fue el 5 de junio de 1986.

Por otra parte, *La Iglesia de los Pobres* también sufrió el asesinato y el martirio. Contamos en el periodo de 1970-2005 con treinta y dos mártires abiertamente cristianos practicantes, sin olvidar el asesinato del obispo de Arauca, monseñor Jesús Emilio Jaramillo C., por el ELN, el 2 de septiembre de 1989. Fue secuestrado en el sitio Puente Caranal, entre Fortul y Tame. Torturado y ultimado con cuatro tiros de revolver. Tenía setenta y tres años. El asesinato fue perpetrado por el “Frente Domingo Laín”, nombre tomado, paradójicamente, de un sacerdote que militó en el ELN. Los guerrilleros le robaron el anillo y la cruz pectoral que llevan todos los obispos. Su cuerpo fue encontrado el día 3 de septiembre en el sitio llamado Santa Clara.

La década de los años ochenta fue una década de martirio. Es preciso recordar a los catequistas de Cocorná, Antioquia, a los campesinos de Caquetá, a los laicos de Bolívar, Santander, al sacerdote indígena Álvaro Ulcué Chocué (1984), Antonio Hernández, laico (1986), al sacerdote Bernardo López (1986), a los mártires del Huila (1987), al sacerdote Jaime Restrepo (1987), a la Hna. Teresita Ramírez (1988), al sacerdote Sergio Restrepo (1989) y al sacerdote Tiberio Fernández (1990), entre otros.

## REFERENCIAS

- Avila Penagos, Rafael. *Implicaciones socio-políticas de la Eucaristía*. Bogotá: 1977.
- Avila Penagos, Rafael. *Teología y política*. Bogotá: 1977.
- Bernal, Luis Carlos “Los Derechos Humanos a la Luz de Puebla” *Theologica Xaveriana* 55, (1980): 258-270.
- Conferencia Episcopal de Colombia. *Identidad Cristiana en la Acción por la Justicia. Declaración de la XXXII Asamblea Plenaria*. Bogotá: CEC, 1976.
- García, Jaime. *Cristianos por la liberación. Algunos aportes más significativos en el caminar histórico*. Bogotá: Asociación de Teólogos de Colombia Koinonía, 1992.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

Juan XXIII. “Mensaje radiado un mes antes de iniciar el Concilio” [11-IX-1962]: EV 1, 25, citado en: Joan Planellas Barnosell. “La Iglesia de los pobres: del Vaticano II al Papa Francisco.” XXII Curso de Doctrina Social de la Iglesia (7-9 de septiembre de 2015). Fundación Pablo VI, 2015. <https://www.fpablovi.org/images/InstitutoSocial/CursoDSI/2015IglesiadelosPobres.pdf> (Consultado el 25 de septiembre de 2021).

Navia, Carmiña. *Ensayos bíblico-teológicos. Miradas femeninas*. Bogotá: Dimensión Educativa, 2005.

Planellas Barnosell Joan. “La Iglesia de los pobres: del Vaticano II al Papa Francisco.” En: XXII Curso de Doctrina Social de la Iglesia. 1-18. (7-9 de septiembre), Fundación Pablo VI, 2015.

Peresson, Mario. *Oración desde la praxis liberadora*. Bogotá: Dimensión Educativa, 1976.

Rand Corporation “A Brief History of RAND” <https://www.rand.org/about/history/a-brief-history-of-rand.html> (Consultado el 3 de junio de 2021).

Rockefeller, Nelson. “El Informe Rockefeller” *Foro Internacional* 3 (1970) 286-344. <https://www.jstor.org/stable/27737566> (Consultado el 18 de marzo de 2021).

Torres, Héctor Alfonso. *Iglesia de los pobres. Utopía que espera la primavera*. Bogotá: Editorial Códice, 2013.

Héctor Alfonso Torres, comp. *Iglesia de los pobres. Utopía que espera la primavera*. Bogotá: Editorial Códice, 2013.

Varios autores. *Roger Vekemans, agente de la CIA, presente en Colombia*. Bogotá: 1978.

Varios autores. *Concientizar y organizar las masas*. Bogotá: Editorial América Latina, 1974.

Varios autores. *Teología desde la praxis. Solo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación*. Bogotá: 1971.

Varios autores. *Tercer Encuentro Nacional de CEB'S y Primer Encuentro conjunto con las Comunidades Cristianas Campesinas, CCC*. Bogotá: 1987.

## Experiencia popular de iglesia: Diócesis de Barrancabermeja 1970-1974<sup>351</sup>

195

Eduardo Díaz Ardila  
*Diócesis de Barrancabermeja*

### Introducción

**A**l redactar estas memorias sobre mi experiencia en Barrancabermeja durante los años 1970 a 1987, vienen a la memoria las palabras de Mao-Zedong, que se oían frecuentemente en los años setenta: “La patria no es el lugar donde se nace, cuanto la tierra donde se vive y por la cual se lucha”. Estas palabras tienen un valor especial al tratar sobre Barrancabermeja, ya que gran parte de los habitantes que vivimos establemente en ella no lo somos por nacimiento sino por opción: “decidimos venir a Barranca”, sea por iniciativa propia o bien motivados por circunstancias externas, o muy frecuentemente por una mezcla de esas dos realidades. En todo caso, hemos decidido permanecer y ser agentes de su historia y de su futuro. De esta manera, venimos a compartir vida y camino con quienes son “raizales” de aquí, que han tenido que llevar “el peso del trabajo y el calor” por construir una ciudad diferente, partiendo de circunstancias que no eran las más adecuadas para conseguir ese logro.

También hay que reconocer que muchas personas vienen y van al ritmo de los trabajos u oportunidades que se les presentan, o residen en ella establemente, pero “por casualidad”, y que nunca adquieren un sentido de identidad y pertenencia, sino que se sienten siempre de paso. Una anécdota del tiempo que llegué habla de una

---

351 Nota del editor: El presente texto constituye apartes de las memorias del sacerdote Eduardo Díaz Ardila (Bucaramanga, 1942-2018), importante y reconocido líder religioso y social de la diócesis de Barrancabermeja, en las décadas de 1970 y 1980. Su labor se caracterizó por ser muy comprometida en favor del cambio social. Tras recibir amenazas de muerte por parte del paramilitarismo, salió del país en 1987, viviendo en Canadá hasta su regreso al país en 1996. Desde entonces residió en Bogotá, donde trabajó en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana y colaboró en varias iniciativas y proyectos en torno a la búsqueda de la paz y la justicia social. Volvió a Barrancabermeja en el 2011, en calidad de vicario general diocesano y de miembro del *Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio*. Estas notas al pie de página no son parte del texto original, que el mismo Eduardo Díaz Ardila entregara en el 2014 al editor de este libro.

persona que pasó treinta años en Barranca y cuando murió encontraron que todavía tenía la maleta con la ropa guardada debajo de la cama.

Esto es parte del ser mismo de la ciudad y de la región; esa movilidad o inestabilidad le ha dificultado ir construyendo una identidad y una cultura consolidada, que integre los diversos flujos migratorios que traen una diversidad de culturas y visiones de la vida y del mundo. El núcleo de personas y familias estables ha ido creciendo y consolidándose en la ciudad y la región. La duda que surge es si muchos de ellos han adquirido un sentido de pertenencia y compromiso con la región o, por el contrario, permanecen en ella a partir de y en función de sus intereses personales.

Por esto, es adecuado explicar la manera y los motivos por los que llegué a formar parte de esta tierra y servirle a través de mi pertenencia a la diócesis, sin haber nacido en esta región y ni siquiera haber realizado mis estudios de seminario como integrante de esta jurisdicción eclesiástica. Es más, mi vinculación se dio al terminar mis estudios sacerdotales.



Eduardo Díaz Ardila en la década de 1970. Barrancabermeja, Santander. Tomado de: Barba Rincón Jaime. Barrancabermeja. La diócesis en memoria viva. Bogotá, Diócesis de Barrancabermeja, 2012.

## 1. ORIGEN FAMILIAR

Nací en una familia de clase media conformada por diez hermanos con unos padres, que, siendo auténticamente católicos, nunca formaron parte de ningún movimiento apostólico ni de un comité vinculado a la pastoral parroquial. Asistían a las actividades celebrativas de la parroquia, recibían frecuentemente los sacramentos y colaboraban para las actividades y programas, pero no se vincularon a la acción pastoral en forma directa. Su vida cristiana se expresaba prioritariamente en la vida de hogar, en su actividad diaria y en su lugar de trabajo. Su actitud ante la vida pastoral de la Iglesia era respetuosa, sin ser pietista ni ingenua, sino con una visión crítica y discreta. Recuerdo que en alguna ocasión pasamos con papá por un bazar de la Iglesia en Floridablanca y había algunos borrachos en la calle. Al respecto papá me dijo, siendo yo seminarista: “Eduardo, no entiendo por qué los sacerdotes para construir iglesias tienen que emborrachar a la gente”.

En otra ocasión, mamá me expresaba que de joven cuando estaba estudiando en el colegio con las religiosas Terciarias Dominicanas, en Tunja, tuvo un tiempo de duda e incertidumbre porque una de las hermanas en clase de religión les contaba la historia de una santa que era muy misericordiosa con los pobres y que, en una ocasión, cuando fue a visitar a un enfermo le vio una llaga que le causó mucha repugnancia y rechazo. Les contó la hermana que para vencer ese sentimiento se arrodilló y le besó la llaga. Esa noche tuvo un sueño en que se le aparecía el diablo y le decía: “santa sí, pero puerca no”. Mamá sintió que ella en realidad estaba más de acuerdo con la opinión del diablo que con la actitud de la santa y de la religiosa que les contaba la historia.

El don de Dios que más valoro en mi vida ha sido la familia estable y unida en la que nací y en la que me formé. Considero que esto me ha dado una estabilidad interior y una seguridad que ha sido muy importante en los momentos difíciles y en las situaciones de cambio. Cuando se han ido formando las nuevas familias de los hermanos, esa unión permanece como efecto del influjo de mis papás. En el diario que mamá nos dejó al morir dijo que cuando ellos desaparecieran era muy importante que siguiéramos unidos. Recomendaba que a los hermanos que les fuese mejor ayudasen a los que no estuviesen bien, de forma que siguiéramos siempre unidos, como cuando en la casa nos sentábamos alrededor de la mesa y que “parecía el cuadro de la Última Cena”. La familia tenía también mucha relación con los otros parientes: abuela, tíos por parte de papá y sobre todo de mamá. Conformábamos una familia extendida, muy amplia y compacta.

Por eso, considero la situación de las familias como eje clave en la vida de las personas, de la sociedad y de la misma Iglesia. Las familias no son solamente un frente importante de trabajo para los sacerdotes, ellas son en sí mismas la primera realidad de Iglesia y la fuente primera de la formación y la vida cristiana. Por esta realidad, la Iglesia las llama “célula fundamental de la Iglesia”. Cuando las células se enferman —se deforman por el cáncer o se debilitan por el sida—, todo el cuerpo

entra en crisis; cuando las familias se debilitan o se desestabilizan está en juego el ser mismo de la Iglesia y de la sociedad.

Recuerdo la expresión de San Juan Crisóstomo en una de sus homilias: cuando los padres educan a los hijos dirigen su hogar y hacen oración en familia ejercen la función de “obispos” de su iglesia doméstica. Ellos reciben en el sacramento del matrimonio la gracia del “ministerio conyugal” para dirigir esa célula fundamental de la Iglesia y de la sociedad que es la familia. Quizá la teología, la espiritualidad y la pastoral, diseñada y pensada desde los sacerdotes, ha centrado su visión sobre la teología, la espiritualidad y la pastoral de la Iglesia en el sacramento del Orden, y no ha tenido suficientemente en cuenta la dimensión eclesial propia de la familia, ni el ministerio eclesial procedente del sacramento del matrimonio.

## **2. ATERRIZAJE EN BARRANCABERMEJA**

### **2.1. Contexto personal**

Cuando llegué a Barrancabermeja, en octubre de 1970, tenía veintiocho años y llevaba cinco años de ordenado sacerdote; había terminado mis estudios de Licenciatura en Derecho Canónico y de Doctorado en Teología en la Universidad Gregoriana (1963-1968). Para ese entonces también había estado dos años como profesor en el Seminario Regional de Pamplona.

Mi llegada a Barrancabermeja fue realmente un “aterizaje forzado”, dado a que durante muchos años de mi formación sacerdotal había soñado dedicarme a la formación de los candidatos al sacerdocio. Ese fue uno de los motivos que influyó para que no tomara la decisión de irme con los jesuitas cuando estaba en tercero de filosofía. Ese fue el sentido que le di a mi preparación en Roma cuando fui enviado por la diócesis de Socorro y San Gil a realizar estudios de Sagrada Escritura. Ese fue el verdadero motivo por el cual había solicitado al obispo de Barrancabermeja llevar a cabo mis estudios de doctorado en teología.

Mi situación al llegar a Barrancabermeja no era la mejor, ya que sentía que mis sueños y planes se habían destruido como un castillo de naipes, a mi parecer de una forma injusta. En ese momento me fue de mucha utilidad el comentario que había recibido del sacerdote jesuita Eduardo Briceño, entonces rector del Colegio Pío Latino Americano. Cuando le conté que venía nombrado profesor del Seminario Regional dijo: “Me alegra mucho y es muy bueno que te hagan posible realizar tus aspiraciones de enseñar, pero ten en cuenta que tu vida y tu sacerdocio es más que el hecho de estar dedicado a la enseñanza”.

Yo iba a un ambiente completamente extraño, ya que sólo conocía a unos pocos seminaristas de Barrancabermeja que había tenido de compañeros en el Aloisiano<sup>352</sup>: Rafael Chaparro, Nel Beltrán, Carlos Eduardo Gil, Carlos Beltrán. Mi conocimiento de la región era nulo, ya que el tiempo que estuve de vacaciones en el centro (años 1960-1962) lo pasaba en las instalaciones del barrio directivo con muy esporádicas salidas a Barrancabermeja. Además, sonaba en mi cabeza la pregunta que me había hecho en una carta mi hermano Jorge Aurelio: “¿Qué va a hacer usted en Barrancabermeja con un doctorado en teología?”

Recuerdo, además, dos hechos que en cierta forma podían caracterizar el contexto de esta primera experiencia. Un día haciendo oración en la terraza de la casa episcopal me vinieron estos interrogantes: ¿dónde están los pobres?, ¿qué contacto y trabajo tengo yo con los pobres? De hecho, en ese momento el trabajo se hacía prioritariamente con ambientes de clase media.

El segundo hecho fue que a veces, cuando tenía reuniones en la noche, nos poníamos de acuerdo con Marina Álvarez, que era la responsable de portería, para que me abriera la puerta, que se cerraba a las nueve de la noche. Una noche cuando timbré salió a abrir la puerta Mons. Bernardo Arango en persona (obispo de la diócesis); a los pocos días le dije que si era posible tener una llave de la casa para cuando llegara tarde, así no molestaría a las personas. Monseñor me respondió: “Pero padre Eduardo, no entiendo que esté haciendo un sacerdote fuera de la casa después de las nueve de la noche”.

## 2.2. Aspectos geográficos y demográficos

El territorio y las poblaciones que conforman actualmente la diócesis de Barrancabermeja pertenecían a diversas regiones y diócesis hasta octubre del año 1962, cuando se realizó la erección de la diócesis y le fueron asignadas las siguientes poblaciones y parroquias:

- a. En el departamento de *Santander*: en la parte norte se incorpora a la diócesis la población de Sabana de Torres, que formaba parte de la parroquia de Lebrija y pertenecía al arquidiócesis de Bucaramanga. En la parte oriental, San Vicente de Chucurí, El Carmen y Betulia, que pertenecían a la diócesis de Socorro y San Gil, erigida a finales del siglo XIX. En la parte sur algunos territorios de los municipios de Vélez y Simacota. En la misma dirección se encontraba la parroquia de Cimitarra. Todas ellas formaban parte de la diócesis de Socorro y San Gil.
- b. En el departamento de Antioquia los campamentos de la Shell en Casabe, junto con los caseríos adyacentes formaban una parroquia de la diócesis de

352 El Colegio Eclesiástico Aloisiano era un seminario regentado por los jesuitas para seminaristas que hacían estudios en la Universidad Javeriana.

Santa Rosa de Osos; Puerto Berrío y el caserío de Virginias eran parroquias de la arquidiócesis de Medellín, junto con Puerto Nare y el caserío de Inmarco (hoy La Sierra), sede de la fábrica de Cementos Nare. Más al sur las parroquias de Estación Cocorná, Puerto Triunfo, San Miguel y Aquitania constituían parroquias de la diócesis de Sonsón- Rionegro. Virginias fue segregada de Barranca cuando la erección de la diócesis de Girardota; Estación Cocorná, Puerto Triunfo y San Miguel fueron asignadas algún tiempo más tarde a la recién creada diócesis de Dorada-Guaduas.

- 200
- c. En el departamento de Boyacá la diócesis recibió el municipio de Puerto Boyacá, que era parroquia de la arquidiócesis de Tunja, pero que luego fue reasignado a la diócesis de Dorada-Guaduas.

Por otra parte, al constituir la diócesis se le segregaron al vicariato las poblaciones del sur del Cesar: Tamalameque, La Gloria, Pailitas y Gamarra, para ser asignadas a la recién constituida diócesis de Ocaña (contemporánea con la erección de la diócesis de Barrancabermeja). Toda esta zona que entró a conformar la nueva diócesis de Barrancabermeja tenía en común algunas características que hacía particularmente compleja la integración de la diócesis en su conjunto.

Bajo el punto de vista social, la región no tenía unidad económica, ni política y ni siquiera de comunicaciones e intercambio. Se trataba de “las colas” sobre el río Magdalena de los departamentos de Santander, Boyacá y Antioquia, y de las diócesis respectivas, pero no existía una relación orgánica entre ellas ni tampoco con Barrancabermeja. Había tres núcleos aglutinadores fuera de Barrancabermeja: La Dorada, que tenía sus vínculos con Bogotá y Manizales, Puerto Berrío, vinculada a Medellín, y la zona de San Vicente, vinculada a Bucaramanga.

La diócesis limitaba al Norte con los departamentos de Cesar y Bolívar; más adelante, por un convenio con el obispo de Magangué, se decidió que Barrancabermeja atendiera a las parroquias en San Pablo y Cantagallo en el sur de Bolívar, por su distancia de Magangué y su cercanía y comunicación asidua con Barrancabermeja. De este modo, la diócesis tomaba toda la región del Magdalena Medio perteneciente a los departamentos de Antioquia, Santander y Boyacá, junto con una parte del sur de Bolívar, limitando al norte con Bolívar y Cesar, y al norte con los departamentos de Cundinamarca y Caldas.

En cuanto a comunicaciones terrestres, la zona era completamente aislada tanto interna como externamente. En su interior solamente existían unas carreteras muy deficientes de Barrancabermeja a San Vicente y El Carmen, de Barrancabermeja a Puerto Wilches y de Barrancabermeja a Sabana de Torres, por la Azufrada (en la vía a Bucaramanga). Otra carretera unía Puerto Berrío a Cimitarra. La comunicación nortesur (Barrancabermeja-Puerto Berrío- Dorada) sólo se podía realizar por el ferrocarril, con un servicio sumamente precario e inestable. Para llegar a Puerto Boyacá se

debía tomar tren a Estación Cocorná, bus a Puerto Perales y lancha para cruzar el río Magdalena.

La troncal del Magdalena, hoy Ruta del Sol, no existía todavía. El servicio de transporte en barcos de pasajeros por el río Magdalena había sido suspendido años atrás y no existía el servicio de chalupas para el transporte fluvial de pasajeros. La comunicación de Barrancabermeja con Bucaramanga tomaba mínimo seis horas por San Vicente de Chucurí, con una carretera destapada y con frecuentes derrumbes y zonas pantanosas. De la zona de Puerto Berrío a Medellín no existía carretera directa, sino solamente la vía férrea. Barrancabermeja y toda la región eran poblaciones completamente aisladas, “un hueco al que solo venía el que venía para Barranca”, solía decirse. De aquí no se seguía para ninguna parte.

A principios de los años sesenta la población organizada de Barrancabermeja se centraba todavía en la zona vecina al puerto, con un amplio espacio ocupado por el Campo Shanon, formado por campamentos de la antigua empresa petrolera *Troco* (Tropical Oil Company), luego de Ecopetrol y viviendas esparcidas en la zona de los barrios Colombia y Palmira, así como la invasión del Barrio Provienda, en la sección nororiental. Esta dispersión geográfica y demográfica, unida a la realidad de unos sacerdotes y parroquias vinculados hasta hacía muy poco a otras jurisdicciones eclesiásticas, hacía que la diócesis no tuviera unidad pastoral y que las mismas comunidades no se sintieran parte de un conjunto diocesano.

La diócesis de Barrancabermeja fue la primera entidad que se constituyó con la perspectiva del Magdalena Medio, cuando este todavía no existía ni en los aspectos geográfico, político o económico; cuando no existían las comunicaciones entre sus diversos municipios y mucho menos estaba en la mentalidad y cultura de las personas.

### **2.3. Contexto social de la ciudad**

En el centro de Barrancabermeja pululaban las cantinas y casas de prostitución, herencia de los tiempos de la *Troco* y del ambiente de trabajadores sin familia que venían buscando empleo. En esos tiempos el tren era la única comunicación con El Centro (Centro de producción petrolera), sede de los campos petroleros y donde ejercían sus actividades el núcleo más significativo de trabajadores, ya que la refinería, que sólo había pasado en 1961 a manos de Ecopetrol, era muy pequeña todavía.

El viernes correspondiente al pago de quincena, al salir del trabajo los obreros de El Centro, cuando llegaba el tren a donde comienza la avenida del ferrocarril, ahora avenida de Los fundadores, el tren pitaba y se venía muy despacio. Los obreros se iban desmontando del tren para ir a sus casas o para llenar las cantinas, casinos y prostíbulos ubicados alrededor de la vía del ferrocarril. El lunes en la mañana el tren salía de refinería y se venía muy despacio recogiendo a quienes salían de los negocios para ir a trabajar.

Un hecho que ayuda a caracterizar la realidad existente tuvo lugar en 1971. El alcalde Luis Pinilla, amigo en ese momento particularmente de Nel Beltrán y Gabriel Ojeda, tomó la decisión de impulsar un acuerdo del concejo para erradicar la prostitución de el centro de la ciudad, valiéndose de una norma existente que prohibía esos negocios a menos de doscientos metros de una escuela o una iglesia.

Para impulsar esta campaña nos pidió apoyo a los sacerdotes para buscar firmas en la puerta de la ilesia, a la salida de las misas dominicales. Con Gabriel Ojeda impulsamos la campaña en la catedral y se hizo en otras iglesias, pero los padres Nel y Floresmiro se opusieron ya que la erradicación de esos negocios significaba su ubicación en la zona de tolerancia del Uno, que estaba ubicada en su parroquia. El alcalde pidió apoyo en el Club Rotario, del cual él era miembro, pero el presidente del club era dueño de la embotelladora que producía las gaseosas Coca-Cola y Pinocho, y los dueños de los negocios en mención lo amenazaron de no comprar sus productos si resultaba un apoyo del Rotario. Entonces, la propuesta del alcalde nunca fue sometida a consideración en las reuniones de la compañía.

El día de la sesión del concejo para el último estudio del acuerdo, llegaron dos camiones llenos con mujeres que trabajaban en esos negocios y ocuparon las barras del concejo. El alcalde consideró que esto hundiría el acuerdo, pero para su admiración las mujeres *de la vida* vinieron a apoyar la aprobación del mismo. Esas mujeres fueron traídas en dos camiones por un señor Suárez, dueño de varios negocios de este tipo en el Uno (zona oficial de prostitución), que buscaba quitarse la competencia de los negocios de prostitución ubicados en la zona central de la ciudad.

En un estudio sobre urbanismo y desarrollo realizado poco antes por la Universidad de los Andes, se mencionaba el calificativo de la ciudad como “un burdel con alcalde y obispo”. En el diálogo cotidiano se decía: “lo que en Zapatoca es pecado mortal, en San Vicente es pecado venial y en Barrancabermeja es una obra de misericordia”. Este ambiente hacía muy difícil la estabilidad de las familias, ya que generaba un sentido de permisividad en las relaciones y la fidelidad matrimonial. Años más tarde, un comandante del ejército me decía que cuando le dieron la asignación para Barranca los compañeros le advirtieron: “no se lleve la familia para Barranca porque corre el peligro de perderla”.

Esta realidad afectaba igualmente al ambiente educativo de la ciudad. De hecho, muchas familias enviaban a sus hijos a estudiar a internados, especialmente en Zapatoca, para darles otro ambiente de crecimiento. La movilidad de las personas era muy alta, dado al carácter de muchos que venían a buscar trabajo como solteros o sin traer la familia, unido a la trashumancia que es características de la cultura ribereña.

Los servicios públicos eran muy deficientes: muchos barrios, quizá el 50%, no tenían acueducto ni alcantarillado, como era el caso de todos los barrios ubicados al oriente de la línea del ferrocarril. El acueducto tomaba sus aguas del caño Cardales (brazo del río Magdalena) con un sistema muy deficiente de purificación. Eran muy

pocas las calles asfaltadas y las mismas calles del centro de la ciudad eran en su mayoría cubiertas con una mezcla asfáltica directamente sobre la tierra. El servicio telefónico era muy limitado y estaba manejado por una compañía local de carácter oficial, con una deficiente tecnología y administración.

Los colegios oficiales eran pocos y tenían construcciones muy deficientes: la Escuela Normal funcionaba en un viejo edificio de la diócesis, junto a la Iglesia del Sagrado Corazón. El Colegio Diego Hernández de Gallego y el Instituto Técnico de Comercio compartían el mismo edificio en jornadas alternas. el Técnico Industrial tenía un edificio regular pero estrecho. Los que disponían de construcciones más amplias eran los colegios de Ecopetrol: las escuelas del Parnaso, para los hijos de trabajadores de Ecopetrol (solamente con primaria) y el Colegio de El Rosario (primaria y bachillerato), para los hijos de los directivos de Ecopetrol. También tenía edificio adecuado el Colegio Luis López de Mesa, en El Centro. El único club social significativo era el Cardales y los clubes de Ecopetrol para trabajadores (Club Infantas) y para directivos (Club Miramar).

La ciudad estaba dividida por la línea del ferrocarril, que aislaba completamente a los barrios orientales, los cuales no disponían de servicios públicos, de teléfono, líneas de buses, calles pavimentadas y no tenían direcciones en las calles. No eran espacios construidos con las normas urbanísticas, sino que habían ido surgiendo por construcción expansiva, en muchas ocasiones en terrenos invadidos espontáneamente, siendo gran parte de estas tierras terrenos baldíos o abandonados. Esos terrenos comenzaron a ser poblados cuando la carretera a San Vicente-Bucaramanga salía por esa dirección. Luego cuando se comenzó a diseñar la carretera directa a Bucaramanga varias firmas compraron terrenos y diseñaron urbanizaciones en esa área. Luego, el diseño de la carretera cambió y se fue por inmediaciones del barrio El Castillo (algunos decían que por influencias de la familia Reyes, dueños de esa finca), lo cual hizo que esos proyectos fueran abandonados.

## **2.4. Contexto político de la ciudad**

Barrancabermeja había sido desde sus comienzos, en los años veinte, un centro de agitación política con los movimientos de los sindicatos petroleros y el de los trabajadores de la Naviera. Estos sindicatos señalaron luchas muy importantes desde los principios del siglo XX. Igualmente, tuvo mucha incidencia en la ciudad la lucha del sindicato de las bananeras; en Barrancabermeja estuvieron en muchas ocasiones y los líderes del Partido Socialista Eduardo Mahecha y María Cano acompañaron las luchas populares.

En abril 9 de 1948, a raíz del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, hubo una insurrección liberal que se tomó durante quince el poder y mantuvo el control de la ciudad liderada por alcalde popular Rafael Rangel días. Cuando se hizo la negociación y llegó el ejército, Rangel se sintió amenazado y se desplazó a San Vicente, donde constituyó las “guerrillas de Rangel”. Esta conformación armada fue el caldo de

cultivo para el ELN, en 1964; de hecho, varios de los fundadores del ELN eran personas de Barrancabermeja.

Es importante reconocer el papel que este alcalde popular jugó en ese momento en Barrancabermeja, pues mantuvo el orden en medio de la agitación y logró salvar muchas familias conservadoras a quienes recluyó en la cárcel como medida de protección en medio de la agitación reinante. Incluso, resguardó al mismo prefecto apostólico, monseñor Bernardo Arango y a los padres jesuitas que lo acompañaban, albergándolos en casas de familias liberales para su protección y seguridad.

En 1963, el mismo año en que se inauguró la diócesis, hubo una huelga fuerte y prolongada en El Centro, que contó con la amplia colaboración de los campesinos de toda esa región, ya que el sindicato estaba muy relacionado con la población rural de la zona. Por ese mismo tiempo hubo un paro general en la ciudad, suscitado por la deficiencia en el servicio de acueducto y otras necesidades básicas de servicios.

La mayor parte de las personas eran inmigrantes que venía en busca de empleo o de suerte para hacer dinero y regresarse a sus ciudades de origen. El presupuesto municipal era limitado y se dependía mucho de las “ayudas” de la Troco y luego de Ecopetrol; se hablaba en ese tiempo de “Mamá Troco”. La estructura organizativa de la alcaldía era muy débil y los alcaldes eran nombrados por el gobernador de Santander, de acuerdo con la Constitución de ese tiempo.

## **2.5. Experiencia en la Parroquia La Inmaculada**

Habiendo llegado a Barrancabermeja, en octubre de 1970, al inicio de 1971 fui nombrado vicario de la catedral. Allí me encontré con el P. Vicente Otálora, quien era párroco, y con Gabriel Ojeda, quien era el otro vicario. La experiencia fue muy positiva y me facilitó vincularme fácil y rápidamente al proceso pastoral de la diócesis.

Como vicario de la catedral tenía la responsabilidad de atender a Estación Carare (hoy Puerto Parra), a donde iba cada quince días. Este fue mi primer trabajo pastoral independiente y de contacto con los medios campesinos y pobres. El tipo de pastoral que se realizaba era fundamentalmente el de prestación de servicios pastorales y de contacto con las personas y las familias.

En Semana Santa estuvieron conmigo en Puerto Parra los seminaristas José Figueroa (de la diócesis de Barrancabermeja y hoy obispo de Granada) y Alcides Urbina, de la arquidiócesis de Pamplona (que poco después se retiró del seminario). Se tuvo una buena participación de campesinos en las celebraciones. Como dato curioso que muestra el contexto que se tenía, para el lavatorio de los pies, el Jueves Santo, escogí doce personas al azar de entre la comunidad: seis de ellos venían calzados y los otros andaban a pie limpio. También recuerdo que en esos días confesando a una señora me comentó que ella, con otras personas, visitaban el cementerio el Viernes Santo, que si eso era bueno o malo. Yo le dije que si me invitaban las acompañaba. En

efecto, me invitaron y fue una experiencia muy interesante para la reflexión sobre la vida y la muerte, así como su relación de sentido, compartiendo una expresión muy propia de la religiosidad popular, como es culto a los muertos, en este caso muy unido con la muerte y resurrección de Jesús.

Esta experiencia me permitió entrar en contacto directo con el pueblo de las áreas rurales y su cultura, sin el condicionante formal de la estructura parroquial o de las celebraciones litúrgicas. También tuve ocasión de vivir la “paciencia del pueblo” ante los limitantes que se generaban con el retraso de los trenes, la laxitud en el horario de las personas del pueblo en las zonas rurales, el ritmo de vida, la acción de estas comunidades, las caminatas para visitar a las familias, etc.

En cuanto a la pastoral, la Iglesia Catedral de la Inmaculada estaba centrada en los servicios litúrgicos, algunas visitas a las escuelas no muy frecuentes, atención a las personas en el despacho parroquial, atención ocasional a los enfermos y el trabajo ya mencionado con los grupos. La convivencia fue muy positiva, pero sin que hubiera propiamente un equipo de trabajo para hacer un plan conjunto e integrar mejor los criterios y los métodos de acción. La participación de los laicos se centraba en la colaboración para la prestación de los servicios pastorales: celebraciones litúrgicas, catequesis, despacho, visita a los enfermos, entre otros servicios netamente parroquiales.

## **Comentario**

Pensando ahora en lo importante que fue para mí ese primer periodo de integración en Barrancabermeja, unido a la experiencia positiva tenida en mi primer frente de trabajo en el seminario, percibo lo importante que es desarrollar un ambiente en el presbiterio de relación fraternal. Es importante generar un escenario en que se acoja especialmente a quienes llegan como sacerdotes nuevos, al mismo tiempo de suscitar la conformación de grupos de amistad e intercambio que sirvan de apoyo y de orientación mutua. Es clara la responsabilidad que tiene la diócesis de acompañar a quienes comienzan su vida sacerdotal y su trabajo pastoral, para que ese inicio los fortalezca en su opción y les permita discernir los caminos comprometidos en un proceso de búsqueda y renovación continua de la diócesis.

En el año 1985, cuando cumplí veinte años de ordenación, me sucedió que, estando en los retiros espirituales anuales en una celebración eucarística, recordaba esos tiempos iniciales de empuje y renovación; pensaba que no se había dado posteriormente un grupo de sacerdotes jóvenes que llegara compacto y como grupo tuviera un empuje fuerte de cuestionamiento y renovación en el presbiterio: sacerdotes muy buenos pero que se iban ubicando en forma individual en el seno del cuerpo presbiteral. Me decía la expresión: “no ha habido un grupo integrado que nos haya puesto las espuelas a nosotros”. En mis charlas con los seminaristas acentúo con frecuencia esta necesidad de que los nuevos sacerdotes como grupo constituyan una

fuerza de renovación, que puedan establecer un proceso de reflexión y búsqueda entre ellos, para abrir nuevos horizontes y perspectivas.

### 3. LA EXPERIENCIA EN YONDÓ: 1972-1974

En los retiros del presbiterio de 1972 fui nombrado vicario de pastoral y asignado a la parroquia de Casabe (hoy Yondó, Antioquia, al otro lado del río Magdalena). Allí estuve, hasta el año 1974, residiendo durante la semana en Barrancabermeja y yendo a la parroquia los fines de semana, o cuando había visitas especiales a veredas lejanas.

La sede parroquial estaba en Casabe y como párroco tenía un contrato con el ejército para la atención espiritual de los militares y sus familias —muy escasas, por cierto—, lo que garantizaba el sustento del sacerdote. Todos los domingos en la mañana celebraba la Eucaristía en la Iglesia de Casabe, para luego celebrar al comienzo de la tarde en El Tigre (a trece kilómetros) y seguir a San Luis Beltrán, tomando dieciocho kilómetros de carretera. La atención se centraba en la celebración de la Eucaristía y la atención a otros sacramentos. Ocasionalmente se hacía visita a las escuelas.

Trascurría en estas poblaciones viernes, sábado y domingo, regresando el lunes al trabajo en la vicaría de pastoral. Entre semana, con cierta frecuencia, recibía la visita de comisiones venidas de las veredas para visitarlas y celebrar la Eucaristía con ellos. El punto más lejano a donde llegué fue al nacimiento del río Cimitarra, en la confluencia de los ríos Ité y Tamar. El viaje comenzaba las siete de la mañana y terminaba a las nueve de la noche, viajando en una lancha grande con motor de carro. Al regreso tuvimos que detenernos porque nos cogió la noche y la pasamos en forma improvisada en un pequeño caserío. Una familia me recibió en su casa con una cama de tabla sin colchón y poniendo el bolso como almohada; afortunadamente tenía toldillo.

En esta experiencia en Yondó tuve la oportunidad de establecer contacto directo y relativamente frecuente con los campesinos de zonas alejadas y marginadas; pasar la noche en sus casas y compartir su forma de vida. De especial interés era el caer de la tarde con el tiempo para compartir y conversar, contemplar el río, el valle y contemplar la naturaleza en su verdor, el atardecer y luego el amanecer sobre el río.

En esas salidas íbamos con frecuencia con el agrónomo y el técnico agrícola de la Secretaría de Agricultura de Antioquia. Una realidad que siempre sucedía era encontrar al llegar a la vereda un rancho de paja, con piso de cemento o de tierra, con muros de tabla o sin ellos, con asientos o sin ellos, pero siempre con una lista de niños para solicitar que les consiguiera una maestra. Cuando llegué en el año 1972, había diez maestros en la zona; cuando terminé en 1974 contaban con cincuenta maestros y se había fundado el colegio de bachillerato agrícola Instituto Técnico Agropecuario-ITA.

## Comentario

Esta región formaba parte del municipio de Remedios, Antioquia, que no tenía comunicación real con la zona, ya que se debía ir de Remedios a Medellín y luego de ahí en tren a Puerto Berrío. Luego se debía cruzar el río, para así llegar, finalmente, al corregimiento de El Tigre. Se trataba de terrenos muy alejados y marginados, sin medios de comunicación, excepto el río, pero con un servicio de transporte muy limitado. Aún entonces los campesinos estaban en proceso de colonización y sin servicios públicos (en algunas veredas se tenía la electricidad), sin escuelas, sin atención en salud y sin presencia alguna del Estado —solo las visitas o estadía del ejército—. Presencia de la guerrilla sí había, en algunas zonas y mantenía el control ordinario.

Las personas residentes en estas veredas, especialmente los jóvenes, comprendían consciente o inconscientemente que no tenían posibilidades de una realidad distinta y centraban su atención en el esfuerzo por sobrevivir para llevar adelante su familia, que era y es su ideal y meta. En ese sentido los adultos le daban mucha importancia a la educación de los hijos, anhelando darles las oportunidades que ellos no habían tenido.

Cuando uno como persona procedente de clase media, tanto por mi origen social como por el estrato que el sacerdote adquiere en nuestro esquema social, llega a estas situaciones de profunda marginación, lo primero que le impacta es la forma de la vida de las personas en medio de necesidades básicas insatisfechas. La reacción espontánea es desarrollar acciones que permitan responder a esas necesidades: salud, educación, vivienda, medios de transporte, desnutrición de los niños, situación de los ancianos. Por otra parte, con el empuje de la *pequeña burguesía* se buscan soluciones de tipo inmediato y resultados rápidos, derivando en acciones asistenciales que den soluciones, así sea pequeñas, a esos problemas percibidos. Bien pronto se descubre que así los esfuerzos traten de dar una respuesta, los problemas de la comunidad aumentan, crecen más.

Era la constatación que hacía el Padre Camilo Torres Restrepo al cuestionar el tipo de acción social que desarrollaba la Iglesia en ese momento. Así, aumentemos generosamente los esfuerzos por ayudar a los pobres en su situación, el sistema produce cada día más pobres, de modo que, en lugar de acercarnos a la solución, cada vez nos distanciamos más de una respuesta efectiva a la situación. Mientras no encontremos y nos comprometamos en trabajar para contrarrestar la fuente productora de pobreza, el problema de la pobreza seguirá en aumento, a pesar de todos los esfuerzos por satisfacer esas necesidades.

Este fue también el aporte que recibí por medio del contacto con el Equipo de Las Granjas, donde se tenían personas con más experiencia en el trabajo con barrios populares, una mayor reflexión sobre esa experiencia y un trabajo de equipo para ir reflexionando en el camino que se estaba realizando. En ese momento fui descubriendo el camino, pues vi el trabajo que se realizaba en el Colegio El Castillo,

para la motivación de los profesores y la formación de los estudiantes. También vi el trabajo en el Equipo de Las Granjas, para la formación de las mujeres en los Clubes de Amas de Casa con los jóvenes, en el Movimiento Popular de Jóvenes-MOPOJ y con los estudiantes en el Colegio Camilo Torres Restrepo.

Lamentablemente en un primer momento no tenía con quien ir articulando la reflexión sobre el trabajo, que llegó providencialmente con un equipo de personas que se habían retirado de las religiosas Lauras. Con mucha experiencia en trabajo popular, varias mujeres llegaron como profesoras, por medio del *Programa de Escuelas Nacionales*, que coordinaba la diócesis con el apoyo oficial del Ministerio de Educación para asignar maestros en zonas distantes.

Esto me permitió ir pasando de una visión de la acción social de la Iglesia centrada en la respuesta a las necesidades de la comunidad, a una acción centrada en favorecer con oportunidades a las personas. Este cambio permitía que ellos mismos se pudieran poner en movimiento e irse convirtiendo en actores de su propia historia y del proceso de sus comunidades. Al mismo tiempo aprendí que, cuando en ese trabajo promocional se implica el compromiso de la comunidad, la necesidad sentida se convierte en elemento básico para la organización de la comunidad misma. De ahí partía la reflexión para que la comunidad se transformara en agente de construcción de su propia historia.

Esto fue lo que se expresó particularmente con un caso concreto, en el esfuerzo de las comunidades por responder a la necesidad de educación. El trabajo realizado tuvo por efecto el surgimiento de tres instituciones educativas: Colegio El Castillo, Colegio Camilo Torres Restrepo y el Instituto Técnico Agropecuario-ITA, al cual años después, en mi ausencia durante el período transcurrido en Canadá, le asignaron mi nombre.

#### **4. LA EDUCACIÓN COMO FUERZA AGLUTINANTE DE LA COMUNIDAD**

Un elemento que fue definitivo en esta experiencia de parroquia rural fue el papel que jugó la educación durante este tiempo. Como necesidad primaria, sentida y medio para la organización de las comunidades alejadas y que no se podían visitar frecuentemente, se contó con la colaboración y participación de la comunidad, comprometiendo el apoyo de la administración departamental de Antioquia. De esta manera, la educación no fue un aspecto suelto, sino que formaba parte del proceso de motivación, formación y organización de la comunidad, se constituía en columna vertebral de todo el trabajo parroquial.

En este sentido, fue de mucha importancia el contacto con el equipo que estaba trabajando en los barrios nororientales de Barrancabermeja. Al llegar ellos a la parroquia comenzaron tomando nota de la situación misma de la comunidad. Lo

primero que vieron fue que en toda la zona no había ningún colegio de secundaria, por lo que muchos niños terminaban su primaria y no tenían opción de continuar sus estudios. Entonces decidieron fundar un colegio, pero no simplemente como obra de la parroquia al servicio de los jóvenes, sino como trabajo con la comunidad y su organización.

Así fue que se inspiraron y se apoyaron en la labor que realizaba la Hna. Blanca Toro, de las religiosas de la madre Laura, directora del Colegio El Castillo y genial educadora y promotora del trabajo con la comunidad. Con base en la experiencia de ella y su asesoría, se fundó, en el inmueble de una pequeña escuela, el colegio Camilo Torres Restrepo. Poco a poco el colegio fue creciendo y consolidándose como uno de los núcleos de la vida y la organización de la comunidad, especialmente por el papel que jugaba la conjunción entre el equipo de profesores, la asociación de padres de familia y la vinculación de los estudiantes a los procesos de organización y movilización popular.

Cuando el colegio creció se compraron los galpones de un gallinero, que fueron transformados en aulas, simplemente estableciendo divisiones con paredes. Más tarde se consiguió un terreno y con dineros del Ministerio de Educación Nacional se construyeron unas aulas y se devolvió la escuela original al municipio. Los colegios de El Castillo y Camilo Torres eran financiados por la alcaldía municipal.

La organización misma de los colegios y su funcionamiento, así como la reivindicación por la consecución y desarrollo de las escuelas, entraron a formar parte integradora de la vida y el trabajo de la comunidad. A su vez, los miembros (directivos, profesores, padres de familia y estudiantes), constituían agentes importantes en los trabajos de la comunidad, en sus esfuerzos y luchas para conseguir la satisfacción de sus necesidades básicas: electricidad, acueducto, alcantarillado, iluminación pública, arreglo de las calles y vivienda.

En el caso de las veredas de la parroquia de Casabe, se trataba de comunidades que no tenían escuelas de primaria, en la mayor parte de los campos; tampoco habían tenido un trabajo específico de formación de líderes ni de organización de la comunidad. De hecho, en algunas de estas veredas jugaba un papel aglutinante y organizador la presencia de la guerrilla.

El proceso se daba ordinariamente de la siguiente manera: una comisión de una vereda lejana venía a buscarme para celebrar una misa. En la segunda parte del período, cuando ya había una oficina de la Secretaría de Agricultura de Antioquia, con un agrónomo y un técnico agropecuario, íbamos a la visita. Nos recibían en un rancho grande, con o sin paredes, con el piso en tierra o encementado, con algunas sillas o pupitres. Yo realizaba la catequesis, especialmente para padres y padrinos de niños que se iban a bautizar; se celebraba la Eucaristía con los bautismos correspondientes. El agrónomo y el técnico daban sus temas de capacitación. Luego venía el almuerzo para todos los participantes. Se terminaba en una reunión con toda la comunidad

participante, en la cual siempre presentaban una lista de niños con la solicitud de conseguir el maestro, como bien sucedía en otros lugares.

El método que se seguía era aprovechar los “maestros contratados” que manejaba la diócesis con el *Programa de Escuelas Nacionales*, con el fin de proveer los educadores para la lista de niños recibida en la vereda que se visitaba. Cuando llegaba el final del semestre viajaba a Medellín con la lista de escuelas, alumnos y familias para pedir maestros del departamento de Antioquia y dejar disponibles los “maestros contratados” para las nuevas escuelas o para fortalecer las que iban creciendo. Las comunidades se fueron congregando espontáneamente alrededor del trabajo por la escuela y muchas de las maestras se convertían en agentes dinamizadores de la comunidad misma.

En la medida en que fue aumentando el número de las escuelas y algunas de ellas llegaban ya a quinto de primaria, surgió la necesidad de establecer un colegio de bachillerato, que se inició con la esposa del agrónomo, que era licenciada y se logró conseguir el contrato por Escuelas Nacionales. En su trabajo era ayudada por el técnico agrícola que daba la formación agraria, su esposo el agrónomo Moreno que dictaba unas materias, el capitán Díaz que dictaba la parte de gimnasia y el equipo parroquial que dictábamos los sábados, cada quince días, las clases de religión durante toda la mañana.

Se consiguió para el colegio la antigua escuela para niños de directivos, dado a que la escuela grande de hijos de trabajadores estaba completamente abandonada y en mal estado. Se consiguió un terreno para las prácticas agrícolas y se utilizaba la cancha del fútbol para el recreo, empleada entonces por el batallón como plaza de armas. En 1975 se incluyó en la plataforma del paro cívico de Barrancabermeja la entrega y arreglo de la escuela grande, lo cual dio un impulso significativo al colegio. En ese momento ya no estaba yo como párroco en Casabe (Yondó).

Dado a que en Casabe no había familias, porque casi todas las instalaciones estaban ocupadas por el batallón del ejército, se consiguió que el bus de la empresa Shell, responsable de transportar a los obreros de los campos petroleros, recogiera y llevara a los niños de El Tigre y casas intermedias cuando salía a llevar y traer los obreros al puerto. Sin embargo, en muchas oportunidades se presentaba un inconveniente o desajuste en el sistema establecido y los estudiantes tenían que salir después de las dos de la tarde a pie, para recorrer, a pleno sol, los trece kilómetros que separaban Casabe de El Tigre. Los estudiantes llegaban a sus casas después de las cinco de la tarde, sin haber almorzado. Más tarde, se consiguieron refrigerios de media mañana para los estudiantes.

Cuando se hicieron las gestiones para que el departamento tomara el colegio existente, en Secretaria de Educación de Antioquia propusieron hacer un colegio de ciclo académico clásico; entonces tuve que decirles: “si es así no cuenten con mi colaboración, porque establecer un colegio de ciclo académico clásico significa

descabezar los posibles líderes de la comunidad: un estudiante con bachillerato clásico no tiene nada que hacer en esas veredas y sus estudios lo disparan para irse a Barrancabermeja. Si queremos que el colegio sirva no solamente a los estudiantes, sino a toda la comunidad, es necesario que sea un colegio con especialización agropecuaria”. Finalmente se logró establecerlo como Instituto Técnico Agropecuario-ITA.

Las dificultades mismas del colegio en su organización y funcionamiento hicieron que la comunidad se integrara a su alrededor, se sintiera comprometida como obra de todos y para el bien de todos. A su vez, hizo que los estudiantes se sintieran especialmente vinculados a la comunidad que los apoyaba, adquiriendo una reciedumbre que hizo que muchos de ellos fueran y sean todavía hoy dirigentes populares en la región y en el mismo Barrancabermeja.

Una dificultad que se encontró es que la *Secretaría de Educación de Antioquia* quería solamente contratar maestros antioqueños para sus escuelas, pero muchos de ellos al ser nombrados se iban para Remedios, municipio al cual pertenecía esta región, y a llegar allí los devolvían diciéndoles: “regresen a Medellín, tomen tren para Puerto Berrío y Barrancabermeja, crucen el río Magdalena en chalupa y preséntense al inspector de El Tigre para que les indique dónde queda la escuela”. Esto hacía que muchos maestros, especialmente los y las jóvenes, regresaran a Medellín para pedir traslado y esperar que los asignaran a una escuela más cercana, como me atestiguaron funcionarios de la misma Secretaría de Educación.

Cuando se logró que aceptaran nombrar maestros de Barrancabermeja, encontramos la dificultad de que la Escuela Normal de Barrancabermeja era solamente para las jóvenes y en algunas escuelas lejanas ellas no se atrevían a ir, también por el peligro de los animales salvajes y de la presencia de la guerrilla y el ejército. Más tarde se logró que la Escuela Normal se abriera a recibir también varones como estudiantes.

## Comentario

Al reflexionar actualmente sobre estas experiencias se puede observar que los tres procesos tuvieron puntos en común y también características diferentes. En el caso del Colegio El Castillo, en los barrios surorientales, se daban dos procesos por parte de la Iglesia: la parroquia llevaba un trabajo pastoral significativo de atención a la comunidad bajo la dirección del P. Luis Carlos Arbeláez, que incluía la atención a las escuelas y una presencia en el colegio recientemente fundado. El colegio El Castillo, de carácter municipal, bajo la dirección de la Hna. Blanca Toro y la comunidad de las Lauras, con el tipo de educación que se impartía, la atención continuada a los profesores y la proyección de estos hacia los estudiantes y la comunidad, ejercía una labor de tipo pedagógico, humanista y de formación social. Los dos procesos incidían sobre la misma comunidad, pero no se daba una coordinación sistemática entre ellos.

En el caso del Colegio Camilo Torres Restrepo en los barrios nororientales, la institución se inscribía en un trabajo de promoción del proceso formativo de los jóvenes; fue fundado y dependía directamente de la parroquia, inclusive cuando fue convertido en colegio oficial. A su vez, se inscribía dentro de un proyecto de conjunto con el resto de la comunidad, con una amplia participación de los padres de familia y de las organizaciones de la comunidad en general.

El Instituto Técnico Agropecuario de Yondó (hoy Institución educativa Luis Eduardo Díaz) formaba parte de un proceso de promoción de la educación primaria en una zona que apenas comenzaba su desarrollo y constituía el culmen del mismo. No había aún un proceso organizativo sistemático impulsado por la Iglesia en la zona, sino que surgió como fruto del esfuerzo de los pequeños grupos veredales que fueron organizando sus propias escuelas con el apoyo de la parroquia y el respaldo de Escuelas Nacionales administradas por la diócesis, por contrato con el Ministerio de Educación Nacional y de la Secretaría de Educación de Antioquia, quien luego asumió la responsabilidad de la institución. El Colegio es la obra impulsada desde la comunidad como respuesta a ese proceso educativo inicial.

## **5. EL CONTRASTE ENTRE SOLDADOS Y POBLACIÓN CIVIL: LA PRESENCIA DE LA GUERRILLA EN LOS CAMPOS**

Una realidad difícil de manejar era la presencia simultánea de guerrilla y ejército en los campos, especialmente con ocasión de la salida a las veredas. En varias oportunidades llegaba a una vereda y se quejaban del accionar del ejército, por los abusos que a veces cometían; también se quejaban de actuaciones perjudiciales para ellos por parte de la guerrilla. No era claro cómo responder, dado a que no se sabía quién lo estaba diciendo ni con qué intención lo decía. Se sabía que todo lo que dijera estaba al otro día en los oídos del comandante del ejército y del comandante de la guerrilla. Igual pasaba respecto a lo que se decía en las homilias: era como caminar por el filo de una espada, tratando de no caer ni a un lado ni al otro, ni dejarse cortar por el medio.

También había dificultades por las limitaciones establecidas por el ejército a la entrada de personas foráneas y al transporte de alimentos. En las zonas en cuarentena levantaban un censo de la población y nadie se podía mover sin el paz y salvo correspondiente; sólo se podía traer mercado según el número de personas que tenía inscritas en su casa o finca. En alguna ocasión le decía al comandante del ejército: “Coronel, las cosechas se están perdiendo porque no hay quien trabaje para recogerlas: hoy en día pocos quieren ir a trabajar en el campo, pero nadie viene cuando tiene que inscribirse con el ejército para poder entrar”.

En otra ocasión me dijeron que se habían llevado a un campesino porque llevaba más mercado del que le correspondía, según el número de personas inscritas y que, por tanto, estaba introduciendo abastecimientos para la guerrilla. Al hablar

con el comandante del ejército sobre el caso me dijo que lo había hecho porque estaba auxiliando a la guerrilla llevándoles mercado. Al responderle hice alusión a un comerciante recién liberado que había tenido que pagar veinte millones —de principios de los setenta— para su liberación. Le dije:

Comandante, supongamos lo peor: que realmente el campesino había recibido dinero de la guerrilla para comprarles mercado, porque si él es una persona pobre no tendría esos recursos ¿No cree usted que ayudó más a la guerrilla el comerciante que les pagó veinte millones y al cual usted personalmente salió a recibir y a felicitar, que el campesino que recibió unos miles de pesos para entrarles mercado?

El comandante me dijo: “pero es que el comerciante lo hizo para salvar su vida”. Le respondí: “¿No cree que igual peligro de su vida tenían los dos: el comerciante que pagó porque lo liberaran y el campesino que llevó el mercado para que no lo mataran?”

Realmente la vida del campesino y de quienes viven y trabajan en esas zonas de conflicto es muy difícil y peligrosa, porque para las personas que manejan las armas —sean legales o ilegales— quien no los apoya es su enemigo, y no aceptan posiciones neutrales o intermedias. Si el campesino se pone de parte de uno o de otro entra a sufrir el peso de la guerra. Porque es más fácil matar a un campesino que dar de baja a un militar o a un guerrillero; si no se pone de parte de ninguno y trata de ser neutral, los dos van a desconfiar de él y lo considerarán auxiliar de la contraparte. En este momento no hago alusión a los paramilitares, porque en ese tiempo no los había en esa zona, pero lo dicho vale igualmente para ellos.

Una posibilidad que tiene la Iglesia, al menos la tenía en ese tiempo, es que era respetada por las dos partes y, aunque no estuvieran muy de acuerdo con sus planteamientos, consideraban que no era “táctico” enfrentarse directamente con sus ministros, especialmente si sentían que el obispo estaba detrás del sacerdote local, cosa que siempre se tuvo en la diócesis de Barrancabermeja.

## 6. PASTORAL DIOCESANA 1972–1974

Durante estos años que trabajé en Yondó yo vivía en Barrancabermeja y en los dos primeros años ejercía el cargo de vicario de pastoral; luego estuve de director diocesano de catequesis. Esto me permitió irme introduciendo en el contexto general de la ciudad y la región, lo cual me permitió ubicar mejor esta primera etapa de trabajo.



Líderes de la pastoral social de la diócesis de Barrancabermeja en los años 1970. De izquierda a derecha: el pbro. Floresmiro López Jiménez, el obispo Bernardo Arango S.J. y el pbro. Eduardo Díaz Ardila. Foto tomada de: Barba Rincón, Jaime. *Barrancabermeja. La diócesis en Memoria viva*. Bogotá, diócesis de Barrancabermeja, 2012.

### 6.1. Experiencia de la vicaría de pastoral

En los inicios de la década de los setenta se comenzaba a desarrollar en la Iglesia la inquietud sobre procesos más sistemáticos de pastoral, con experiencias como la de pastoral de conjunto de varias diócesis del interior del país. Sin embargo, no existía ni una reflexión ni una metodología sistemática para hacerlo, como iba a surgir después de la *III Conferencia Latinoamericana de Puebla*, en 1979.

En el segundo semestre de 1971 fui nombrado vicario de pastoral de la diócesis y me pareció oportuno diseñar un plan de trabajo pastoral para la diócesis con los elementos que tenía. El plan fue presentado en los retiros de 1972 al presbiterio y la reacción fue de expectativa, pero con poca credibilidad en sus posibilidades.

Considero que el fruto obtenido en ese momento fue el fortalecimiento de las comisiones diocesanas de pastoral, especialmente pastoral social y catequesis, así como el apoyo desde la pastoral al trabajo de integración diocesana que realizaban el señor obispo Bernardo Arango y el P. Luis Alfonso Reyes, vicario general, por medio de las visitas a las parroquias y algunas reuniones, especialmente de los sacerdotes.

El territorio que conformaba la diócesis era muy extenso y con muy deficientes formas de comunicación. El transporte, por ejemplo, era casi exclusivamente por el tren. Su integración era todavía nula al haber sido conformada con las “colas”

marginadas pertenecientes a tres departamentos distintos. La estructura de la diócesis no tenía todavía consistencia y las relaciones entre los sacerdotes eran débiles, ya que procedían de seis diócesis diferentes; además del vicariato original, formados en ocho seminarios distintos. Estos elementos no facilitaban el ambiente para desarrollar un proceso integral de pastoral.

Se hicieron algunos contactos con las otras diócesis de la región, como semillas para el proceso de integración regional del nororiente, que surgieron en los años siguientes. En este tiempo se desarrollaron algunas actividades pastorales en la ciudad que podían ser bases para un proceso diocesano e incidirían en la realidad misma de la pastoral y de la ciudad.

En el campo juvenil tuvimos dos experiencias: el grupo de jóvenes que dirigía Gabriel Ojeda y el grupo de Legión de María que me correspondió dirigir durante varios años. Eran primordialmente grupos de estudiantes que vivían en los barrios del casco central de la ciudad. Varios de los integrantes eran hijos de familias de trabajadores petroleros, o sea personas de clase media en el contexto de la ciudad. Otra experiencia se realizó con el grupo MOPOJ, integrado por jóvenes de los barrios marginados del nororiente de la ciudad. Más adelante se conformó un grupo de la Juventud Trabajadora de Colombia-JTC.

Mirando en retrospectiva, se puede decir que los grupos lograban formar a los jóvenes en valores humanos, en sentido social, en una religiosidad medianamente activa, en un cierto modo, y en compromiso social, en la línea de promoción humana y de participación social, así como una vinculación con la iglesia y la práctica religiosa. Había un sentido de Cristo, pero no creo que se haya logrado una opción profunda por Él, como centro y guía para el sentido de vida. Además, la formación bíblica era débil y no tenía carácter explícito y sistemático. No obstante, en los grupos se mantenía una cercanía y amistad con el sacerdote y una simpatía por la iglesia y sus expresiones.

El grupo juvenil de la Legión de María tuvo un impacto en la organización general de la Legión y surgieron en ella otros grupos juveniles, por lo que llegó a formarse una curia juvenil (nivel organizativo de segundo nivel). En las reuniones regionales de la *Regia* de Bucaramanga se notaba una identidad particular de Legión de María de Barranca, pero respetando los elementos fundamentales. Sin embargo, la mayor parte de la Legión de María en Barranca seguía siendo conformada por personas de edad y con una visión muy tradicional de la fe y la vida cristiana. Un valor de la Legión era su fuerte organización interna y la seriedad de sus integrantes en cumplir la tarea que les era asignada cada semana. Creo que los sacerdotes que trabajaban con estos grupos no les daban suficiente importancia y no les dedicaban tiempo de formación de calidad, de manera que se limitaban mucho al seguimiento del Manual de la Legión. Recuerdo que en alguna ocasión el P. Ignacio Rosero S.J. hablando de los movimientos apostólicos decía en tono jocoso: “Lo que yo valoro de los cursillos es que lograron acabar con la *Legión de María* en la parroquia”.

El grupo de jóvenes de Gabriel Ojeda eran más laicales y orientados a formarlos en los valores juveniles; su religiosidad seguía siendo tradicional y centrada en celebraciones que hicieran impacto en el joven. Tenían un sentido fuerte de identidad y pertenencia, pero no eran abiertos a incidir en el mundo juvenil; sus expresiones hacia afuera eran muy coyunturales y con cierta carga de espectáculo. Por otro lado, el grupo era bastante dependiente de la personalidad de Gabriel, especialmente de su simpatía y espontaneidad. Con el grupo se tenían periódicamente convivencias de varios días, que buscaban integrar la formación humana y cristiana, así como darle más integración entre las personas. El grupo MOPOJ desarrolló un fuerte sentido de compromiso social y estaba integrado en la experiencia de pastoral popular que llevaba el Equipo de Las Granjas.

Creo que como formación juvenil, este proceso fue exitoso, quizá no tanto como compromiso específicamente cristiano de lograr centrar la vida en Cristo y secundar su acción en nosotros. En tal sentido, se movía en una dirección que era muy común de la pastoral juvenil en su momento. Esta experiencia de grupos juveniles incidió bastante en mí para ayudarme a concretar y expresar unas inquietudes pastorales que iban más allá de la actividad sacramental y cultural; en desarrollar una visión cristiana muy orientada a la formación de la persona, en la valoración de su dignidad y el compromiso en su promoción. Fue también desde esta experiencia que comencé a tener una aproximación a la realidad y a las inquietudes sociales, especialmente percibidas en la inmediatez que al respecto tiene el joven.

Por otra parte, aprendí a trabajar en equipo colaborando con otra persona que tenía la dirección: Gabriel Ojeda en el grupo juvenil, P. Floresmiro López en el MOPOJ y P. Luis Jesús Plata en la Legión de María. Comencé a entender la mentalidad barranqueña con su carga de espontaneidad, entrega, sentido festivo, débil en la constancia y amiga del cambio permanente en las propuestas.

Otra vinculación que tuvo importancia fue con los *Cursillos de Cristiandad*, que me llevaron al mundo de la formación de adultos, con la dirección de P. Nel Beltrán. Ese era el movimiento prevalente en Barrancabermeja y tenía mucha influencia en los sectores de clase media. Tenía un núcleo fuerte (Escuela de dirigentes) y con buena formación, que se reunían cada ocho días con Nel y preparaban los “rollos” de los *Cursillos* con mucho cuidado y dedicación. Realmente eran personas muy dedicadas a su compromiso en el movimiento.

Cuando Nel fue a estudiar al extranjero quedé por dos años a cargo del movimiento. Tuve ocasión de compartir con la Escuela de dirigentes, así como de participar más íntimamente en la realización de los “Fines de Semana”. Igualmente tuve la oportunidad de asistir a un Encuentro Nacional y estar en contacto con el movimiento de Barranquilla, que era uno de los fuertes a nivel nacional.

Como mirada retrospectiva veo que los *Cursillos* tenían un esquema completo de formación en la fe cristiana, en cuanto enseñanza de los puntos centrales de la misma.

Si bien en una visión todavía muy vinculada al esquema clásico, previo al *Vaticano II*, con algunos ingredientes de la teología posconciliar, no lograban cambiar la estructura de conjunto de la enseñanza.

Se le prestaba mucha atención al contacto personal de quien hacía el cursillo con los “dirigentes” —trabajo de pasillo— y particularmente con el sacerdote director, lo que permitía llegar a la situación específica de la persona. Si bien tanto el uno como el otro estaban muy centrados y medidos por lograr “que se confesaran” y que se diera una conmoción de los sentimientos, tenía mucha importancia el excitar los sentimientos. Entonces, se empleaban algunos medios de manejo de grupos: secreto previo, manejo del tiempo que no se daba a conocer (se quitaba el reloj a todos, todo estaba previsto), jornadas prolongadas que generaban una cierta tensión y cansancio, una clausura altamente sentimental, entre otros aspectos de la misma línea.

Una debilidad fundamental de los *Cursillos*, que también se da en otras experiencias de encuentros con los que he tenido experiencia —el *encuentro matrimonial*, por ejemplo—, era la dificultad para lograr continuidad en el compromiso y vinculación de las personas que hacían el fin de semana con un grupo de vida cristiana. Esto podía estar vinculado con la debilidad en el pre-cursillo o preparación previa a la experiencia misma. Igualmente podía influir un paralelismo respecto a la pastoral general de la diócesis, lo que dificultaba encontrar espacios que permitieran vincular a quienes realizaban el *Cursillo*, para concretar y alimentar la motivación surgida en campos diferentes. Al llegar el momento del compromiso, la oferta que se hacía era una vinculación con el movimiento mismo, que para muchos no resulta viable o atractiva. En muchas parroquias no se contaba con unos canales organizados de participación que dieran posibilidades de acción a los interesados en comprometerse.

También vale la pena mencionar el tipo de teología que se manejaba, que, aunque se trataba de hacer vivencial, especialmente por parte de los *rollistas* laicos, seguía muy condicionada al esquema clerical de la teología clásica. En esto también influía el hecho de que el movimiento mismo era muy dependiente del asesor eclesiástico y no lograba desarrollar una forma de pensamiento teológico, tal como una presentación de la vida cristiana un poco más libre y más encarnada en la realidad secular propia del laico.

## 6.2. Desarrollo del trabajo social

La participación de la Iglesia en el trabajo social se había hecho inicialmente por medio de *Cáritas*, bajo la dirección del P. Mario José Plata, con la distribución de ayudas con carácter asistencial. Cuando el P. Floresmiro asumió la pastoral social en 1971 comenzó a enfocarla en un sentido de promoción humana y centró su trabajo, con el equipo de laicas y las *Religiosas Asuncionistas*, en los barrios nororientales.

Los padres Floresmiro y Nel asumieron la parroquia del Señor de los Milagros y detectaron tres problemas sociales fundamentales:

La realidad de los jóvenes que no tenían acceso a la educación secundaria, lo cual limitaba significativamente sus horizontes de realización personal y grupal.

- La pobreza en las familias que afectaba la salud de la población, particularmente de los niños, expresada en deficiencias en la alimentación, viviendas inadecuadas, sin los servicios básicos y dificultad para el acceso a los servicios de salud curativa.
- La situación de dominación que vivían las mujeres por la dificultad de poderse emplear en un trabajo que suministrara el sustento para el hogar. Esto conllevaba a que, para asegurar el sostenimiento personal y de los hijos, la mujer siguiera en la casa sometida a los abusos por parte del hombre. Entonces, cuando el hombre la dejaba debía buscar otra pareja que le asegurara el sostenimiento para el hogar.

Para responder al primer problema crearon el Colegio Camilo Torres Restrepo, del cual ya se hizo mención anteriormente. Su creación apoyó el fortalecimiento de las escuelas primarias en esos barrios marginados.

Para responder a la problemática de salud se estableció un puesto de salud, con la dirección de una religiosa. Con el apoyo de *Bienestar Familiar* se organizó una guardería para infantes, bajo la dirección de otra de las religiosas. Con apoyo del *Club Rotario* y la alcaldía municipal se creó un restaurante escolar, dirigido también por una de las religiosas. De esta forma se buscaba responder a las necesidades de salud preventiva y curativa, como a las necesidad detectada y calificada como prioritaria en esas comunidades.

Para responder al tercer problema se inició la capacitación para las mujeres, especialmente en modistería y sastrería, con el fin de darles un medio para poder sostener sus hogares y poder ser más libres en su decisión de pareja. Esos cursos de capacitación se fueron ampliando progresivamente a otras áreas: belleza, repostería, artesanías, entre otros. Inicialmente en una de las sesiones de capacitación se dictaba una charla de formación humana y religiosa, orientada a la realización de su identidad personal y a su función en la familia y en la comunidad.

El segundo año, en 1972, en lugar de dictar esas charlas de formación en el centro de capacitación, se realizaron reuniones por barrios y los instructores se desplazaban a los diversos grupos. Esto hizo que la formación se diera en las casas y adquiriera un carácter más comunitario y surgieran los Clubes de amas de casa en los diferentes barrios. Esto llevó a que las señoras comenzaran a comentar en la reunión las situaciones y problemas del barrio y que cada grupo fuera adquiriendo una mayor

identidad y comenzara a darse una proyección del club en su propia comunidad. De este modo, se pusieron las bases de lo que hoy es la *Organización Femenina Popular*.

### 6.3. Vinculación con el *Equipo de Las Granjas*

Durante este tiempo yo mantenía una relación más bien ocasional con el Equipo de Las Granjas y colaboraba esporádicamente en los servicios que realizaban. Mi vinculación más cercana comenzó en el campo de formación durante una reunión de estudio y oración con la Biblia. Leyendo un texto de Jeremías yo hice un comentario sobre el contexto bíblico del pasaje y les llamé la atención, de forma que me invitaron a darles un curso de Biblia para adentrarse más en el conocimiento de conjunto de la misma. A raíz de esto, dicté luego unas charlas también para las señoras y me invitaron a las reuniones de evaluación del trabajo.

En ese mismo tiempo el equipo se vio enfrentado a una situación de invasión de tierras en unos terrenos que eran parte del talud del antiguo ferrocarril que venía de El Centro a Barrancabermeja y que había sido abandonado años atrás. Siendo Nel amigo del alcalde, habló para ver qué solución se podía dar a esta situación, pero el concepto de planeación municipal era que el terreno era imposible de urbanizar. Con base en ese dictamen el alcalde gestionó en Bucaramanga, con la Beneficencia de Santander, la entrega de unos terrenos que ésta poseía en el sector nororiental y que cedió para solucionar la situación existente. Con los camiones del ejército y las volquetas del municipio se procedió a trasladar a las familias invasoras a los nuevos terrenos.

Sin embargo, se presentó un problema, ya que una parte de los invasores, acompañados por unos integrantes del equipo, el grupo de laicas que habían venido de Barranquilla con Sofia Salzedo, no quisieron aceptar el traslado y se quedaron en los terrenos originalmente invadidos. Esto ocasionó que surgieran dos barrios. Los primitivos invasores se movieron a unos terrenos cercanos y fundaron el barrio El Chicó; los invasores trasladados se constituyeron en el barrio La Esperanza. Esto fue generando progresivamente un conflicto entre el equipo de pastoral, por la diferencia de posiciones, que conllevó a divergencias entre el equipo de laicas de Barranquilla, dirigido por Sofia Salzedo, y el grupo de las Hermanas asuncionistas.

A raíz de la constitución del barrio La Esperanza, Nel me pidió colaborar en la parte organizativa para la asignación de los terrenos y de esa forma entablé una relación más permanente con el trabajo del equipo, como también con la familia del alcalde Luis Pinilla y su señora Sonia Bohórquez de Pinilla. Fue justamente Sonia la que se puso al frente de la asignación de los terrenos, porque los dirigentes de la acción comunal de un barrio vecino habían comenzado a asignar terrenos y a cobrar por ello a las familias. En ese trabajo de La Esperanza participó muy de cerca la hermana Esther Julia Arredondo, de las asuncionistas, sobre todo en la atención pastoral a las familias.

## 6.4. Participación en procesos sociales de la ciudad

Por otra parte, el P. Nel Beltrán estaba acompañando un proceso social diferente, que fue el *Movimiento Cívico*, organizado en la de preparación para el *Cincuentenario de Barrancabermeja*, en 1972. El trabajo fue impulsado desde el Comité Privado de Desarrollo, una entidad que desde hacía varios años venía congregando a los estratos de clase media de la ciudad y que, en el tiempo inmediato antes de mi llegada (1968), había logrado un estudio de la *Universidad de los Andes* sobre el desarrollo de Barrancabermeja. Este trabajo, además de tener la oportunidad de estudiarlo, fue paradigma en la planeación urbana en ese tiempo, según supe luego por otras fuentes.

En el Movimiento Cívico se realizaron algunos estudios, especialmente en lo relacionado con las debilidades en infraestructura: conexión vial con Bucaramanga, situación del acueducto y alcantarillado, estado de los edificios de los colegios de la ciudad y hospitales, y pavimentación de las calles. Igualmente logró comprometer algunos profesionales de Ecopetrol, sin que la empresa se comprometiera orgánicamente. Participaba la alcaldía y se contaba con el apoyo de la Caja de Compensación Familiar de Barrancabermeja-CAFABA.

El trabajo fue serio por parte de los profesionales. En cuanto a la participación de los miembros de las diversas entidades, culminó en una entrevista con el presidente de la República, Dr. Misael Pastrana Borrero, quien visitó la ciudad y se comprometió a incluir el documento elaborado dentro de los planes de la nación.

Esta experiencia me introdujo en el “mundo de Barrancabermeja”, en sus dirigentes cívicos y políticos, a la par que me alimentó las inquietudes que ya traía de la familia, en relación con la importancia de la infraestructura para el bienestar de la población. Como mi papá era ingeniero y toda su vida estuvo vinculado con la construcción de carreteras y con el acueducto de Bucaramanga, algo de eso se me hacía familiar. Papá estuvo en calidad de gerente, así como con el incipiente proceso de tecnificación del campo, cuando fue jefe de provisión agrícola en la Caja Agraria. Esos asuntos eran tema diario en el ambiente familiar y recuerdo los viajes realizados con papá, donde iba describiendo y explicando la historia y estructura de las diversas carreteras y municipios de Santander. Por otra parte, esta experiencia me iluminó otra perspectiva sobre la dimensión social de la vida cristiana y del ministerio pastoral, en el sentido de un compromiso en la realidad ciudadana.

## 6.5. El Barrio La Victoria

Una necesidad que se experimentaba fuertemente en la ciudad era el tema de vivienda, dada la expansión que estaba teniendo por las ampliaciones de la refinería. El fenómeno de las inundaciones que afectaban la parte baja de la ciudad y la carencia de personas o entidades que hicieran inversiones para la construcción de inmuebles era otro factor. Esta carencia se acentuaba por el sentido de provisionalidad que tenía la estadía de muchas personas en la ciudad, que venían con la intención de trabajar un

tiempo para hacer unos ahorros y regresar a su lugar de origen. Esto último hacía que no existiera interés en invertir en bienes raíces, dada la estabilidad que supone este tipo de inversión. Por eso el índice de construcción era mínimo, justamente por falta de capital para invertir.

En ese sentido, el P. Nel Beltrán, con sus relaciones e influencias en los medios acomodados, logró establecer una fundación que se denominó *Plan de vivienda económica-PLANVIECO*. Desde allí, Nel consiguió un terreno en la ciudad, el cual repartió en lotes —diseñados por Planeación Municipal— para personas de escasos recursos, especialmente las víctimas de las inundaciones en el caño Cardales. Hoy este proyecto se conoce como el barrio La Victoria.

Los lotes eran simplemente el terreno, sin ninguna clase de servicios públicos, en el cual cada uno se encargaba de hacer su propia construcción. Esto generó en la población la necesidad de conformar su organización para reclamar esos servicios, generando de esa forma un proceso comunitario. Precisamente, la comunidad estuvo acompañada especialmente por el P. Guillermo Serrano y la Sra. Ramona de Luna; más tarde, al regresar de Casabe y ser asignado como vicario a la catedral, tuve ocasión de trabajar con ellos algún tiempo y así conocer un poco el proceso popular con su lógica propia. Esta experiencia me fue de mucha utilidad más adelante, cuando tuve ocasión de participar en el Movimiento Cívico Popular de 1975, así como en las luchas por la tierra en los barrios populares del nororiente, cuando estuve trabajando con ellos a partir de ese año.

## 7. CARACTERÍSTICAS DE ESTA PRIMERA ETAPA

Al final de diciembre del año 1974 terminé mi trabajo pastoral en Yondó, por las circunstancias que se mencionaron anteriormente. En enero de 1975 se dio una situación que marca el comienzo de una nueva etapa en mi trabajo en Barrancabermeja, que fue la vinculación al Movimiento Cívico Popular, junto con una relación más estrecha con el Equipo de Las Granjas. Estos hechos van a señalar unos cambios fundamentales en la orientación de mi visión personal en el campo humano y sacerdotal, como también de mi concepción del trabajo pastoral y su realización en este medio. Pero, antes de pasar a esa segunda etapa, creo que es conveniente dar una mirada de conjunto a lo que significó este primer período de mi vida sacerdotal, para así comprender mejor la forma como se fue fraguando ese cambio y las características que revistió, respecto a esta primera etapa.

Esta etapa conjuga una unidad de conjunto con dos fases diferentes:

### 1ª Fase. Formador Seminario de Pamplona

Se da en un contexto de la institución-seminario, conformada por dos grupos humanos claramente diferenciados: el equipo de formadores y los seminaristas

formandos. Tiene un carácter claramente académico (además yo era director de estudios y de la biblioteca) y de formación de jóvenes para la vida sacerdotal. Se da en un contexto de realidad encerrada (el seminario), moviéndome en un ambiente social cerrado (la ciudad de Pamplona y más específicamente el de la vida pastoral de las parroquias de Pamplona).

## 2ª Fase. Inserción en Barrancabermeja

Evidentemente cambia el contexto social y eclesial, y se podrían distinguir como tres momentos, que no son propiamente sucesivos, sino que son en cierta forma simultáneos, aunque se dan en escenarios diferentes y con personas distintas:

- a. El momento de llegada como vicario coadjutor de la catedral, con un carácter de inserción en una nueva realidad social y pastoral, así como una nueva vivencia sacerdotal (equipo de Palmira), dentro de un ambiente de clase media y en un proceso de renovación pastoral en contenidos y métodos (grupos de jóvenes, *Cursillos*, Legión de María).
- b. La experiencia de Yondó como contacto y percepción, así fuera relativamente tangencial (no estaba completamente inmerso en la parroquia), con una realidad completamente diferente y desconocida, como era el mundo rural en una zona de colonización pobre y marginada, sometida a una confrontación político-armada, cuyas causas le eran externas, pero que la afectaban e involucraban profundamente.
- c. La inserción en la realidad social de Barrancabermeja, en contacto simultáneamente con dos procesos sociales diferentes: el Movimiento Cívico del mundo profesional (Nel Beltrán) y el trabajo social del Equipo de Las Granjas, en un contexto de barrios marginados y sin un tejido social propio, a los que se buscaba promover, concientizar y organizar (Floresmiro López).

### 7.1. Experiencias significativas

Este período fue un tiempo de inserción y aprendizaje en el contacto con realidades nuevas y desconocidas. Ese proceso fue favorecido por la sensibilidad desarrollada durante mis estudios a lo largo del periodo conciliar y por la preparación del doctorado, que me permitieron llegar con una apertura a las nuevas realidades y a una inquietud de búsqueda y renovación.

Como experiencias significativas en ese tiempo se pueden señalar:

#### a. Responsabilidades a nivel diocesano e interdiocesano

Tanto en Pamplona, como en Barrancabermeja, tuve la oportunidad de ejercer cargos que implicaban, además del trabajo de parroquia en Barrancabermeja, también

una responsabilidad supraparroquial: formador del seminario y vicario de pastoral.

VALORES	LIMITACIONES
Se va adquiriendo una visión de conjunto de la realidad, al mismo tiempo que un sentido de corresponsabilidad a nivel diocesano e interdiocesano.	Se puede producir un distanciamiento de la comunidad misma y un encierro en el cargo que se ejerce, lo cual puede degenerar en burocratismo.
Se llega a ser conocido en el medio eclesiástico, lo cual puede resultar en aceptación o rechazo.	Hay el riesgo de los “ambientes curiales” con intereses y preocupaciones muy “eclesiásticos”.
Se tiene más posibilidad de intercambios con otras personas e instituciones, lo cual enriquece la visión de la realidad y las respuestas a la mismas.	En estos medios puede aparecer el arribismo o la búsqueda de poder en la Iglesia.

## b. Reformas dentro de la Iglesia

Tanto en Pamplona, como en Barrancabermeja, estuve compartiendo con personas que se habían formado en el espíritu del *Concilio*. Tenían pues estas personas la inquietud de generar cambios en la Iglesia, que le permitieran responder mejor a las nuevas realidades, tanto sociales como espirituales.

VALORES	LIMITACIONES
El ambiente mismo favorecía el surgimiento de inquietudes, búsquedas de renovación, intercambio de ideas e iniciativas, realización de experiencias nuevas.	Las reformas eran prevalentemente intraeclesiales y no alcanzaban a influir en un cambio de fondo en los sistemas de pensamiento ni en las estructuras institucionales.
Se trabajaba juntos y se compartían los resultados y dificultades del trabajo.	Eran trabajos paralelos, orientados a una misma dirección, que no lograban integrar realmente un equipo de trabajo más orgánico.
Las relaciones eran positivas y se generaron vínculos de amistad y colaboración.	Faltaba una reflexión más de fondo, que permitiera evaluar más seriamente las acciones y los procesos.
	No se daba mucho intercambio a nivel de oración y de vida interior, también pareciera que la vida de oración personal no era muy profunda.
	En el ambiente mismo había un cierto temor ante los cambios, quizá por la intensidad con que estaban dando luego del <i>Concilio</i> y <i>Medellín</i> .

### c. Conocimiento de los procesos sociales y pastorales

Estos primeros años fueron realmente una inserción en una realidad nueva, tanto en el seminario, como en Barrancabermeja, que me permitieron un aprendizaje a partir de la misma realidad. En ese momento era notable el dinamismo que se tenía influenciado por el desarrollo que estaba teniendo Barrancabermeja en su refinería, que había pasado a ser administrada por Ecopetrol en 1961, por la creación de la diócesis de Barrancabermeja (1963), por la reciente culminación del *Vaticano II* (1965) y de la *II Conferencia de Medellín* (1968).

VALORES	LIMITACIONES
<p>Había una sensibilidad ante las situaciones de las personas y los grupos humanos, lo que permitía que ellas impactaran en el grupo y se buscaran respuestas nuevas a las mismas.</p> <p>Se respetaba la diversidad de visiones y acciones, aunque no se las compartiera, tanto por parte del señor obispo, como por los compañeros sacerdotes.</p> <p>Había una inquietud por generar realidades nuevas, tanto a nivel pastoral como social.</p> <p>Había una presencia de la Iglesia en el ámbito social, tanto popular como de clase media, que se aceptaba y se valoraba.</p>	<p>No había una tradición ni una experiencia acumulada y reflexionada sobre el trabajo social de la Iglesia ni sobre su presencia de forma dialogal en la sociedad.</p> <p>La estructura social en Barrancabermeja era débil y no muchas personas tenían un sentido de pertenencia y de compromiso social arraigados ni en la Iglesia ni en la comunidad en general.</p> <p>La diócesis no tenía una integración a nivel de conjunto, por las mismas circunstancias de aislamiento de la región, y las mismas parroquias de Barrancabermeja apenas estaban en proceso de consolidación. El mismo presbiterio estaba aún en proceso de conocimiento mutuo e integración, y no se tenía aún una visión y conciencia de corresponsabilidad diocesana.</p> <p>No se disponía de una capacitación ni de una cultura para el trabajo pastoral planeado.</p>

### d. Participación en procesos de coordinación nacional

Una experiencia particularmente significativa fue la oportunidad que me brindó mi estadía en el seminario y luego en cargos de responsabilidad diocesana de participar en lo que se podría llamar el ‘jet-set progresista’, que vino luego del *Concilio y Medellín*. Me refiero a las reuniones múltiples que se efectuaban a nivel nacional, sobre temas o áreas diferentes, en búsqueda de nuevos caminos tanto para la formación de los seminarios como para los procesos pastorales.

VALORES	LIMITACIONES
<p>Fueron espacios de intercambio valioso sobre experiencias que se estaban realizando o sobre ideas y proyectos que se iban diseñando.</p> <p>Servían al mismo tiempo para avivar el interés en la búsqueda y para animar en los esfuerzos que se hacían, a veces con pocos resultados o cierto grado de oposición local.</p> <p>Establecieron conocimiento y vínculos de amistad entre personas responsables de diversas áreas de formación y de pastoral.</p>	<p>El intercambio que se realizaba no logró concretarse en procesos específicos, en materiales concretos o en experiencia acumulada, por la falta de continuidad de las reuniones mismas y de los tiempos entre una y otra reunión. Ciertamente lo más importante para la realización concreta no es lo que pasa en la reunión, pues allí se proponen y dialogan ideas y propuestas. Lo definitivo son las tareas que se realizan entre una reunión y la otra, la revisión y concreción de esas tareas y la continuidad que se le da a los procesos que se pueden generar en las reuniones.</p>

## 8. RESULTADOS

Tratando de precisar lo que esta etapa significó en el proceso formativo a nivel de logros, se podrían centrar en tres aspectos: inserción en la realidad eclesial y social (aprendizajes metodológicos), visión sobre la vida y el trabajo pastoral.

La primera visita al conjunto de la diócesis, realizada en diciembre de 1968, siendo todavía profesor del seminario, me hizo percibir todavía vagamente que estaba en una realidad muy distinta a lo que habían sido mis experiencias anteriores, por la conformación de las comunidades y las costumbres de las personas, la forma como vivían los sacerdotes y la manera como se desarrollaba la pastoral.

La diversidad de experiencias que tuve en los primeros cuatro años de trabajo en Barrancabermeja me permitió acercarme a diversos ámbitos de la realidad de la ciudad y el Magdalena Medio:

- a. Como vicario de la catedral estuve en contacto con la pastoral parroquial, en un ambiente de clase media, con algunos barrios que eran marginales, tanto en lo social como en cuanto a la misma acción pastoral. Tuve ocasión de conocer el funcionamiento de la parroquia en sus diversos aspectos, especialmente los relacionados con el culto y los sacramentos, que era la parte fuerte de la vida parroquial.
- b. Como vicario encargado de Estación Carare y luego párroco de Casabe (Yondó), comencé a conocer la realidad rural de la región, distinta a la que había conocido anteriormente en otras zonas de Santander, con sus características de colonización, marginación, conflicto armado, carencia de tejido social; igualmente conocí un poco la realidad de la vida militar.

- 226
- c. En la colaboración prestada en los grupos de jóvenes, en los *Cursillos* y en la Legión de María, me relacioné con personas de diversos estratos sociales, de diversas edades y diversas mentalidades, en una forma más cercana y directa de lo que sucede en la pastoral parroquial general. Tuve contacto también con diversas expresiones apostólicas y contacto más cercano de conocimiento y trabajo con varios sacerdotes.
  - d. También tuve la oportunidad de conocer las iniciativas de tipo social, que se desarrollaban por parte de la clase media, incorporada al proceso económico y político de la ciudad, y que buscaban el mejoramiento social de la ciudad en su infraestructura de servicios públicos, de comunicaciones, de salud y educación. Igualmente conocí las iniciativas que se realizaban en los medios populares, al margen de esos procesos productivos centrales y que trataban de construir sus propias realidades con escasos recursos, tanto económicos como de formación y organización, sea en los barrios populares, sea en las zonas rurales de colonización. Percibí, igualmente, el papel diferenciado de la Iglesia en cada una de esas realidades.
  - e. Los cargos de responsabilidad diocesana me permitieron también ir conociendo más el grupo de sacerdotes y estar en contacto con ellos, en la medida en que las circunstancias lo permitían; como también establecer una relación incipiente con procesos pastorales de otras diócesis de la región y ocasionalmente a nivel nacional.

Esta inserción paulatina en la realidad social y pastoral me fue dando una cierta seguridad personal y en el ambiente, comprendiendo progresivamente esa realidad en sus aspectos complejos, que en diálogo con los grupos de los que formaba parte -sacerdotes de Palmira, Movimiento Cívico, Equipo de Las Granjas, directores de los movimientos apostólico- buscábamos respuestas ante esas situaciones. Esa misma búsqueda común iba dinamizando los grupos desde adentro.

Por otra parte, el hecho de conocer y ser conocido por las personas, como percibir un índice de aceptación en diversos estratos y ambientes sociales, me permitió adquirir una cierta familiaridad y seguridad. De esta suerte, pude desarrollar una sensibilidad abierta a la realidad social y ante las situaciones de las personas que me fue llevando a una sintonía con ese conjunto de realidades. Al mismo tiempo, adquirí una capacidad para ser impactado por las circunstancias e ir avivando la inquietud de buscar respuestas adecuadas.

La experiencia de trabajo en la Estación Carare y luego en Yondó fue dándome el sentido de “paciencia popular”, aprendiendo a esperar tranquilamente a que las cosas se fueran dando, tolerar la lentitud e ineficacia de los trasportes, no perturbarme por la “impuntualidad” del campesino que vive un ritmo sin reloj, superar el afán porque las cosas se den aquí y ahora, tomando el ritmo del pueblo, sin desesperación ni impaciencia, sino ir caminando al paso de la comunidad, pero siempre abriendo horizontes y perspectivas nuevas desde sus propias necesidades e inquietudes.



Eduardo Díaz Ardila narrando su historia de vida. Barrancabermeja, febrero de 2014. Fotografía del grupo de investigación Sagrado & Profano.



## Si buscas paz digna, trabaja por la verdad: Acciones por la paz y la vida en la Diócesis de Barrancabermeja

229

*Eliécer Soto Ardila, Pbro.  
Diócesis de Barrancabermeja*

**E**l compromiso pastoral de la Diócesis de Barrancabermeja, en orden a la construcción de paz, ha estado enmarcado, en lo que el Cardenal Gregorio Rosas Chaves, quien fuera Obispo auxiliar de San Salvador, proponía en 1999. Monseñor hacía analogía de los conflictos armados en América Latina con la atención a una casa que se incendia, entendiendo que vivimos un incendio social y político, ante el cual se dan las siguientes prioridades: 1) atender y procurar salvar a las víctimas; 2) Apagar el incendio y 3) Ayudar a reconstruir la casa.

Esos son los momentos en que la Iglesia Católica en Colombia, desde su pastoral social y desde el compromiso de sus agentes, no solamente los clérigos y las religiosas, sino también muchos católicos laicos, han respondido al llamado a construir paz con dignidad.

Entiendo que lo que se busca en este momento de diálogo Iglesia-sociedad amplia, es mirar las reacciones frente a lo que ha sido el accionar de la Iglesia en su compromiso social de acompañar y apoyar la búsqueda de una resolución de los conflictos que mantenga a flote la dignidad de las personas. En ese sentido, voy a tratar de ser muy conciso y tomar algunos aspectos de relato de vida desde el componente del relato histórico.



Cartel que existía en la entrada de la Casa del Secretariado de Pastoral Social de la diócesis de Barrancabermeja en 2014. Fotografía del grupo de investigación Sagrado & Profano.

## 1. ATENDER Y PROCURAR SALVAR A LAS VÍCTIMAS O ACOMPAÑAR A LAS VÍCTIMAS

La primera acción que nosotros hemos desarrollado como Iglesia al lado de otros sectores de la sociedad, es la de reconocer, acoger y visibilizar a las víctimas y las formas de victimización. Lo hemos hecho en conjunto con la sociedad civil, con organismos internacionales de cooperación y con organizaciones sociales de diversa índole. A nivel de Iglesia pudimos aportar a través del programa de atención a población desplazada RUT, que visibiliza el fenómeno del desplazamiento forzoso. Tal iniciativa se logró a la cooperación de *Espacio de Trabajadores de Derechos Humanos* en el Magdalena Medio, del *Foro Social del Magdalena Medio*, de la *Corporación Regional del Derechos Humanos* (CREDHOS), de la *Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare* (ATCC) en Landázuri y en Cimitarra. Logramos una articulación que permitió visibilizar muchos hechos de victimización en torno al desplazamiento, igualmente articulándonos en torno al *Servicio Jesuita a Refugiados* (SJR).

Pero no solo el desplazamiento fue y ha sido un problema en Colombia; también lo es todo el tema de los abusos, de los “falsos positivos”, de las desapariciones, de la

cooptación del proceso electoral. Estas problemáticas ahondaron el conflicto armado, posicionando otros elementos que hicieron más complejo el conflicto social y político en Colombia. Por ejemplo, el tema del narco-paramilitarismo y el de la “mafiaocracia” han hecho que el conflicto armado sea atípico y que resulte siendo el único conflicto armado vigente en siglo XXI en América Latina. Es obvio que existe conflicto social, económico y político en América Latina, pero el único conflicto armado que subsiste es el nuestro.

### 1.1. Reacciones frente al conflicto: negación y sospecha

Es importante ver cuál era y es la reacción de ciertos sectores frente al conflicto. La primera reacción es la de ocultarlo, actitud conocida del sector político. La segunda reacción es la de querer frenar la tarea profética de quién denunciaba, no solamente la existencia del conflicto, sino también de los vejámenes del terrorismo que encubre el conflicto. Un terrorismo que podíamos llamarlo terrorismo de Estado, terrorismo de para-Estado. También hay que reconocer acciones terroristas de grupos armados, llámese de izquierda o de izquierda extrema, y de otros sectores, que aprovechaban el conflicto para usufructuar beneficios económicos, generar desplazamiento forzoso y crear empresas mineras y de otra índole. En ese sentido, desde la dinámica de la acción pastoral, muchas personas de Iglesia, curas, religiosas, laicos, personas de las organizaciones sociales, aún no católicas, se comprometieron en denunciar y ser agentes de cambios. En el ámbito religioso aparecieron colectivos como los *Equipos Cristianos de Acción por la Paz* (ECAP), en el Magdalena Medio; las mismas *Brigadas Internacionales de Paz*, que tienen un compromiso desde su convicción ciudadana y sus convicciones religiosas, han aportado al acompañamiento y a la visibilización de las víctimas.

La otra reacción es la sospecha. La primera reacción es querer negarlo todo ante los hechos y las evidencias. Por ejemplo, cuando el programa RUT<sup>353</sup>, del *Secretariado Nacional de Pastoral Social*, asumido en el Magdalena Medio por la *Comisión Vida Justicia y Paz* de la Pastoral social de la Diócesis de Barrancabermeja, demostró que habían cerca de cuatro millones de desplazados en Colombia, se apoyó a otras entidades que ya habían visibilizado el problema del desplazamiento interno por el conflicto armado. Vino, pues, la “sospecha” de que lo que se quería era desestabilizar el Estado, politizar la estadística, hacerle el juego a la insurgencia armada, hacer pasar por víctimas a personas vinculadas con grupos terroristas, etc. Esa reacción llevó también a una persecución y estigmatización de quien asumieran una postura determinada en el discurso. De modo que a muchos de nosotros se nos hizo inteligencia y nuestras homilias eran vigiladas y analizadas. Cuando hablábamos de derechos humanos decían: “ese cura es guerrillero”. Pero cuando uno hablaba de respeto a la institucionalidad, de que el terrorismo no es el camino, de que había que buscar la vías institucionales o correctas, de que una masacre no es la manera, o que

353 El nombre evoca a Rut, del Antiguo Testamento.

volar oleoductos no conducía a nada, entonces se nos decía: “o es paraco<sup>354</sup> o es del estado”.

Todos estos elementos forman parte de este juego de poder que se da para mantener el conflicto; un mecanismo que ha servido a intereses de sectores de muchos ámbitos, empresariales, nacionales, multinacionales. Pero también de quienes han querido internacionalizar ciertas propuestas que, si bien se oponen al neoliberalismo y al capitalismo salvaje, también pueden estar sirviendo para generar otros tipos de totalitarismos que no son ni tan democráticos ni tan socialistas, en el sentido de una retribución del ingreso y de generar una vida digna para todos.

Este acompañamiento pastoral llevó a muchos de nosotros a constituirnos en escudos humanos o a vivir la incertidumbre de ser blancos u objetivos militares. Todos recordamos en el homenaje al padre Eduardo Díaz<sup>355</sup>, que él tuvo que irse a Canadá porque su vida estaba amenazada; a Bernardo Marín, nuestro hermano sacerdote que murió en Brasil en un exilio forzoso, fue víctima de un montaje de un falso positivo jurídico porque se atrevió a denunciar a Isidro Carreño<sup>356</sup>. Bernardo, junto a un juez municipal, se convirtió en escudo humano para evitar que asesinaran a mucha gente en el Carmen del Chucurí. A ellos los tuvieron que sacar de allí, porque se atrevieron a denunciar el paramilitarismo. A mí me tocó ser escudo humano para salvar la vida de veinte soldados en Cimitarra, Santander, en el corregimiento de Puerto Araujo, por allá en 1984, recién ordenado diácono. El batallón Reyes tenía patrullando en un 24 de diciembre a veinte soldados al mando de un sargento y de un cabo; estaban cercados por un bloque de guerrilleros de las FARC, unos doscientos hombres, según los pobladores que me contactaron para pedirme ayuda. Hablando en nombre de los soldados, los vecinos me pidieron: “padre no se vaya, porque si usted se va los van a masacrar aquí”. Tuve que hablar con el Párroco Luis Carlos Arbeláez y me dijo “quédese”. Y fui escudo humano para que no empezara un enfrentamiento que hubiese sido inminente: doscientos contra veinte. Todo esto son impresiones, donde lo que está en juego es la vida y la dignidad de las personas. Esos soldados eran campesinos prestando servicio militar, no eran generales que tomaban whisky en la brigada o en Bogotá, en el *Ministerio de Defensa*; eran campesinos con el uniforme institucional, enfrentados con otros campesinos con uniforme de insurgencia de las FARC. Escudos humanos como lo tuvieron que hacer las *Brigadas Internacionales de Paz*, la Organización Femenina Popular, en el Magdalena medio, como lo han hecho muchas otras personas y grupos desde sus diversas convicciones.

---

354 Apócope de Paramilitar.

355 Ver el recuento parcial de su experiencia publicada en este mismo libro.

356 Isidro Carreño Estévez fue un líder paramilitar, creador de la estructura “Los Sanjuaneros” que operó en los municipios santandereanos de San Vicente de Chucurí, Simacota, El Carmen y Santa Helena del Opón, principalmente. Alvaro Villarraga (Dir.) *El modelo paramilitar de San Juan Bosco de la Verde y Chucurí*. Bogotá, Centro Nacional de Memoria Histórica, 2019.

## 1.2. Víctimas re-victimizadas

La realidad de las víctimas re-victimizadas, como pasó con los civiles obligados a colaborar con la insurgencia, la viví en Barrancabermeja. Las circunstancias fueron el dominio y la fractura de la ciudad entre Oriente, Nororiente, Suroriente y el resto de la ciudad, cuando los grupos guerrilleros presionaban algunas personas del pueblo para que recibieran los dineros de vacunas o extorsiones y luego se las entregaran a ellos. Luego de esa victimización, al salir la guerrilla de allí y al retomarse el control militar y paramilitar, lo que hicieron los paramilitares fue asesinar a esas personas, porque fueron informados de que ellas estaban colaborando. En ese trabajo tristemente cooperaron sectores de la misma sociedad civil, que creían que había que “limpiar la ciudad”. La gente decía “con que maten cuatrocientos se arregla la ciudad”. Es triste ver que a nivel de Iglesia hubo una fractura también, algunos clérigos, religiosos o laicos, murmuraban que había que “sanear” la sociedad de Barrancabermeja y del Magdalena Medio, porque estaba infiltrada por la guerrilla; que dentro de la misma Iglesia había curas y laicos guerrilleros, y que por tanto se debía “sanear” la Iglesia.

En cuanto a atender y procurar salvar a las víctimas, yo creo que el acompañamiento que se hizo no solamente visibilizando el desplazamiento, denunciando las desapariciones, acompañando a la OFP, al *Espacio de Trabajadores de Derechos Humanos*, a la *Corporación Compromiso*, de Bucaramanga, a la *Pastoral Social SEPAS* (vida, justicia y paz de la diócesis de San Gil) y muchas otras entidades de la Iglesia y de la sociedad amplia. También fue una acción articulada con sindicatos, con sus oficinas de derechos humanos y de las organizaciones como la OFP, buscando casa por casa los desaparecidos, haciendo la tarea que no hacía el Estado. Cuando el Estado decía “no existe esa desaparición, son setenta y dos horas lo que hay que esperar”, las mujeres de la OFP iban casa por casa buscando a sus desaparecidos. De cierto modo desde la *Pastoral Social* acompañamos y apoyamos, sobre todo a CREDHOS, la cual dio una gran lucha alrededor del tema de los derechos humanos en el Magdalena Medio

## 2. APAGAR EL INCENDIO

En esto están los apoyos de iniciativas de paz y los diálogos pastorales. Yo creo que lo vieron en los testimonios que ya han recibido, con Monseñor Leonardo Gómez, con Monseñor Jaime Prieto, con Monseñor Juan Francisco Sarasti, cuando estuvieron de obispos de las diócesis de Socorro, San Gil y Barrancabermeja, respectivamente. Por lo que, respecto a esto, solo quiero dar dos detalles. En una negociación que acompañé Monseñor Jaime Prieto, cuando se dio la aparición de ciertos espacios de diálogo con el ELN y que se propusieron zonas de desmovilización para este grupo, al tiempo, los paramilitares bloquearon ese proceso y se tomaron La Lizama<sup>357</sup> y el corredor

357 La Lizama es una zona de producción petrolera ubicada en el corregimiento de La Fortuna, del municipio de Barrancabermeja, Santander.

del Magdalena Medio. Monseñor Jaime Prieto estuvo ahí apoyando un proceso de negociación y los mismos empresarios de la región consideraban que el obispo era un guerrillero, que debajo de su sotana escondía el fusil. Esas eran las afirmaciones que se oían en las mesas de diálogo, mientras Monseñor estaba participando de estos espacios.



Jaime Prieto Amaya (1941-2010), obispo de la diócesis de Barrancabermeja (1993-2008), recordado por su actividad en favor de la paz y la reconciliación. Fotografía tomada de: Barba Rincón, Jaime. *Barrancabermeja: la diócesis en Memoria Viva*. Bogotá, diócesis de Barrancabermeja, 2012.

Estos sectores de poder no veían con buenos ojos las negociaciones, pues consideraban que “apagar el incendio” implicaba perder espacios, porque el terrorismo y el conflicto en Colombia ha generado un incendio social, un incendio militar que se ha mantenido y avivado para generar terrorismo, que a su vez es utilizado con fines económicos. Se desplaza para abrirle campo a los empresarios y a las multinacionales, así como a sus proyectos macroeconómicos y meso-económico

que ya todos conocemos. Se desplaza con el fin de consolidar en esos territorios devastados y abandonados el terror que han generado esas empresas.

Entonces, en cuanto a las iniciativas de paz que no provenían propiamente de la Iglesia, sino de la sociedad civil, la Iglesia las acompaña y las acoge. Pero también en algunos momentos la Iglesia logró hacer propuestas, por ejemplo, desde el *Programa de Desarrollo y Paz* del Magdalena Medio. Yo estaba en Chile, en 1996, en Universidad Alberto Hurtado-ILADES, cuando en un curso llamado “Hacia dónde va el desarrollo de América Latina y cuáles son los escenarios futuros de América Latina”, un profesor uruguayo planteaba que en Colombia se estaba iniciando un proceso denominado *Programas de Desarrollo Regionales* y que había un programa iniciándose en el Magdalena Medio. Yo quedé impresionado de que el tipo supiera eso, pues el programa estaba recién creado. Y agregó: “¡ojo! porque estas iniciativas tienen doble carga; son una manera de ir generando condiciones para la inversión extranjera de las grandes multinacionales con el pretexto de que se quiere generar más desarrollo e inclusión y hay que tener cuidado”. Cuando se creó el *Programa de Desarrollo y Paz* del Magdalena Medio (PDPMM) tenía claro que se estaba jugando esas dos vertientes y por eso se buscaron procesos de desarrollo con equidad, que no fueran la punta de lanza de más colonialismo y de más extractivismo. De manera que ante la propuesta de cultivar la palma africana surgió el tema de la finca campesina<sup>358</sup>. Vino entonces la reacción de dos sectores polarizados. Por una parte el de los grandes empresarios que dijeron: “Esto es de la guerrilla, el *Programa de Desarrollo de Proveedores* (PDP)<sup>359</sup> le está haciendo gol a favor de la guerrilla” y el de los sectores de ultraizquierda que vieron en la Iglesia una actitud de favorecer los proyectos transnacionales; estos últimos decían: “Miren, lo que quieren hacer es meternos el extractivismo por medio del PDP”.

Es obvio, yo no puedo desconocer, que el *Programa de Desarrollo y Paz* fue un proceso de tensión entre dos líneas, donde lo que nos estábamos jugando era qué línea de desarrollo era la que podríamos implementar para la región. Si la Iglesia, la sociedad civil y las ONGs no se hubieran metido a participar en él, el PDP hubiera sido una punta de lanza mucho más profunda para proyectos de extractivismo y para procesos de colonialismo en Colombia, una vez se replicara el modelo en todos los

358 El proyecto “Finca campesina” tenía como objetivo procurar “un campesinado empresarial que mantenga la seguridad alimentaria, proteja y reproduzca las tradiciones culturales, el arraigo por la tierra y la organización campesina y, al mismo tiempo, adquiera la capacidad de vincularse al mundo del mercado, creando alternativas de desarrollo al modelo extractivo y de enclave”. En Marco Fidel Vargas, Luz Angela Herrera y otros “El programa de Desarrollo y Paz en el Magdalena Medio. Colombia” Bogotá, CINEP-Programas por la Paz-Fundación Comparte (s.f), 5 <http://www.desarrollo-alternativo.org/documentos/CINEP.pdf> (Consultado el 2 de mayo de 2021).

359 El *Programa de Desarrollo de Proveedores* (PDP) de PNUD Colombia, es una estrategia que busca la inclusión económica y la mejora de la productividad y la competitividad de empresas integradas a cadenas de proveedurías urbanas o rurales. Ver: [http://www.co.undp.org/content/colombia/es/home/operations/projects/poverty\\_reduction/programa-de-desarrollo-de-proveedores-pdp-.html](http://www.co.undp.org/content/colombia/es/home/operations/projects/poverty_reduction/programa-de-desarrollo-de-proveedores-pdp-.html) (Consultado el 30 de mayo de 2020).

demás proyectos de desarrollo en el país. Entonces, no era fácil apoyar iniciativas de paz, porque nada era estrictamente puro. Todos, la Iglesia y los sectores sociales que quieren construir paz, no nos la estábamos jugando por construir en medio de lirios, sino en medio de seres humanos. Dentro de la Iglesia y dentro de las mismas organizaciones hay personas marcadas no por iniciativas de desarrollo humano e integral, iniciativas bajo los parámetros del humanismo decente, sino por iniciativas disfrazadas con piel de ovejas, con intenciones ocultas.

236

Esa es una realidad que teníamos que afrontar y allí venían las reacciones. Estas tenían que ver con el forcejeo para ver quién controlaba las propuestas. El hecho de que del Consorcio SEAP-CINEP, creado para constituir y dinamizar el *Programa de Desarrollo y Paz* del Magdalena Medio, PDPMM, hacia el tercer año, haya salido la *Sociedad Económica de Amigos del País*, SEAP, marcó un nuevo inicio, con la vinculación de la Diócesis de Barrancabermeja y la continuidad del CINEP, porque que nuestro enfoque no era capitalismo puro, ni crear un consorcio con ánimo de lucro. Por eso, surge la *Corporación de Desarrollo y Paz* del Magdalena Medio, por eso también el Obispo Jaime Prieto, que tenía claridad de estos temas, ve la necesidad e importancia de vincular a la diócesis. Eso nos generó muchas situaciones, dificultades de estigmatización bajo el supuesto de que estábamos haciéndole el juego al Estado.

En negociaciones con *Ecopetrol* dejamos claro que no queríamos hacerle el juego al entonces presidente Uribe y que no queríamos que el PDP del Magdalena Medio fuera la punta de lanza del proceso de privatización de *Ecopetrol*. Por eso el acompañamiento que le dimos a los trabajadores en la huelga y la creación de esa mesa de diálogo especial, tripartita entre la Iglesia, la *Unión Sindical Obrera* (USO) y *Ecopetrol*, fue un signo de nuestro compromiso, que lamentablemente no cuajó mucho, porque de nuevo las presiones hicieron que se desconfiguraran esas mesas de negociación, con lo que no se logró llegar a mejores cosas.

Sobre ese proceso puedo dar como testimonio el trato que recibí como delegado de la Diócesis en Barrancabermeja, en el edificio de *Ecopetrol*, en el sentido de descalificarme y de no querer que yo hiciera parte de esa mesa tripartita. Monseñor Jaime me delegó junto con el padre Francisco de Roux S.J.; éramos los dos delegados de la Iglesia. *Ecopetrol* no quería aceptar mi presencia porque consideraba que bastaba con el Padre De Roux. Afortunadamente, el Señor Gamboa, que era el presidente de la USO, logró presionar para mantener nuestra presencia allí. Igualmente, entre Pacho (Francisco de Roux) y yo logramos mantener una unidad ante la estrategia de mostrar que la Iglesia tenía dos caras, la del padre de Roux, por un lado, y la mía, por el otro. Lo que logramos fue mantener una clara unidad de acción como sector social y no solo como Iglesia, una unidad que trataba de mediar o de ser facilitadora de las relaciones ente la USO y *Ecopetrol*. Indudablemente el problema no era tanto que se nos identificara con la USO, el problema era más que a *Pacho* De Roux y a mí se no identificara con proyectos de izquierda armada, para así desacreditar el proceso y el acompañamiento que hacíamos como Iglesia.

En esta misma línea, es importante el trabajo de acompañamiento llevado a cabo por la pastoral diocesana a procesos como las negociaciones de la empresa *Fertilizantes de Colombia-FERTICOL* y sus crisis. El caso de ISAGEN<sup>360</sup>, por ejemplo, fue muy triste; como Iglesia nos impactó mucho pero también produjo reacciones internas. La Iglesia no se salva de la fragmentación, de la atomización y de la polarización; tenemos obispos que, mal informados, desde estrategias comunicacionales empresariales, consideraron que estábamos atacando al Estado y al empresariado y que no había claras razones para apoyar a los pobladores que rechazaban el proyecto de la represa de ISAGEN. Monseñor Ignacio Gómez, quien era por entonces administrador de nuestra diócesis, hizo un trabajo muy fuerte para tratar de acompañar a los campesinos de Tienda Nueva<sup>361</sup>. Nosotros tratamos, con la Pastoral Social, de articular el acompañamiento desde San Gil hasta Bucaramanga. Lamentablemente, algunos clérigos de estas diócesis no entendían, no dimensionaron el proceso; nos quedamos con el apoyo de algunos sacerdotes de la zona de influencia del proyecto ISAGEN, como el padre Jorge Ríos, Párroco en Girón, quien poco después falleció. Este cura de la arquidiócesis Bucaramanga entendía por dónde estaba el asunto y apoyó la búsqueda de espacios de interlocución. Asistimos a los pocos espacios que dio el gobierno de Uribe para el debate público y sin embargo allí actuó también esa reacción de los sectores más conservadores de la Iglesia y de los sectores que consideraban que detrás de las protestas de los pobladores de Tienda Nueva y de la zona de ISAGEN estaba la guerrilla. Estos sectores conservadores afirmaban que los curas que apoyábamos estos procesos de diálogo estábamos haciéndole el juego a la guerrilla y por tanto nos llevaron de nuevo a la estigmatización. Todas esas reacciones pretendían deconstruir, obstaculizar y desacreditar la acción evangelizadora y la acción de la Iglesia como un actor social que debe y busca acompañar y compartir desde la lectura del Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia el afronte de estas realidades injustas.

Aquí nos encontramos con el recuerdo o memoria del cardenal Alfonso López Trujillo, quién reaccionó a toda la situación de los años ochenta con la Teología de la liberación. De forma similar vivimos también esa ola de persecución, a raíz de nuestro acompañamiento a los procesos populares, donde se nos tachaba de comunistas, por el rechazo al modelo capitalista, como si sólo el comunismo fuera una cosa estructuralmente nefasta, sabiendo que el capitalismo también lo es, tal como lo dijo el papa Pablo VI en una de sus encíclicas<sup>362</sup>.

360 ISAGEN es una antigua empresa pública generadora y comercializadora de energía, que fue privatizada en 2016 a pesar de las protestas de la opinión pública. Previamente fue la encargada de construir la hidroeléctrica “Hidrosogamoso”, ubicada en el territorio de la diócesis de Barrancabermeja (municipios de Betulia y San Vicente de Chucurí), cuyo proyecto también generó mucha controversia.

361 Corregimiento del municipio de Betulia, Santander, epicentro de la construcción de la represa de Hidrosogamoso.

362 Encíclica *Populorum Progressio*, de 1967. En ella el Papa critica tanto al capitalismo como al marxismo.

Lo que quiero señalar aquí es que, en la búsqueda de apoyar iniciativas de paz, la reacción del Estado y de los sectores que buscaban mantener el control y las dinámicas de sometimiento y de empobrecimiento en el país y en las regiones del Magdalena Medio, fue de obstruir y neutralizar los procesos de organización social. Cuando nosotros convocábamos los sábados o los jueves a los campesinos en la escuela de Tienda Nueva, en el peaje, allá en la vía Barrancabermeja-Bucaramanga, ISAGEN tenía sus espías que asistían a nuestras reuniones. Cuando sabían que nos íbamos a reunir con los líderes de acción comunal, ISAGEN también convocaba para dar puestos de trabajo. Naturalmente los campesinos preferían ir a ISAGEN que ir a nuestra reunión para ver cómo nos organizábamos. Solo hubo un líder campesino, el presidente de una junta de Acción Comunal del peaje, si no estoy mal, que fue a quién desaparecieron; fue él el que se mantuvo siempre en la búsqueda de organizar a su comunidad.

Pero esta fue una reacción en doble vía o en dos estrategias: una estrategia política-económica de ofrecerle zanahoria a la gente con el “gancho” de las contrataciones, y la paramilitar o de presión armada, que llevó a la desaparición del líder social que mencioné. Y ya ustedes saben cómo se escaló el tema de ISAGEN en el Magdalena Medio. Esto también lo veo como una reacción por la vía política y económica, a veces comprando a la gente, e inclusive tentando a los agentes de pastoral social, ofreciéndoles trabajo para que cambiaran de bando y se unieran a ISAGEN.

Un triste caso, que puede estar conectado al acompañamiento a víctimas, fue el que se dio en Bogotá, recuerdo, por allá en el 2014-2015, respecto al tema de los “falsos positivos”<sup>363</sup> y de los curas de Soacha. A nosotros nos tenían “chuzados” (interceptados) los teléfonos, nos buscaban “la caída” a ver por dónde patinábamos, a ver si se nos interceptaba comunicaciones con grupos armados. A mí se me acercaron varias veces personas que me decían “yo soy guerrillero y quiero huir, salirme de la guerrilla y ustedes, que manejan en Pastoral Social, tienen la posibilidad de sacarnos del país clandestinamente; ¿por qué no me ayudan?”. Lo hacían para que uno mostrara que tenía vinculación con estos grupos, pero nosotros siempre manejamos la institucionalidad y los protocolos establecidos por los programas estatales y eclesiales de atención a víctimas y desplazamiento, como todos los acuerdos que había para la desmovilización de los actores armados. Nunca le hicimos el juego ni a la extrema nueva izquierda, ni a la extrema nueva derecha paramilitar.

En el caso de Soacha<sup>364</sup> yo me quedé con la duda de estos dos curas que murieron

363 Desapariciones extrajudiciales de más de seis mil jóvenes a manos de las fuerzas del estado, para hacerlos pasar por bajas guerrilleras en combate, ocurridas durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010).

364 El 26 de enero de 2011 los sacerdotes Rafael Rátiga y Richard Piffano, párrocos en sectores populares de Bogotá y Soacha, fueron asesinados por un sicario. El crimen generó una controversia por los motivos de su asesinato, pues la fiscalía afirmó que ambos eran amantes y que ellos mismos habían contratado a su asesino. “Nuevos detalles sobre el asesinato de dos sacerdotes en Bogotá” *ElTiempo.com*, Bogotá, 28 de enero de 2011 <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-8804554> (consultado el 3 de mayo de-2021).

y que para mí fue un montaje para desacreditarlos. Me quedó el sinsabor al ver que nuestra jerarquía eclesial fue muy crédula ante la versión del Estado y no alcanzó a dar la suficiente pelea por clarificar el caso. Esto, porque uno de estos curas era santandereano, vinculado a la pastoral social de la diócesis de Soacha y estaba acompañando a las madres de estos “falsos positivos” que iban a declarar. Unos días después lo mataron junto con su colega y aparecieron luego con este posible montaje, haciéndolo parecer como un tema pasional. ¿Quién de Soacha iba a seguir declarando, sabiendo que el cura y la institución que los acompañaba había sido no solamente desacreditada sino también asesinada? Yo siento que nuestros obispos podrían, por lo menos, pedir mayor claridad en las investigaciones. Y aunque existieran realidades humanas en el caso de los dos sacerdotes, estas pudieron ser utilizadas como justificante para un montaje. Además, con el presidente Uribe y el escalonamiento del paramilitarismo durante su mandato, también se amplió el tema de las “chuzadas” para desacreditar a la gente y maximizar los defectos de las personas.

Yo estoy seguro de que a nosotros muchas veces se nos trató de encontrarnos “la caída”, pero cuando uno anda derecho, consultando y reportando a sus obispos, es muy difícil, porque no hay pie que a uno le encuentren la caída en ese lado político. Para nosotros era clara nuestra acción e identidad de Iglesia (siempre desde el Evangelio y la Doctrina social de la Iglesia); por eso, cuando estuve en Cimitarra (Santander) y nos hacían inteligencia, siempre me decían “padre, usted estuvo en tal vereda dándole misa a los guerrilleros” y yo siempre les decía “mire, pues yo no vi ningún tipo armado, ni con camuflaje, si dentro de los campesinos habían guerrilleros, pues no es mi culpa y los guerrilleros si quieren ir a misa yo no les puedo negar el sacramento”. Entonces estas son cosas de reacción dentro de ese juego, en una guerra donde la primera baja es la verdad y de ahí en adelante siguen otras bajas tristes.

### 3. AYUDAR A RECONSTRUIR LA CASA

Ayudar a reconstruir la casa desde la pastoral social e insisto, no solo la pastoral social, sino también desde muchos otros sectores sociales, no solamente de Iglesia, sino además de organizaciones creyentes o no creyentes, católicas o no. Siempre se trató de construir en diálogo y en articulación; de construir en tres dimensiones: la humana (de la dignidad humana), la afectiva (de la autoestima de las personas) y con fortalecimiento del tejido social, de una sociedad polarizada y atomizada. También se resaltaba el fortalecimiento de los espacios de organización social, el acompañamiento a los sindicatos, la articulación con la *Escuela Nacional Sindical*, a través de los trabajadores, y con los sindicatos sin importar las líneas. Lamentablemente el sindicalismo y otros sectores están marcados por líneas muy radicales que les impide a ellos mismos articularse y fortalecer la unidad de clase y de sector. Nosotros hemos tratado de acompañarlos y una de las versiones es esa, el absolutismo y la radicalización de posiciones que a veces en lugar de ayudar a sumar, lo que hacen es dividir. Ese es un reto del cual voy a hablar después.

### 3.1. Formación en cultura democrática

Yo creo que fue importante apoyar la *Escuela de Liderazgo Democrático*, junto con Unisangil<sup>365</sup>. Igualmente se hicieron trabajos articulados a través de un plan regional de pastoral social de las diez diócesis de la región del Nororiente, de los departamentos de Santander, Norte de Santander y Arauca. Tratamos de adelantar un proceso que llevó, en concreto, en el Magdalena Medio, a las mesas de trabajo para la planeación participativa. Con tal proceso articulamos al *Programa de Desarrollo por la Paz con Viva la Ciudadanía*, trabajando fuertemente el tema de la planeación y presupuestación participativa, la planeación de desarrollo regional, la territorialidad y el tema de tierras. En todo esto tratamos de acompañar a la organización, a la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare- ATCC, y a otras organizaciones campesinas.

### 3.2. La evangelización de lo político

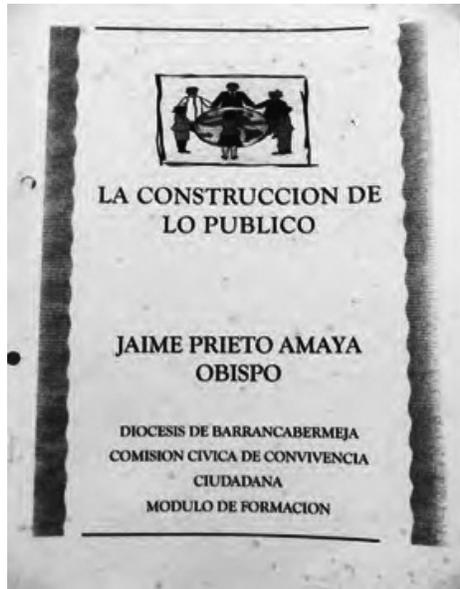
Trabajamos articulados con el CINEP, con la corporación *Compromiso de Bucaramanga*, con la *Corporación Nación* y con universidades. Con la *Unipaz*<sup>366</sup>, con *Viva la ciudadanía*, el PDPMM y la *Defensoría del pueblo*, organizamos el primer observatorio de paz del Magdalena Medio, que actualmente lo coordina el PDPMM. Organizamos y apoyamos la *Misión de Observación Electoral* (MOE); nos articulamos en un plan con la MOE nacional, donde también *Compromiso* articuló un capítulo de la MOE en Bucaramanga. Entiendo que la pastoral de San Gil articuló la MOE en la provincia de Guane, y nosotros articulamos la MOE en el Magdalena Medio. También acompañamos a universidades como la *Unipaz* en su proceso de reconstrucción, cuando estuvo en crisis. Todo esto nos llevó a un trabajo con el fin de fortalecer el actor social.

Monseñor Ignacio Gómez, con el tema de ISAGEN lo que buscaba era que la comunidad se constituyera como sujeto de derechos, un sujeto que hiciera interlocución con el Estado y con las empresas que jalonaba ISAGEN. Ciertamente este era un problema clave, lograr que la población se constituyera como sujeto con derechos. Y en eso hemos trabajado y seguimos trabajando.

---

365 *Fundación Universitaria de San Gil*, fundada por iniciativa de la diócesis de Socorro y San Gil, y ubicada en San Gil, Santander.

366 Instituto Universitario de la Paz, ubicado en Barrancabermeja, Santander.



Portada del documento “La construcción de lo público, de autoría del obispo de la diócesis de Barrancabermeja. Archivo de la Pastoral Social de la Diócesis de Barrancabermeja, Santander.

Cuando nosotros nos metimos a evangelizar la política, la primera reacción que tuvimos fue: “¡mano!, ¿por qué los curas se meten en política?, ¡los curas váyanse a celebrar misa, quédense en las sacristía!, los curas están para que recen en el templo y las monjitas están para que les estén cocinando a los curas”. Esas eran las reacciones. Yo recuerdo en unas elecciones que fueron muy marcadas por el clientelismo y por la compra de votos, con el apoyo de la *Misión de Observación Electoral* se logró neutralizar en Barrancabermeja todo un fraude electoral y los afectados nos gritaban en la calle: “¡curas pedófilos!” ¿Por qué? Las reacciones eran a desacreditar al actor. Entonces como quien dice “si ustedes los curas son pedófilos ¿qué pueden venirnos a hablar de moral?” y todas estas cosas. Creo que esta siempre ha sido una reacción de los sectores de poder, de tratar de debilitar la autoridad y la moral de los sectores que se levantan legítimamente para reclamar sus derechos; desacreditar a los líderes campesinos tratándolos de guerrilleros, desacreditar a los agentes de la Iglesia u otras organizaciones sociales llamándolos delincuentes, etc.

Veo entonces una serie de amenazas y de retos a la acción pastoral y al compromiso social de las organizaciones, a partir de estas dinámicas. Primero, el protagonismo. A veces, sin uno querer, termina apareciendo mucho en los medios y pareciera que la Iglesia quisiera ser la que se roba los titulares y la que aparece como la que está haciendo las cosas. Creo que esa es una tentación y algunos agentes de la Iglesia podrían caer en una tentación del protagonismo. Pero también es cierto, y Monseñor Jaime Prieto nos decía: “cacarean; los malos cacarean, Uribe cacarea mostrando cifras y diciendo mire: ‘por eso es que hay que bajarle impuestos a los grandes empresarios,

es que nosotros somos los que generamos empleo””. La corrupción cacarea y la gente que quiere hacer justicia a veces es la más tímida y sus acciones se ocultan. Obvio, está la amenaza a la vida, pero a veces precisamente lo que había que hacer era “cacarear”, y lo que hay que cacarear es que sí hay caminos, cacarear la polarización que tiene el país “o estamos con Álvaro Uribe o estamos con Juan Manuel Santos”, se decía por ahí. ¿Es qué no puede haber una tercera vía, una vía de democracia, de opción social, de desarrollo social con dignidad, con valores políticos y sociales, en los cuales se articule desde la Iglesia hasta el Partido Comunista, valores de justicia, de solidaridad, de equidad, en los que pueden coincidir incluso algunos social-capitalistas demócratas que creen en la institucionalidad desde el capitalismo, pero que no le hacen el juego al terrorismo del Estado o al terrorismo empresarial, ni al para-empresarial, ni al narco-paramilitarismo?

Entonces, yo veo que una amenaza es esa, entender y articular la necesidad de ser actores, pero sin caer en la tentación del protagonismo. Visibilizarse, porque se debe visibilizar a las víctimas, pero también a las opciones. La gente terminó votando por Iván Duque porque creyó que no había más opciones, porque le pintaron que las otras alternativas eran pro-guerrilleras; el tabú y el miedo hacia el castrochavismo hizo que la gente no viera más opciones y por eso hay que visibilizar que sí hay opciones.

A su vez, la amenaza del mesianismo y del vanguardismo va por el mismo lado. Por ejemplo, para mí fue muy triste que no hubiera posibilidades de articular aún más el trabajo con los sindicatos; a mí me dejó “¡plop!” cuando tuvimos una reunión entre los sindicatos y las directivas, y había un consenso casi total de hacer un trabajo de equipo entre la Pastoral Social de la diócesis de Barrancabermeja, la *Escuela Nacional Sindical* y otros sindicatos. Cuando ya estábamos a punto de articularnos, se levanta uno de los líderes de cierta línea ideológica y dijo: “nosotros no vemos bien eso, porque tenemos diferencias esenciales e ideológicas con la Iglesia”. Por lo que se nos dañó todo un proceso que hubiera sido interesantísimo, de apoyo y de interacción. Entonces también las reacciones fundamentalistas pueden llevar a evitar la articulación, a crear el tejido social y político que se requiere para avanzar en el proceso de construcción de una sociedad más justa.

### 3.3. Gestión de recursos y profesionalización de la gestión social

Es cierto, se necesitan los recursos, hay que gestionarlos con el apoyo internacional, pero a veces caemos en la tentación de, por ejemplo, ver a la Unión Europea sólo como fuente de recursos para proyectos. A mí a veces me buscaban en los encuentros, no para hablarme de planes de acción conjunta sino para decirme “¿Por qué usted no me ayuda a gestionar un proyecto con la AECID o con la Unión Europea?”, porque sabían que teníamos convenios con ellos. Entonces yo creo que existe el peligro de que se nos olvide que los recursos son para el compromiso social y no al revés, cuando se cree que las organizaciones y el compromiso son meros

vehículos para conseguir recursos.

### 3.4. La polarización y la criminalidad en todas las instancias políticas, sociales y religiosas

No todos los militares, por ser militares, son nefastos. En la sociedad civil había sectores de sociedad democrática y sectores que apoyaban el paramilitarismo, o sectores que apoyaban las acciones terroristas de la izquierda armada. Pero hay sectores democráticos en el empresariado, por ejemplo, allí hay un sector sensato que quiere aportar al desarrollo con equidad. Igualmente hay un sector del paraempresariado que ha pasado de agache. En Chile, también durante la época de la dictadura militar de Pinochet, hubo un empresariado que lo patrocinó, y en Colombia igual, hubo un sector empresarial que patrocinó el paramilitarismo.

A su vez, hubo un sector de la Iglesia que creyó que el paramilitarismo era un mecanismo válido; y ya sabemos todo lo que se ha hablado de Alfonso López Trujillo, y sabemos que al interior de la Iglesia algunos obispos generaron procesos de destitución contra clérigos y religiosos. Se sabe que el DAS mandaba listas para que los obispos les hicieran inteligencia a sus propios curas y a sus propias religiosas. Son reacciones de algunos sectores de poder, porque en todos los sectores existen las franjas oscuras y las franjas de transparencia. En el Estado, al lado de la parlamentaria Yidis Medina, estaba Álvaro Uribe. Pero también vemos en el congreso políticos sensatos, a los que vale la pena elegir.

Nosotros como Iglesia vemos que las reacciones en contra de la organización del trabajo con el pueblo y con las bases se dan desde los distintos extremos: de las franjas oscuras del sector militar, económico y empresarial, de la misma Iglesia y de la sociedad civil. Pero que también es posible construir y reconstruir instituciones como las fuerzas militares, a partir de los militares sensatos. En la época de la dictadura militar en Chile, hubo militares que fueron víctimas de los demás militares; el régimen de Pinochet persiguió al general Bachelet por ejemplo, el papá de Michelle Bachelet, que era un militar que apoyaba y respetaba la institucionalidad en la época de Allende, a l igual que muchos otros generales que entendían que estaban al servicio de la patria. En Colombia, por ejemplo, muchos militares han sido llamados a la baja o muertos, no porque estuvieran vinculados con el paramilitarismo sino porque se atrevieron a oponerse al paramilitarismo. Los fundamentalismos de izquierda y derecha, ya los mencioné.

Verbigracia, en la Iglesia era prohibido leer la *Revista Solidaridad*, coordinada por Héctor Torres, cuando yo era seminarista, en los ochenta. En algunos seminarios, al cura o seminarista que le encontraran algún texto de Marx, de Lenin, de *Solidaridad* o de La teología de la liberación, se le daba causal de expulsión. Todo esto son reacciones que yo creo que tenemos que superar y que todavía existen, no solamente en la Iglesia sino también en la sociedad.

## **A manera de cierre: mantener viva la memoria**

Lo más grave sería perder la memoria, o dejar que la historia la sigan escribiendo los que siempre la han escrito. Por eso es importante que se realicen eventos de memoria e historia, y que realizar investigaciones. Las universidades deben jalonar este tema de la historia, sacar a la luz y “cacarear” las realidades históricas, para ayudar a entender la historia real y nos las historias virtuales. Por eso, termino diciendo, que el horizonte es una tarea permanente que requiere mantener viva la memoria, procurando que los “nunca más” que se pronuncian política y protocolariamente se hagan realidad. Hay que tener presente siempre las enseñanzas de la historia. La importancia del diálogo intersectorial, del mundo de la academia con el mundo del compromiso social de campo, el trabajo interdisciplinar de las ciencias sociales con las demás ciencias, de la historia con las demás ciencias políticas, de la sociología con la sociedad misma.

Yo me quedo acá; no sé si con estos elementos he podido dar algunos aportes sobre las reacciones que se han dado en el momento en que las comunidades sienten que sus proyectos, sus intereses y sus propuestas se ven amenazadas; en el momento en que las comunidades se organizan para buscar verdaderamente justicia, verdad, reparación y una paz, no de los pacificadores o una “Pax romana”, sino una paz que retribuya con dignidad calidad de vida y las condiciones de reconocimiento, no solamente a la víctimas sino a todos los pobladores. Espero haber aportado algo con estas palabras. Muchas gracias.

## Opción preferencial por los pobres en el contexto regional (Colombia)

245

*Hernando Pinilla Rey, Pbro.  
Arquidiócesis de Bucaramanga*

**A**gradezco a la Escuela de Historia de la UIS que me haya invitado para compartir este tema que le da tanto sentido a mi vida. Quiero comenzar hablando de la persona de Jesús, porque esta es la razón de ser de una Iglesia pobre entre los pobres. No haré una charla larga sobre Jesucristo, pero quiero reseñar lo que Jesús hizo cuando empezó a trabajar, después de que metieran a Juan en la cárcel. Va a Galilea a anunciar el Evangelio y de parte de Dios decía: “ya se cumplió el plazo señalado y el Reino de Dios está cerca, vuélvanse a Dios y acepten con fe a su buena noticia” (Marcos 1,14). Y eso lo hacía Él solo en aquel territorio tan chiquito de Galilea, de pueblo en pueblo, de aldea en aldea y muy apasionado. Esto lo realizó de tres maneras:

1. Inventaba parábolas, porque Jesús es un cuentero fabuloso; inventaba parábolas cuando le hacían preguntas, por lo que él no tenía discursos complicados o en las nubes.
2. Sanaba enfermos, que para ellos era arrancar demonios.
3. Perdonaba pecados. De esa forma él realizaba el plan de Dios entre los galileos y a ellos los sedujo mucho.

Claro, todo eso despertó a la clase dirigente desde el principio; lo vemos en el capítulo tres de Marcos, donde los fariseos y los doctores de la Ley, después de que estuvieron en las sinagogas, salieron ahí mismo a hablar con los herodianos para ver cómo eliminaban a Jesús. Él era muy crítico al templo de Jerusalén y eso hizo que cada vez se abriera más la brecha con ellos. Sacó a los vendedores del templo y ahí fue cuando dijeron: “¡ya no más, a este hay que acabarlo!”

Bueno, Jesús muere, resucita y está vivo, entonces viene la Iglesia, vienen los discípulos y viene Pablo. Este último, apasionado por él, percibe, experimenta, a ese

Jesús viviente y por Jesús es que Pablo viaja y anuncia. Después hubo persecuciones; el Imperio romano los persigue trecientos años; están perseguidos hasta que en el año 313 Constantino declara la paz. Pero después de eso, en ese siglo IV, su nieto Teodosio el Grande cometió el error miserable de declarar a la Iglesia Católica la religión oficial del Imperio romano, porque entonces los obispos, que eran *donnadies*, se crecieron, se volvieron poderosos, llegó el poder a la Iglesia y el Papa, que era un pobre tipo, se volvió un señor. Esto es lo que se llama el largo período de la “Cristiandad”, que va del año 480 (según los historiadores, como Enrique Dussel) hasta 1962. Ustedes ven que son diecisiete siglos, mil setecientos años en el que la Iglesia estuvo íntimamente unida al poder humano; eso nos hizo bajar totalmente el nivel de fidelidad a Jesucristo. Hubo santos y santas, ¡claro! También había pobres, incluso fidelidad, pero las cúpulas se abandonaron al poder. Esta es la historia, la época del hierro de la Iglesia, un periodo de mil setecientos años. Cuando se funda Europa, viene Pipino el Breve, viene Carlo Magno, coronado en el año 800, en Roma, por el papa, y eso muestra que estaban ligados. Todos esos reyes se convierten al cristianismo y entonces ahí empiezan los coqueteos entre el rey, el papa y los obispos, hasta que los reyes de Europa empiezan a nombrar a los obispos y al papa. Ustedes ven que la Iglesia fue secuestrada por el Estado y eso fue muy grave.

Bueno, me voy a saltar a 1958, que es cuando, sin saberse por qué, eligen a Juan XXIII, y esto no estaba previsto. Juan XXIII, que era un viejito ya; solo le quedaron cuatro años; va a hacer un concilio y dice:

La Iglesia asiste en nuestros días a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones. Uno de los nuevos se está gestando y la Iglesia tiene ante sí misiones inmensas como las épocas más trágicas de la historia, porque lo que se exige hoy a la Iglesia es que infunda en las venas de la humanidad actual la fuerza perenne, vital y divina del Evangelio<sup>367</sup>.

Por lo que lanza el *Concilio* y, por lo tanto, comienza el *despelote* en la Iglesia. Hay un principio que dice que “no se hacen tortillas sin romper huevos”. Bueno, y entonces, todo el mundo dijo: “sí, hay que hacer el *Concilio* porque la Iglesia tiene mucha cosa que condenar”, y él dijo “¡No, es la Iglesia la que tiene que reformarse!” ¿Después de mil setecientos años de cristiandad, les parece poco? Claro, aunque esto ya venía desde el siglo XIX también.

Hubo entonces un cambio de paradigma para los católicos. Hasta el *Vaticano II* creíamos que fe es creer en lo que no vemos, porque Dios lo ha revelado y entonces se aprende el catecismo de memoria para hacer la primera comunión y se piensa que ya está bien, aunque después no se vuelva a comulgar. Entonces, fe es creer en lo que no vemos porque Dios lo ha revelado y dicen los teólogos: “fe es entrar en la historia

367 Juan XXIII, “*Humanae Salutis*”, Vaticano, 25 de diciembre de 1961, [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost\\_constitutions/1961/documents/hf\\_j-xxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae-](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-). (Consultado el 8 de marzo de 2019).

de salvación, la vida es una historia de salvación desde Abraham” Y nos cambiaron el paradigma y tuvimos dudas de fe. Yo fui formado en la cristiandad, en ese periodo.

El papa Juan XXIII hablaba de la Iglesia pobre y de los pobres. Y ¿eso qué es?, pregunté. Yo lo leí en 1959, tengo cincuenta y nueve años de ser presbítero, aprendí toda la tercera escolástica y el latín; yo hablaba latín y yo no sabía psicología, ni sociología, no nos enseñaron eso. Este era el paradigma del presbítero antes del *Vaticano II*. Entonces, el *Concilio Vaticano II* fue un remesón tenaz en la Iglesia; surge el paradigma de que creer es actuar en la historia de salvación, es comprometerse. Y ahí empiezan los presbíteros y padres a retirarse. Yo me sorprendí: ¿quién es el pobre? —dije yo—. El pobre es el objeto de compasión y lo dice san Basilio. No es al que se dan las sobras, los zapatos viejos, la ropa vieja, porque ¡pobrecito! Ese concepto de pobre no puede seguir, eso tiene que cambiar. El papa decía, es que el pobre es un sujeto en su vida, sujeto de su historia y esto va a poner patas arriba toda la problemática en la Iglesia. Pero nadie nos preparó para eso: eso llegó de *sopetón*.

Cuando vino el *Concilio* yo no le paré bolas; yo estaba en Pamplona de profesor del seminario, pero era ignorante de todo durante la época primera de mi sacerdocio, entre 1962 y 1965. Pero los obispos empezaron a decir que había que estudiar todo esto; monseñor Héctor Rueda Hernández me propuso ir a estudiar, yo dije que sí y me fui para Francia. No me mandaron para Roma, pero entonces en Francia empecé a pedir una beca a la embajada francesa para ir a la cuarta sesión del *Concilio*, en 1965. Estando allí me sentí desnudo: todo lo que tenía de anterior se cayó en París. Yo estudié dos años allá y en Bélgica, y todo lo que pensaba se fue al suelo. Mis profesores eran los que habían sido peritos del *Concilio*, el padre Yves Congar, uno de los más grandes que tuvo la Iglesia en el siglo pasado, era nuestro profesor y soportó doce años a Pío XII, quien le prohibió hablar en conferencias o publicar. Él obedeció y nos decía: “para el que sabe esperar, todo le será revelado, con tal que no olvide en las tinieblas lo que descubrió en la luz”. Esa fue la mejor lección que yo aprendí, fue muy importante. Al igual que todas las clases, esta cambió totalmente mi visión de todo.

Cuando yo regresé a Colombia me propusieron ir al *Instituto Pastoral de Liturgia-CELAC*, en Medellín, durante cinco años. Allá conocí al padre Federico Carrasquilla. Lo conocí en su barrio, en el barrio popular, y empezamos a trabajar durante cuarenta años. Hay un libro que publiqué con él sobre la antropología que él manejaba, la antropología existencial y la antropología del pobre, esa que es liberadora y forma parte de la teología de la liberación. Se llama: *Ser cristiano. Una manera humana de vivir*. Bueno, allá conocí también a Gustavo Gutiérrez, a Enrique Dussel, a Leonardo Boff. Por su parte, Enrique Dussel nos sentaba a escuchar el desarrollo de las sesiones de la *II Conferencia del CELAM*, en Medellín, y vi que en ellas había un grupo de obispos muy buenos, que eran de Brasil y que empujaban las discusiones. Entonces, ellos intervenían al final de los trabajos de cada día, haciendo preguntas. Los teólogos toda la noche trabajaban en la respuesta y a la mañana siguiente se la mandaban al obispo que asesoraban. Claro, los obispos tenían que saber más y existía ahí una

pugna muy fuerte para hacer pasar su opción preferencial por los pobres. El *Concilio* nos volvió a las fuentes y las fuentes son el Evangelio.

Ahora tengo que contarles que mientras yo estuve estudiando mataron a Camilo Torres, en 1966. Es decir, se vivía en América Latina una lamentable confusión y quiero que eso quede claro. Ya dije que Jesucristo predicaba el Reino de Dios y vivió pobre. Inclusive en la Carta a los corintios se ve a san Pablo pidiendo una colecta y entonces les dice: “den lo que puedan, pero ya saben ustedes que nuestro Señor Jesucristo en su bondad, siendo rico se hizo pobre por causa de ustedes para que, por su pobreza, ustedes se hicieran ricos” (2 Corintios 8:9.) Y luego la vida de él fue totalmente pobre, pero esto se le olvidó a la Iglesia durante mil setecientos años, ¿me entienden? Claro que hubo santos que eran pobres, pero se le olvidó a la Iglesia. Otra cosa que también se le olvidó fue hacer discípulos y anunciar el Reino, es una amnesia parcial.

Entonces cuando yo estudiaba empezó el remesón; hubo una coincidencia entre el pobre a nombre del Evangelio y la Revolución cubana, en 1959, es decir, el pobre para la revolución. Entonces eran dos banderas, el marxismo revolucionario desde Rusia o Cuba que tomaba al pobre para encender la guerra revolucionaria, como los tupamaros, las FARC, o las guerrillas en Brasil y en todo el continente donde nacieron guerrillas.

Cuando nosotros propusimos el “pobre por el Evangelio”, nos llamaron comunistas. Fue desagraciado y miserable porque a cualquiera de nosotros que se pusiera a predicar a favor del pobre le decían que eran parte de los comunistas.

En el período de 1969 a 1974 empieza la represión en la Iglesia. Los institutos de formación socio-religiosa que se habían creado en la década anterior fueron cerrados. La razón de cerrar estos institutos era porque supuestamente eran focos de marxismo. El Instituto de Santiago de Chile daba sociología, el de Manizales, catequesis, el de Quito, pastoral, y el de Medellín, liturgia. Pero igual los empezaron a cerrar y la Iglesia comenzó con su represión. Entonces, yo me fui para Bucaramanga, en 1974, ahí con mi hermana, porque no tenía donde vivir. Esperé, pasaron cuatro meses y no me nombraban de párroco en ninguna parte. Entonces, al fin fui con el padre Ramiro Lizcano y le dije: “¡oiga padre! ¿yo qué vine a hacer aquí? ¿por qué no me nombró?” Y me dice que en una carta el arzobispo de Medellín le dice a monseñor Rueda que yo fui uno de los padres que más puñaladas le había causado en el corazón del pastor, que yo era marxista, que andaba con mujeres y que vivía del CELAC. Y yo no sabía que era marxista, yo viví cinco años en Medellín, pero yo no era del CELAC. Muchos obispos cayeron en la psicosis de que todo sacerdote que estaba con el pobre era marxista; pero después de Camilo Torres, Luis Currea y René García, mandándole líos al sucesor del cardenal Concha y curas por todo el continente tirando del pobre y algunos de la izquierda. Es que hubo también errores de parte nuestra; los obispos tenían razón en parte, pues Lo que se dio fue una lamentable confusión, una ambigüedad espantosa.

Después de esto me mandaron a la parroquia de Lagos, en Floridablanca, Santander. Fueron los mejores doce años que yo viví. Era un barrio popular, teníamos un grupo de jóvenes denominado Comunidad Juvenil de Lagos-COJULA, teníamos encuentros matrimoniales, hacíamos mucha cosa y yo estaba feliz. Pero entonces empezaron las acusaciones: que yo era marxista, que era revolucionario, que andaba con la guerrilla, incluso me mandaron un guerrillero disfrazado a pedir dinero para la guerrilla. El ELN también me invadió una eucaristía, en noviembre, con fusiles en mano y la gente decía: “¡uy! pero el padre si hace dinámicas curiosas, ¿no?”. Pero yo a todo eso no le paré bolas. Hicimos una catequesis fantástica, pero nos infiltraron; los muchachos guerrilleros nos infiltraron a COJULA. Había también un señor en moto que cuando yo hacía las homilias se paraba al frente de la iglesia, ahí en la calle, grababa la predicación y cuando terminaba salía en la moto y se iba. Todos los domingos había un tipo que venía a grabar mis predicaciones. Alternamente también daba clases en el seminario.

Por eso empecé a escribir cartas a monseñor Héctor Rueda Hernández, arzobispo de Bucaramanga, contándole lo que yo hacía:

“Querido monseñor quiero confiarle una vez más mi conciencia: ¿cuál es la verdad de este sistema? Que difícil me es hablar de esto, pero aquí en Colombia, en donde la Iglesia ha venido a ser un elemento más de la cultura y de la civilización cristiana y occidental, ¿podemos decir que la verdad existe en sí? ¿Cuál es el orden que hay? ¿Cómo la Iglesia está ligada al Estado y se ha dejado manipular por los políticos! Lo que más me preocupa es que yo traicione al Evangelio, pero aquí también hay un grave problema, porque Jesús se revela contra ese orden jurídico. En Marcos 3, 1-6, viola el precepto del sábado, cura los sábados y se echa encima a los fariseos. Luego varias veces usted me ha dicho que yo soy ingenuo y en esta ocasión me lo repitió con vehemencia. También esta palabra suya la he reflexionado largamente como todo lo que usted me dice, y me molesta decirle mis sentimientos a este respecto, porque hago el papel de defenderme, pero si le dijera ‘sí, excelencia, eso es así’, yo no sería sincero conmigo mismo, ni con usted. Me parece, monseñor, que en el Evangelio hay una línea autentica de simplicidad, sin pendejadas, de bondad, sin bonachonería, de confianza, sin ingenuidad, que hace a la vida evangélica tan linda y atractiva. ¿Será esta la infancia espiritual que exige el Señor?”

Yo con las cartas le informaba a monseñor Rueda sobre lo que hacía y dialogábamos muy bueno, tanto que le cogí un cariño enorme y no me condenó; teníamos choques, pero yo era muy sincero con él, no quería engañarlo para nada.

Estuve todos estos doce años aguantándome ese chaparrón, hasta que el arzobispo de Cali, monseñor Pedro Rubiano Sainz, que me conoció cuando estaba en Cúcuta, me dijo “vengase para acá, aquí hacen falta presbíteros”. Por lo que le muestro esa carta a monseñor Rueda y él me dice “se la voy a mostrar a los consultores”. Los consultores eran esa “manada” de compañeros que me echaban la vaina y por supuesto le dijeron que no. A los seis meses me llegó otra carta de monseñor Rubiano y yo le dije a Rueda

“usted me dijo: vaya a Europa, estudie, cambie y venga ayudar aquí”. Pues yo fui, estudié, cambié y no puedo ayudar aquí, ¿entonces para qué me quedo aquí?”. Y me dijo “bueno, es verdad, váyase”. Me fui entonces para Barranca y allá estuve ocho años, pero lo que quería monseñor Rubiano era meterme al Seminario Mayor, pero sus oficiales no querían porque, ¿quién quería traer a un padre revolucionario allá al seminario, con todos los cuentos que habían? Al fin logró meterme y duré diecinueve años en el seminario. Allá escribí todos estos libros, como también fue un momento apasionante para trabajar todas estas cosas que con Federico Carrasquilla veníamos elaborando.

Tras mi experiencia en Cali regresé de nuevo a Bucaramanga. Allí me encuentro con que los jóvenes de COJULA, estos muchachos se habían ido para el barrio Regadero del Norte a servirle a los pobres, a promover a los pobres, a educar a señoras en sastrería, en utilería y allá trabajaron casi veinte años. Hace diez años están en Guativará, en Piedecuesta, un sector de invasión, de desplazados, de víctimas de la violencia y de “avivatos”. Bueno, y ellos tienen allá un edificio que están construyendo y me dijeron que fuera a celebrar el ocho de diciembre a Guativará. Entonces, llegué a las ocho de la mañana y me dicen: ¿padre nos confiesa? y a las nueve fue la eucaristía. Me hice entonces una pregunta, después de haber confesado a mucha gente: esta es una comunidad católica que está abandonada, ¿será que Dios quiere que yo me venga para acá? Entonces, a partir de esa pregunta me devolví y ahí estoy en ese *tierrero*, porque no tiene planeación, ni pavimentación, ni nada, cada uno tiene su pedazo de tierra, sus ranchos, que ya no son tan ranchos porque ya son de ladrillo. Entonces, ahí se promueve y se echa para adelante. Nosotros tenemos grupos del SENA para que les enseñen a las señoras modistería y todo eso. Esos muchachos de COJULA, que tienen esa fundación allá, que ahora tiene cincuenta años, aprendieron que no se le da nada al pobre, no se le da limosna, porque se convierte en limosnero y mendigo; al pobre se le promueve y eso es lo que hemos hecho.

Yo quería decirles una cosa muy importante de la antropología del pobre. La vida de Jesús fue pobre, eso es un hecho. Ahora la pregunta es: ¿por qué Jesús siendo Dios al encarnarse se hizo pobre? Entonces con Federico Carrasquilla respondemos: porque le conviene al inicio del Reino, porque los pobres están más merecidos del Reino que los ricos, porque la riqueza produce una antropología en donde el rico siempre pone condiciones, porque tiene como pagar. En cambio, el pobre tiene seis características:

1. Acepta la realidad como venga: cuando uno no tiene nada lo que le den está bien, entonces eso puede jugar en contra, es ambivalente, lo puede hacer a uno más humano o lo puede hacer resignado, pasivo.
2. Gratuidad en la relación: los pobres, como no tienen cómo ganarse nada con nada, entonces lo único que quieren es su persona y tratan a los demás a partir de lo que son; esto es positivo. Pero caen en el lio de despilfarrar cuando pueden. Un coterero que se gana cincuenta o cien mil pesos se los come en una noche, se los bebe y no piensa en lo que sigue, él no tiene futuro y no piensa en los demás, no planea.

3. Tiene sentido del otro: el pobre acepta a las personas por sí mismas y las acoge. Por otro lado, no se define: “¿va a ir a la reunión?”, “Sí, sí voy”, Pero no va. Y a él le da pena confrontar y decir los argumentos, porque el pobre conoce la realidad por encima, tiene una percepción superficial de la realidad, él no conoce los mecanismos internos que el rico sí conoce. Pregúntenle a Donald Trump y verá que sí sabe todos los mecanismos del sistema; el pobre en cambio no tiene nada de eso, es muy vulnerable.
4. Resistencia u obstinación: cuando los pobres empiezan a hacer la casa, lo hacen con unas tablas, pero ustedes ven que de pronto ya hay una pieza con ladrillos. Otros diez años más tarde acumulan más tablas y ladrillos y tienen toda la vida para hacer la casa; pero la van haciendo poco a poco. ¿Y por qué? porque es que “si no lucho me muero” y esta vida se vuelve una agonía.
5. El sentido de lo inmediato: la percepción del tiempo es inmediata. Si usted no responde ya, no hay nada. Ellos no toleran esperar, el rico sí puede esperar, invierte y espera, tiene cálculos. El pobre no, pues tiene una percepción muy corta del tiempo.
6. El pobre lo que entiende es lo que ve, a él lo convencen los hechos. Ellos tienen el sentido de lo concreto del espacio, de lo práctico. Por eso, cuando Jesús enseñaba lo hacía también con ejemplos prácticos, para hacerse entender.

Quiero terminar diciéndoles a ustedes que me sirve mucho tratar al pobre como persona, escucharlo, valorarlo, proponerle las pequeñas cosas que puede hacer y así él va cogiendo confianza. Porque es que el pobre, como no tiene, no sabe, no puede y no vale. Por lo tanto, respecto al pobre, creo que es valioso que nosotros adquiramos una actitud de igualdad con ellos, de cercanía, como los hijos de Dios que son. ¡Muchas Gracias!



# Experiencia de formación laical y organización campesina En la diócesis de Socorro y San Gil

253

*Joselín Aranda Cano*

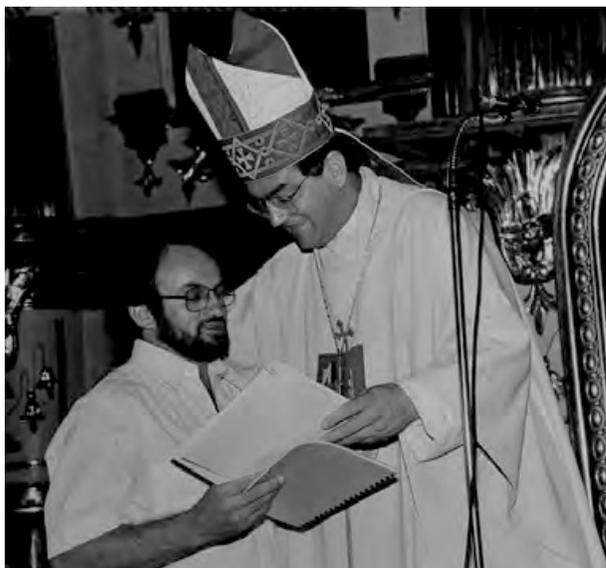
*Asociación de Organizaciones Campesinas y Populares de Colombia “El Común”*

**P**rimero que todo deseo agradecer a los compañeros de la mesa y a los organizadores de este evento que posibilitan mi compartir con ustedes. Lo primero que uno hace cuando ve el auditorio es mirar los rostros: ¿qué rostros están hoy con nosotros? No veo rostros campesinos, pero veo rostros que a lo mejor tienen muchos orígenes campesinos, a lo mejor sí, pero ya metidos en la academia, en el trabajo de la ciencia, de la historia.

Pero me han pedido que hable de tres momenticos puntuales. Primero, de mi experiencia de vida, como persona, y es un privilegio comentarles quién soy yo. Segundo, mi experiencia de vida pastoral, porque allí es donde he hecho mi experiencia de vida. El tercero es sobre el trabajo del movimiento campesino en “El Común”.

## 1. QUIEN SOY Y CÓMO FUE MI FORMACIÓN

En relación con esta primera parte, siempre he insistido mucho en la defensa del valor de la palabra y la reivindicación del campo y del campesino. Yo nací en Guadalupe, en una vereda llamada San Ramón, hace sesenta y siete años. Hice la primaria hasta cuarto, cuando tenía trece años, después de eso fue muy difícil continuar el estudio en el campo por situaciones de vida. Mi padre tenía su finca, un trapiche donde hacíamos todo el trabajo de la molienda de la caña y del café. Siete años estuve sin terminar la primaria. Después de esos siete años mi padre fue nombrado presidente de la junta de acción comunal y me invitaba a que fuera a acompañarlo a las reuniones por las tardes. Él iba todo borracho y yo lo acompañaba así; inclusive él insultaba a la gente cuando no le obedecían, pero ellos ya lo conocían y siempre lo elegían de presidente porque no había otra persona. Entonces, un día el padre Álvaro Abril, que ya falleció, dijo que en El Páramo (Santander) había un seminario de tres meses para gente adulta, para que terminaran la primaria y esto fue como una orden a mi papá para que me mandara. En esa época lo que decía el sacerdote lo hacían y se cumplía.



Joselín Aranda Cano y Leonardo Gómez Serna O.P., obispo de la diócesis de Socorro y San Gil  
Fotografía del autor.

Resulta que yo había pasado siete años en que no había escrito ni leído nada, porque ya había perdido la ilusión de estudiar, no tenía ninguna posibilidad. Sin embargo, mi papá me mandó y el sacerdote le dijo que le colaboraba con el transporte de regreso, pero el encuentro como tal valía trescientos cincuenta pesos de la época, los cuales sí debíamos pagar. Mi papá me dijo que consiguiera la plata si quería ir. Afortunadamente yo en esos siete años había ahorrado y había comprado un cerdo, entonces lo vendí para poder ir, así terminaría el quinto de primaria.

Estudiantes, profesores y colaboradores del Instituto de Liderato Social en el Páramo, Santander. 1977. Fotografía del autor.

Fui entonces a estudiar. En ese tiempo eran unas ochenta personas y estaba el profesor Miguel Arturo Fajardo metido en ese trabajo social. Entonces, terminé mi quinto de primaria y ahí seleccionaron a veinte personas para ir a un encuentro de un mes a Zapatoca, con el fin de formar líderes para hacer cambios sociales en las diócesis de Santander. En Zapatoca nos vimos con el profesor Fajardo, que enseñaba sociología. También estaba un sacerdote, un veterinario y un nutricionista. Hicimos un trabajo intenso de un mes, concentrados desde las cinco de la mañana hasta las diez de la noche, preparándonos, disque para ser los “verracos”. Nos fue bien, pudimos pasar, trabajé un año con la pastoral, pero me dije que no podía quedarme ahí porque tenía que terminar el bachillerato. Mi profesor fue Miguel Arturo Fajardo, también presente en este encuentro. Después de trabajar en la pastoral un año fui a hacer un

trabajo de tecnología agropecuaria en el ISER<sup>368</sup> de Pamplona, allá estudié dos años y de ahí me vine a trabajar a SEPAS<sup>369</sup>.

Creo que cualquier cosa tiene un principio y pienso que uno no tiene que desconocer ese origen, ese principio. Yo siempre he dicho que el que sabe de dónde viene, sabe dónde está, y si sabe dónde está, sabe para dónde va. Yo también, después de eso, estuve en un evento que me invitaron en el Páramo, que se llamaba “Humanismo cristiano”, que me llamó mucho la atención y que, inclusive, recuerdo que llevaron a un sacerdote, de quien no acuerdo el nombre, que era de la línea comunista fuerte, de *Medellín*. Y nos lo llevaron disque para ver cómo reaccionábamos, si éramos verdaderamente laicos comprometidos o nos comíamos el anzuelo.

Yo creo que con todo eso me volvió la ilusión, porque yo no había podido estudiar y ya había perdido la esperanza de hacerlo, por lo que le debo mucho al sacerdote que le dijo a mi papá que me mandara a estudiar, aunque me tocó con mucho sacrificio hacerlo. Y después aparece el padre Ramón González, junto con el profesor Miguel Arturo Fajardo, para hacer ese trabajo tan interesante en la diócesis.

**¿Qué me formó?** Yo creo que el contacto directo con los compañeros campesinos dentro de los sectores poblacionales y gremiales que existen o existían en ese entonces en las provincias del sur de Santander. En ese momento hicimos un trabajo también de especialización de la *Doctrina Social de la Iglesia* para treinta personas, para lo cual nos prepararon durante seis semestres y que nos sirvió mucho para reafirmar los principios y criterios de lo que debía hacerse.

En ese contexto, me da mucha satisfacción ver de dónde vengo y cómo lo sueños que tenía no se truncaron, siempre han estado ahí. Uno debe saber a quién le debe reconocer, quién fue realmente el que le dio la oportunidad para participar en este proceso, que realmente fue algo muy interesante, incluso un privilegio. Yo nunca había pensado que iba a tener la oportunidad de conocer varios países, por ejemplo, o de coordinar el trabajo de juventudes campesinas durante diez años, creando la Asociación de Juventudes de Santander en veintidós municipios, con más de dos mil jóvenes organizados en grupos juveniles. Obviamente fue un trabajo muy interesante que no termino de creer haberlo hecho. Este fue un trabajo que me llenó porque yo no viví la juventud, yo pasé de niño a adulto, pero cuando volví a estudiar, y durante el tiempo que tuve que trabajar, lo hice con jóvenes y fue un privilegio. El hecho es que en la pastoral me seleccionaron y me dijeron: “Joselín, usted se encarga de los jóvenes de Socorro y de San Gil, mire cómo se organiza”. Duré tres años en los que yo veía que eso no daba resultados; claro, yo estaba en el proceso de formación con los jóvenes, eso no era tan fácil para que diera esos resultados inmediatos.

368 El Instituto Superior de Educación Rural es una institución tecnológica de carácter público, fundada en 1956 y dedicada a la formación técnica y tecnológica en áreas afines al desarrollo rural y campesino. En una época también impartió educación secundaria.

369 Secretariado de Pastoral Social de la Diócesis de Socorro y San Gil.



Curso de capacitación del Instituto de Liderato Social de El Páramo, Santander, mediados de los años 1970. Archivo SEPAS. Foto tomada de la exposición “El padre Ramón: un líder que inspira el desarrollo regional. Exposición Fotográfica Itinerante”. Investigadores y curadores: Jhon Janer Vega y Sergio A. Cáceres, investigadores.

Después tuve un taller con unos profesores en Quito, Ecuador, donde me dieron unas herramientas valiosas para venir a trabajar dinámicas con la juventud campesina y eso me ayudó mucho. Igual con el padre Londoño, en Bogotá, con él fui a conocer su experiencia con juventudes. Con todo esto, rescaté mi juventud cuando ya la había perdido, pero dentro del contexto del trabajo. Eso me llena de mucha satisfacción, sabiendo que sí se pueden lograr cosas, que nunca es tarde para hacerlo y eso me alegra mucho.

## 2. MI EXPERIENCIA EN PASTORAL SOCIAL

En la segunda parte paso a hacer una mirada rápida, histórica, de lo que ha sido el trabajo con la pastoral social. En 1964 se hizo el primer encuentro diocesano en San Gil, ahí se acordó qué tenía que hacerse un congreso con todos los sectores campesinos y pobres de Santander. Así fue como en el año de 1967 se hizo el *I Congreso Diocesano*, convocado por la pastoral social. En el siguiente año de 1968 se realizó el segundo congreso, convocado también por la pastoral, en el que se habló un poco de la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, realizada en Medellín (1968) y del *Congreso Eucarístico Internacional* realizado en Bogotá (1968), donde fue la visita de Pablo XI a Colombia.

En 1970 se hizo el *III Congreso Campesino*, convocado por la pastoral social diocesana, entre el 10 y el 11 de diciembre. En 1971 se hizo la constitución eclesiástica del Instituto de Liderato Social del Páramo, escuela de formación de cuadros de

líderes de base para las parroquias de jurisdicción eclesiástica. Esta fecha es muy importante porque es cuando se crea este instituto y se le da legalidad para establecer una herramienta valiosa, que es la formación de líderes en diferentes talleres de cooperativismo, de convivencia, de trabajo comunitario, de liderazgo social, etc.

En 1974 se hace el *IV Congreso Campesino*, también convocado con la pastoral social y realizado en el Socorro. Desde 1974 a 1977 se conforman los grupos de liderato social, un trabajo muy interesante que se hizo en cada una de las parroquias. Se seleccionaban treinta personas y se crean los grupos de liderato social en las parroquias donde se reunían cada mes. En eso también estuvo el profesor Miguel Arturo Fajardo, ayudando a coordinar y a crear esa organización. Esos grupos se reunían mensualmente a hacer el estudio de su realidad en cada uno de sus pueblos.

En 1977 se hace el *V Congreso Campesino*. SEPAS, en esa fecha, recibe la personería jurídica como pastoral social. En esa misma fecha también se hace la publicación de un folleto verde “Hacia el cambio”, que contenía criterios, principios, metodologías y estrategias de trabajo. Ahí fue donde realmente nos pusieron a pensar la nueva sociedad que queríamos en Santander y en la diócesis.



Participantes del Tercer Congreso Regional Campesino, en 1977. Archivo SEPAS, San Gil. Foto tomada de la exposición “El padre Ramón: un líder que inspira el desarrollo regional. Exposición Fotográfica Itinerante”. Investigadores curadores: Jhon Janer Vega y Sergio A. Cáceres.

En 1979 se hace el *VI Congreso Campesino*, en diciembre. Ahí es donde se reactivan los sindicatos agrarios y se empieza a hacer un trabajo de reforma agraria. En 1981 viene la celebración del *Bicentenario comunero* y se hace la organización de la primera marcha comunera del Socorro y de los demás pueblos de la provincia comunera y guanentina, suceso que fue histórico. Uno de los sindicatos se tomó las

instalaciones de Charalá para insistir en la reforma social agraria.

En 1983 se hace el *VII Congreso Campesino*, ahí ya se había hecho un proceso de formación con todo los sectores gremiales y poblaciones de la diócesis, entonces acuerdan crear la Coordinadora de Organizaciones Campesinas “El Común”. Después de esto se hace un trabajo muy interesante de reforma social agraria en conjunto con la diócesis. Allí en la provincia de Guanentá se “encoraron”<sup>370</sup> veintitrés predios, en la Comunera cuarenta y tres predios y en Vélez cinco predios, para un total de setenta y un predios, con una extensión de 33.253.000 hectáreas, para 816 beneficiarios. Yo creo que eso fue una tarea muy interesante y que empezó a hacerse desde “El Común”, como desde la pastoral social.

En 1986, para aglutinar a los jóvenes campesinos de Santander, se creó el Instituto de Liderazgo Social y se realizó un congreso de jóvenes con el fin de conformar las asociaciones campesinas que les comentaba, donde estuve coordinando durante diez años. Por otro lado, en el año de 1988 el obispo de la diócesis, Mons. Leonardo Gómez, evaluó el trabajo que llevaba a cabo SEPAS y decidió avalar la creación de “El Común” como una organización independiente, de manera que consiguiera sus propios recursos, tuviera su sede y su propia administración, aparte de la pastoral social diocesana.

En 1989 “El Común” obtiene personería jurídica por la Gobernación de Santander. En 1999 se produjo la detención por parte de los *Elenos* (guerrilleros del ELN) de dos compañeros que trabajaban en parte de la provincia guanentina, a quienes los retuvieron y se los llevaron a la parte del Nevado del Cocuy. En ese entonces monseñor coordinaba los diálogos regionales y fuimos con el profesor Miguel Fajardo a la cárcel de Itagüí (Antioquia) para hablar con Francisco Galán, a preguntarle por qué habían retenido a nuestros compañeros, dado que nosotros estábamos haciendo un trabajo interesante con el pueblo. Galán se sorprendió, pero al fin nos los entregaron, y nos preguntaba Galán cómo habíamos hecho para hacer las tiendas comunitarias, las cuales ellos habían intentado hacer muchas veces. Yo le decía: “una cosa es ordenar y otra cosa es capacitar a la gente para que salgan las cosas”. Pero fue muy interesante.

En el 2003, por iniciativa de “El Común”, se empieza a crear una nueva línea de trabajo que fue la justicia comunitaria de Santander. Fuimos pioneros en el departamento en esa modalidad, como también fuimos pioneros en crear la Red Nacional de Justicia Comunitaria, de la cual estuvimos al frente coordinando.

*Grosso modo*, lo que la diócesis realizó fue un proceso de formación de cuadros de líderes, eso es lo que me parece más importante. Creo que se atinó mucho al poner al frente del proceso al padre Ramón González Parra, en compañía del profesor Miguel Arturo Fajardo, quienes fueron los que crearon la iniciativa para fundar la

---

370 Es decir, fueron expropiados por el extinto INCORA (Instituto Colombiano para la Reforma Agraria) con el fin de ser repartidos entre los campesinos.

universidad, la red de cooperativas, el movimiento solidario y el mismo “El Común”. Me alegra mucho que esté el profesor Miguel Arturo Fajardo acá porque a él se le deben muchas cosas de esa historia reivindicativa de los comuneros.

Pasamos ya un poco a lo que han sido las organizaciones campesinas, directamente lo que ha sido “El Común” y su historia, la que ya hemos comentado. Sus objetivos son: coordinar y entrenar a las organizaciones campesinas para defender los derechos de los afiliados, los recursos naturales y el medio ambiente, dentro del contexto del desarrollo integral para el hombre. Trabajamos a través de programas y proyectos que respondan a las estructuras operativas.

### 3. EL COMÚN

La misión de “El Común” es generar procesos organizativos que contribuyan a la conquista y reivindicación sociales y a la construcción de la democracia participativa, de la convivencia pacífica, canalizando recursos que permitan el desarrollo de procesos sociales productivos que propendan por el mejoramiento de las condiciones de vida de los asociados, en torno al marco de la cultura renovada de identidad campesina. Su visión es llegar a ser una organización regional autónoma, democrática, con un liderazgo de base, capacitado, renovado, militante, consolidado, con una apuesta social capacitada para incidir en el desarrollo municipal, regional y contribuir en el desarrollo de la economía campesina, con la gestión de proyectos de desarrollo sostenible, un equipo humano suficiente, formado, competente y comprometido con todos los instrumentos de trabajo adecuado.



Asamblea de El Común en El Hato, Santander, 1982. Foto Archivo SEPAS, San Gil. Foto tomada de la exposición “El padre Ramón: un líder que inspira el desarrollo regional. Exposición Fotográfica Itinerante”. Investigadores y curadores: Jhon Janer Vega y Sergio A. Cáceres.

Y ahora, ¿cuáles son las líneas de trabajo que venimos trabajando? Uno: La convivencia y la paz dentro del contexto de la justicia comunitaria y la consolidación de derechos humanos. Dos: el desarrollo productivo sostenible. Tenemos una economía solidaria, proyectos productivos, acompañamiento a gremios productivos, organización social y comunitaria. Tres: incentivar la democracia y la participación ciudadana. Tenemos mecanismos de espacios de participación ciudadana. Cuatro: lograr la equidad de género, el cuidado de la niñez y de la juventud y el fortalecimiento de las relaciones entre familiares.

260

“El Común” se organiza por provincias. En la provincia de Guantentá tenemos organizaciones tanto de mujeres como de productores. Otros territorios de esta provincia son San Joaquín, Cabrera, San Gil, Charalá, Barichara y Villa Nueva. La provincia Comunera la tenemos en Confines, Palmas del Socorro, Guadalupe y Oiba. La provincia de García Rovira está conformada por Málaga, San José de Miranda, Enciso y Molagavita. Y en cuanto a las organizaciones de carácter regional afiliadas, tenemos la Red de Líderes Conciliadores y Comunitarios de Santander y el Sindicato de Productores de Artesanos del Fique. Estas son las organizaciones que actualmente forman parte de “El Común”<sup>371</sup>.

El organigrama se conforma por unas asambleas generales, que hacemos cada año, una veeduría social, una junta directiva, un revisor fiscal, un tesorero, una acción ejecutiva y unos sitios de coordinación en cada una de las provincias de Santander.

Eso es lo que, *grosso modo*, hemos caminado. Yo creo que mañana que el profesor Miguel esté acá, compartiendo un poco, hará énfasis en este trabajo. Nosotros en la próxima mesa vamos a iniciar un proceso de unos talleres para retomar la misión, la visión y los objetivos de “El Común”, con el fin de hacer una previsión a cinco años, porque pensamos que el momento histórico que vivimos nos invita a renovar y fortalecer las dinámicas, las metodologías y las estrategias. También pienso que el trabajo diocesano de la pastoral fue muy importante, pero quizá —acá con el respeto del padre— ha dependido mucho de los sacerdotes y de la jerarquía eclesial. Las cosas que se han hecho han sido posibles porque los obispos que estuvieron entendieron cuál era el verdadero papel de los pobres. Desafortunadamente las cosas hoy en día han cambiado, hay que decirlo, pero ha cambiado también nuestra Iglesia; ya no es lo mismo que antes y ahora le sacan el cuerpo a la realidad de lo que viven nuestros campesinos.

Este cambio de actitud se dio tras la represión que se hizo al interior de la Iglesia Católica, a quienes estaban comprometidos con los pobres en nombre de Jesucristo. Se apagó en la Iglesia de América Latina el interés por el pobre. El telón de fondo de

---

371 En 2021 “El Común” era integrado por veintiún asociaciones. *Asociación de Organizaciones Sociales Campesinas y Populares de Colombia “El Común”*. Acta 017 Asamblea General Ordinaria. San Gil, 21 de marzo de 2021 <https://www.elcomun.org/documentacion-legal-rte/> consultado el 2 de mayo de 2021.

todo eso fue la Guerra Fría, donde Estados Unidos puso gobiernos militares en toda América Latina, al tiempo que estaban Cuba y después Nicaragua... ahí está todavía el mismo Daniel Ortega fregando. Entonces, vino la represión: Reagan le calentaba las orejas a Juan Pablo II a cada rato en contra la teología de la liberación. Y la carta de Juan Pablo II, después de las “doce instrucciones” a propósito de la teología de la liberación, a los obispos de Brasil. Ahora, en América Latina entre los obispos y los presbíteros el pobre no es noticia. Eso fue el resultado de toda esa campaña que inició el mismo Pinochet desde Chile. Yo estuve en Chile cuando Pinochet era dictador y yo no podía ir a los barrios populares, entonces todo eso fue una tristeza y una muerte total de la causa del pobre, quien sufrió un garrotazo terrible con toda esa coincidencia miserable entre la lucha por el pobre en nombre del comunismo y la lucha por el pobre en nombre del Evangelio. Aun cuando el comunismo cayó, en 1989, todavía han seguido hablando de comunismo, después por Nicolás Maduro, inclusive hasta cuando le echan vainas a Gustavo Petro.

Yo creo que hay unos retos: el más importante es que estamos seguros de que el éxito de ese trabajo que se hizo fue la formación de los cuadros de liderazgo, porque se formó gente. Desde la misma base se formaron los líderes propios de la región, de la comunidad y para la comunidad. Y esa dinámica está, lamentablemente, estancada. Pienso que la universidad podría echarnos una mano por ese lado, porque puede y es capaz de hacerlo, pero creo que nos ha faltado unos aliados como ustedes los de la UIS<sup>372</sup>. La base fundamental son los que están aquí y han hecho historia: uno se hace dependiendo de la formación que haya tenido, de la capacitación que haya tenido, de su formación, si no realmente no hay nada. Entonces yo creo que estamos ahora en ese segundo paso, en ese *Bicentenario comunero* de reestructurar la metodología o a las estrategias de cómo renovar un liderazgo nuevo para que responda al momento histórico que tiene nuestro país y nuestro departamento.



# Hortelanos de paz en las provincias del sur de Santander, Colombia

Miguel Arturo Fajardo Rojas  
Fundación Universitaria de San Gil - Unisangil

263

## 1. MI HISTORIA

**D**eseo, en primer lugar, explicarles quién soy, porque mi historia está ligada y nace de lo que voy a presentar. Yo nací en una vereda del corregimiento de La Granja, en el municipio de Sucre, en la provincia de Vélez, departamento de Santander, muy lejos, en ese entonces de todo proceso de urbanización y de posibilidades de comunicación. En tiempos de mi infancia para llegar al pueblo más cercano, ¡Jesús!, ¡María!, necesitábamos caminar seis horas a pie o cinco horas a caballo. No teníamos escuela, aunque mi padre, junto con la acción comunal, hizo una cerca de su casa y contrataron a alguna persona para que nos ayudase en las primeras letras. ¡Total!, que al final en el corregimiento pude terminar la primaria.

En 1961 allí hubo una misión de paz dirigida por la diócesis, pero con la participación de los padres redentoristas; justamente fueron ellos quienes nos presentaron varias oportunidades para estudiar, como la de presentar un examen en Tunja para así ingresar a un instituto técnico y otro examen para vincularse al proceso de formación dentro de su comunidad religiosa. ¡Total!, yo participé en los dos procesos, fui admitido y a partir de ese momento cambió mi vida, pues yo ya estaba orientado hacia la ruralidad, a vivir en el campo y a trabajar en él.

Participé todo el tiempo en el seminario y terminé filosofía y teología, alrededor 1973. Recordaba con Isabel Corpas, que participa también en este libro, que compartimos algunos profesores en la Universidad Javeriana de Bogotá, unos profesores de teología que estaban en la onda de lo que podría denominarse la teología de la liberación. Al terminar, en 1971, se realizó en Bogotá el *I Simposio de la Teología de la Liberación*, al cual pude asistir. Allí conocí al padre Ramón González Parra y a algunos teólogos de la liberación. También estuve cerca del grupo *Golconda*, muy en las “bambalinas” porque había un cierto voto de clandestinidad para no revelarnos a las autoridades, ni a los militantes, ni a las eclesiásticas. Era otro tipo de clandestinidad,

pero era necesario mantenerla por seguridad, un poco por miedo a confrontar, porque la confrontación con la jerarquía era una confrontación perdida.

Por entonces en la Universidad Javeriana estaba una “comisión” de religiosos pertenecientes a comunidades, como los franciscanos, los carmelitas, los monfortianos y los vicentinos, que estudiaban teología. Un buen grupo de ellos, entre los cuales había religiosas y sacerdotes, decidimos involucrarnos en el movimiento estudiantil, en el obrero, en los barriales y en los sindicatos. Fue muy reconocida una actividad que realizamos en Bogotá y que consistía en una gran manifestación acompañada por estudiantes, en cuya cabeza iban sacerdotes, seminaristas y religiosas, además de mucha gente. Esta se hizo con ocasión de la muerte de un estudiante; se celebró una eucaristía en el puente de la calle 26 y al otro día todos los que participamos, pertenecientes a comunidades religiosas, recibimos un decreto que se llama *Suspensión ad divinis*, que nos inhabilitaba para ejercer el ministerio. Sin embargo, como fuimos tantos, nos dijeron que teníamos un año para pensar si íbamos a obedecer a la jerarquía o no. La mayoría de quienes participamos ahí —sacerdotes, religiosas y seminaristas teólogos— terminamos saliéndonos del escenario de la institución eclesiástica. Esa fue una historia acompañada en el momento de la creación de la provincia de San Pablo, entre los franciscanos y las casas de los jesuitas; estos también se desmembraron y salieron a vivir en casas pequeñas para vivir mejor el compromiso con el pueblo.

Terminado esto continué un tiempo trabajando en sectores populares barriales en Bogotá. Allí aprendí muchas cosas: entré como maestro y salí como discípulo de los procesos populares. Pero el ritmo de este trabajo nocturno, en 1974, era muy delicado en términos de seguridad, por la persecución de parte de las fuerzas del Estado, por lo que, con la invitación y ayuda del sacerdote Salomón Pineda, tomé la decisión de irme a mi pueblo para hacer un voluntariado con mi comunidad. Allí apoyé la creación de un colegio y el fortalecimiento de una cooperativa que estaba recién comenzando bajo el liderazgo del padre Salmón. Luego, como había conocido un proyecto que estaba presentando el padre Ramón González, que se llamaba “Instituto de Liderazgo Social”, lo propuse como un escenario para desarrollar y darle sentido a mi vida en el trabajo social, que ya tenía claro: dedicarme a este tipo de trabajo social dentro de la pastoral de la Iglesia. Así que intenté entrar, pero no había cupo, ni tampoco con qué financiarlo, por lo que tocaba trabajar gratis. Así lo hice durante casi un año.

Pero uno no puede vivir de gratis, entonces me vine para Bucaramanga a presentarme a un concurso de rector en un colegio y me dieron la rectoría. Pero a los seis meses abrieron la posibilidad de que yo formara parte del Instituto para Campesinos Adultos de Zapatoca. Renuncié a la rectoría y me fui para allá a impulsar esa experiencia bajo la pedagogía de Paulo Freire. Allí estuve trabajando la “pedagogía de la liberación” durante unos tres años. Pero al entrar en contacto con el clero vi que este se aferraba mucho a un discurso pietista, pues no había una formación específica en sociología, sociopolítica o desarrollo, de manera que le dije a Ramón González: “tenemos que formarnos en esto previamente”, por lo que, motivado por el padre Samuel González, me fui a Chile, a un curso de pastoral social y desarrollo, sobre

todo en sociología del desarrollo. Allí me involucré con la resistencia de la dictadura, a través de los grupos de jóvenes cristianos, de la izquierda cristiana y de la vicaría de la solidaridad. De todos ellos aprendí este trabajo tan importante sobre derechos humanos. Regresando de allí había hecho contacto con algunas personas y por fortuna pudimos conseguir algunos recursos importantes para fortalecer el proyecto que estábamos iniciando con los institutos.

De regreso, el proyecto de pastoral social contaba con el liderazgo de pocas personas en San Gil: el padre Ramón, su hermano Samuel, Darío Benítez y algunos más, aunque también teníamos el apoyo de muchas otras personas. Luego de varios años me vinculé a SEPAS<sup>373</sup> y asumí, desde allí, la coordinación de programas. Con algunos recursos importantes de MISEREOR<sup>374</sup> pudimos contratar y formar cuarenta personas para el trabajo pastoral. Creo que fue un equipo bien importante para poder hacer un trabajo de promoción en todo el territorio. En esta coordinación pude colaborar para establecer otro proyecto en la provincia de Vélez y apoyar luego al padre Francisco de Roux, para que iniciara su proceso en la diócesis de Barrancabermeja. Entre tanto, hicimos una coordinación con el padre Eduardo Díaz, de esa misma diócesis, y también con las diócesis de Pamplona y Bucaramanga, pensando en tres proyectos específicos: el trabajo de promoción de la mujer, el trabajo de los jóvenes y el trabajo de los derechos humanos. Con esos proyectos estuvimos desde el año 1981 al año 1989.

En 1981 me casé y mi esposa estaba estudiando ciencias sociales en Tunja. Como ese año se celebraba el bicentenario de la Insurrección de los Comuneros, ella hizo su tesis de grado sobre el movimiento comunero. Aprovechando ese trabajo, propuse, junto con Ricaurte Becerra, que hiciéramos una gran movilización para rescatar el sentido de esa historia y poner a los comuneros de nuevo en pie. La propuesta fue bien acogida por la asamblea general de SEPAS y me dio el encargo de coordinarla. Reunimos aproximadamente cuatro mil personas que marcharon durante cuatro días desde distintos pueblos para llegar al Socorro y hacer una escenificación en remembranza de los comuneros.

Luego, en el año 1987, las comunidades me dijeron que los acompañara en la dirección de El Común, una coordinadora de organizaciones sociales surgida como fruto de los procesos comentados y que buscaba deslindar la acción pastoral de la organización social. Necesitaban un dirigente ahí, ya no de pastoral diocesana, sino propio para las organizaciones, porque nos confundían. SEPAS era un instrumento de pastoral, pero era una organización con muchos laicos. Entonces, había mucha incomodidad con los obispos que llegaban, porque no sabían si éramos agentes de pastoral o de organizaciones populares que estábamos desarrollando un trabajo político-social. Me fui entonces a El Común, pero solo por un tiempo, pues yo tenía en

373 Secretariado de Pastoral Social de la Diócesis de Socorro y San Gil—SEPAS.

374 MISEREOR Es una organización del episcopado alemán para el desarrollo y la cooperación.

mente desde los años setenta que la educación es uno de los caminos más importantes para cualquier emancipación.

Durante mi permanencia en Chile había escrito algo respecto a la creación de una institución educativa; luego, más adelante, fui a la UIS<sup>375</sup> en varias ocasiones a hablar con los rectores y con el gobernador de Santander para que nos establecieran una sede en San Gil. Por entonces se había establecido un CREAD<sup>376</sup> para un programa de administración, pero no fue posible que la UIS abriera una sede en San Gil. Hablé también con INDESCO, que era la Universidad Cooperativa y con la Universidad Santo Tomás, pero tampoco hubo posibilidad. Por lo que decidimos crear nuestra propia universidad desde la organización eclesial y desde las cooperativas que habíamos promovido. Ahí me dediqué entonces a la universidad y a desarrollarla. Fui el fundador de la universidad UNISANGIL<sup>377</sup>, también fui su vicerrector y rector; creé los departamentos que hay que crear en las universidades y luego me escondí de todas las direcciones en un rincón de la universidad, como director de un centro de estudios: el Centro de Estudios de Economía Solidaria. Me puse a estudiar y a sistematizar lo que fue el proyecto de cincuenta años de trabajo en el mismo territorio, ya con personas que estaban ahí dentro de la universidad.

En ese contexto, en 1986, llegó a la diócesis de Socorro y San Gil el obispo Leonardo Gómez Serna y transformó un poco el trabajo, porque fue un soporte para todo el trabajo social. Pero, además, él tenía una sensibilidad muy grande para la paz y los derechos humanos, dándole mucha energía al tema de la paz, no solo a nivel local, también a nivel nacional. Por eso, en 1986, estuve metido en la coyuntura de los diálogos de paz con los Elenos (ELN), las FARC y el M-19. Uno de esos diálogos fue coordinado por mí e inclusive me metí en diálogos con los paramilitares, cuyo nacimiento estaba cerca de aquí, en San Vicente de Chucurí.

A nivel nacional formé parte de varios procesos, como el Proceso de Paz, en la creación de iniciativas ciudadanas, como fue la campaña “Viva la ciudadanía”, en 1991. Ahora estoy vinculado con la Misión de Observación Electoral, que también en la UIS tiene su centro de operación. Asimismo, ayudé a crear dos centros de estudio a nivel nacional: uno fue el CINEP<sup>378</sup>, que es un centro de investigaciones en economía cooperativa, solidaria y pública, y una red de investigadores en economía solidaria, del cual participan aproximadamente veinte universidades nacionales.

---

375 Universidad Industrial de Santander-UIS.

376 Centro regional de educación a distancia-CREAD.

377 Fundación Universitaria de San Gil-UNISANGIL.

378 Centro de Investigación y Educación Popular –CINEP.

## 2. LA REGIÓN



Diócesis de Socorro y San Gil en la década de 1980. Elaboración propia.

El mapa de la diócesis de San Gil y Socorro lo componían entonces tres provincias: la de Vélez, que queda al sur, donde había unos veinte municipios; la provincia comunera, al centro, y la provincia de Guantán, al norte. En total eran cincuenta y tres municipios, con una población aproximada de cuatrocientos cincuenta mil habitantes y solamente tres o cuatro centros poblados importantes que eran Vélez, Barbosa, Socorro y San Gil. Los demás eran y son municipios muy pequeños, la mayoría tienen máximo diez mil habitantes. En todos estos municipios empezamos a trabajar. Hoy el municipio de Vélez es cabeza de una diócesis aparte, desde 2001 es diócesis diferente. Toda la región se basa en la economía campesina, con algunas artesanías y pequeñas industrias. Además, desde las últimas décadas, por un susto que nos dio la noticia de que San Gil iba a quedar marginado de la construcción de la Carretera central de la Paz o *Ruta del Sol*, nos avisamos y empezamos a hacer consultas. Así, decidimos impulsar el turismo, porque acá hay mucha cosa interesante y desde Unisangil impulsamos todo el turismo de hoy, que no sé si fue una respuesta acertada o un problema que nos hemos creado. Pero, en fin, eso se hizo para desarrollar un poco la economía alternativa. Este turismo nos trajo complicaciones porque San Gil tuvo un crecimiento poblacional muy rápido y, sobre todo, en cantidad de hoteles, restaurantes y todos estos operadores turísticos que hay. Con el turismo, si bien nos han llegado unos bienes, también tenemos unos problemas que tendremos que resolver.

Los organizadores de este evento me pedían hablar sobre todo del tema de la paz, pero yo me puse a pensar que no hemos trabajado solamente la paz, sino que ha sido un proyecto un poco más amplio. Entonces me pregunté: ¿cuál es la voz que estoy levantando aquí? Aquí hay una voz de muchos curas, de muchos laicos comprometidos y de muchas organizaciones populares. Solamente en este momento hay quinientas sesenta organizaciones registradas en la provincia de San Gil, de las cuales aproximadamente un treinta por ciento de ellas son producto de este proceso, son y están vigentes. Hay muchos aliados institucionales, tanto de carácter nacional como internacional, que han apoyado. Es todo este conjunto del cual quiero hablar. No es mi voz, es la voz de mucha gente.

### Los marcos de referencia



El P. Ramón González Parra. San Gil, 1984. Archivo SEPAS, San Gil. Foto tomada de la exposición “El padre Ramón: un líder que inspira el desarrollo regional. Exposición Fotográfica Itinerante”. Jhon Janer Vega y Sergio A. Cáceres, investigadores y curadores.

El primer marco de referencia general fue propuesto por el padre Ramón González Parra, en 1963, en tiempos del *Concilio Vaticano II*. Él hizo una propuesta de desarrollo de la diócesis, pidiendo que el obispo y los sacerdotes declararan a la diócesis en “emergencia”. El Papa Juan XXIII ya había declarado un poco antes la “emergencia” en la Iglesia y Ramón quiso hacer lo mismo para hacerle caso al papa y para ver qué se podía hacer. Él había llegado recientemente de Europa, justamente después de haber estudiado sociología. Por fortuna, estudió esto porque le permitió comprender la realidad que se venía. Dentro de esa sociología también llegó a su mente la teología progresista a través de los cursos que hizo, tanto en Lovaina (Francia), como también en Canadá, en el Instituto Coady de Antigonish, donde realizó un curso especializado

en cooperativismo. De manera que propuso fundamentos para construir una sociedad más justa, solidaria y en paz. Luego había que generar un proyecto transformador de largo plazo, no de corto plazo, porque este es para reaccionar como los bomberos, en forma inmediata a situaciones dadas, pero el largo plazo es el que permite hacer transformaciones.

Quiero detenerme un poquito en las dinámicas sociales que estábamos viviendo en los años 1960. Con frecuencia escuchamos durante el día de ayer y hoy que la década del sesenta fue como una inflexión de la historia, como un cierto salto y un tiempo de rupturas. Algunos dirían que es la década disruptiva, no la década del cambio; es donde nos ponemos en contradicción con el pasado, de una manera dramática. Creo que eso fue lo que vivimos todos los que nos hemos encontrado aquí. Tuvimos unas rupturas para poder generar algo diferente. ¿Qué rupturas hubo? Yo soy gran admirador de esta década, porque mi mamá, como campesina, nunca pudo mirar más allá de las posibilidades de ser una campesina, sin tener la opción de otro horizonte de vida. Pero, por el otro lado, cuando regresamos a la ciudad veíamos los movimientos de emancipación de la mujer claramente definidos. No se trataba de cualquier cosa, era una emancipación estratégica y de cambio, no de la identidad de la mujer, sino de cambiar el significado que tenía la mujer para sí misma y para la sociedad. Esto era una cosa maravillosa. El surgimiento de la juventud como protagonista de la historia no era la juventud que aceptaba la condición de los mayores, sino la juventud que quería ser diferente y quería dar testimonio. A ello se suman las luchas de liberación en África y en Asia, como el surgimiento de los grupos revolucionarios en América Latina. En cuanto a eso, tuve la ocasión de ir al CECEP, un instituto para laicos en América Latina —muy bueno en Brasil— y allí confidencialmente había una reunión de ejércitos de liberación. Recordemos que el ambiente de emancipación era predominante en América Latina. Los argentinos decían que iban a cambiar el mundo y que lo iban a hacer en cinco años. Gonzalo Arroyo, de Chile, decía: “gastaremos diez años, pero ya estamos cambiando el país”. Todo eso era una emoción muy grande al pensar que todo iba a cambiar.

Se suma también el surgimiento de la teología de la liberación, el movimiento de los derechos humanos —en ese momento fue muy fuerte—, la creación del movimiento indigenista, la organización del campesinado para el reclamo, sobre todo para la reforma agraria, trabajo continuado de la década de los cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo XX, que hizo explosión aquí en Colombia.

### 3. IDEAS QUE EL CONCILIO VATICANO II NOS INSPIRÓ

En una asamblea general de SEPAS, en 1976, se publicó su ideario. Hoy quiero tomar las cuatro principales ideas que en ese momento nosotros quisimos asumir:

- a. No hay dos historias, una de salvación y otra de los seres humanos. Hay una sola historia, en ella nos salvamos o nos condenamos. Y esa afirmación es

radical, porque todos hemos escuchado la predicación de la salvación, pero para la vida eterna, no aquí. La salvación acontece aquí y ahora.

- b. La autonomía de las realidades temporales, la política y la economía no tienen que ver con Dios, son decisiones fundamentales de los seres humanos. No podemos achacarle a Dios que la elección de nuestro presidente fue voluntad suya, eso fue una voluntad ciudadana, donde los únicos responsables son quienes votaron por él. Y en la economía pasa igual.
- c. El compromiso de los cristianos, y por tanto de la Iglesia, es propiciar cambios, es esencialidad cristiana. Yo creo que eso nadie lo negaba, ahora tampoco, pero no lo hacen. Quiere decir que la condición de un cristiano es trabajar por la liberación, más si el cristiano acepta el postulado de Jesús: “he venido para que sean libres, he venido para que tengan libertad y la tengan en abundancia, para que tengan paz y la tenga en abundancia” (Juan 10:10).
- d. La evangelización debe contribuir a la liberación de los pobres.

Todo esto lo hemos tomado del *Concilio Vaticano II* y de la *II Conferencia del Episcopado Latinoamericano*<sup>379</sup>. Nuestra relectura la hicimos en los siguientes términos:

- a. **Diagnóstico:** el país padece injusticia institucionalizada y estructural. No se trata de la injusticia de un sujeto, sino de la injusticia establecida dentro del Estado, de la sociedad, como una estructura que gobierna las relaciones. Entonces ese es el diagnóstico.
- b. **El compromiso por los pobres.** *Medellín* decía lo siguiente: Nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubran y favorezcan graves opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos en un mismo país, sin poner en alto un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente. Nosotros mismos repetimos una vez más este propósito, ni el odio, ni la violencia es una fuerza de nuestra calidad. Defender según el mandato evangélico los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo lo que destruye la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad<sup>380</sup>.

Este es el mensaje de *Medellín* y lo tomamos como nuestro propio padrino de trabajo.

- c. **Educación liberadora:** este tema ya venía desde antes. *Medellín* lo propuso, lo incorporó, diciendo que una de las estrategias principales de su reflexión

---

379 Celebrada en Medellín, 1968.

380 II Conferencia del CELAM. Medellín, 1968. Documentos finales. Parte III, No. 22 y 23.

sobre este panorama nos conduce a proponer una visión de la educación más conforme con la educación integral, que propugnamos para nuestro continente y la llamaríamos “educación liberadora”. Para nosotros son muy importantes estas palabras porque logramos integrar al currículo y a los planes de estudio esta pedagogía liberadora que otros pedagogos ya habían planteado, pero que no tenían la bendición apostólica. Creo que eso fue muy importante para nosotros.

- d. **La organización popular:** ¿cuál es la estrategia, entonces, para que la gente pueda emanciparse? La organización popular, tal como lo decía Medellín<sup>381</sup>. Desde León XIII, la organización de los obreros era considerada importante, pero aquí se le da un énfasis, una organización popular, es decir, no solo la organización de los sindicatos, sino todas las formas de organización que sean posibles para que la gente pueda encontrar espacios de solidaridad.
- e. **Desarrollo en nombre de la paz:** la visita de Pablo VI (1968) fue importante. Yo también estuve en las grandes concentraciones de Mosquera (Cundinamarca) y en el templo del Salitre (Bogotá). También nos fuimos al sur, hicimos movilización alrededor de este proceso tan interesante. Allí Ramón González hizo una asamblea para decir “viene el papa por primera vez” e impulsó un compromiso de la diócesis de Socorro y San Gil que decía: “sea declarada incompleta la parroquia que no tenga una cooperativa”, porque la cooperativa en nuestra perspectiva era como la estructura económica que podía generar una nueva oportunidad de vida para la Iglesia. Entonces, la paz era un mandato especial desde el comienzo.

#### 4. NUESTRAS PROPUESTAS

Estamos escribiendo un libro y de allí sale la siguiente frase: “organizar un movimiento social que tome como base al hombre común, aquel al que se cree perdido y sin salvación posible. Lo uniremos a los hombres de su misma clase y condición, y le daremos unas lecciones fundamentales sobre su capacidad cuando trabaja en grupo; y ese hombre común hará las reformas sociales, cambiará las instituciones y entonces aparecerá el liderazgo que nadie esperaba”. El punto de partida no es la Iglesia, sino el oprimido, el pobre, que tienen que construir la posibilidad de su emancipación. Mi experiencia de vida es una emancipación real como persona.

¿Cuál era el tema? El tema era la pobreza, pero ¿cuál era su causa? La injusticia social. ¿Qué alternativas de cambio había? Teníamos dos: el cambio por la competencia capitalista, es decir, que haya más ricos que nos generen empleo y posibilidades de desarrollarnos. La otra era que había que cambiar el capitalismo por medio de una revolución armada. Pero salió la muy discutida tercera vía. Cuando nos

381 II Conferencia del CELAM. Medellín, 1968. Documentos finales. Parte II, No. 18.

leían unos nos llamaban “comunistas” y otros “revisionistas”; nos ponían apodos y se burlaban de nosotros por estar proponiendo una vía decente, de centro económico solidario. Aquí me podría demorar un poco en interpretar lo que estamos encontrando en América Latina sobre economía solidaria, como punto de partida para reconstruir, pero este no es el tema de hoy. La idea que todos tenemos es una sociedad a través de vías democráticas y economías comunes, y que vemos que es posible para los pobres.

Entonces, a partir de una reflexión en la asamblea general de SEPAS, en el año 1976, nos preguntamos qué era lo que nos inspiraba. Hicimos una reflexión con el fin de no tener discursos tan largos con la gente, sino discursos que realmente inspiraran nuestro trabajo. Estas ideas habían sido trabajadas y propuestas por el P. Ramón González, desde 1963. En la asamblea se discutieron y asumieron como principios de identificación del movimiento regional. De ahí parten tres ideas:

1. Los pobres son el potencial del desarrollo, no son carga para el desarrollo. A estos los han considerado como los estorbos para el desarrollo, pero ellos pueden ser los protagonistas; la condición es generar las estructuras posibles para que ellos puedan serlo. El cambio y el desarrollo son tareas esenciales del compromiso cristiano, no son adicionales o superficiales, son las tareas fundamentales. Un cristiano que no conoce su realidad —a mi juicio— no tendría derecho a denominarse cristiano, cualquiera que sea su denominación, católico o de otra Iglesia.
2. El cambio es una ley de vida. El cambio está aconteciendo todos los días, inclusive el cambio climático. Y el cambio se da a favor de nosotros o en contra de nosotros. Elija cuál es la condición de cambio que usted quiere tener.
3. Nos propusimos, entonces, generar un desarrollo comunitario, con unas características específicas. Hoy en día estoy discutiéndome el tema del desarrollo, estoy peleando con el concepto de desarrollo, pero no tengo otro nombre por ahora para cambiarlo. Consultamos de qué se trataba el desarrollo, el cual lo entendemos como el desarrollo de las condiciones de vida más humana, el desarrollo de la gente y no de las cosas. Por tanto, este se trataba de estimular la integración, la participación, la autonomía, el desarrollo empresarial, desde las personas, para que tengan mejores condiciones de vida.

Así fue como ideamos unas estrategias. Recuerdo que convocamos a unas estrategias de Bogotá para que nos dijeran cómo hacer desarrollo en el territorio y a partir de un texto de dieciocho estrategias. Pero nos dijeron que primero no éramos capaces de aprendérnoslas de memoria: “se les va a olvidar antes de que empiecen a ejecutarlas”, decían. Además, “no conseguirán plata para cada estrategia” y “¿dónde tiene la gente para desarrollar todo eso?” —nos preguntaban—. Entonces, determinamos cuáles serían esas estrategias. Las que menciono a continuación tienen con nosotros cuarenta años y las estamos trabajando todavía:

- a. **El territorio:** si lo contextualizamos desde 1963, el desarrollo territorial no tendría ningún sentido; hoy tiene sentido porque el discurso está centrado sobre el desarrollo de los territorios, o cómo dicen ahora: de los acuerdos de paz con enfoque territorial. Yo le digo desarrollo territorial con enfoque solidario. El enfoque territorial ya está, es una condición necesaria del desarrollo. Así, se asumieron las tres provincias, cada una con su propio proyecto de desarrollo, con sus potencialidades, con sus estudios, para poder involucrarnos en el territorio, ser parte de él, como dice el papa Francisco: la Iglesia tiene que ser parte del desarrollo de los pobres. Su último discurso me gustó mucho: “haga que la Iglesia huela a pobre, déjese impregnar por el olor de los pobres”<sup>382</sup>.
- b. **Educación crítica de libres y comunidades:** es, entonces, una educación crítica hacia la sociedad. La universidad pública surgió precisamente con ese mandato de hacer y de lograr una educación lo más crítica posible y sería. Fabuloso que la educación fuera así en este país, que no fuera educación ajustada al modelo, como nos lo piden.
- c. **Organización para el cambio:** los cambios de la sociedad no acontecen por la fuerza de los individuos, acontecen por la institucionalidad que se logre construir. En las teorías del desarrollo se dice que hay tres caminos: uno son las ventajas comparativas; el que tiene petróleo tiene plata, pero debe construirla, debe tener el clima y todos los elementos. Esas ventajas comparativas darían la posibilidad de tener un buen desarrollo para la comunidad. El segundo son las ventajas competitivas, es decir, la capacidad que tiene la gente para crear empresa en su territorio. Esta ventaja la tiene la gente en la medida que despliegue sus potencialidades científico-técnicas de desarrollo y en la capacidad de organizarse, que es la que da la institución social. Nosotros entonces le apostamos a eso, a crear institucionalidad social. Eso nos sirvió por más de cincuenta años para defendernos de las agresiones violentas en el territorio. No pasamos en limpio, ni tampoco consideramos que estemos en paz total, pero sí pasamos mejor que otros en estos últimos cincuenta años. Y eso que me faltó mencionar todo el tema de cómo fue la penetración de violencia en nuestro territorio, pero eso será para otro encuentro.

382 [NE] El autor se refiere a dos comentarios hechos por el papa Francisco. El primero, durante una audiencia con periodistas a los pocos días de su elección, en marzo de 2013, en la que dijo: “Cómo me gustaría una iglesia pobre y para los pobres”. El segundo, durante la celebración de la misa de Jueves Santo de ese mismo año: “esto os pido: sed pastores con «olor a oveja», que eso se note; en vez de ser pastores en medio al propio rebaño, y pescadores de hombres”. Ver: María Gómez, “Papa Francisco: “Cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres””, Vida Nueva-Revista y portal de noticias religiosas y de Iglesia, 16 de marzo de 2013, <https://www.vidanuevadigital.com/2013/03/16/papa-francisco-como-me-gustaria-una-iglesia-pobre-y-para-los-pobres/>. (Consultado el 5 de marzo de 2019); y ACI Prensa, “Jueves Santo: El Papa pide a sacerdotes ser pastores “con olor a oveja” y pescadores de hombres”, Minuto a minuto: Sigue aquí la gran marcha por la mujer y la vida en México, 28 de marzo de 2013, <https://www.aciprensa.com/noticias/misa-crismal-jueves-santo-el-papa-pide-a-sacerdotes-ser-pescadores-de-hombres-con-olor-a-oveja-50582> (Consultado el 5 de marzo de 2019).

- 274
- d. **Acción comunicativa y movilización social:** en ese momento estábamos abandonando un proyecto de Radio Sutatenza. Su venta me dolió mucho, primero porque mis papás aprendieron a escribir por medio de Radio Sutatenza, y segundo porque yo acompañé a mi papá después como líder de Acción Cultural Popular y ahí aprendí a leer literatura y algunas cosas de libros y cartillas que mandaban —un poco simples, pero era lo único que nos llegaba—. Y perdimos Radio Sutatenza por una tontería de la Iglesia, de la jerarquía. También al interior de la Acción Cultural Popular hubo una división de unos trabajadores y creo que esta historia debe escribirse, porque allí la diócesis de San Gil fue pionera en materia de educación popular, a través de Acción Cultural Popular. Pero ahí venía la acción comunicativa y con Ramón González Parra —no sé por qué razón era radioaficionado—, estando en Zapatoca, creamos una emisora, pero pirata, para hablarle a la gente. La creamos para transmitirla en el instituto de formación que teníamos en Zapatoca. Decíamos: “aquí transmitiendo desde Zapatoca, para Zapatoca, Santander, Colombia Y América Latina”, pero por ahí la escucharían en Barrancabermeja solamente. Era más bien algo fantasioso. Pero realmente la comunicación es el elemento de construcción de consenso, el instrumento de distribuir, de compartir las ideas y, por lo tanto, teníamos estos instrumentos en encuentros, asambleas, comunicaciones sociales, etc. Creamos un periódico titulado “José Antonio” y creamos también varias emisoras comunitarias. Hoy hay más de seiscientos cuarenta emisoras en el país. Allí tenemos treinta y cuatro en una red cooperativa, a través de ellas continuamos desarrollando estos proyectos de impulso al desarrollo.
- e. **Concertar alianzas:** el trabajo no lo podemos hacer solos, el territorio está lleno de personas.

Todas estas estrategias las pusimos en movimiento y les mostraré cómo las hemos desarrollado:

- **Educación como base de todo proceso:** creamos equipos móviles que funcionan desde hace mucho tiempo, desde el año 1963 para acá. Todavía existe el Equipo Móvil de Asesoría Social. Creamos dos institutos de liderazgo social; ninguno de estos está funcionando como tal, pero tenemos un centro de educación que se llama IDEA y la universidad creada para el desarrollo de estos procesos de capacitación. Como toda universidad hay cosas que funcionan, que son pertinentes y coherentes con el proceso, y hay otros procesos que están más distantes, pero tenemos el instrumento y es interesante porque ha producido elementos nuevos para el desarrollo del territorio.
- **Red de cooperativas:** en el momento tenemos sesenta y siete cooperativas, aunque en otros tiempos alcanzamos a tener un poco más. Con estas tenemos cobertura total en todos los cincuenta y tres municipios. Hay dieciocho cooperativas de ahorro y crédito, pero también tenemos de salud, de artesanías

y de producción. Alrededor de las cooperativas hay bastantes grupos de producción comunitaria de campesinos. Estoy tratando de contabilizar cuanta gente hay; tenemos aproximadamente tres mil personas vinculadas directamente en todos estos trabajos solidarios. Asimismo, tenemos una red de organizaciones como FEDETABACO, que tiene incidencia en todo el territorio nacional; la Federación de fiqueros y las diecinueve organizaciones femeninas que están liderando una asociación de mujeres víctimas acompañadas desde Unisangil. Hay conexión con los sindicatos, estos tienen otra forma de trabajar, pero nosotros no somos los protagonistas, sino ellos mismos, por lo que tenemos muy buena relación con estas organizaciones. En fin, con todos ellos trabajamos el tema de la organización.



Campesinos al frente de la *Cooperativa de Ahorro y Crédito Agrícola-Galán LTDA*, en el Hato, Santander. 1982. Archivo SEPAS, San Gil. Foto tomada de la exposición “El padre Ramón: un líder que inspira el desarrollo regional. Exposición Fotográfica Itinerante”. Jhon Janer Vega y Sergio A. Cáceres, investigadores y curadores.

- **Comunicación social:** hay una red interesante de emisoras comunitarias y de colectivos de comunicación. En estos colectivos tenemos niños, mujeres, jóvenes y un trabajo centralizado con RESANDER<sup>383</sup>. Entonces, hacemos producción colectiva para todas las emisoras comunitarias. Alrededor de

383 RESANDER es una organización que, basada en los principios del cooperativismo, contribuye al fortalecimiento social y empresarial, así como a la articulación de sus medios de comunicación comunitarios. asociados, mediante estrategias de gestión integral. Nació en 2001 bajo la promoción del Secretariado de Pastoral Social de la diócesis de Socorro y San Gil.

las emisoras comunitarias, colectivos juveniles y cooperativas tenemos un movimiento denominado Exploradores Solidarios, con ahorradores juveniles de las cooperativas para hacer un trabajo intergeneracional. También estamos trabajando con los niños todo el tema de la solidaridad, de los derechos humanos, de los derechos ambientales. Tenemos aproximadamente treinta y cinco mil niños inscritos en las cooperativas, de los cuales dos mil ochocientos están en un programa de entrenamiento para la economía solidaria, para los derechos humanos y para la paz, a través de acuerdos con los maestros.



Coloquio del periódico “José Antonio”, creado con ocasión del II Centenario de la Insurrección de los Comuneros. El Socorro, 1982. Archivo SEPAS. Foto tomada de la exposición “El padre Ramón: un líder que inspira el desarrollo regional. Exposición Fotográfica Itinerante”. Jhon Janer Vega y Sergio A. Cáceres, investigadores y curadores.

- Desde **Unisangil** estamos trabajando la línea de educación en los tres campos: en el campo político tenemos un programa muy interesante llamado “Habilidades para la Vida y Competencias Ciudadanas”, donde la universidad se acerca a los colegios con dinámicas propias para los niños y así trabajar la construcción de ciudadanía, desde la facultad de educación, desde la ambiental (ciudadanos ambientales) y desde las ciencias económicas (educación social, económica y financiera, para que los niños tengan claro qué es ser ciudadano económico).
- Hay unas cosas que he dicho sobre la red cooperativa, pero también están la red de emisoras comunitarias, la red de organizaciones campesinas, la red de acueductos comunitarios y la red de veedurías.

- Finalmente, también tenemos un programa en la provincia de Vélez que se llama “Corporación”, que propone un trabajo muy interesante sobre el desarrollo de la provincia de Vélez.
- Tenemos además varias instituciones educativas, tales como Unisangil y un colegio.

## 5. DERROTAR LA GUERRA Y CONSTRUIR LA PAZ

Desde 1981 la diócesis fue trabajando y adquiriendo experiencia en el área de paz; pero cuando llegó como obispo de la diócesis Leonardo Gómez Serna, le dio bastante importancia y planteó “no a la guerra, sí a la paz”. En cuanto al no a la guerra hicimos muchas marchas del silencio, manifestaciones públicas, jornadas de ayuno y comunicados públicos. Hay todo un volumen de cosas escritas sobre lo que hemos hecho para negarle espacio a la guerra; hay que negárselo, porque de lo contrario nos acostumbramos a la guerra y no puede ser eso una costumbre. Y para el sí a la paz hicimos diálogos de paz, misiones de paz y promoción de los derechos humanos —vale la pena resaltar esto último—. Los campesinos de la provincia de Vélez, animados por lo que pasó en Cimitarra<sup>384</sup>, publicaron los derechos humanos de los campesinos que diez años más tarde fueron incorporados a la reflexión de derechos humanos en el mundo. Este fue un trabajo bien interesante que surge de esta reflexión y sus promotores aún están vivos. También empezamos a trabajar con *Mandato Ciudadano por la Paz*, que fue una acción nacional, pero que inició justamente en San Gil con una campaña que hicimos como acto simbólico con los niños de los colegios, para que en el parque escribieran cartas al ejército, al gobierno y a los guerrilleros. El mensaje era claro: que terminara la guerra. Los niños mandaron decir a todos: “yo demando que se acabe la guerra, demando a Tiro Fijo<sup>385</sup> que termine la guerra”. A raíz de esto nos surgió la idea de hacer el *Voto Popular por la Paz*, que fue un voto muy importante liderado por REDEPAZ<sup>386</sup> y que había nacido ahí mismo. La semana por la paz también se originó ahí y se convirtió en semana nacional. Vimos entonces que había que fortalecer el trabajo por la paz.

También fortalecimos la creación del *Programa de Desarrollo por la Paz*<sup>387</sup>,

384 Especialmente por la destacada labor desarrollada por la *Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare* (ATCC), surgida en 1987, como también por la menos conocida *Asociación Campesina del Valle del Río Cimitarra* (ACVC), nacida en 1996.

385 Apodo del fundador y comandante de la guerrilla de las FARC, Pedro Antonio Marín Marín, también alias Manuel Marulanda Vélez, fallecido en 2008.

386 *Red Nacional de Iniciativas Ciudadanas por la Paz y Contra la Guerra*, surgida en 1993.

387 Los programas de *Desarrollo para la Paz* son expresiones de la sociedad civil que, en alianza con actores representativos de las regiones, promueven procesos incluyentes de amplia participación ciudadana con el fin de generar condiciones de desarrollo y paz, bajo un enfoque de desarrollo humano integral sostenible. El programa piloto nació en la diócesis de Barrancabermeja, en 1995, y desde entonces se han multiplicado en distintas regiones, bajo la iniciativa de la Iglesia Católica, pero incorporando a distintas entidades y organizaciones civiles.

al igual que varios ejercicios de soberanía popular de Mogotes (Santander). En 1997 el ELN<sup>388</sup> se tomó Mogotes y se llevó al alcalde, dejando varios asesinados. Al otro día nos fuimos a Mogotes a acompañar a la comunidad, a sacerdotes y a laicos; nos declaramos en reunión permanente. A los tres días el pueblo se declaró en asamblea permanente y a los ocho días en Asamblea Constituyente para saber qué hacíamos con el pueblo. Este municipio decidió declararse constituyente para darse internamente unos mandatos, entre ellos, decirle al ELN que respetase la vida del alcalde que había secuestrado y que lo devolviera; que había que exterminar la corrupción y generar un desarrollo comunitario entre todos. Monseñor Leonardo Gómez se fue a negociar con los *elenos*<sup>389</sup>, se trajo al alcalde y se le preguntó: “Señor alcalde, como sabemos que usted viene de una tradición corrupta, donde su papá es el que realmente maneja la alcaldía, ¿usted renunciaría si el pueblo dice que usted debe renunciar?”, Y él contestó: “yo renunció, si el pueblo manda, yo renuncio”. Pues entonces, convocamos a elecciones y el pueblo mayoritariamente le pidió al alcalde que renunciara y efectivamente este lo hizo.

Este fue el primer acto democrático en el cual se le quitó el mandato por una vía alternativa, sin mediación del derecho civil o escrito. Allí el pueblo mandó y comenzamos los otros procesos de organización. La Constituyente de Mogotes ganó el *Premio Nacional de Paz*, de hecho, yo siendo rector de la universidad la propuse para la candidatura. Todo este proceso duró diez años, poniendo dos alcaldes, pero el segundo fue demasiado neutral, tenía la gobernabilidad total, pero fue muy hábil y aconteció que los políticos tradicionales recuperaron de nuevo el poder, a tal punto que el alcalde que fue vetado y destituido en 1997, ahora, en 2018, es el alcalde de Mogotes. Claro que las condiciones son otras, ahora Mogotes tiene un pueblo que está observando permanentemente a la administración municipal, por lo que los efectos continúan. Sobre la Constituyente, yo escribí un texto, junto con otros compañeros<sup>390</sup>, y hay otro estudio que lo hizo un joven de Bucaramanga, Antonio Gómez Sánchez, un estudio sobre los efectos que tuvo la Constituyente en el pueblo de Mogotes.

Una vez, siendo rector, los *elenos* me retuvieron en el famoso vuelo de Avianca<sup>391</sup> y entonces terminé conversando con ellos durante un mes seguido en la montañas de La serranía de San Lucas, secuestrado allá, con el dolor de mi familia. Pero también fue un momento muy interesante, tanto para mi familia como para la diócesis, para

388 Ejército de Liberación Nacional, guerrilla marxista-leninista nacida en 1964.

389 Apodo de los miembros del ELN.

390 Carlos Augusto Carvajal, Miguel Fajardo y otros. *Mogotes una experiencia de soberanía popular y construcción de paz* (San Gil, SEPAS, 2003).

391 El 12 de abril de 1999 un *fokker 50* de la aerolínea *Avianca*, con cuarenta y un pasajeros y cinco tripulantes fue secuestrado por un comando de seis guerrilleros del *Ejército de Liberación Nacional-ELN*. La aerolínea cubría la ruta Bucaramanga–Bogotá. La aeronave fue desviada y aterrizó en una pista clandestina ubicada en el sur del departamento de Bolívar. Los pasajeros fueron secuestrados durante varios días. Vanguardia. “En firme condena por secuestro de avión de Avianca en Santander”. [www.vanguardia.com](http://www.vanguardia.com), 21 de octubre de 2008. <https://www.vanguardia.com/deportes/mundial-de-futbol/en-firme-condena-por-secuestro-de-avion-de-avianca-en-santander-HCVL10810>. (Consultado el 30 de septiembre de 2019).

retomar más a profundidad todo lo que fue el trabajo por los derechos humanos y por la paz en el territorio.



El obispo Leonardo Gómez Serna y el padre Ramón González Parra en una marcha por la vida y la paz. San Gil, 1998. Archivo SEPAS, San Gil. Foto tomada de la exposición “El padre Ramón: un líder que inspira el desarrollo regional. Exposición Fotográfica Itinerante”. Jhon Janer Vega y Sergio A. Cáceres, investigadores y curadores.

Yo me detengo acá. Los temas se trataron muy rápido, porque la historia es mucha; son más de cuarenta años de trabajo, de anécdotas, de vidas, etc. Al final, quiero hacer un reconocimiento de nuestros mártires, por ejemplo, un sacerdote asesinado por las FARC, tres líderes asesinados por las fuerzas del Estado, dos compañeros míos de trabajo perdidos dentro de este proceso de persecución. Guardamos avisos que nos llegaban a cada rato para decirnos que nos fuéramos del territorio, que no nos querían ver más; estos son los avisos violentos, pero igualmente guardamos toda la energía para no acobardarnos en el territorio, porque también los violentos tienen sus propios miedos.

Muchísimas gracias por su atención y su paciencia.



Tercera parte

---

**Mujer**



## De Medellín a hoy: Cambios en la situación de las mujeres y de las familias

283

Isabel Corpas de Posada  
Teóloga. Investigadora Independiente

### Introducción

Hace cincuenta años yo era una señora relativamente joven, por entonces casada y con cinco hijos —la menor acababa de nacer— y relativamente piadosa. Eso sí, religiosamente inquieta, aunque no pertenecía a ningún grupo o movimiento de apostolado. Y si comienzo por circunstancias y experiencias personales es porque la organización de este coloquio me propuso una intervención testimonial que acepté gustosa y que, en la evocación de *Medellín*, despertó mis recuerdos de la llegada de Pablo VI a Colombia con motivo del *XXXIX Congreso Eucarístico Internacional*, que se celebró en Bogotá, y en el que se inauguró la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se reunió en Medellín.

Recuerdo particularmente el programa diseñado por la *Secretaría Preparatoria del Congreso Eucarístico*, porque considero esta circunstancia y al mismo tiempo experiencia como punto de partida de mi vocación teológica. El programa de preparación estaba centrado en las *Asambleas Familiares* que se reunieron durante los meses anteriores a la celebración del Congreso, y en cuya organización, por cosas del destino, participé. Mi labor consistía en visitar parroquias bogotanas para motivar a los párrocos y, a su vez, visitar y motivar a las familias que iban a liderar el proceso en las parroquias. Recuerdo también haber participado en su capacitación como integrante de un equipo conformado, en su mayoría, por laicos y laicas que estrenábamos identidad en la Iglesia, un equipo que recorrió el país traduciendo los documentos del Concilio Vaticano II (1962-1965), acabados de publicar y que estábamos empezando a leer. Recuerdo, sobre todo, que estábamos descubriendo en ellos que la Iglesia no es únicamente la jerarquía, sino que, por el bautismo todos somos Iglesia, y que el laicado tenía una responsabilidad en la vida de la Iglesia —lo que para muchos era novedoso—. Asimismo, recuerdo la excelente recepción por parte de las familias que en estos encuentros descubrían una dimensión nueva y atractiva de la Iglesia, de la fe, de la vida cristiana y, obviamente, de Jesucristo y del Padre Dios.

En este clima de una fe renovada, recibimos en Colombia a Pablo VI, el 22 de agosto de 1968, en la primera visita de un papa al continente latinoamericano. Venía como peregrino al XXXIX Congreso Eucarístico Internacional, cuyo título fue “Vínculo de amor”, y que se celebró en Bogotá entre el 18 y el 25 de agosto de ese mismo año. A su llegada, en el aeropuerto, dijo que venía en “peregrinación religiosa” y dijo también:

(...) la Providencia nos ha reservado el privilegio de ser el primer papa que llega a esta nobilísima tierra, a este cristiano continente, donde un día arcano, predestinado en los designios salvíficos de Dios comenzó a añadirse la altura de la cruz sobre las cimas andinas<sup>392</sup>.

Era su “primer encuentro con la América Latina”, como lo expresó al regresar a Roma, el 24 de agosto, un día después de despedirse en el aeropuerto con palabras que no he podido olvidar: “¡No te decimos adiós, Colombia! Porque te llevamos más que nunca en el corazón”. Venía también a inaugurar la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que sesionó en Medellín, entre el 26 de agosto y el 7 de septiembre de 1968; reunión que calificó en la ceremonia de inauguración como “un nuevo periodo de la vida eclesíastica”<sup>393</sup>.

Se atropellan mis recuerdos de esta visita. Recuerdos de lo que vi, de lo que oí, de lo que sentí. Vi a Pablo VI besar el suelo colombiano al bajar del avión; oí sus palabras y recibí su bendición en el templete eucarístico, especialmente construido para la ocasión. Asistí a su encuentro en Mosquera, con un millón de campesinos a quienes comparó con el sacramento de la eucaristía y quiero recordar sus palabras que en ese evento me impactaron:

El sacramento de la eucaristía nos ofrece su escondida presencia, viva y real; vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo. [...] Por lo demás, Jesús mismo nos lo ha dicho en una página solemne del evangelio, donde proclama que cada hombre doliente, hambriento, enfermo, desafortunado, necesitado de compasión y de ayuda es él, como si él mismo fuese ese infeliz<sup>394</sup>.

---

392 Pablo VI, “Alocución a la llegada al aeropuerto de El Dorado”, en *Paulo VI en el Congreso Eucarístico* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1968), 5.

393 Pablo VI, “Discurso en la apertura de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano”, en Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones*. Segunda edición (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969), 15.

394 Pablo VI, “Alocución a los campesinos”, en Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones*, Segunda edición (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969), 249.

Además, el papa precisó que había venido “para honrar al Señor en vuestras personas, para inclinarnos ante ellas”<sup>395</sup>. Seguí de cerca su encuentro con los enfermos en la parroquia de Santa Cecilia, en el barrio Venecia, al sur de Bogotá, y su visita a dos familias pobres de dicho barrio. Salí a la calle para verlo pasar, compartiendo el júbilo del pueblo colombiano que lo vitoreaba a su paso. Estuve atenta a sus discursos, en los que denunció situaciones de injusticia e invitó a los responsables de la sociedad a comprometerse en solucionar dichas situaciones y a construir la paz, como también estuve atenta a las palabras que dirigió a los obispos latinoamericanos que se iban a reunir en Medellín, o mejor, en las afueras de Medellín, en el recién inaugurado Seminario Mayor.

También ocupa lugar en mis recuerdos la recepción del Documento Conclusivo de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano —el Documento de Medellín—, que lleva por título La presencia de la iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II y cuyo cincuentenario estamos conmemorando. ¡Cincuenta años de la opción por los pobres! “Opción preferencial”, reza el dicho documento, que incluye, por extensión, aunque no las nombre, a las mujeres, por su condición de excluidas y marginadas.

Y acudiendo nuevamente a los recuerdos, durante estos cincuenta años he tenido oportunidad de leer y releer el Documento de Medellín desde distintas perspectivas, particularmente desde el tema de las mujeres y el de las familias, que he abordado en mi actividad teológica y, ciertamente por eso, en esta ocasión sirven de punto de partida para la presente intervención.

Entonces, después de un excursus en el que recojo algunos renglones del mensaje de Pablo VI durante su visita a Colombia y a los que hizo eco el Documento de Medellín, propongo esbozar cuál es el horizonte de comprensión de mi reflexión sobre los cambios en la situación de las mujeres y de las familias de Medellín a hoy. En el primer momento me propongo —repito— recordar cómo se refirió el Documento de Medellín a las mujeres y a las familias; en un segundo momento rastreo los cambios en la situación de las mujeres y de las familias ocurridos en los últimos cincuenta años, cambios que no han sido producto de líneas trazadas por los obispos latinoamericanos en Medellín sino que son, a su vez, consecuencias de la adaptación y respuesta a cambios sociales que tampoco son efecto de Medellín, sino de dinámicas propias del devenir histórico. Destaco, además, el plural mujeres y familias porque no existe la mujer en singular, como prototipo de ser mujer, ni un modelo único de familia, cuya diversidad no puedo ignorar. En el tercer momento, busco repasar cómo han registrado dichos cambios en la situación de las mujeres y de las familias los documentos de reuniones posteriores del episcopado latinoamericano en Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007); y finalmente, plantear algunas conclusiones.

---

395 *Ibidem*, 250.

## **I. EXCURSUS NECESARIO PARA RECORDAR PALABRAS DE PABLO VI EN SU VISITA A COLOMBIA**

Necesario este excursus para recordar que el papa Montini representaba el Concilio Vaticano II y el movimiento de revisión y renovación eclesial (aggiornamento), que significó el paso de la visión de Iglesia de cristiandad, piramidal, triunfalista, a la eclesiología de pueblo de Dios, Iglesia servidora, peregrina, que fue el modelo que adoptaron los obispos de América Latina reunidos en Medellín en su adaptación de Vaticano II a la realidad latinoamericana.

Era la visión eclesiológica esbozada por Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam*, con su insistencia en la apertura de la Iglesia al diálogo: “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio” (ES 26). Esta visión también aparecería en su propuesta de evangelización y exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*.

También los obispos acogieron sus dos encíclicas recientemente publicadas, para entonces, que habían levantado controversia. Meses antes, la propuesta social de *Populorum progressio* (1968), “el desarrollo es el nombre de la paz” (pp. 76; 87), había causado revuelo en sectores conservadores y los periódicos norteamericanos la calificaron de marxismo recalentado. Y apenas un mes antes, el 25 de julio, *Humanae vitae* (1968) había armado otro revuelo con su rechazo a la píldora anticonceptiva, cuya autorización estaba esperando la opinión mundial. A esta última encíclica el papa se refirió en la inauguración de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano: “Hemos tenido que decir una buena palabra, aunque grave, en defensa del amor y de la dignidad de la familia con nuestra reciente encíclica”. Y en cuanto a “la norma por Nos reafirmada” precisó que “no constituye una ciega carrera hacia la superpoblación; ni disminuye la responsabilidad ni la libertad de los cónyuges, a quienes no prohíbe una honesta y razonable limitación de la natalidad ni impide las terapéuticas legítimas ni el progreso de las investigaciones científicas”<sup>396</sup>, palabras que cita el Documento de Medellín.

Excursus necesario para recordar las palabras de Pablo VI a los campesinos, en Mosquera, a las que hizo eco el Documento de Medellín: “oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento y del de la mayor parte de la humanidad”. También les dijo que seguiría defendiendo la causa de los pobres, proclamando su dignidad humana y cristiana: “Vuestra pertenencia a la familia humana debe ser reconocida, sin discriminaciones, en un plano de hermandad”. Que seguiría denunciando las injustas desigualdades económicas entre ricos y pobres, los abusos autoritarios y administrativos en perjuicio de estos y exhortó:

---

396 Pablo VI. “Discurso en la apertura de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano”, en Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones*, Segunda edición (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969), 27.

A todos los gobiernos de América Latina y de los otros continentes, como también a todas las clases dirigentes y acomodadas, a seguir afrontando con perspectivas amplias y valientes, las reformas necesarias que garanticen un orden social más justo y más eficiente, con ventajas progresivas de las clases hoy menos favorecidas y con una más equitativa aportación de impuestos por parte de las clases más pudientes; en particular de aquellas que poseyendo latifundios no están en grado de hacerlos más fecundos y más productivos, o pudiéndolo, gozan de los frutos para provecho exclusivo suyo; lo mismo decimos de aquellas categorías de personas que con poca o ninguna fatiga realizan utilidades excesivas o perciben conspicuas retribuciones<sup>397</sup>.

Afirmó que seguiría “patrocinando la causa de los países necesitados de ayuda fraterna”, y exhortó a los campesinos “a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución”. También fue enfático al reconocer su toma de conciencia: “no podéis tolerar que estas condiciones deban perdurar siempre sin ponerles solícito remedio”.

En esta reunión con los campesinos analizó la situación de América Latina, donde

(...) el desarrollo económico y social ha sido desigual [...] y mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente<sup>398</sup>.

También hizo eco el Documento de Medellín a las palabras que Pablo VI dirigió a los empresarios e industriales resaltando que la caridad no basta si no va acompañada de justicia y que:

(...) la llave para resolver el problema fundamental de América Latina la ofrece un doble esfuerzo, simultáneo, armónico y recíprocamente benéfico: proceder, sí, a una reforma de las estructuras sociales [...] que se realice contemporánea y unánimemente como una exigencia de la labor encaminada a favorecer la elevación de ‘la manera de ser hombres’ de la gran mayoría de quienes hoy viven en América Latina. Ayudar a cada uno a tener plena conciencia de su propia dignidad, a desarrollar su propia personalidad dentro de la comunidad de la que es miembro, a ser sujeto consciente de sus derechos y sus obligaciones, a ser libremente un elemento válido de progreso económico, cívico y moral en la sociedad a la que pertenece<sup>399</sup>.

397 Pablo VI. “Alocución a los campesinos”, en Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones*, Segunda edición (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969), 251-252.

398 *Ibidem*, 250.

399 Pablo VI, “Alocución en el Día del Desarrollo”, en Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones*, Segunda edición (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969), 259-260.

Lo que calificó como una empresa primordial que se traduce en favorecer la promoción integral del hombre y su inserción en la comunidad: alfabetización, educación de base, educación permanente, formación profesional, formación de la conciencia cívica y política, organización metódica de los servicios materiales que son esenciales para el desarrollo normal de la vida individual y colectiva en la época moderna<sup>400</sup>.

Asimismo, alertó:

Debemos decir y reafirmar que la violencia no es evangélica ni cristiana; y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes a la dignidad del pueblo, la cual reclama que las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una toma de conciencia, una adecuada preparación y esa afectiva participación de todos que la ignorancia y las condiciones de vida, a veces infrahumanas, impide hoy que sea asegurada<sup>401</sup>.

Y, al respecto, se pronunció en la inauguración de la Segunda Asamblea General del Episcopado:

Entre los diversos caminos de una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía. [...] Para reparar errores del pasado y para curar enfermedades actuales no hemos de cometer nuevos errores<sup>402</sup>.

## 2. EL HORIZONTE DE COMPRENSIÓN DE MI SELECCIÓN Y LECTURA DE LOS DOCUMENTOS

La selección de los documentos y su lectura tiene como telón de fondo, u horizonte de comprensión, mis circunstancias personales, enmarcadas en los cambios socioculturales que nos han permitido a las mujeres tomar la palabra en el espacio teológico, del cual tradicionalmente habíamos estado ausentes. Dichas circunstancias son, en primer lugar, mi condición de mujer nacida en un mundo patriarcal y de laica en una Iglesia clerical. Estas condiciones marcan definitivamente mis intereses teológicos, como también la intencionalidad que subyace a cualquier intento de recopilación de datos y a su consiguiente sistematización. También incide el hecho de pertenecer a la generación de mujeres que pasamos del ámbito privado de la casa,

---

400 *Ibidem*, 260.

401 *Ibidem*, 259.

402 Pablo VI. “Discurso en la apertura de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano”, en Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, Conclusiones*, Segunda edición (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969), 26.

al espacio público. Pero también responde al hecho de contarme entre la primera generación de teólogas latinoamericanas<sup>403</sup> que tuvimos acceso al saber teológico y que pudimos entrar en diálogo con los teólogos sin sentirnos en disparidad de condiciones, al menos en lo que respecta a dicho saber.

Y al referirme a mis circunstancias personales, no puedo ignorar que estos cincuenta años que estamos evocando, coinciden con los años de mi propio itinerario teológico, marcado por los cambios socioculturales y en el quehacer teológico que abrieron camino a la teología hecha por mujeres, cambios entre los cuales quiero destacar el paso de la uniformidad cultural a la pluriculturalidad, de la exclusión de las mujeres en la sociedad patriarcal a su irrupción en el mundo actual y en búsqueda de su propia identidad (ibídem), de la eclesiología medieval piramidal a la eclesiología de comunión del Vaticano II, de la teología dogmática y androcéntrica a la teología en contexto y en perspectiva de género, que es propiamente el horizonte de comprensión de mi reflexión: una lectura teológica en contexto y en perspectiva de género.

### 3. LAS MUJERES Y LAS FAMILIAS EN EL DOCUMENTO DE MEDELLÍN

#### 3.1. El silencio del *Documento de Medellín* respecto a las mujeres

Cuando los obispos latinoamericanos se reunieron en Medellín con el propósito de releer desde el contexto de nuestro continente el Concilio Vaticano II (1962-1965), ni los movimientos feministas, ni la perspectiva de género, ni las teologías hechas por mujeres, asomaban en el escenario teológico. Por eso, el Documento Conclusivo de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano —el Documento de Medellín— no podía tocar estos temas y solamente hace una rápida mención de la mujer, a propósito de su reclamo de “igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (DM I,1), entre los reclamos que en el primer capítulo tipifican las “estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina” (DM I, 2).

Por otra parte, llama la atención que, en el capítulo dedicado a la familia, los obispos no se refieran a la situación de la mujer en el espacio familiar, ni destacan su papel en la crianza y educación de los hijos, papel que el magisterio eclesial ha defendido como lo propio y característico de las mujeres.

---

403 La *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* denomina como “Generación Intermedia” a esta primera generación de teólogas latinoamericanas, pues a la “Primera Generación” sólo pertenecen teólogas norteamericanas que fueron quienes comenzaron a abrir camino en los años sesenta. En: Virginia Azcuy, María Marcela Mazzini y Nancy Raimondo, Coord. *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (Buenos Aires: San Pablo, 2008), 9-10.

### 3.2. El capítulo del Documento de Medellín dedicado a las familias

En cambio, el Documento de Medellín sí dedicó uno de sus capítulos –el tercero– a la familia, con el título “Familia y demografía”, asunto que hoy carece de interés, pero que por aquellas fechas acaparaba la atención de la opinión mundial. Precisamente, me referiré a este asunto, simplemente para recordar de qué se trataba.

El 25 de julio de 1968, el papa Pablo VI había publicado su encíclica *Humanae vitae* “sobre la regulación de la natalidad”, como dice el subtítulo. Las circunstancias de su publicación, que el documento explicitaba en los primeros renglones, eran “las nuevas cuestiones que la Iglesia no podía ignorar” (HV 1) y que el momento planteaba:

Se trata, ante todo, del rápido crecimiento demográfico. Muchos manifiestan temor de que la población mundial aumente más rápidamente que las reservas de que dispone, con creciente angustia para tantas familias y pueblos en vía de desarrollo, siendo grande la tentación de las autoridades de oponer a este peligro medidas radicales (HV 2).

Se trataba del neomaltusianismo, puesto sobre el tapete por el Population Reference Bureau y el International Planning Parenthood Federation, dos instituciones estadounidenses que establecieron la alarma acerca del grave peligro que dicho crecimiento demográfico representaba para la humanidad y diseñaron estrategias para reducir la natalidad. Lo cual se podía facilitar gracias a la píldora anticonceptiva que los doctores Pincus y Rock, cada uno por su lado, descubrieron para disminuir la fecundidad, y que en 1960 comenzó a usarse para evitar embarazos no deseados. Por otra parte, la revolución sexual estaba en pleno furor en el marco de la llamada Revolución del 68.

Para estudiar el problema fue convocada una comisión de expertos en diversas disciplinas que no llegó a un consenso y entregó dos informes. Uno, que se llamó el “Informe de la Mayoría”, presentó una visión más amplia que la doctrina tradicional, proponiendo el amor como criterio de moralidad. Pero Pablo VI optó por las conclusiones del otro informe, el “Informe de la Minoría”, para decir no a la píldora anticonceptiva y a cualquier otro método artificial, a sabiendas de que su decisión no iba a ser bien recibida. Su elección y respuesta buscaban no doblegarse a las presiones de sabor imperialista de las políticas antinatalistas estadounidenses para los países del tercer mundo, tipificadas en las exigencias que el Banco Mundial imponía a los países subdesarrollados para la aprobación de préstamos, en relación con el establecimiento de políticas de control de natalidad.

Refiriéndose a los países de América Latina y Asia, en la Asamblea de Naciones Unidas de 1965, el presidente Lyndon Johnson planteó: “es más rentable invertir cinco dólares en control natal que cien en crecimiento económico”. Y a esta circunstancia se refiere el Documento de Medellín, en los párrafos dedicados a la cuestión

demográfica, reconociendo “un rápido crecimiento de población, debido menos a los nacimientos que al bajo índice de mortalidad infantil, a la vez que al creciente índice de longevidad” y haciendo notar “que las condiciones socio-económico-culturales, excesivamente bajas, se muestran adversas a un crecimiento demográfico pronunciado” (DM III,8).

Asimismo, los obispos rechazaron “como particularmente dañosa la adopción de una política demográfica antinatalista que tiende a suplantarse, sustituir o relegar al olvido una política de desarrollo, más exigente, pero la única aceptable: «Trátase en efecto, no de suprimir los comensales, sino de multiplicar el pan»” (DM III,9).

Al mismo tiempo, los obispos recordaron el carácter social de la encíclica *Humanae vitae*, que “acentúa la necesidad imperiosa de salir al encuentro del desafío de los problemas demográficos con una respuesta integral y enfocada hacia el desarrollo” y que “denuncia toda política fundada en un control indiscriminado de nacimientos, es decir, a cualquier precio y, de cualquier manera, sobre todo cuando este aparece como condición para prestar ayudas económicas” (DM III,10).

Pero volviendo al tema central del capítulo, no hay que olvidar que la tarea de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano era la adaptación para América Latina de las líneas teológicas y pastorales trazadas por el Concilio Vaticano II (1962-1965) que dio particular importancia a la familia y acuñó la definición de la familia como “íntima comunidad de vida y amor” (GS 48), al mismo tiempo que, en perspectiva eclesiológica, recordó la antigua expresión “iglesia doméstica” (LG 11), con la que el Nuevo Testamento (Ro 16,5) y San Juan Crisóstomo (In Epist. ad Eph.) se habían referido a la familia cristiana.

Vaticano II se refirió, asimismo, a la familia como “célula primera y vital de la sociedad” (AA 11), “escuela del más rico humanismo” y “fundamento de la sociedad” (GS 52), “primera escuela de las virtudes sociales” (GE 3), como también al deber en la educación de sus hijos, comoquiera que “la familia es en primer lugar, como la madre y nodriza de esta educación” (GS 61), que resaltó como una “educación íntegra, personal y social” (GE 3), que consiste en “inculcar la doctrina cristiana y las virtudes evangélicas [...] con el ejemplo y la oración en familia” (GS 48). Precisó, además, que “los esposos cristianos son para sí mismos, para sus hijos y demás familiares, cooperadores de la gracia y testigos de la fe. Son para sus hijos los primeros predicadores de la fe y los primeros educadores” (AA 11), motivo por el cual “a los padres corresponde el preparar en el seno de la familia a sus hijos [...] para conocer el amor de Dios hacia todos los hombres, y enseñarles gradualmente, sobre todo con el ejemplo, a preocuparse de las necesidades del prójimo, tanto materiales como espirituales” (AA 30).

Son estas líneas de Vaticano II que recoge el Documento de Medellín en el capítulo dedicado a la familia, reconociéndola como iglesia doméstica (DM III,19), es decir, como comunidad de fe, de oración, de amor, de acción evangelizadora y escuela

de catequesis (DM III,4-7). Asimismo, cuando señala tres “valores fundamentales de la familia [...] como formadora de personas, educadora en la fe y promotora del desarrollo” (DM III,4). Los obispos reunidos en Medellín también se refirieron a la importancia del diálogo de los esposos (DM III,17-18) y a la necesidad de una preparación para el matrimonio (DM III,13-14). Y una de sus recomendaciones pastorales fue la invitación a elaborar una espiritualidad matrimonial que partiera de la teología del matrimonio como sacramento (DM III,15), que fue para mí —debo recordarlo— una invitación a escribir mi tesis de doctorado sobre la teología de la experiencia de pareja desde la sacramentalidad de dicha experiencia.

Ahora bien, lo que a mi juicio resulta particularmente valioso del Documento de Medellín es su análisis de la situación de las familias en América Latina. Comienza el capítulo haciendo notar en su párrafo inicial que no es fácil una reflexión sobre la familia, precisando tres razones:

Porque la idea de familia se encarna en realidades sociológicas sumamente diversas. Porque la familia ha sufrido, tal vez más que otras instituciones, los impactos de las mudanzas y transformaciones sociales. Porque en América Latina la familia sufre de modo especialmente grave las consecuencias de los círculos viciosos del subdesarrollo: malas condiciones de vida y cultura, bajo nivel de salubridad, bajo poder adquisitivo, transformaciones que no siempre se pueden captar adecuadamente (DM III, 1).

Y entre las transformaciones que son causa de los problemas de la familia, menciona cuatro fenómenos sociales fundamentales, como son:

(...) el paso de una sociedad rural a una sociedad urbana, que conduce a la familia de tipo patriarcal hacia un nuevo tipo de familia [...]; el proceso de desarrollo [que] lleva consigo abundantes riquezas para algunas familias, inseguridad para otras y marginalidad social para las restantes; el rápido crecimiento demográfico [...]; y el proceso de socialización que resta a la familia algunos aspectos de su importancia social (DM III,2).

En la lista de problemas que las familias debían afrontar hace cincuenta años y que el Documento de Medellín califica como “problemas de cierta gravedad”, enumera bajos índices de nupcialidad, lo que indica un alto porcentaje de uniones ilegales, ocasionales e inestables, así como un alto porcentaje de nacimientos ilegítimos; creciente y alto índice de disgregación familiar, por divorcio, abandono del hogar o desórdenes sexuales nacidos de una falsa noción de masculinidad; hedonismo y erotismo propiciados por las propagandas de civilización de consumo; asimismo desproporción de los salarios con las condiciones reales de la familia; problemas de vivienda, mala distribución de los bienes de consumo y civilización, como alimentación, vestuario, trabajo, medios de comunicación, descanso y diversiones, cultura y otros; imposibilidad material y moral para constituir dignamente una familia, por lo cual surgen muchas células familiares deterioradas (DM III,3).

## 4. ¿CÓMO HA CAMBIADO LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES Y DE LAS FAMILIAS EN ESTOS CINCUENTA AÑOS?

### 4.1. Cambios en la situación de las mujeres

Sobran las explicaciones para decir que en estos cincuenta años ha cambiado significativamente la situación de las mujeres que pasaron del espacio privado del entorno doméstico —es decir, de su condición exclusiva de esposas y madres— al espacio público, para asumir un nuevo lugar en la sociedad, junto con nuevos comportamientos y nuevas responsabilidades. Y, al salir de la reclusión y del silencio en los que por siglos habían permanecido, tuvieron el valor de tomar la palabra para referirse al significado que la cultura atribuía a cada uno de los sexos, entendidos estos como constructos y condicionamientos culturales, no como determinismo biológico.

Esta toma de conciencia repercutió en el contexto eclesial. Muchas mujeres latinoamericanas asumieron el compromiso que caracterizó a la Iglesia de nuestro continente en los años setenta y ochenta y se movilizaron en la lucha por los derechos de los desposeídos, denunciaron situaciones de opresión, se organizaron en CEBs e hicieron de la opción por los pobres, la opción por las mujeres pobres. Así fue como las mujeres latinoamericanas entraron al escenario de la teología y en la tarea de buscar su propia identidad. Liberándose de los moldes que el mundo patriarcal les había impuesto, las mujeres pasaron “de ser eco a ser voz”<sup>404</sup>, como escribiera Elsa Tamez.

En este contexto surgió la primera reflexión teológica de las latinoamericanas. Como la teología no tenía género, las primeras teólogas aceptaron esquemas mentales de la teología tradicional, pero luego vieron la necesidad de buscar nuevas formas de investigar y producir saber. Los planteamientos de las feministas europeas y norteamericanas que reclamaban la igualdad de derechos con los hombres, repercutieron inicialmente en la reflexión de las teólogas y recurrieron, escribe Elsa Tamez, a “las teorías feministas como herramientas de análisis para entender la opresión de la mujer”<sup>405</sup>. En una segunda etapa, comoquiera que necesitaban una nueva mediación analítica, adoptaron el concepto de género como clave hermenéutica en la reflexión teológica. Al mismo tiempo, asumieron el método de la teología de la liberación y la hermenéutica de la sospecha, a partir de la experiencia de opresión como clave hermenéutica para la relectura de la Biblia y de la tradición eclesial, como también para la interpretación y análisis de la realidad, como también para la interpretación y análisis de la realidad.

Las teólogas latinoamericanas leyeron —léimos, porque yo me cuento entre ellas— a las teólogas europeas y norteamericanas que abrieron el camino para la reflexión

404 Elsa Tamez, *Las mujeres toman la palabra* (San José: DEI, 1989), 11.

405 *Ibidem*, 9.

teológica desde las mujeres, en una valiente reflexión teológica que fue acogida en las casas editoriales. Además, como lo habían hecho sus colegas europeas y norteamericanas al reunirse en encuentros regionales y mundiales de teólogos, algunas teólogas latinoamericanas vieron la urgencia de reunirse, de compartir y discutir proyectos, de hacer teología en solidaridad o comunidad para mostrar un “rostro colectivo”<sup>406</sup>, y a este respecto considero oportuno señalar que, haciendo eco a esta tendencia, también las teólogas colombianas nos hemos constituido en la Asociación Colombiana de Teólogos y hemos diseñado proyectos que estamos comenzando a llevar a la práctica.

En todo caso, a lo largo de estos cincuenta años las mujeres pudimos adquirir una formación y participación en los estudios teológicos, proponiendo caminos de comunión eclesial y de liberación humana. A su vez, hemos ejercido profesionalmente “como sujetos de la acción de teologizar”<sup>407</sup>, al decir de la teóloga brasileña María José Rosado, participación que María Clara Bingemer califica como “un hecho histórico”<sup>408</sup>.

## 4.2. Cambios en la experiencia de ser familia

En cuanto a los cambios en las familias, creo que el análisis que propusieron los obispos de América Latina en la reunión de Medellín sigue siendo válido cincuenta años después y que los problemas de las familias que mencionaba, lamentablemente, siguen en pie. Lo que quiero destacar es la diversificación de la experiencia de ser familia que en los últimos cincuenta años ha aumentado en forma significativa. Obviamente hay que tener en cuenta que los cambios en la estructura familiar en el transcurso de los siglos se deben a cambios de tipo económico, social, cultural y demográfico, que a su vez repercuten en la forma como los hombres y las mujeres viven la experiencia de pareja y como ellos y ellas construyen sus familias. Como también que la estructura familiar –o la manera de ser familia– es una realidad plural que evoluciona tal como evoluciona y cambia todo lo humano, se adapta a los cambios sociales, se estructura según los modelos de cada grupo social y de cada generación.

Repercutió en la organización familiar el paso de una sociedad nómada a una sociedad sedentaria, que fue cuando el matriarcado dio paso al patriarcado. Repercutió significativamente también el paso del mundo agrario al mundo industrial: al perder importancia la colaboración del grupo familiar extenso y movilizarse los individuos hacia los centros industriales, la familia extensa patriarcal, consolidada como unidad de producción que monopolizaba las funciones de educación, protección, recreación

---

406 María Clara Bingemer, *Cuerpo de mujer y experiencia de Dios* (Buenos Aires: San Benito, 2007), 14.

407 María José Rosado Nunes, “La voz de las mujeres en la teología latinoamericana”. *Concilium*, 263 (1996): 16.

408 María Clara Bingemer, *Cuerpo de mujer ...*, 12.

y estatus social, debió ceder paso a una estructura diferente, conocida como familia nuclear, que se caracteriza como unidad de consumo. Asimismo, al asumir el Estado u otras organizaciones muchas de las funciones que le eran propias, la familia vio reducida su funcionalidad a la biológica procreativa y a la económica de subsistencia de sus miembros. Lo cual a su vez incidió en el paso de un modelo de familia estable a un modelo con frecuencia inestable, e incidió en el cambio de mentalidad con respecto al tamaño de la familia, porque una sociedad preindustrial necesitaba una familia numerosa —los hijos eran fuerza de trabajo—, mientras en la sociedad industrial y urbana las familias debieron reducir el número de hijos que pasaron a ser consumidores del ingreso familiar.

Entre los cambios de estos últimos cincuenta años que repercuten en la estructura de la familia, en su organización, en su tamaño, en su estabilidad, hay que señalar el paso del mundo moderno al mundo posmoderno, caracterizado por el afán por vivir el momento sin mirar hacia el futuro; el paso de un mundo uniforme, como era un mundo en el que se adoraba a un mismo Dios y sus habitantes pertenecían a una misma raza, a un mundo pluricultural, multiétnico y multirreligioso en el que convivimos en medio de la diversidad y/o estamos expuestos al influjo de otras culturas a través de los medios de comunicación, tanto de los audiovisuales como de los de transporte.

Repercuten también la nueva presencia de las mujeres en la vida pública; la revolución tecnológica; el fenómeno de migraciones casi siempre forzadas por motivos económicos o a causa de la violencia que conlleva movilidad geográfica y social con la consiguiente disminución de las presiones familiares y sociales sobre los individuos; la posibilidad que tienen las parejas, por primera vez en la historia, de decidir responsablemente el número de hijos que pueden llamar a la vida, en lugar de dejarlo al azar biológico.

Ahora bien, para intentar un seguimiento de los cambios en las familias y de dicha diversificación voy a recurrir, como termómetro, a los resultados de las consultas a nivel mundial adelantadas con ocasión del Sínodo de 1980, la V Asamblea General de los Obispos, convocada con el fin de estudiar los problemas de la familia y del Sínodo de 2014, la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, también reunido para reflexionar sobre la familia y que se prolongó en la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos que sesionó en 2015.

En 1980, el Sínodo debía abordar la que el papa Juan Pablo II denominó “la geografía del problema”, ya que cada región y cada cultura ofrecían características propias que los obispos que participaron en el Sínodo describieron, en sus intervenciones, haciendo notar la diversidad cultural y la incidencia de los cambios socioculturales y de los problemas socioeconómicos y políticos en la familia.

En 2014, el Sínodo dispuso de las respuestas a las treinta y ocho preguntas que fueron enviadas a todas las conferencias episcopales del mundo. Algunas respuestas

señalaron que uno de los principales problemas era “el divorcio y la separación en la pareja, a veces favorecidos por la pobreza”, como también la “violencia psicológica, física y sexual”, y la “dificultad de relación y comunicación en familia como uno de los nudos críticos relevantes”. Estos problemas los había detectado ya hace cincuenta años el Documento de Medellín.

Con respecto a la diversificación de la familia, las respuestas indicaban que “existe una distancia preocupante entre la familia en las formas como se la conoce hoy y la enseñanza de la Iglesia al respecto”. Se refirieron a “realidades familiares ampliadas, en las que aparecen múltiples relaciones invasivas, o bien monoparentales (con madres solas o adolescentes), las uniones de hecho, así como también las uniones y la paternidad/maternidad homosexual (mencionada, en particular, en Europa y América del Norte), y en determinados contextos culturales, la poligamia como uno de los factores que disgregan el tejido familiar”; “parejas que viven ad experimentum, sin matrimonio ni canónico ni civil y sin ningún registro”, madres solteras y las que el documento *Instrumentum laboris* de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos llama “situaciones de irregularidad canónica” para referirse a los divorciados vueltos a casar; “proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales”.

Y después del Sínodo de 2015, con las recomendaciones que los padres sinodales le entregaron, el papa Francisco escribió la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, en la que reconoció que “el camino sinodal permitió poner sobre la mesa la situación de las familias en el mundo actual” (AL 2), las que le parecieron “un precioso poliedro” (AL 3) y escribió también que “a partir de las reflexiones sinodales no queda un estereotipo de la familia ideal, sino un interpelante collage formado por tantas realidades diferentes” (AL 57) y que “ninguna familia es una realidad celestial y confeccionada de una vez para siempre” (AL 325).

## **5. LA NUEVA PRESENCIA DE LAS MUJERES Y LOS CAMBIOS EN LAS FAMILIAS EN EL MAGISTERIO ECLESIAL LATINOAMERICANO**

En esta conmemoración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín —o en las afueras de Medellín, para ser precisa— entre el 26 de agosto y el 7 de septiembre, hace cincuenta años, invita a un repaso de la forma como el Magisterio eclesial latinoamericano reunido en Puebla (1979), en Santo Domingo (1992) y en Aparecida (2007), ha registrado la nueva presencia de las mujeres y su responsabilidad en la construcción de la sociedad humana y de la comunión eclesial, como también la constante denuncia de las inequidades que se cometen contra ellas.

### 5.1. Del silencio del *Documento de Medellín* sobre las mujeres a las referencias en los siguientes documentos del episcopado latinoamericano

Mientras el Documento de Medellín solamente hizo una rápida mención de la mujer a propósito de su reclamo de “igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (DMI,1), el Documento de Puebla, en cambio, se ocupó de la situación de marginación y explotación de las mujeres, reconociendo, de parte de la Iglesia, la “insuficiente valoración de la mujer y una escasa participación suya a nivel de las iniciativas pastorales” (DP 839), y al señalar “el lento pero creciente ingreso de la mujer en las tareas de la construcción de la sociedad” (DP 840), concluyó que “la Iglesia está llamada a contribuir en la promoción humana y cristiana de la mujer ayudándole a salir de situaciones de marginación en que puede encontrarse y capacitándola para su misión en la comunidad eclesial y en el mundo” (DP 849).

Acerca del lugar de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, el Documento de Puebla señaló que “la tarea de dominar el mundo, de continuar con la obra de creación, de ser con Dios cocreadores, corresponde a la mujer tanto como al hombre” (DP 841), por lo cual “debe estar presente en las realidades temporales, aportando su ser propio de mujer para participar con el hombre en la transformación de la sociedad” (DP 848). Subrayó, además, su papel fundamental “como madre, defensora de la vida y educadora del hogar” (DP 846) y precisó que “debe contribuir a la misión de la iglesia, participando en organismos de la planificación y coordinación pastoral, catequesis, etc.” (DP 845).

El Documento de Santo Domingo, por su parte, denunció, entre los males individuales y colectivos de América Latina, la instrumentalización de las mujeres (DSD 4) e incluyó, entre los rostros sufrientes de los pobres, “los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas” (DSD 178). En cuanto al papel de la mujer, la reconoció como sujeto de la nueva evangelización (DSD 25) y le dedicó siete numerales en el capítulo destinado a la diversidad de ministerios y carismas —que fundamenta en el bautismo y cuya finalidad es construir la unidad de la Iglesia (Cf. DSD 65)— y en el que precisó que el ministerio salvífico de Cristo se actualiza a través del servicio de ministros ordenados (DSD 67-84), religiosos y religiosas (DSD 85-93), fieles laicos (DSD 94-103), mujeres (DSD 104-110), adolescentes y jóvenes (DSD 111-120).

En los numerales dedicados a la mujer, el Documento de Santo Domingo reconoció la igualdad y complementariedad del hombre y la mujer (DSD 104) y que, a pesar de la conciencia creciente en la sociedad y en la Iglesia de la igual dignidad de la mujer y el varón, “en la práctica con frecuencia se la desconoce” (DSD 105), anotando, unos renglones más adelante, la marginación de las mujeres, los peligros a que se somete su dignidad y la violencia de la que es objeto, por lo cual “la nueva evangelización debe ser promotora decidida y activa de la promoción de la mujer” (DSD 106). Y propuso, como líneas de acción, denunciar los atropellos a las mujeres

y promover su formación integral; “desarrollar la conciencia de los sacerdotes y dirigentes laicos para que acepten y valoren a la mujer en la comunidad eclesial y en la sociedad no sólo por lo que ellas hacen sino sobre todo por lo que son”; “contar con el liderazgo femenino y promover la presencia de la mujer en la organización y animación de la nueva evangelización” (DSD 107-109).

298

Dos grandes novedades presentó el Documento de Aparecida en relación con los documentos anteriores. Una, que en todas sus páginas se refiere a hombres y mujeres (Cf. DA 29; 32; 49; 105; 120; 122; 147; 151; 159; 171; 194; 275; 335; 361; 374; 382; 387; 406e; 422; 468; 470; 494) en lugar de utilizar el genérico “hombre” para referirse, aparentemente, al hombre y a la mujer. Por ejemplo, habla de la creación del varón y la mujer (DA 388) y del hombre y mujer nuevos (DA 11; 538), como también de laicos y laicas (título del parágrafo 5.3.4), consagrados y consagradas (título del parágrafo 5.3.5). La otra novedad es que incluye cinco numerales bajo el título “La responsabilidad del varón y padre de familia” (DA 459-463) inmediatamente después de los ocho numerales que llevan por título “La dignidad y participación de las mujeres” (DA 451-458), con la cual hace partícipes a los hombres del cuidado de la familia, tradicionalmente asociada exclusivamente a la responsabilidad de las mujeres.

Como los documentos anteriores, el Documento de Aparecida denunció “la situación precaria que afecta la dignidad de muchas mujeres” (DA 48) y, entre los rostros de quienes sufren, menciona los rostros de “muchas mujeres que son excluidas en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica” (DA 65), como también entre los rostros de los nuevos excluidos por la globalización, a “mujeres maltratadas, víctimas de la exclusión y del tráfico para la explotación sexual” (DA 402). Denunció, asimismo, que “innumerables mujeres de toda condición no sean valoradas en su dignidad” (DA 451) y sean “sometidas a muchas formas de exclusión y de violencia en todas sus formas y en todas las etapas de sus vidas” (DA 454). Y reconoció, denunciaba, que “tampoco se valora ni promueve adecuadamente su indispensable y peculiar participación en la construcción de una vida social más humana y en la edificación de la Iglesia” (DA 453). Ante esta situación, planteó “la necesidad de superar una mentalidad machista” (DA 453) y propuso “que todas las mujeres puedan participar plenamente en la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión” (DA 454).

El Documento de Aparecida destaca, en línea con otros documentos del magisterio eclesial, el valor de la maternidad, a la que califica de “ministerio esencial y espiritual que la mujer lleva en sus entrañas” (DA 457) y “misión excelente de las mujeres” (DA 456), pero da un paso adelante al afirmar que “no se opone a su desarrollo profesional y al ejercicio de todas sus dimensiones [y] no excluye la necesidad de su participación activa en la construcción de la sociedad” (DA 456). Finalmente, entre las acciones pastorales, propuso promover un más amplio protagonismo de las mujeres y garantizar su presencia en los ministerios que en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también en las instancias de planificación y decisión pastorales (DA 458).

## 5.2. Del capítulo sobre la familia del *Documento de Medellín* a nuevas referencias en los siguientes documentos del episcopado latinoamericano

El análisis sobre la situación de las familias y las líneas teológicas y pastorales trazadas en el Documento de Medellín se continúa en las reflexiones de los textos sobre la familia del episcopado latinoamericano en sus reuniones de Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007).

Del Documento de Puebla es un interesante análisis de la problemática familiar y de la relación de pareja. En cuanto a la proyección pastoral, es particularmente significativo que los obispos calificaran la pastoral familiar como “opción prioritaria” y que hubieran afirmado que “la evangelización del futuro depende en gran parte de la iglesia doméstica” (DP 590), por lo cual señalaron a la familia como el primer centro de comunión y participación (DP 570).

La exposición doctrinal en el Documento de Puebla<sup>409</sup> ofrece un marco teológico particularmente rico, haciendo énfasis en la sacramentalidad de la experiencia conyugal y familiar, es decir, en su capacidad para expresar y realizar el misterio de la salvación. El documento interpreta el amor conyugal como símbolo de la Alianza y la pareja como testimonio de la presencia pascual del Señor; recuerda que la relación de la pareja es sacramento de la unión de Cristo y la Iglesia, por lo que los dos están llamados a amar como Cristo ama a su Iglesia (DP 582); identifica la familia como imagen de la familia trinitaria, llamada a construir la comunión en el amor a imagen de la comunión trinitaria (DP 582 y 588) y como iglesia doméstica llamada a hacer presencia en la Iglesia y asumir su misión (DP 589); y porque ve el hijo como imagen de Jesús invita a acoger en el hijo al mismo Cristo (DP 583-584).

Y el Documento de Santo Domingo propuso, como uno de los cometidos fundamentales de la familia, “ser ‘como el santuario de la vida’ (CA 39), servidora de la vida, ya que el derecho a la vida es la base de todos los derechos humanos. Este servicio no se reduce a la sola procreación, sino que es ayuda eficaz para transmitir y educar en valores auténticamente humanos y cristianos”. Y por ser iglesia doméstica “que acoge, vive, celebra y anuncia la Palabra de Dios, es santuario donde se edifica la santidad y desde donde la Iglesia y el mundo pueden ser santificados” (DSD 214).

En el Documento de Aparecida, los obispos de América Latina calificaron la familia como tesoro de los pueblos latinoamericanos y caribeños, y recordaron que “está afectada por difíciles condiciones de vida” (DA 432). Asimismo, el fundamento de la familia cristiana en clave de sacramentalidad, “fundada en el sacramento del matrimonio entre un varón y una mujer, signo del amor de Dios por la humanidad y de la entrega de Cristo por su esposa, la Iglesia. Desde esta alianza se despliegan la

409 Isabel Corpas de Posada, “La familia en Puebla: Comunión y participación”, *Theologica Xaveriana*, 52 (1979): 307-323.

paternidad y la maternidad, la filiación y la fraternidad, y el compromiso de los dos por una sociedad mejor” (DA 433).

## **Y, FINALMENTE, ALGUNAS CONCLUSIONES**

### **Nuevos caminos de participación para las mujeres en la vida y misión de la Iglesia**

Del repaso anterior resultan suficientemente dicentes y comprometedoras las propuestas del episcopado latinoamericano acerca de la participación de las mujeres en la vida y misión de la Iglesia. Son estas propuestas las que marcan nuevos caminos que involucran a los hombres, particularmente a los hombres de Iglesia, es decir, a la jerarquía.

Por ejemplo, el Documento de Aparecida, que “plantea la necesidad de superar una mentalidad machista” (DA 453) y “urge que todas las mujeres puedan participar plenamente en la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión” (DA 454), propone promover el “protagonismo de las mujeres”, confiarles ministerios y contar con ellas en las instancias de planificación y decisión pastorales (DA 458). Y sobran comentarios.

### **La diversidad que ofrece la experiencia de ser familia.**

Asimismo, el repaso anterior lleva a enfocar la familia desde su diversidad: diversidad cultural y diversidad en su conformación o en sus configuraciones. Como lo señalaron los obispos latinoamericanos en el capítulo sobre la familia del Documento de Medellín al decir que “la idea de familia se encarna en realidades sociológicas sumamente diversas” (DM 3.1); como lo constató el Sínodo de 1980 al referirse a la “la geografía del problema”, ya que cada región y cada cultura ofrecían características propias, como también lo reconocieron los obispos en el Documento de Santo Domingo: “Ciertamente reconocemos la diversidad de familias rurales y urbanas, cada una dentro de su contexto cultural” (DSD 210).

Diversidad de familias porque coexisten en el mundo actual, que es un mundo diverso y plural, el modelo de la familia extensa patriarcal con el modelo de la familia nuclear; las familias numerosas y las familias reducidas; las familias que se originan de la decisión de la pareja o matrimonio consensual, propio de la sociedad occidental, y las que nacen del acuerdo de dos familias o matrimonio tribal, correspondiente a otros entornos culturales; familias monógamas y familias poligámicas; familias en las que conviven padres e hijos y familias monoparentales con muy diversas conformaciones; familias constituidas a partir de un padre y una madre, pero también a partir de dos madres o dos padres.

Desde esta diversidad en la estructura y organización familiares surge una pregunta: ¿Qué es ser familia? No puede entenderse únicamente como una categoría socio-antropológica formada por individuos colocados el uno al lado del otro y unidos entre sí por vínculos de sangre o por un vínculo legal. Tampoco puede interpretarse únicamente a partir de las funciones propias de la familia, comoquiera que la forma como las familias desempeñan estas funciones —la función procreativa, la función económica, la función de protección, la función cultural, la función sociopolítica, la función religiosa y la función afectiva— depende de las circunstancias socioculturales. A su vez, las funciones repercuten en la estructura, en las formas de relación, en la organización, en las líneas de autoridad y en el tamaño de la familia, porque la familia, en cuanto experiencia humana, está condicionada por su entorno cultural. Como tampoco se reduce a una la familia en la definición de las relaciones interpersonales que la constituyen, como son la relación conyugal, la doble relación parental/filial y la relación de fraternidad porque las relaciones que configuran la experiencia humana de ser familia se tejen en la red de relaciones que conforman la sociedad y de ellas depende, por lo cual la manera de ser familia se estructura según los modelos de cada grupo social y de cada generación, asume diversas formas según la época y la cultura.

Mi conclusión es que la familia es diversa y cambiante, que no existe un modelo único y universal de ser familia. Condicionada por su entorno cultural y por las circunstancias personales de sus miembros, cada familia es original y diferente de las otras en la manera como ejerce sus funciones y a las cuáles da prelación, cómo se estructura y cuáles son las relaciones entre sus miembros. Y por esta diversidad es prácticamente imposible definir la experiencia humana de ser familia, pero se podría decir que es un grupo social en el cual hay vivienda común, contribución económica y casi siempre relación sexual socialmente aceptada; lugar donde se satisfacen las necesidades primarias de los individuos, donde el individuo se entronca con la historia y se articula con la sociedad y con la Iglesia. Y en el caso de familias creyentes, es comunidad de vida y amor, célula de la sociedad e iglesia doméstica.

## **Bibliografía**

### **Documentos del magisterio eclesial**

Concilio Vaticano II. Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia (1964).

Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965).

Concilio Vaticano II. Declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana (1965).

Concilio Vaticano II. Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos (1965).

Pablo VI. Encíclica *Ecclesiam suam* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (1964).

Pablo VI. Encíclica *Populorum progressio* sobre el desarrollo de los pueblos (1967).

Pablo VI. Encíclica *Humanae vitae* sobre la regulación de la natalidad (1968).

Francisco. Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* sobre el amor en la familia (2016).

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La presencia de la iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II (1968).

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (1979).

IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño. Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana (1992).

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño. Documento conclusivo (2007).

### **Otros documentos citados**

Pablo VI. “Alocución a la llegada al aeropuerto de El Dorado”. En Paulo VI en el Congreso Eucarístico. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1968.

Pablo VI. “Discurso en la apertura de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano”. En Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones. Segunda edición. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969.

Pablo VI. “Alocución a los campesinos”. En Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones. Segunda edición. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969.

Pablo VI. “Alocución en el Día del Desarrollo”. En Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones. Segunda edición. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1969.

Sínodo de los Obispos. *Instrumentum laboris* de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos (2014). Consulta en línea.

### Otras referencias bibliográficas

Azcuy, Virginia María Marcela Mazzini y Nancy Raimondo, (Coord.). *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008.

Bingemer, María Clara. *Cuerpo de mujer y experiencia de Dios*. Buenos Aires: San Benito, 2007.

Corpas de Posada, Isabel. “La familia en Puebla: comunión y participación”. *Theologica Xaveriana* 29/3 (1979): 307-323.

Rosado Nunes, María José. “La voz de las mujeres en la teología latinoamericana”. *Concilium* 263 (1996): 13-28.

Tamez, Elsa. *Las mujeres toman la palabra*. San José: DEI, 1989.

### Escritos de la autora a propósito de las mujeres

Corpas de Posada, Isabel. “La mujer, opresión y liberación”. *Theologica Xaveriana* 30/4 (1980): 473-484.

Corpas de Posada, Isabel. “A propósito del trabajo de la mujer”. *Theologica Xaveriana* 31/4 (1981): 429-442.

Corpas de Posada, Isabel. “Los hizo hombre y mujer”. *Theologica Xaveriana* 31/1 (1981): 129-139.

Corpas de Posada, Isabel. *Juan Pablo II leído con ojos de mujer*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.

Corpas de Posada, Isabel. “¿Por qué se excluye a las mujeres de la organización jerárquica de la Iglesia católica? Apuntes a propósito de la ordenación de las mujeres”, en González Santos, Andrés Eduardo (Comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del primer congreso internacional “Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina”*. Universidad de San Buenaventura. Bogotá, mayo 23-25 de 2006. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007. Serie: Religión, Sociedad y Política. 493-526.

Corpas de Posada, Isabel. “De la teología androcéntrica a una teología en perspectiva de género”, en Copas de Posada, Isabel; García, Darío; Hoyos, Adriana Alejandra; Mena, Maricel; Novoa, Amparo; Sendoya, Luis Mario; Sierra, Angela María; Vélez, Olga Consuelo; Vivas, María del Socorro. *Sentires teológicos en perspectiva liberadora. I Congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008. Colección Religión, Cultura y Sociedad. 17-49.

Corpas de Posada, Isabel. "El camino recorrido desde la teología de la liberación hacia las teologías latinoamericanas desde las mujeres". *Revista Facultad de Filosofía y Teología (Universidad Luis Amigó)* 3/5 (2008).

Corpas de Posada, Isabel. "Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?". *Franciscanum* 51/151 (2009): 37-76.

Corpas de Posada, Isabel. "El camino recorrido por las mujeres de Medellín a Aparecida". *Vida Pastoral* 37/138 (2009): 20-24.

Corpas de Posada, Isabel. "Liderazgo y servicio en la tradición católica: Lectura de textos en perspectiva de género". *Theologica Xaveriana* 61/171 (2011): 31-64.

Corpas de Posada, Isabel. "El enfoque de género como desafío teológico pastoral en el contexto del postconflicto". II Encuentro de la Asociación Colombiana de Teólogas. "¿Qué país queremos las mujeres? Género y construcción de paz". Bogotá, 28 de octubre de 2017.

### **Escritos de la autora a propósito de la familia**

Corpas de Posada, Isabel. "La familia en Puebla: comunión y participación". *Theologica Xaveriana* 29/3 (1979): 307-323.

Corpas de Posada, Isabel. "La familia en Puebla: comunión y participación", en *Análisis de Puebla*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Facultad de Teología, 1980.

Corpas de Posada, Isabel. "La misión de la familia en el mundo contemporáneo: Análisis histórico textual del Sínodo 1980". *Theologica Xaveriana* 31/3 (1981): 315-348.

Corpas de Posada, Isabel. "Los hizo hombre y mujer". *Theologica Xaveriana* 31/1 (1981): 129-139.

Corpas de Posada, Isabel. "El proyecto cristiano de pareja humana". *Theologica Xaveriana* 33/3-4 (1983): 355-377.

Corpas de Posada, Isabel. "Los derechos de la familia-Su reciente proclamación por la Santa Sede". *Theologica Xaveriana* 34/1 (1984): 65-90.

Corpas de Posada, Isabel. "Apuntes para una teología de la familia". *Universitas Humanistica* 23 (1985): 63-71.

Corpas de Posada, Isabel. *Pareja abierta a Dios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. Colección Profesores, 1985.

- Corpas de Posada, Isabel. “La sacramentalidad del matrimonio y la ruptura de pareja”, en Pastoral Familiar y Tribunales Eclesiásticos. Bogotá: SEPAF-CELAM, 1993.
- Corpas de Posada, Isabel. “La familia, santuario de la vida”. Ponencia presentada en la Reunión de Países Bolivarianos organizada por SEPAF-CELAM. Bogotá, marzo 20 de 1996.
- Corpas de Posada, Isabel. “El matrimonio y la familia en la Sagrada Escritura”. Medellín 24/93 (1998): 5-41.
- Corpas de Posada, Isabel. “Invitación a recorrer el camino sinodal y a leer Amoris Laetitia”. Pliego Vida Nueva Colombia.
- Corpas de Posada, Isabel. “La familia, lugar privilegiado para el anuncio del evangelio del amor y de la vida”. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Teología. Convocado por el Pontificio Consejo de la Cultura y la Universidad de San Buenaventura. Bogotá, octubre 7-9 de 1999.
- Corpas de Posada, Isabel. Planeación estratégica para parejas. Bogotá: Norma, 2001.
- Corpas de Posada, Isabel. Pareja abierta a Dios. Aproximación teológica a la experiencia de pareja. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2004.
- Corpas de Posada, Isabel. “La familia, experiencia humana y sacramento de salvación. Apuntes para una teología de la familia”. Theologica Xaveriana 56/3 (2006): 425-442.
- Corpas de Posada, Isabel. “La familia en la enseñanza de Juan Pablo II”. Revista Javeriana 143/737 (2007): 24-33.
- Corpas de Posada, Isabel. “Esperando una buena noticia para la vida de pareja y de familia”. Vida Nueva 98 (2014): 23-30.
- Corpas de Posada, Isabel. “Esperando una buena noticia para la vida de pareja y de familia. Reflexión sobre la familia y la pareja con vistas al Sínodo de los Obispos del próximo octubre”. Vida Nueva [España] 2901 (2014) <https://www.vidanuevadigital.com/2014/07/04/esperando-una-buena-noticia-para-la-vida-en-pareja-y-la-familia-sinodo/>
- Corpas de Posada, Isabel. “Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización: A la espera de una buena noticia para las parejas y para las familias”. Actas Teológicas [Universidad Católica de Temuco] 20/1 (2015): 39-54.
- Corpas de Posada, Isabel. “Teología y familia: ¿Cómo se expresa Dios en esta diversidad de configuraciones?”. Actas Teológicas [Universidad Católica de Temuco] 20/1 (2015): 7-39.

Corpas de Posada, Isabel. “Anunciar el evangelio de la familia hoy: el propósito de Amoris laetitia”. *Pliego Vida Nueva Colombia* 145 (2016): 23-30.

Corpas de Posada, Isabel. “Amoris laetitia, un tratado de espiritualidad”, en *La alegría del amor familiar reconcilia. Memorias Simposio Nacional Preparatorio para la visita apostólica del papa Francisco a Colombia*. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2017.

Corpas de Posada, Isabel. “Interpelaciones de Amoris laetitia a la teología de la familia y la pareja”, en Rodríguez Osorio, Hermann (Compilador). *Memorias del Congreso. Congreso Internacional de Teología “Interpelaciones del Papa Francisco a la teología hoy”*. Bogotá: Editorial PPC Colombia-Consejo Episcopal Latinoamericano-Conferencia de Religiosos de Colombia-Corporación Universitaria Minuto de Dios -Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

### **Siglas utilizadas**

AA Concilio Vaticano II. Decreto Apostolicam actuositatem sobre el apostolado de los laicos (1965).

AL Francisco. Exhortación apostólica postsinodal Amoris laetitia sobre el amor en la familia (2016).

CA Juan Pablo II. Encíclica Centesimus annus en el centenario de la Rerum novarum (1991).

DA V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento conclusivo (2007).

DM II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La presencia de la iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II (1968).

DP III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (1979).

DSD IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana (1992).

ES Pablo VI. Encíclica Ecclesiam suam sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (1964).

GE Concilio Vaticano II. Declaración Gravissimum educationis sobre la educación cristiana (1965).

GS Concilio Vaticano II. Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual (1965).

HV Pablo VI. Encíclica Humanae vitae sobre la regulación de la natalidad (1968).

LG Concilio Vaticano II. Constitución dogmática Lumen gentium sobre la Iglesia (1964).

PP Pablo VI. Encíclica Populorum progressio sobre el desarrollo de los pueblos (1967).

# “Entramos como maestras, salimos como discípulas”

## La vida religiosa femenina y la renovación conciliar. El caso de las dominicas en Rosario de Santa Fe, Argentina (1969-1972)

307

Sofía Brizuela Molina  
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España

### Introducción

Las décadas sesenta y setenta del siglo XX marcaron profundamente a la historia argentina y a la Iglesia en particular. El clima de profundo conflicto, confrontaciones y violencia política provocaron heridas que atravesaron el tejido social y que hasta el presente no han sido sanadas. Los desencuentros, enemistades y violencias, ocasionaron rupturas que atravesaron a la misma institución eclesial y terminaron de quebrar las débiles relaciones con los ámbitos más secularizados del mundo social, político e intelectual. Di Stefano y Zanatta plantean que desde el campo teológico al político, desde el terreno institucional al social, el mundo católico del periodo se convirtió en un campo de batalla del que resultaron “la jerarquía eclesial fracturada, el clero dividido y en rebeldía, las vocaciones en crisis y el laicado falto de confianza o politizado sobre el telón de fondo de un enfrentamiento generacional, cultural, ideológico y político, cada vez más agudo”<sup>410</sup>.

Consecuencia de estos procesos resultaron, entre otros duros sucesos, asesinatos de curas, religiosas y laicos, bajo profundas sospechas de haber sido víctimas de instigadores que pertenecían a la misma comunidad eclesial. En efecto, estos tiempos de profunda conmoción señalaron a la *Asamblea de la Conferencia Episcopal Latinoamericana* (CELAM), celebrada en Medellín en 1968, como el origen de los cuestionamientos de los fundamentos del catolicismo argentino. Siguiendo a los autores señalados, se considera a esta asamblea como el verdadero “Concilio latinoamericano”, en muchos aspectos más radical que el ecuménico en su tarea de

---

410 Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires: Grijalbo- Mondadori, 2000), 477.

adaptar las resoluciones a la realidad de un continente plagado de injusticias.

Elina Vuola, teóloga y profesora la Universidad de Helsinki, explica que el efecto más fuerte del “Concilio latinoamericano” se sintió porque los grandes acontecimientos eclesiales y teológicos de la Iglesia Universal desarrollados en el *Concilio Vaticano II* fueron acogidos e interpretados desde una práctica social y política diferente a los desafíos que se planteaban en las Iglesias centroeuropeas<sup>411</sup>. En *Medellín* se trazó el activo rol que debía asumir la Iglesia en la sociedad, el empoderamiento de los agentes pastorales y del laicado, a diferencia de lo que no se practicaba en la Iglesia preconciliar, fundamentada en el cuerpo de la jerarquía clerical. El análisis crítico de la realidad socioeconómica y política del continente que se planteó en dicha conferencia promovió la necesidad urgente de que la Iglesia defendiera los derechos humanos y asumiera activamente la justicia social como parte integral de su misión. Los obispos declararon la situación de injusticia que caracterizaba a las sociedades latinoamericanas era una situación de violencia institucionalizada y asumieron que la Iglesia había sido cómplice de esta misma situación. De ahí que instaron a asumir un compromiso pastoral fundamentalmente de cara a los pobres y oprimidos, con quienes estaba en deuda<sup>412</sup>.

Vamos a analizar en el presente texto una experiencia que se desprendió de los procesos de renovación de la vida eclesiástica, que en este caso involucró a la vida religiosa femenina. La experiencia que vamos a tratar aquí se desarrolló en Rosario de Santa Fe, (Argentina), ciudad portuaria, donde comienza el cinturón industrial y polo de desarrollo económico del país, situada a casi 280 kilómetros de distancia de Buenos Aires. Esta experiencia no nos va a revelar el conjunto de las experiencias postconciliares de la vida religiosa femenina, pero nos permitirá asomarnos, a partir de una escala micro, a las lógicas particulares con las que operaron las personas que afrontaron esta circunstancia de transformación y cambios. Vamos a intentar adentrarnos en lo que Giovanni Levi llama “intersticios”, que son circunstancias, factores, hechos poco conocidos, pero mediante los cuales los diferentes actores, en este caso un grupo de religiosas, aseguraron sus principios y convicciones en contraposición a las normas y a los rígidos poderes eclesiásticos<sup>413</sup>.

Este relato tiene como base una serie de entrevistas y trabajo de archivo de la *Congregación de Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre*, efectuadas por la historiadora Cynthia Folquer, con quien hemos compartido los análisis y reflexiones que a continuación serán analizadas. Entonces, se tratará aquí una experiencia llevada a cabo por ocho religiosas de la Orden Dominica que solicitaron autorización para iniciar una experiencia comunitaria piloto en la ciudad de Rosario, cuyos objetivos

---

411 Elina Vuola, *Teología feminista: teología de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista* (Madrid: Editorial IEPALA, 2000), 42.

412 *Ibidem*, 41.

413 Giovanni Levi, *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piomontés del siglo XVII* (Madrid: Nerea, 1990), 139.

pretendían asumir las directivas y orientaciones dadas por el *Concilio Vaticano II* y la *Conferencia episcopal de Medellín*, entre los años 1969 y 1972. Para poder comprender estas transformaciones consideramos necesario hacer un breve recorrido de lo que era y significaba la vida religiosa femenina preconiliar.

## 1. LA VIDA RELIGIOSA FEMENINA Y EL IMPACTO DEL *CONCILIO VATICANO II*

Si hay algún rasgo que la puede definir la imagen que se tenía de las monjas era la de distancia y asilamiento del conjunto social. En efecto, las comunidades religiosas femeninas convocaban a mujeres que decidían llevar adelante una vida de piedad y compromiso evangélico con la misión que asumía el instituto al cual ellas se incorporaban. Se trataba de una vida de austeridad, marcada por la vivencia de los llamados “consejos evangélicos o votos” que se profesaban como seguimiento de Cristo.

La vida religiosa femenina se remonta a los primeros siglos de la Iglesia cristiana, su proceso o evolución no se escapa a los procesos de la historia de las mujeres a lo largo de los siglos. En este sentido, la vida religiosa femenina, como la vida de las mujeres en general, fue objeto de constantes regulaciones por parte del patriarcado, en este caso representado por la jerarquía eclesiástica, que destinó a la mujer a la reclusión en un espacio cerrado, separado del contacto con el mundo cotidiano, concebido como peligroso y tentador. Esto respondía a una concepción esencialista del sexo femenino como el “sexo débil”, “naturalmente incapacitado” para realizar tareas y ocupar roles de manera autónoma, o con aquellos relacionados con el ejercicio del poder. Desde este punto de vista se puede observar cómo la vida religiosa femenina evolucionó en sentido contrario de la masculina, pues mientras los clérigos se acercaron cada vez más a la sociedad, las monjas fueron excluidas de las actividades apostólicas y confinadas paulatinamente a los marcos de la clausura. Esta situación fue más o menos constante hasta mediados del siglo XIX, momento en que la Iglesia no sólo debió aceptar la actividad apostólica de la mujer, sino que la fomentó ante la necesidad de responder a la secularización y el avance del liberalismo<sup>414</sup>.

La urgencia por la recuperación de los fieles apartados por los movimientos sociales y políticos, laicismo, socialismo, comunismo, etc., condujo a la Iglesia a implementar un nuevo intento de acercamiento a los fieles, centrando sus esfuerzos en agentes capaces de producir una transformación al nivel de las “mentalidades”. En ese marco, las mujeres, tradicionalmente ausentes de la vida pública, se convirtieron desde la célula doméstica en los nexos indiscutidos entre lo secular y lo sagrado. El protagonismo femenino en el ámbito de lo religioso tendría distintas manifestaciones,

414 Pablo Hernández y Sofía Brizuela, “Conflictos con la jerarquía eclesiástica. Las Dominicas de Tucumán”, en *Historia de las Mujeres en la Argentina. Siglo XX. Tomo II*, Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini, eds. (Buenos Aires: Taurus. 2000), 48.

una de las más importantes será el surgimiento de congregaciones femeninas que comenzaron a operar fuera del marco conventual en actividades asistenciales, educativas y sanitarias. Se produjo entonces una explosión de fundaciones en Europa, principalmente en Francia e Italia, que dedicarán parte de su tiempo a resolver problemas de la sociedad civil en el ámbito social, lo que le impondrá a la vida religiosa femenina un enorme protagonismo en el seno de la Iglesia, pues las mujeres serán las encargadas de formar a los nuevos fieles a partir de los valores de orden y moralidad establecidos por la misma.

310

Según Michela De Giorgio, “El alma femenina distinta y complementaria de la masculina, se convierte para la Iglesia de la restauración en una reserva de recursos civilizadores y posibilidades de conversión”<sup>415</sup>. Podemos entender entonces por qué la vida conventual femenina asumió objetivos asociados a las misiones, a la atención de hospitales y se concentró, fundamentalmente, en la educación. Esta reconfiguración promovió una verdadera “feminización del clero”, tal como definió Claude Langlois a este movimiento de apertura de nuevas congregaciones religiosas femeninas que asumían nuevos desafíos de cara a la evangelización<sup>416</sup>.

En ese perfil se inscribieron las religiosas de la congregación dominica fundada en la provincia argentina de Tucumán, a finales del siglo XIX. Un instituto en realidad modesto si se compara con otras familias religiosas cuyas casas filiales respondían a los centros administrativos en Roma o Europa. Esta fundación sólo tenía sedes a nivel nacional y contaba con pocas casas distribuidas en la geografía argentina, destinadas a colegios de niñas. Las características de la vida conventual eran prácticamente iguales en todas partes: vida regular pautada por la clausura y las religiosas salían pero para lo estrictamente necesario. Con la profesión religiosa se perdían el arraigo de los vínculos familiares y personales, mantenían una estricta vida de observancia regular, pautada por la vida de oración. El uso del hábito religioso definía parte de la identidad y pertenencia a un determinado instituto.

El enorme impacto del *Concilio Vaticano II* en el seno de la Iglesia argentina, como en el resto de iglesias a nivel global, comenzó por cuestionar la pesada estructura que había determinado su ejercicio en el mundo social desde siglos atrás. En el caso de la propia Iglesia argentina, el *Concilio* objetó la misma base teológica sobre la cual se asentaba la cultura eclesial, es decir, los fundamentos sobre los que la Iglesia argentina había construido la imagen de sí misma. Así, la Iglesia local se definía como profundamente romana, verticalista y adherida al magisterio, a la par que sentía el malestar por las convulsiones que procedían de la misma Sede pontificia<sup>417</sup>.

Estos debates y nuevas directivas sacudieron también los cimientos de las

415 Michela De Giorgio, “El modelo católico”, en *Historia de las mujeres*, Georges Duby y Michelle Perrot, coord. (Madrid: Taurus, 1994), 185.

416 *Ibidem*, 183.

417 Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 478-480.

congregaciones religiosas. A través del decreto conciliar *Perfectae Caritatis* se planteó la renovación de la vida religiosa y se exhortó a que todos los consagrados debían asumir el proceso de cambio, adaptando las comunidades al tiempo presente. Se trató de un enorme choque por la fuerza con que se cuestionaba a la misma estructura institucional, efecto que no se concentró únicamente en la vida consagrada.

Entre las primeras directivas del *Concilio* se destacaba la orden de que todos los institutos religiosos efectuaran un “Capítulo General Especial”<sup>418</sup>, a partir del cual se debía redefinir la misión de cada congregación. Entonces, correspondía llevar a cabo las modificaciones necesarias de las propias constituciones, en busca de alinearlas a las nuevas directivas conciliares.

## 2. LAS DOMINICAS TUCUMANAS TRAS EL CONCILIO

La *Congregación de Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús* se sumó a esta importante tarea de revisión orientada a la renovación, convocando en diciembre de 1967 a capítulo general excepcional. Mediante una contundente carta preparatoria, la superiora general expresaba: “El Capítulo General Excepcional por ser órgano nato de renovación de la Vida Religiosa será el acta de renacimiento de los Institutos o su acta de defunción. Este histórico Capítulo, por su importancia, sería el punto de partida para la revitalización de las comunidades.”<sup>419</sup> En el caso de las dominicas, el trabajo se organizó en diferentes comisiones que abordarían diferentes problemáticas. Se trataron, entonces, el fin y el carácter de la misión que llevaban a cabo, los temas relativos a la espiritualidad, la organización, la economía, los reglamentos y la forma de vida, entre otras instancias<sup>420</sup>.

En la primera comisión sobre la misión, las religiosas solicitaron asesoramiento de expertos que les ayudara a replantear los objetivos fundacionales, teniendo en cuenta la nueva situación socio-política y cultural del país, en aras de que se pudieran tomar decisiones acordes a los nuevos retos. Resolvieron que, si bien el fin de la congregación continuaba siendo la atención educativa de la niñez y la juventud, debía modificarse la forma de llevarla a cabo; no podían continuar definiendo las metas educativas en expresiones y conceptos extemporáneos, por ejemplo: “formar buenas cristianas para salvar sus almas”.

Desde la perspectiva discursiva se evidenciaba un cambio de mentalidad; los colegios no serían los límites que concentraran la actividad de las religiosas, sino la base desde donde se partiría para lograr la inserción en el medio social, prestando

418 Se llaman “Capítulos” a las asambleas de los institutos religiosos en los que se revisan la vida y misión y se eligen las autoridades.

419 Archivo General de la Congregación de Hermanas Dominicas de Tucumán (AHDT) Caja: Correspondencia Piora de la Congregación. Carta de la Piora a las Hermanas, 28 de marzo de 1967.

420 AHDT. Carta de la Piora a las Hermanas, 31 de julio de 1967.

atención a lo espiritual y a lo social. Por esta razón se pidió promover la acción pastoral en los barrios e incluso permitir la instalación de una pequeña casa donde pudiera residir una comunidad “fraterna”, en coordinación con la parroquia. Se trataba, en efecto, de una importante modificación en cuanto a la apertura de la comunidad a ámbitos extra-conventuales, algo notablemente novedoso.

Otro de los aspectos relevantes fue la solicitud de abrir los colegios a otras congregaciones o a laicos calificados para el trabajo conjunto. Nuevas palabras expresaban nuevas actitudes. Expresiones tales como “promoción de la comunidad”, “Pueblo de Dios” o “comunidad barrial”, hacían referencia a la orientación popular por la que se iba perfilando la dedicación a los sectores sociales más marginados. Justamente, los cuestionamientos, quizás tímidos o tímidos, que se les planteaba a las religiosas más entusiasmadas con la renovación eran sobre la “utilidad evangélica” del trabajo en los colegios. Era claro que dicho trabajo se dirigía a una minoría que no parecía, en general, dispuesta a aprovechar este esfuerzo, mientras coexistían más allá grandes masas “necesitadas del anuncio evangélico”. Esta creciente conciencia se fue perfilando con mucha fuerza en las diferentes comunidades religiosas y fue de tal magnitud que movilizó posteriores decisiones de numerosos institutos de consagrados, los cuales terminaron, en muchos casos, abandonando la actividad educativa.

Este nuevo rol “evangelizador” que pretendía asumir la congregación dominica implicaba profundos cambios, tales como la migración de la vida de clausura y oración a una opción más abierta y comprometida con la situación social. Para alcanzar estos objetivos tenían que dejar de lado aquellos aspectos de la vida regular que impedían ese tipo de funciones. En este sentido, adentrarse en el ámbito popular y “secularizar” el compromiso religioso, mediante el contacto directo con los sectores populares, no implicaban una ruptura absoluta con la tradición, pero sí un propósito de aliviarla de toda manifestación anticuada y defectuosa para hacerla, en palabras del concilio, “más genuina y fecunda”.

Se dejó entonces la pesada carga de la vida regular y asumieron la lectura bíblica como parte central de la vida de oración. Para sopesar este cambio hay que recordar que la Escritura, antes del *Concilio*, era un libro de prohibida lectura para las religiosas. En lo correspondiente a la convivencia fraterna, se promocionó la revalorización de las relaciones humanas básicas, la superación de formalismos y la primacía de la amistad que contrastaban con el muchas veces frío y sombrío estilo de vida preconiliar en la vida religiosa. Matilde Frascino, una de las religiosas, comentaba:

(...) la espiritualidad que vivíamos antes del Concilio era individualista, la acentuación de la intimidad con Dios oscurecía el encuentro con el hermano, cuya relación podía ser un obstáculo al desarrollo de esa intimidad. Recuerdo que mi

director espiritual, decía que para quien está muy cerca de Dios, hasta el contacto de una mano resultaba repugnante<sup>421</sup>.

Las vivencias del Capítulo General extraordinario llenaron de entusiasmo y de ansias de renovación. Las propuestas, casi todas aprobadas por unanimidad, debían ser maduradas durante el año 1968; se debían asumir los desafíos de las nuevas experiencias propuestas a nivel interno y pastoral, como luego encontrarse en diciembre del mismo año para concretar los cambios en la reforma de las constituciones. Sin embargo, el temor era palpable porque no todos los cambios contaban con el consenso general. Así, se manifestó en una carta presentada por una de las religiosas, en la cual solicitaba una necesaria toma de conciencia de lo tratado en el Capítulo. El riesgo de que los nuevos criterios reflexionados y propuestos para ser asumidos quedaran solo en “papeles escritos” era una posibilidad ante la inquietud manifiesta de algunas religiosas de llevar a la práctica lo acordado. Se trataba de enfrentar un verdadero dilema para las consagradas que se debatía entre ser fieles al Espíritu o mantener la fidelidad a la Institución<sup>422</sup>. Según se comprendía, los objetivos de uno y otra no eran del todo compatibles, pues la renovación señalada como “nuevo Espíritu” contradecía a las prácticas y principios que fundamentaba la tradición de la propia vida religiosa vivida hasta ese momento.

### 3. CONSTITUCIÓN DE UNA “COMUNIDAD PILOTO” EN ROSARIO (SANTA FE)

En febrero de 1969 la superiora general envió una carta a las comunidades en las que se expresaba el problema de la crisis vocacional en la congregación. En respuesta a dicha carta, un grupo de ocho religiosas<sup>423</sup> solicitaron formar una comunidad para asumir “hasta las últimas consecuencias” las transformaciones y directivas del *Concilio Vaticano II*. Expresaron la intención de revivir a la congregación, darle una imagen rejuvenecida y atractiva. Las autoridades aceptaron la propuesta y se les autorizó a realizar esa experiencia por tres años para ser evaluada en el Capítulo General que se llevaría a cabo en 1972. De acuerdo con la solicitud, se dispuso que la casa religiosa de Rosario fuera la sede de esa experiencia piloto.

La necesidad de organizar una comunidad que realizara la experiencia de “aplicar el *Concilio*” en realidad se había comenzado a gestar después de la primera etapa del Capítulo General Extraordinario. Así se manifestó en una carta enviada por este grupo de hermanas que expresaron el deseo de asumir las grandes líneas de renovación. Para esto se necesitaba haber adquirido una pronta mentalización, algo que por

421 Entrevista a Matilde Franchino, Victoria, Entre Ríos, 30 de marzo de 1995.

422 *Ibidem*.

423 Agustina Villafañe, Ana María Rodaro, Matilde Franchino, Tarsicia De Nucci, Hortensia Otonello, María de las Nieves Favaro, Josefina Antoni y María Elisa Trainee.

supuesto no se planteaba de manera uniforme en todo el instituto.<sup>424</sup> Con crudeza, este grupo de hermanas describió el miedo al cambio que manifestaba parte de la congregación, como el riesgo de transitar como Instituto hacia una “muerte lenta pero segura”. Por esta razón, expresaron que los requerimientos de “la hora actual” eran impostergables: “Solo pedimos encarecidamente, la puesta en marcha de resoluciones sabias que revelen al gobierno y su capacidad de conducción del Instituto en esta hora difícil pero riquísima que nos toca vivir, y esto ya sin demora”<sup>425</sup>. En consonancia, con estas perspectivas justificaron la necesidad de asumir los riesgos de formar una nueva comunidad de acuerdo con los nuevos desafíos exigidos por el *Concilio* y se respondiera así a las necesidades pastorales de la sociedad, en función de los objetivos del Instituto que las monjas habían decidido asumir con radicalidad.

Para alcanzar los objetivos trazados se planteó como primera condición constituir un grupo homogéneo, pues entendían que era el único modo de hacer posible la vivencia de una comunidad fraternal y por tanto apostólica. Este aspecto resulta relevante por cuanto se solicitó a las autoridades de la congregación la necesidad de que a esta “comunidad piloto” se incorporaran personas que respondieran a los mismos criterios pastorales, así como pudieran asumir una convivencia que no interfiriera en las actividades que pretendían asumir. Esto indicaba que, en efecto, no había un consenso generalizado en cuanto a la concepción de la nueva vida religiosa, ni a la tarea pastoral. Las religiosas que se incorporarían a la experiencia solicitaron que se les otorgara un plazo de siete años como mínimo para llevar a cabo el ensayo propuesto, pero las autoridades les concedieron tan solo tres años: “hasta el próximo Capítulo General (1972) —aclarando— y que si creen conveniente solicitaran la continuación de esa concesión”<sup>426</sup>.

La comunidad asumió prontamente el camino de renovación en la vida religiosa y en un informe a las autoridades congregacionales declararon: “Respecto a la vida de comunidad, es altamente positivo la existencia de un grupo homogéneo en sus aspiraciones y con libre decisión de unirse”<sup>427</sup>. Es esto lo que ha facilitado la comunicación, el conocimiento mutuo, la afectividad en las relaciones, la valoración recíproca de las unas por las otras. Se trató, en efecto, de una experiencia comunitaria en la que los lineamientos jerárquicos que pautaban la antigua vida conventual se habían allanado y en la que el ejercicio de la autoridad se concebía como un servicio<sup>428</sup>. Pero la singularidad de la experiencia va a constituir la praxis o experiencia pastoral que asumieron las religiosas. El vuelco y apertura al exterior fue la clave del trabajo

424 AHDT, Caja Comunidad Santísimo Rosario. Rosario. Carta de la Comunidad a la Priora de la Congregación, 25 de julio de 1968.

425 *Ibidem*.

426 AHDT, Caja Cartas de la Priora y su Consejo. Carta de la Priora a la Comunidad Santísimo Rosario, (25 de enero de 1969).

427 Archivo de la Comunidad de Rosario (ACR), Informe de la Experiencia de la Comunidad de Rosario, junio 1971.

428 *Ibidem*, 5.

pastoral asumido. Vamos a nombrar algunos de estos compromisos.

Abrieron el colegio a la familia: se formaron grupos de padres y exalumnas que asumieron prontamente actividades de todo tipo, priorizándose las actividades barriales y con sectores populares mediante equipos de trabajo.

Las propias religiosas convocaron a otras comunidades de monjas cercanas y motivaron la organización de juntas parroquiales, consensuando con el clero local que también pasaba por la misma transformación. El colegio se constituyó en centro de reunión y convocatoria para las consagradas de la diócesis y de los agentes de pastoral y sacerdotes de la zona sur de Rosario.

En abril de 1969 se inauguró un centro de educación infantil en un barrio popular anexo a la escuela primaria del colegio, en donde se atendían alrededor de treinta pequeños de hogares muy pobres. Las religiosas, junto a un grupo de docentes, concurrían los sábados a la zona donde funcionaba el centro infantil, daban charlas a las madres y clases de corte y tejido. Las alumnas preparan a los niños del lugar para la primera comunión. La asociación vecinal también se reunía en las instalaciones del colegio y las hermanas participaban en la solución de los problemas del barrio.

La comunidad, por pedido de los párrocos, asistía también a una de las zonas más marginales de la ciudad para presidir la celebración de la palabra con los grupos juveniles liderados por las jóvenes. Al respecto, las monjas decían: “no buscamos a las jóvenes alumnas o egresadas para seguir protegiéndolas, sino para orientar su capacidad de iniciativa y de trabajo en bien de los hermanos.” Los padres de familia se integraban cada vez más en la propuesta educativa y junto a los docentes estrechaban sus vínculos con las religiosas a través de clases de catequesis para adultos. Durante los años 1969 a 1972 se percibe en las crónicas de la comunidad un gran dinamismo y creatividad pastoral, cuya proyección era realmente intensa. En su actividad confluían la praxis y la reflexión en torno a temas de política y gobierno, la pobreza en América latina, los sectores marginados, etc.

Conjuntamente a estas actividades se implementaron cambios educativos en el colegio, tales como la constitución de un gabinete psicopedagógico que se convirtió en un dinámico centro de investigación. Como expresión de esta renovación, también durante estos años se realizaron reformas edilicias en el colegio, las cuales manifestaban ese cambio de mentalidad. Un ejemplo fue la construcción de salones para reuniones con mobiliario adaptado, laboratorio, instalaciones deportivas, prueba de la profunda renovación educativa que se estaba llevando a cabo.

Durante 1972 se profundizó en la conducción del colegio, en la necesidad de un gobierno más participativo. En junio de ese año se constituyó el *Consejo Consultivo* en el que participaron delegados de cada estamento de la comunidad: “Este nuevo organismo de gobierno no surge de la decisión vertical de la patronal, sino como exigencia de la maduración de la comunidad educativa” y se inauguró la Caja de ayuda

mutua, para poner en práctica la “comunidad de bienes” para ayudar a los docentes más necesitados.”<sup>429</sup>

#### 4. FIN DE LA EXPERIENCIA

Hacia finales de 1972 se reunió nuevamente el Capítulo de la congregación y a pesar de las memorias, fundamentos y peticiones, se decidió dar fin a la experiencia piloto, dispersando a esa comunidad y enviando a las religiosas a las diferentes casas de la congregación. Esto generó una gran reacción, no solo de parte de las participantes del proyecto, sino de toda la comunidad educativa, a lo que se sumaban religiosos y clérigos de la diócesis que conocían el desarrollo de la experiencia. Los motivos señalados hicieron referencia a que los cambios que se habían implementado en los distintos organismos de gobierno dentro del colegio (directivo, consultivo, de alumnas, ex-alumnas, padres) implicaban un nuevo modelo de ejercicio de autoridad no acostumbrado hasta ese momento en el estilo de conducción del colegio. Esta nueva organización fue considerada “subversiva” por una de las docentes de la comunidad educativa que informó desde su visión de la realidad a las autoridades de la congregación residentes en Tucumán y al arzobispado de Rosario. En numerosas cartas que se encuentran en el Archivo de la Congregación, este miembro de la comunidad educativa del colegio alarmó al *Consejo General de la Congregación* sobre el peligro de orientación “tercermundista” de la comunidad religiosa y de sus proyectos. Denunció en varias ocasiones la “heterodoxia” de las hermanas y comunicó en la carta que ella (la docente) mantenía un diálogo fluido con el arzobispado, informando todo lo que se realizaba en la institución educativa. En efecto, denunció que le causaba escándalo que las hermanas enseñaran la teoría de la evolución, leyeran a *Theillard*, de Chardin —transmitiendo sus enseñanzas— y que “recomendaran bibliografía liberal”<sup>430</sup>.

En la misma carta denunció afirmaciones de las religiosas que expresaban: “la devoción al Sagrado Corazón es una superstición, en el Génesis se encuentran figuras míticas, por ejemplo, el paraíso terrenal, puede no haber sido la zarza”. También informó sobre lo que una de las religiosas había expresado sobre el edificio de la comunidad, por cuanto sería ideal para las hermanas vivir en casitas como todos los laicos. Al respecto citó: “¿qué derecho tenemos de ocupar un edificio tan amplio y privilegiado?” Otra intervención significativa de esta religiosa y más comprometida en lo político fue decir que el arzobispo de Chile era de espíritu amplio y de plena aceptación de las líneas gubernamentales de Salvador Allende, expresión que como tal fue delatada en la continua correspondencia. Asimismo, la informante denunció

429 ACR. Memoria de la Comunidad, 1972, folio, 1.

430 AHDT, Comunidad Santísimo Rosario. Correspondencia, 6-6-1970. “Respecto a las clases de los sábados la personal docente declara en la carta que las tres primeras fueron dadas por la Hna. Agustina y el resto por el P. Néstor Gastaldi S.D.B.—sacerdote orientado al progresismo y confesor de las hermanas— que, dicho por él mismo, integra en Rosario un equipo de sacerdotes y religiosas del Tercer Mundo”.

una homilía de uno de los curas allegado a la comunidad en la que decía:

A los sacerdotes del tercer mundo se los ataca de quiere convertir a la Iglesia en una empresa de promoción social, pero encierran grandes valores [...] No se necesita de los curas ni de las monjas para ser cristianos, yo soy el primer anticlerical de todos los que estamos aquí. Dios habla directamente a su pueblo, las misas dominicales son desastrosas, ¿qué hemos hecho los curas con la Iglesia?

Esta profesora se escandalizó con las “nuevas enseñanzas” y por la repercusión en las alumnas y docentes. Esa misma persona, durante los años que duró la experiencia de renovación conciliar en la comunidad de Rosario, interfirió insistentemente en el diálogo del gobierno general y la comunidad con sus informes y lecturas de “sospecha” de todo cuanto acontecía. Lo más grave fue que hacía llegar sus informes al arzobispado, en tiempos marcados por la delación y la persecución política.

Esta situación se agravó cuando salió a la luz una misa de acción de gracias por el matrimonio de un exsacerdote con una de las maestras del colegio, aunque en realidad no se trató de una misa sino de una bendición. En el diario *Crónica de la ciudad*, con el título “Otro integrante del tercermundismo de nuestra ciudad contrajo matrimonio”, se publicó una foto de la capilla del colegio y se afirmaba que: “En este colegio es notoria la presencia de elementos vinculados al tercer mundo”<sup>431</sup>.

No podemos tratar aquí este tema, pero es necesario advertir que unos años antes se había precipitado una gravísima crisis eclesial en la ciudad, a partir de la renuncia de treinta sacerdotes de la diócesis, justamente por similares motivos. La negativa de la jerarquía eclesiástica a aceptar los cambios y la reacción de los clérigos ante el autoritarismo episcopal, generaron una crisis sin precedentes en la Iglesia de Rosario. Entonces, ante semejantes incendios, todas las alarmas estaban prendidas y cualquier fuego que aparecía se apagaba sin contemplación.

La repercusión que este acto litúrgico tuvo en la diócesis y en el arzobispado intensificó el malestar con las autoridades de la congregación, a la que el obispo le reprochó y solicitó a las autoridades dar por concluida la experiencia: “porque a nada bueno conduce...y el mal puede cundir en otras casas y sobre todo entre las religiosas jóvenes”<sup>432</sup>. La presión del arzobispado sobre la congregación fue definitiva y urgía a las autoridades de la congregación a que procediera a excluir a las religiosas. Así dijo el obispo auxiliar:

(...) aunque dolorosa, será de gran provecho para toda la Congregación que se verá purificada y renovada, como sucediera en nuestra arquidiócesis con la

431 *Diario Crónica*, 8 de julio de 1972 “Otro integrante del tercermundismo de nuestra ciudad contrajo matrimonio”.

432 AHDT, Correspondencia Mons. Bolatti, 6 de noviembre de 1972.

renuncia de los 27 sacerdotes. Dios nos ha bendecido con nuevas vocaciones sacerdotales<sup>433</sup>.

Estas expresiones manifestaban toda una postura asumida por la Iglesia en Argentina y en el mundo, ante los grupos que buscaron vivir con gran intensidad e inmediatez los cambios producidos por el *Concilio*. En muchos casos el diálogo se hizo imposible. La solución encontrada fue la separación o expulsión de los miembros más radicalizados; es lo que aconteció con el clero y luego con las religiosas.

## 5. LA DECISIÓN FINAL

Al no poder continuar en Rosario o en otra casa de la congregación, y ante las fuertes presiones para que abandonaran las modalidades pastorales asumidas, las religiosas solicitaron la exlaustración. En enero de 1973 fueron acogidas por Vicente Zazpe, un obispo progresista de la vecina diócesis de Santa Fe. Las monjas ya exlaustradas se establecieron en la localidad de Monje, en la zona rural de la provincia, en una casa modesta, y continuaron muchos años viviendo el estilo de vida religiosa propuesto por el *Concilio*, con un menguado perfil y con dedicación a la pequeña comunidad local. Incluso siguieron bajo la protección del obispo, algo clave para poder resistir en los duros años de persecución y violencia de la dictadura (1976-1982). Es posible que la profunda convicción que sentían de “largarse a vivir el Concilio” las impulsara a tomar la decisión de dejar la congregación y partir a un nuevo destino, apartado de la comunidad que las recibió y formó como religiosas. Se trataba de mujeres efectivamente adultas que llevaban muchos años en la institución, pues la más joven tendría al momento de la exlaustración alrededor de cuarenta años. El vértigo de dejar la institución matriz que había moldeado su vocación y consagración religiosa posiblemente fue percibido como un verdadero despojo difícil de asimilar.

Recuerda la hermana Ana María Rodaro:

Yo a veces entiendo a la Madre Josefa (entonces Priora General) cuando se opuso a que nosotras iniciáramos un cambio... me da la sensación de que en esa época se vivía un movimiento pendular, va de un lado al otro y hasta que logra estabilidad hay exageraciones... era como que faltaba claridad en lo que se debía hacer y el peligro... yo a veces me preguntaba ¿y la Iglesia? ¿Dios, querrá esto? Porque no teníamos la plena seguridad de que aquello estuviera bien. Hoy te lo confirman, te dicen que sí es así (...) pero en aquel tiempo nosotras nos arriesgábamos a dejar la congregación (...) porque vos te darás cuenta que a los 52 años era época de sentarse a tejer (...) y sin embargo nos largamos a hacer alpinismo! como yo digo,

---

433 AHDT, Correspondencia Mons. Bolatti, 3 de enero de 1973.

es que mirá, si yo tuviera que repetirlo lo vuelvo a repetir mil veces, fue realmente un vivir distinto<sup>434</sup>.

En lo que se refiere a la gestión que llevó adelante la congregación con estas hermanas, es importante destacar que medio de este proceso, la provincia de Tucumán —a donde se hallaba la sede de gobierno— atravesaba un clima de conflicto y profunda crisis política. El cierre de once ingenios azucareros, fábricas que constituían la base económica de la provincia, generó gran convulsión y descomposición social. La Iglesia local, que contaba con la presencia de curas obreros y sacerdotes para el tercer mundo, tuvo entre 1968 y 1969 una activa participación en los ciclos de protesta. De manera simultánea se constataba el desplazamiento de algunos miembros de organizaciones juveniles de inspiración cristiana, con fuerte presencia en barrios marginales, hacia la militancia en organizaciones guerrilleras<sup>435</sup>.

Estas situaciones, sin duda, gravitaron en los temores de las superiores de la congregación que sentían las amenazas de “un posible paso de la teología conciliar —preocupadas por el hombre en la historia y el cambio de estructura— a la teología de la violencia”, este último discurso influenciado por las corrientes innovadoras de la Iglesia, sacerdotes vinculados a los sectores obreros y a las interpretaciones de los documentos, entre otros, *Populorum Progressio* (1967) y *Medellín* (1968)<sup>436</sup>. No sorprende, por lo tanto, que las autoridades congregacionales hayan sentido temor ante la amenaza continua de proclamas que confundían las esferas sagradas y seculares y que podían movilizar los ánimos de los religiosos a favor, incluso, de la lucha armada. Se trataba de una delgada línea que por momentos desaparecía, traicionando, o al menos eso parecía, las bases y fundamentos de la vida religiosa comunitaria. Esto generaba una enorme zozobra y perplejidad al interior de todas las comunidades religiosas. Es importante hacer una salvedad, pues en el presente estudio no se ha tenido en cuenta aquellos aspectos de orden internos de la congregación y que reposaron en la decisión final de excomunión de las religiosas disidentes. Solo podemos agregar al respecto que se trataba de un instituto con muchas religiosas mayores que habían abrazado con fidelidad un estilo de vida de acuerdo con lo que la tradición de la Iglesia había determinado para la vida religiosa femenina. En el campo de las relaciones personales y comunitarias, el cisma congregacional fue motivo no solo de perplejidad sino de dolor y crisis al interior de la misma comunidad dominica. El análisis de estos aspectos no menos importantes escapa a la posibilidad de esta comunicación. Desde este punto de vista es necesario aclarar que sólo se analiza aquí el conflicto de cara al exterior y en el marco de la crisis que se generó en las diferentes Iglesias a partir de las reformas conciliares.

434 Ana María Rodaro, entrevista realizada por Cynthia Folquer, 25 de febrero de 1995.

435 Santos Lepera y Cynthia Folquer, *Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad* (Buenos Aires: Imago Mundi-Gobierno de Tucumán-Colección de historias temáticas de Tucumán, 2017), 114-117.

436 *Ibidem*, 129.

Sin embargo, y desde otra perspectiva, no puede dejarse pasar este análisis sin tener en cuenta, y en consonancia con los actuales reclamos de diferentes colectivos femeninos católicos, lo que respecta al lugar y al rol de las mujeres en la Iglesia. Ana María Bidegain hace ya tiempo reflexionó sobre este aspecto y sostuvo que “hay una triada que mantiene a las mujeres subyugadas: la discriminación racial, el sexismo y la explotación capitalista”, como también señala que, en efecto, la teología de la liberación no ha sabido reconocer y posicionarse al lado de “otras pobres” como lo fueron las mujeres en América Latina a lo largo de su historia<sup>437</sup>. Desde esta perspectiva, y asumiendo la señalada categoría “sexista” que propone la mencionada autora, es necesario mirar el decidido intervencionismo de la jerarquía eclesiástica en el recorrido de los hechos que aquí estudiamos. En efecto, la situación de subordinación a la autoridad eclesiástica obligaba a las comunidades religiosas femeninas a someterse y acatar las decisiones de los respectivos obispos en silencio, humildad y conformidad. En el caso de la comunidad piloto de Rosario se observa una clara interferencia de la jerarquía eclesiástica a partir de estrategias de presión para que las autoridades congregacionales mostraran, finalmente, el camino de salida a sus hermanas “tercermundistas”.

El pretendido monopolio de la verdad y la intransigencia que detentan ciertas cúpulas eclesiásticas, con frecuencia han minado el interior de la misma Iglesia, Tal actitud ha sido determinante, como lo ha sido en este caso para la vida de muchos institutos religiosos. Al parecer, el concepto de potestad de la Iglesia Católica no solo está siendo fuertemente cuestionada en el presente, sino que promoverá nuevos criterios y nuevas formas de relación de la autoridad eclesiástica con el resto de los creyentes.

### A modo de cierre

Podemos concluir que los tiempos convulsos por los que atravesó la Iglesia Católica argentina se activaron a partir del *Concilio Vaticano II* y de la *Conferencia de Medellín*, pero se habían gestado con anterioridad a estos hechos. Es innegable que los anhelos de cambio se expresaron en el cúmulo de inquietudes doctrinales, teológicas y pastorales, que atravesaron el cristianismo de los sesenta y setenta. En efecto, es lo que sostiene Zanatta cuando confirma que los deseos de reforma, “anidaban desde hacía tiempo bajo las mantas del mundo católico que los máximos representantes de la Iglesia habían conseguido acallar”<sup>438</sup>.

A partir del *Concilio* la misma jerarquía católica se vio obligada a conducir una renovación, cuya necesidad no había percibido a tiempo y la consideraban altamente molesta y riesgosa. Los duros posicionamientos de las autoridades eclesiásticas no

437 Ana María Bidegain, “Woman and Theology of liberation”, en *The future of Liberation Theology essays in honor of Gustavo Gutiérrez*, 2da Ed. Marc Ellis and Otto Maduro, eds (New York: Orbis Book. 1989), 116.

438 Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 478.

hicieron más que agudizar las divisiones en el mismo seno de la Iglesia. Esta fue una constante que dejó sembrado un tendal de deserciones, frustraciones y hasta en algunos casos persecución y muerte.

Fue esta misma estructura jerárquica la que presionó para dar el golpe mortal a la experiencia que aquí analizamos. De hecho, la congregación sintió la presión del obispado de Rosario para que se desprendieran de las religiosas mejores formadas y comprometidas, como lo era el grupo de ocho monjas que terminó desertando de la congregación dominica. Lo que provocó esta reacción de la autoridad episcopal fue la percepción del desafío a su autoridad. La recepción en el colegio de un “cura renunciante”, que ya había sido anatematizado y separado de la Iglesia diocesana, fue vista como una clara actitud de indisciplina por parte de las consagradas que no fue tolerada.

La praxis asumida por las religiosas en la experiencia piloto que relatamos contó con responsabilidad, convicciones profundas, sentido comunitario y compromiso compartido, que derivaba de una teoría basada en principios evangélicos y eclesiales promovidos por el *Concilio*. Es muy importante destacar que la comunicación con el gobierno de la congregación durante la experiencia fue fluida, a pesar de las dificultades generacionales e ideológicas que siempre están presente en la vida de las congregaciones. Al parecer no han sido los temores o resistencia a los cambios lo que ha primado en la comunicación, por lo menos no fue así en los primeros años. Los permisos otorgados para llevar a cabo la experiencia en la comunidad de Rosario perseguían el objetivo de promover vocaciones entre las jóvenes, pero para eso resultaba fundamental la reforma institucional y toda la congregación tuvo esa conciencia.

A la presente comunicación le faltan las voces del resto de las religiosas de la congregación que seguramente permitirían una mejor comprensión del conflicto. Entendemos que esas cuestiones tratan los problemas y dinámicas internas de la vida religiosa y comunitaria que deben ser consideradas en marcos más amplios. Aquí pretendimos analizar una situación puntual y su resolución en los tumultuosos primeros años de la década del setenta, y que afectó a toda la Iglesia argentina.

La salida de “las hermanas de Monje”, como se les conoció posteriormente, le causó una grave herida a la institución, no sólo porque la comunidad se vio privada de personal capacitado, competente y activo, sino por la exposición a la que se sometió la congregación. En efecto, el señalamiento de que en su interior se habían forjado el grupo contestatario y tercermundista replegó al resto de la congregación, condicionando ciertos intentos posteriores de apertura. La congregación tímidamente fue asumiendo algunas transformaciones, aunque bajo el recelo de la jerarquía eclesíastica. Básicamente, expresiones o prácticas relacionadas con el modelo rosarino fueron prácticamente prohibidos. Sin embargo, una vez más las mujeres sembraron nueva savia y dejaron retoños que no claudicarían, aunque el costo tuvo el alto precio de la marginación y la invisibilización de todas las religiosas involucradas, e incluso

de la misma congregación.

Esta expresión, referida por una de las religiosas exclausturada, define la experiencia que llevaron adelante en Rosario: “entramos maestras y salimos discípulas”. Pero además de definirla, advierte el cambio de concepción, la idea de horizontalidad y, más aún, la conciencia de que no se poseía la verdad, sino que la verdad estaba en la comunidad que ellas integraban y a la que ellas servían.

## Fuentes y bibliografía

### Archivos

- Archivo General de la Congregación de Hermanas Dominicas de Tucumán, Argentina (AHDT)

Archivo de la Comunidad de Rosario, Argentina. (ACR).

### Entrevistas

- Entrevista a Matilde Franchino, realizada por Cynthia Folquer Victoria, Entre Ríos, 30 de marzo de 1995.
- Entrevista a Ana María Rodaro, realizada por Cynthia Folquer, 25 de febrero de 1995.

### Periódicos

- *Diario Crónica*, “Otro integrante del tercermundismo de nuestra ciudad contrajo matrimonio”, 8 de julio de 1972.

### Bibliografía

Bidegain, Ana María. “Woman and Theology of liberation.” En *The future of Liberation Theology essays in honor of Gustavo Gutiérrez*, 2nd Ed., Marc Ellis and Otto Maduro, eds., 97-120. New York: Orbis Book, 1989.

De Giorgio, Michela. “El modelo católico.” En *Historia de las Mujeres*, Georges Duby y Michelle Perrot, coord., 183-218. Madrid: Taurus, 1994.

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000.

Folquer Cynthia. “La recepción del Concilio Vaticano II. Los sacerdotes renunciantes

y las Hermanas Dominicas. Seminario de Investigación Regional. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.” Rosario: Universidad Católica Argentina, 1996 (Inédito).

Folquer, Cynthia y Sandra Fernández. “Voces en conflicto en la coyuntura del Concilio Vaticano II en Rosario, 196-1960.” En *Iglesia y religiosidades de la colonia al siglo XX, nuevos problemas, nuevas miradas*, María Mercedes Tenti, 227-251. Rosario: Prohistoria, 2017.

Hernández, Pablo y Sofía Brizuela. “Conflictos con la jerarquía eclesíastica. Las Dominicas de Tucumán.” En *Historia de las Mujeres en la Argentina. Siglo XX. Tomo II*, Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela, eds., 44-52. Buenos Aires: Taurus. 2000.

Levi, Giovanni. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Madrid: Nerea, 1990.

Santos, Lepera y Cynthia Folquer. *Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad*. Buenos Aires: Imago Mundi-Gobierno de Tucumán (Colección de historias temáticas de Tucumán) 2017.

Vuola, Elina. *Teología feminista: teología de la liberación, (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista)*. Madrid: Guerrero. Editorial IEPALA, 2000.



## Mi experiencia como mujer cristiana de base

Sor María Sampayo  
Organización Femenina Popular

325

**L**es voy a contar mi historia. Una primera etapa se da en la década de los setenta, a partir de los emisarios de las pequeñas comunidades de base, y una segunda etapa ya en los ochenta, con el proceso de ser mujer y del liderazgo que fue creciendo en mí, al igual que la forma cómo hemos podido vincularnos con el secretariado de la pastoral social de la diócesis de Barrancabermeja. En el 2000 se da todo el liderazgo femenino, ya no solo desde el ámbito eclesial sino desde un ámbito público y político; la participación de la mujer desde una expresión organizativa que también nace de la Iglesia y conocida como la Organización Femenina Popular (OFP).



Sor María Sampayo. Fotografía Grupo de Investigación *Sagrado & Profano*

Me gustaría contarles que la teología de la liberación fue dando germen en todas estas comunidades y fue así como creció la participación de la mujer en esas pequeñas expresiones o comunidades de base, a partir de estrategias de grupos comunitarios o desde núcleos de cada una de las parroquias de la diócesis. Todo este movimiento fue dando origen, desde lo pequeño de la comunidad, a un espacio de “salida” de la mujer, que inició en el ámbito privado, en la casa, en las relaciones de la mujer que no estudiaba y que no le preocupaba el quehacer con la comunidad. Entonces, se gesta un germen de crecimiento con todos los grupos comunitarios y comunidades eclesiales de base y se empieza a ver cómo el Evangelio se inserta, se hace vivo y se acciona. No se queda solamente en la reflexión de la palabra, sino también se introduce en esa realidad social en que las comunidades se desarrollan en todo ese contexto social. Es así como empezamos todo un proceso de lucha para resolver las problemáticas dentro de las comunidades, como la falta de agua, pues no teníamos agua en el barrio donde yo vivo y estuvimos más de veinte años sin agua potable, y teníamos que sacarla del aljibe.

## **1. ETAPA DE FORMACIÓN Y CRECIMIENTO EN LA PASTORAL SOCIAL DE LA DIÓCESIS**

Había, entonces, un gran movimiento social en el cual la Iglesia jugó un papel importante, en cuya cabeza estaba el padre Eduardo Díaz, recientemente fallecido. Él, con esa iglesia liberadora, incide para que, con el apoyo del sindicalismo en Barrancabermeja que era fuerte, se generara un movimiento cívico popular que luchó por elementos básicos, como era en ese momento el agua. Y así la Iglesia, con las mujeres, con los hombres, con los sindicatos, son todas las expresiones de organizaciones sociales, estuvo inmersa en todas esas luchas y problemáticas. Es decir, una Iglesia como la plantea la teología de la liberación, incidente en su expresión, en su ardor y en su búsqueda por esos nuevos métodos para hacer presencia en todas estas realidades.

Con el padre Eduardo Díaz empecé todo el proceso de comunidades eclesiales de base y ya luego con la OFP —que el padre Eduardo fundó—. Él fue el pionero para que la organización de mujeres empezara desde los “clubes de amas de casa” y comenzara todo ese proceso de comunidades eclesiales barriales. Por lo que fue gracias a ese trabajo que las mujeres nos preocupamos más por las problemáticas del barrio y poco a poco nacieron muchos de esos clubes; estos dieron origen a lo que fue la OFP. Y el padre Eduardo se preocupó mucho para que nosotros, como líderes, diéramos los pasos de reflexión, para que ese Evangelio fuera Evangelio de la vida, pero inmerso en la lucha de los derechos humanos. Durante esa experiencia nos dimos cuenta que las mujeres teníamos que ser transformadoras, teníamos que dar el paso de transformación en las comunidades. Por eso fue que el padre encabezó un paro cívico en Barrancabermeja por la lucha del agua; también su trabajo con el barrio Primero de Mayo, donde le arrebató unas tierras al municipio y metió a muchas personas allí

que no tenían vivienda, para que tuvieran una casa digna. Entonces todas estas luchas con el padre demostraron su interés por la promoción de la mujer —eso lo tengo muy claro en la memoria—. Y yo empecé a ir a esas asambleas que él hacía en la parroquia del Señor de los Milagros, que fue el sector donde nació la OFP. Yo asistía a esa gran asamblea que hacíamos con los clubes de amas de casa. Antes nos faltaba la reflexión, el tema de formación, pero allí en la asamblea nos proporcionaban todos esos elementos de lucha, de defensa por nuestros derechos y de esa promoción humana.

Desde esos grupos fue escalando mi papel; me convertí en la monitora, en la coordinadora del sector allá en la parroquia. Poco a poco en ese avance se movieron dos grandes contextos. El primero, dado en los años setenta, fue el apogeo de la guerrilla en Barrancabermeja, que estaba en todos los barrios y comunidades. De manera que teníamos que trabajar teniendo en cuenta esa situación social y política. Yo pienso que el padre Eduardo Díaz por eso fue amenazado y obligado a exiliarse para poder salvar su vida en esas épocas, porque era la voz de la Iglesia, la que estaba allí diciendo lo que sucedía en las comunidades.

En respaldo a todas estas comunidades de base que estaban surgiendo en todos los barrios y comunas, la Iglesia estaba detrás denunciando lo que estaba pasando por los medios de comunicación, por medio de su eucarísticas y en todos los espacios. Estas fueron razones para que el padre fuera amenazado y exiliado. Fue entonces una lucha bastante fuerte para lograr hacer este trabajo social y al tiempo evitar que a los hijos de nuestras mujeres se los llevaran reclutados por la guerrilla, porque eso sucedía, los hijos de las mujeres tenían que irse para la guerra.

Luego de este proceso de crecimiento como mujer líder, luego de ser coordinadora en el ámbito parroquial en los años ochenta, tengo la oportunidad de entrar al Secretariado de Pastoral Social de la Diócesis de Barrancabermeja. Para quienes no la conocen, esta diócesis comprende tres departamentos: Antioquia, Santander y sur de Bolívar, cubriendo trece municipios. El propósito del trabajo realizado fue hacer que el Evangelio no se quedara estático, sino que nos invitaran a ir a donde las comunidades estaban, animándolas a salir adelante y a sentir la presencia de un Dios vivo en su propio contexto. Empezamos, entonces, con una gran promoción humana entre las comunidades campesinas, buscando apoyar en la mejora de sus condiciones de vida en salud, vivienda, higiene y en generar cooperativas y comunidades de trabajo.

Ya en los años noventa llega monseñor Jaime Prieto Amaya, gran sociólogo que incidió mucho en la vida de la diócesis. Es ahí cuando él me dice: “Sor María, vas a quedar al frente del cargo de la Pastoral de la Mujer”. Yo me sorprendí y él me dice: “tú eres capaz y te necesito allí; tienes entonces el reto de hacer un encuentro diocesano de mujeres urbanas y rurales. Tu eres capaz, así que adelante, a crear equipo”; Y bueno, yo empecé con todo ese proceso y fue así como se dio en San Vicente de Chucurí, en 1995, ese gran encuentro diocesano de mujeres, en el cual participaron más de cuatrocientas mujeres líderes de todas las áreas de la diócesis. Este encuentro evidenció que existía una participación de la mujer en la Iglesia, pero

esta participación era sutil, sumisa y muchas veces se limitaba a grupos de oración. Eso sucedía a pesar de que ya llevábamos años en un proceso con las comunidades, donde la mujer iba tomando banderas activas para hacerse sentir dentro de la Iglesia. Porque no podemos desconocer que nuestra Iglesia es machista, desde su estructura eclesial: machista y conservadora. Por lo menos no se me ha excomulgado por lo que estoy diciendo aquí, pero esta es una realidad que no se puede desconocer. En este encuentro de 1995 se evidenció todo esto: las mujeres que se encontraban allí eran los pilares de ese trabajo parroquial y de la diócesis. Además, estas mujeres, a pesar de estar ahí, eran muchas veces marginadas, sometidas y excluidas, dentro de un contexto de fuerte presencia de la guerrilla.

En su gran mayoría eran mujeres jefas de hogar, que, así tuvieran el compañero al lado, les tocaba luchar por sacar a su familia adelante. Porque se cree que las jefas de hogar son las mujeres que quedan solas, pero sucede que también a las mujeres les toca adoptar al marido como un hijo más, para así poder sacar a la familia adelante y esta es una realidad común, donde el esposo termina siendo un hijo adoptado por la mujer, especialmente cuando no hay oportunidades de empleo para el compañero, ella es la que empieza a afrontar el trabajo y el sostenimiento del hogar.

Más adelante la Pastoral de la Mujer transita hacia el Movimiento Diocesano de la Mujer y nuevamente el obispo me pone a cargo. Digamos que en esta vida de Iglesia he asumido ese crecimiento personal como lideresa, retos donde han confiado en mí, pudiendo superarlos y respondiendo a estos. Entonces, empieza toda la dinámica del Movimiento Diocesano de la Mujer, desde diagnósticos y desde la activación de todas las partes que tenía el plan de renovación diocesano. Pero lastimosamente todo esto queda ahí, porque monseñor Prieto sale de la diócesis, viene otro obispo con otra dinámica y otra orientación política de Iglesia y todo este movimiento que se estaba gestando en las parroquias, no solamente con la mujer, sino con los diversos movimientos que se estaban surgiendo, queda apaciguado, en pausa. Monseñor Camilo Castrillón quiso continuar, pero no de la misma forma, pues le bajó un poco al ritmo y a la presión. Entonces todo ese movimiento que se estaba gestando junto con monseñor Prieto quedó apaciguado, archivado en la historia, y la gente le fue bajando el ritmo a la participación e incidencia, no solo en el “anuncio” sino también en el “denuncio” del Evangelio.

## **2. PARTICIPACIÓN EN LA ORGANIZACIÓN FEMENINA POPULAR**

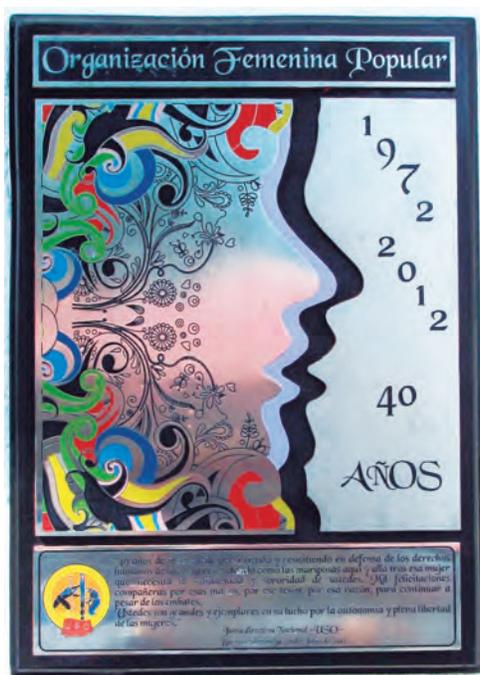
A finales de los años noventa se inicia la incursión paramilitar en Barranca. Fue horrible, llena de masacres, de persecuciones y amenazas. A comienzos del 2000 yo salgo de la pastoral social y me vínculo con la OFP, donde empieza esa otra etapa de las mujeres líderes, de un nuevo estado comunitario, social y político. Ya para esa época la incursión paramilitar es más visible, al igual que las amenazas y persecuciones. En medio de eso se tuvo que llevar a cabo el trabajo de promoción de la mujer. La OFP había nacido en 1972 y yo conocía todo el proceso. De hecho, yo

me formé ahí, pues la organización en ese momento era de la Iglesia; hacían muchos cursos de capacitaciones con mujeres en los cuales yo participaba. Entonces en el 2001 me vinculé a la OFP, que ya era una organización independiente. Soy ahora la vicepresidenta de la organización y líder de procesos de mujeres en una de las comunas de Barrancabermeja. La OFP tiene incidencia en muchos municipios del área del Magdalena Medio, tanto en Santander (Sabana de Torres, Puerto Wilches, Piedecuesta, Girón, Barrana, Bucaramanga) como en Antioquia y el sur de Bolívar (San Pablo y Cantagallo).

En ese contexto la OFP fue declarada objetivo militar. Muchos barranqueños se tuvieron que exiliar; a un compañero lo asesinaron; también fueron asesinadas cuatro compañeras por defender los derechos de la mujer y por poner en claro también esos principios de civilidad y autonomía que son ejes políticos de la organización y que tenemos bien claros que nosotros no interactuamos con actores armados.

La OFP, dentro de sus proyecciones, tiene unas casas de la mujer en los municipios y en los barrios, y es allí donde se hacen todas esas dinámicas con las mujeres, todos esos encuentros, esas capacitaciones, esa promoción humana de la mujer. En ese ámbito tenemos comedores comunitarios donde llevamos comunidades vulnerables a almorzar con un costo de mil doscientos pesos para un almuerzo completo. Y sucedió que los paramilitares insistían en ir a almorzar allá también. A nosotros nos tocaba sacarlos de allá, porque ellos tenían con qué comprar, no tenían por qué quitarle el almuerzo a una familia, cuando muchas veces con un solo almuerzo comían dos familias. Entonces, por eso, y por muchas cosas más, aconteció un éxodo campesino promovido por los paramilitares, inclusive en una vez estuvieron en una casa de la mujer, en Puerto Wilches, para que les prestaran unas ollas, para la logística que necesitaban para ese éxodo campesino. La casa, por supuesto, se negó y por eso mismo nos declararon objetivo militar.

Lo paramilitares en Barranca nos arrasaron una sede, una casa de la mujer: llegaron una noche a esa comunidad en un camión grande, cortaron la luz y como era una casa de tabla, la arrasaron y cogieron todo y solo dejaron el piso descubierto, sin nada. En general nos hicieron muchas cosas. La consigna de ellos era que la OFP callara, pero las mujeres somos muy tercas y en ese entonces también organizadas. También nos llamaban “gavilleras”, pues éramos la única voz en el Magdalena Medio que decíamos que estábamos *verracas* (enojadas) con ellos, directamente a través de los medios de comunicación, radio y prensa. La OFP era la organización que le ayudaba a las familias a salir de Barranca cuando les daban la orden de salir; cuando lo podíamos hacer, los salvábamos sin que ellos lo notaran. La OFP salía río abajo a buscar a los hijos de las mujeres desaparecidas, entonces por eso y muchas cosas más fuimos asediadas.



Cuadro conmemorativo de los 40 años de la *Organización Femenina Popular*. Barrancabermeja. Fotografía del Grupo de Investigación *Sagrado & Profano*

Una tarde, por ejemplo, en una de las casas de la mujer, allá en Barrancabermeja, llegaron a la puerta y le dijeron a una de las compañeras que necesitaban la sede para un comando de operaciones de ellos, y les pusieron hora y todo. Que a las cuatro de la tarde teníamos que entregarles las llaves porque ellos necesitaban esa casa para una sede del comando de ellos. Entonces a esa hora lo que se hizo fue que llamamos a todas las redes, llevamos a la casa de la mujer a todas las familias que ellos habían anteriormente amenazado y fueron además todas las organizaciones sociales y sindicatos de la ciudad. Entonces llenamos la casa. Cuando ellos llegaron estaban también las autoridades; encontraron entonces esa casa repleta, llena de mujeres, de hombres, de niños, con sus colchonetas, y dijimos entonces: “nosotras estamos aquí y la llave no se las entregamos”.

Todos esos momentos coyunturales y políticos que hemos vivido los hemos convertido en símbolos. Nosotras somos muy simbólicas. Por ejemplo, las ollas son un símbolo de resistencia; no solamente es la lucha por el alimento, la lucha por la alimentación, sino que también la olla es un objeto que hace parte de la infraestructura de nuestras casas. Cuando nos pidieron las llaves también estas se convierten en símbolo para nosotros e hicimos un eslogan a partir de esto: “No entregamos las llaves, las llaves son nuestro cuerpo”. Con cada símbolo hacemos entonces un eslogan. Cuando nos amenazaron la casa, también la casa se convirtió en un símbolo.

También cuando hubo el desastre en 1998, el 16 de mayo<sup>439</sup>, nosotras éramos las que salíamos a las calles, pidiendo justicia, exigiendo que aparecieran todas esas personas que se habían llevado.

Ellos habían entrado una noche a un bazar que había en una cancha, mientras los paramilitares en un camión se llevaron a muchos muchachos jóvenes que estaban en ese bazar y desaparecieron a otro poco más. Fueron veintiséis desaparecidos y asesinados. De ellos algunos no aparecen todavía. Fue algo muy horrible; los masacraron al frente de todos, jugaron fútbol con una cabeza, fue algo muy tremendo. Nosotras, como OFP, junto con las organizaciones sociales de Barranca, pedimos que se hiciera un tribunal efectivo para Barrancabermeja, para exigirle al Estado colombiano que hiciera justicia. Es así como algunos paramilitares fueron juzgados, aunque gran parte de ellos ya pagaron su condena y están saliendo de las cárceles. Hasta ahora han entregado varios cuerpos, pero muchos se encuentran desaparecidos todavía.

Todas esas masacres, su objetivo era un escarmiento por parte de los comerciantes, pero eso fue una entrada de ellos, fue un escarmiento de que eran guerrilleros y como la mayoría de los comerciantes pagaban vacuna, estos fueron los financiadores de esta operación, en padrinazgo con las fuerzas armadas, para que la guerrilla tuviera un escarmiento sin esos jóvenes. Pero ellos no eran guerrilleros, eran población civil que estaba ahí gozándose un bazar, gozando una actividad de barrio. A partir de esto nosotras salimos a la calle con las batas negras, reclamando justicia en cada una de las movilizaciones. Fuimos a la alcaldía a las seis de la mañana durante los primeros días de enero y nos tumbamos al frente todas las mujeres —por ahí trecientas mujeres tendidas—. En ese momento se me ocurre la frase “no queremos el beso de Judas”, debido a que el alcalde estaba intentando pasar por amistoso, saludándonos de beso. De hecho, no lo dejamos entrar y pedimos entonces un consejo de seguridad con él.

Se hizo ese consejo de seguridad, se pidieron algunas cosas, pero la situación en general permaneció muy difícil en Barranca —y sigue difícil—. En este nuevo contexto que tenemos de este supuesto postconflicto siguen las amenazas y los desaparecidos, solo que ahora no sabemos quién es, porque ahora es más fácil esconder esa realidad social y política, y lo señores que hacen la guerra les queda más fácil camuflarse en un escritorio detrás de un puesto, detrás de la investidura y uno no termina sabiendo quién es quién. Antes uno podía visibilizarlos, sabía que era el paramilitar a mando de tal personaje o tal señor que han sembrado la muerte, pero ahora uno no sabe reconocerlos. Y bueno, estamos en este proceso de negociación y de entrega de armas, quiera Dios que se dé también con el ELN, a pesar del nuevo contexto, porque la gente ya no da más para la guerra y las mujeres no pueden dar más hijos para la guerra.

---

439 El 16 de mayo de 1998 ocurre la Masacre de Barrancabermeja, cuando un comando paramilitar asesina a más de treinta y dos personas, entre muertos hallados y desaparecidos (Nota del editor).

Yo pienso que hace falta un “basta ya”, debido a que todas las consecuencias que tenemos están transversalizadas por la violencia y la falta de valor de la vida. Por ejemplo, esas mujeres apuñaleadas... ya no les dan dos, sino veinticinco puñaladas. Hace unos días en Barrancabermeja pasó un caso, un señor que iba a asesinar a su bebé. Entonces todo esto son consecuencias de la violencia y de la guerra que hemos vivido en este país. De pronto ahora las personas conocen más sus derechos y denuncian, así como hay medios de comunicación y hay redes sociales, por eso las cosas se saben inmediatamente, pero antes no había esa posibilidad, se sepultaban las cosas y quedaban más ocultas. Pero así estemos en esa nueva etapa de postconflicto, la situación sigue grave en las comunidades, sobre todo para las mujeres, porque somos las cuidadoras de la vida, somos las que luchamos por una vida, pero no cualquiera, una con dignidad. Entonces es bastante difícil hacer el trabajo.

Otro aspecto es que para hacer todos esos trabajos se necesita dinero. Muchas veces Cooperación Internacional daba esos aportes, todas esas ayudas para esa promoción humana de las comunidades. Ya no porque “ya estamos en paz”. Entonces a las organizaciones sociales nos toca más dura la tarea, porque sigue el conflicto, siguen las desigualdades sociales y toca seguir haciendo trabajo para que las comunidades sigan reclamando sus derechos. Pero no existe un respaldo institucional para eso. Cuando las mujeres van a la Personería, a la Defensoría, a la Fiscalía, por casos de violencia intrafamiliar y denuncian, entonces cogen al tipo, sabe quién es pero al rato lo sueltan porque no hay pruebas, por vencimiento de términos, por errores en la captura. Es decir, hay muchas cosas que quedan en la impunidad. Y otro elemento que a veces juega es todo ese dinero sucio por el narcotráfico. Los hijos de nuestras mujeres están cayendo presos de la drogadicción, de todo ese proceso del narcotráfico —no de microtráfico, porque es toda una estructura—, de lavado de dinero, donde están los *gota a gota*<sup>440</sup>, por ejemplo. Y se enganchan es con las mujeres, porque las mujeres son las que tienen que resolver el día a día. Ellas sí no están en la calle trabajando, están en la casa, cocinando, haciendo la comida, pendiente de los niños; son ellas las que tienen que responder por ellos.

Entonces, estamos ahora en una situación donde los jóvenes están en la cultura del narcotráfico, ya sea siendo expendedores o metidos dentro de las organizaciones haciendo “mandados”. Pero hay también toda una cultura del comercio, con ese dinero ilegal. Y a pesar de que hay una crisis de empleo tremenda, en todos los barrios hay negocios de “todo a mil”<sup>441</sup>, de misceláneas (tiendas) súper baratas, cadenas de panaderías, de joyería. Todos esos negocios son lavados de dinero y no hay supuestamente ni plata, ni empleo allá en Barranca.

Muchas veces escuchamos a las mujeres en la organización diciendo “no tengo para el almuerzo”, hoy no le pude dar comida a mis hijos y escuchar eso es muy duro. Cuando hacemos las visitas a las comunidades no sabemos qué hacer. Es muy difícil

440 Prestamistas usureros que cobran diariamente.

441 Ventas al detal y a bajo precio de mercancía diversa importada de China.

la situación, más sabiendo que estos dineros de la Cooperación Internacional ya no llegan a la organización social porque “ya estamos en paz” y porque cuando hubo la entrega de los paramilitares ellos crearon organizaciones sociales alternas para captar estos dineros. Ahorita en etapa de postconflicto va a ser el mismo Estado colombiano el que capte estos dineros de las organizaciones, porque supuestamente ya violencia no hay, ni tampoco desigualdades sociales.

Ya para terminar algunos asuntos que yo veo prioritarios en esa seccional de la promoción de la mujer, desde el ámbito de la Iglesia, es la mayor valoración de la mujer y participación en esa vida eclesial. Hemos sido invisibilidades y subvaloradas. Realmente se ha pensado el papel de la mujer, más en un rol de hacer, de colaborar, de poner el mantel, de poner las flores, de tocar las campanas, pero no de esa mujer activa que está participando en todos estos grupos, los grupos de oración, de la Legión de María, todos esos diversos grupos donde la mujer participa y es la que los sostiene. Pero en general su papel no es incidente y no es valorado.

Otro aspecto es la promoción integral de la mujer a partir de la formación o capacitación. Antes nos daban mucha formación, cuando estábamos en todo ese proceso de unidades eclesiales de pastoral social; la línea de la diócesis era de mucha formación y eso despierta al pueblo, por lo que las mujeres, que somos la mayoría, terminamos participando dentro de la vida de la Iglesia.

Otro asunto es la relación con una misma. Es decir, se van estableciendo ciertas tensiones como mujer en sí misma, esa relación con Dios, con esa parte espiritual, pero también con la familia; esa relación que yo voy teniendo con esa parte organizacional y la relación con la parte social. Yo diría que nos falta mucho por concentrar la atención en estos aspectos. Si hacemos un breve análisis y sistematización de experiencias, la mujer es la que participa y sostiene la vida de la Iglesia.



## A manera de conclusión

**E**ste apartado recoge varios aspectos de las reflexiones sostenidas entre asistentes y expositores, las cuales hemos organizado en torno a varios de los problemas trabajados por los autores. Su recopilación nos sirve como conclusión sobre la continuidad, el legado y la vigencia de las acciones socioeclesiales llevadas a cabo en los años sesenta, setenta y ochenta, en América Latina y Colombia.

### 1. EL LEGADO DE LOS PIONEROS

**Pregunta-** A Natalia Mora le quería preguntar si ella sabe si la herencia de Monseñor Proaño y de su compromiso social se sigue manteniendo, y si en el episcopado ecuatoriano hay alguna resonancia de ella en el presente.

**Natalia Alejandra Mora-** Precisamente tenía esa misma pregunta, si hay continuidad de la obra y de este activismo que tuvo Monseñor Leónidas Proaño en favor de los pueblos indígenas. Justamente la Universidad Andina Simón Bolívar, de Quito, en el mes de agosto de 2018, realizó un encuentro internacional sobre la vigencia del pensamiento y el legado de Monseñor Leónidas en el Ecuador, justamente para discutir este tema. Ahora, pienso que no hay nadie que mantenga el activismo al nivel que Mons. Proaño lo mantuvo; no ha habido alguien que tome la posta después de su partida. Lo que veo es que Monseñor, durante toda su vida, desde su ordenación sacerdotal en 1938 y hasta su muerte, en 1989 —más o menos—, realizó labores de apoyo para fortalecer la organización indígena. Después la organización indígena se consolidó como un movimiento fuerte, con amplia participación, con partidos políticos indígenas, con autoridades indígenas y demás. Entonces, posiblemente, lo que él hizo en su momento era necesario para que después los propios sujetos implicados fueran los que tomaran las medidas necesarias para impulsar sus propias reivindicaciones. Yo diría que en el ámbito religioso no he visto otra persona que emprenda acciones similares a las que él tuvo en su momento. Pero los líderes indígenas que él formó, con quienes ayudó a la creación de organizaciones indígenas, siguen siendo actores importantes en la vida nacional del Ecuador. Como por ejemplo Nina Pacari, que es una persona activa dentro del movimiento indígena, que aporta siempre y está pendiente de los problemas que tenga este colectivo y demás miembros de la comunidad. Pero a nivel del clero, yo sí veo una ausencia de acciones similares a las de monseñor Proaño.

## 2. LA INSTITUCIÓN ECLESIAÍSTICA Y LA ANIMACIÓN DE LA PASTORAL SOCIAL

**Pregunta-** Se habló del rol la Iglesia, de la institución eclesiástica, como animadora del proceso social en la diócesis de Socorro y San Gil. ¿El movimiento social en la diócesis de Socorro y San Gil estuvo muy dependiente del apoyo de los obispos o llegó a ser independiente? ¿Qué pasó tras la salida de la diócesis de Monseñor Leonardo Gómez Serna y también en los últimos quince años?

**Joselín Aranda-** Creo que son momentos históricos, pero ciertamente, los grandes líderes juegan un papel importante, sobre todo si hablamos de los líderes religiosos. Obviamente son los obispos quienes apoyan y respaldan un proceso o unas propuestas. Al inicio hubo unos obispos que apoyaron, después llegó Monseñor Leonardo Gómez y fue mucho más fuerte ese apoyo, porque su línea era netamente social. Yo pienso que, más que apoyar, nos empujaba con todo, y eso para nosotros fue una gran satisfacción. Pero después él salió y llegaron personas que no nos dieron ese apoyo. ¿Entonces ese movimiento o esas organizaciones son dependientes de un personaje? Yo creo que no, lo que pasa es que también estamos teniendo un bajonazo de liderazgo, un momento donde necesitamos relevo de liderazgo en las bases. Y necesitamos alguien que nos eche la mano.

Cuando hablaba de la universidad, por ejemplo, necesitamos aliados que realmente manejen la parte metodológica y pedagógica como son las universidades. Porque la cuestión está clarísima, esto se hace es con personas preparadas, no importa que sea el campesino, el tabacalero, el fiquero, el pequeño productor, la mujer rural. Nosotros tenemos el proyecto pero no tenemos herramientas. Entonces, claro, hubo un proceso de creación de liderazgo comunitario, que se llamó *Liderato Social*, dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, y fue una escuela grandísima en la cual la Iglesia se la jugó ahí. Pero ahora nos preocupa mirar de qué manera fortalecemos ese momento de formación y capacitación de un nuevo liderazgo para volvernos a empoderar.

Tenemos todavía capacidad, pero se nos perdió ese baluarte reivindicativo de los derechos, el derecho de los campesinos, el derecho de los productores, de los tabacaleros, de lo fiqueros, de los artesanos, de los pequeños agricultores. Entonces yo creo que ahí tenemos en el tapete esa gran cuestión, una alianza estratégica con un retomar de la herramienta y de la formación y capacitación estratégica al momento histórico que estamos viviendo, para poder renovar un liderazgo que siga fortaleciendo los procesos que se avecinan.

## 3. LA FORMACIÓN DE NUEVOS LIDERAZGOS SOCIO-ECLESIALES

**Pregunta-** A mí me pareció muy interesante la exposición de Joselín Aranda y la del padre Hernando Pinilla, por ser muy vivenciales. Ustedes tuvieron que vivir un

largo proceso con muchos cambios, muy fuertes. Quisiera saber cómo ven ese relevo generacional en cuanto a si los jóvenes campesinos o los jóvenes, allá de las diócesis, están dispuestos a seguirse formando, si ustedes les ofrecieran las herramientas. ¿Ellos tienen esa disposición de seguirse formando, de seguir haciendo esos cambios y de trabajar por todo eso que ustedes llevan años construyendo?

**Joselín Aranda-** Yo creo que ya empezamos, un poco tímidos, pero ya empezamos. Por ejemplo, ahorita de la nueva junta directiva, la directora es una mujer joven. Tenemos ahorita coordinando un programa de participación ciudadana y de jóvenes, que inclusive ganó un premio nacional por el trabajo que viene haciendo a través de los medios de comunicación. Entonces, ese empoderamiento ya lo empezamos a hacer; claro que nos demanda un acompañamiento, porque son estrategias nuevas las que hay que trabajar con esa juventud. No era como antes; los jóvenes están y quieren, pero no encontramos quizás las herramientas metodológicas y pedagógicas que ellos quieren, porque no es lo que los adultos queramos, sino lo que el momento nos exige y lo que la juventud requiere ahorita, una nueva manera de ver las cosas, por su tecnología. Entonces creo que tengo una gran esperanza. Por ejemplo, la persona que me relevó a mí en un proyecto es una mujer joven; entonces ya empezamos a través de los directivos a hacer ese relevo, que es todo un proceso, pero que me parece es todavía muy tímido. Pero ya estamos convencidos de que, por ejemplo, empiece “El Común” a encontrar un cuerpo directivo donde nos estemos fortaleciendo y jugándonosla por los jóvenes, los niños y por la mujer.

**Pregunta:** A Sor María Sampayo ¿Cómo ve usted la situación de las jóvenes allá en Barrancabermeja?, ¿se está viendo un relevo generacional?, ¿su generación, que se organizó, se formó y construyó tanto, ve interés en las jóvenes, en seguir ese camino de ustedes y seguir construyendo la OFP o los diferentes movimientos sociales?

**Sor María Sampayo-** Nosotros, desde la OFP tenemos la tarea del movimiento juvenil y desde ahí se trabaja todo el tema de la cultura; esa es una de las estrategias para que esos jóvenes vayan tomando esa bandera. Aunque en general no es fácil, porque la joven de hoy tiene otras prioridades y el mundo corporativo, de la informática y de las redes sociales, ha envuelto a los jóvenes de tal forma que ya ni si quiera quiere sentarse con la familia a comer, porque sus prioridades son el celular, la tablet, las redes sociales. Pero nosotros sí hemos visto esa preocupación y desde ese movimiento juvenil, desde los procesos que se hacen de la parte cultural, hemos creado procesos formativos para que los jóvenes se vayan sintiendo inmersos, no solo como jóvenes militantes de la OFP, sino como militantes de la vida. Que el interés sea saber qué nos está pasando como pueblo en Barrancabermeja. Entonces ahí seguimos haciendo ese proceso. De hecho, en el equipo tenemos unas diez o quince jóvenes que están haciendo ese camino o ese relevo y desde ahí estaremos acompañándolas.

También algunas de nosotras tenemos nuestros hijos e hijas, que ya han incursionado también en ese proceso. Es bueno ver cómo nosotras también hemos hecho la tarea para que lleguen jóvenes comprometidos, no solo como organización,

sino también desde esa vida social y política que vive el país. Es decir, una percepción que tengo es que a los jóvenes no les interesa lo que pasa en este país, pareciera que ellos van por un mundo más acelerado que no los deja ver lo que está pasando y no les interesa; como no les interesa, pues no inciden.

Entonces esta es una realidad y hago un llamado a la academia, que por sus manos pasan muchísimos jóvenes todos los años, para que se pregunten cómo están haciendo el trabajo, ¿sólo les están dando unos elementos pedagógicos o metodológicos para que se defiendan en la vida? Pero, ¿qué pasa con el mundo en el que vivimos, con el tema del agua, con nuestros parámetros o con nuestras riquezas?, ¿qué está pasando con todos esos derechos a los cuales nosotros tenemos derecho? Los que tienen esa formación jurídica, ¿qué está pasando con esa defensa de esos derechos, ¿para qué ser políticos o concejales?, ¿para ver qué se gana allí? No es el bienestar común, sino que es mi bienestar propio. A veces también pensamos que es el mal el que nos están mandando los políticos de hoy. Si nos vamos a ver el gobierno, los alcaldes o gobernadores, pareciera que vinieran es a gastarse los recursos que tenemos aquí. Entonces también habría que pensarnos en este país: ¿Qué tipo de educación les estamos dando a los jóvenes o para qué estamos educando a los jóvenes?, ¿solamente para aprender una habilidad y defenderse en la vida?, ¿o para darse cuenta qué está pasando con el país?

Yo en este proceso de educarme terminé el año pasado la carrera de Trabajo Social... bueno, estoy en proyecto de grado. Fue un proceso que buscaba que las líderes se pudieran cualificar y la Universidad de la Paz, después de mucho trabajo, incidencia y algo de cuota política, dio el paso para que nos prepararan. Entonces, hay un proceso en trabajo social y también ha habido una transferencia de cultura y de comunicación. Yo pienso que son claves ese tipo de oportunidades, porque nos hemos llevado la vida luchando y exigiendo, pero ha faltado la parte también de cualificarnos como personas. Las jóvenes entonces que lideren irán incursionando en esto poco a poco. No es fácil trabajar con los jóvenes, pero se va haciendo ese trabajo.

#### 4. LA IGLESIA CATÓLICA Y EL PROTAGONISMO DE LA MUJER

**Pregunta-** Respecto de lo que planteaba en el discurso del magisterio de la Iglesia se advierte el tema de la diversidad familiar y del tema del protagonismo de la mujer. Entonces lo que yo quería preguntar es, ¿cómo ves esa proyección en América Latina? ¿En qué sentido lo digo? Por ejemplo, hace muy pocos días la Iglesia en Argentina ha perdido la hermosa oportunidad de establecer un vínculo con los movimientos feministas, aunque estos se definan como movimientos laicos y absolutamente contrarios a la Iglesia. Sin embargo, dentro de estos movimientos hay grupos que se plantean el tema de la educación sexual, el tema de la violencia de género y, en general, muchas cuestiones que nos involucran directamente y nos interesa como mujeres. Y la Iglesia ha perdido una oportunidad tremenda porque ha salido con los argumentos más medievales a confrontar a estos movimientos, cuando en realidad

representan quizás a estos sectores medios que han asumido el movimiento feminista, pero no solamente a esto, sino a todos los intereses que están por detrás, que a la mujer nos convoca. ¿Cómo ves dentro de magisterio de la Iglesia, incluso en el cambio del discurso, de la flexibilidad, lejos de ese monopolio que ha tenido la Iglesia sobre la ética sexual, una apertura a estas cuestiones? ¿crees que puede haber alguna apertura?

**Isabel Corpas de Posada-** En el ámbito del magisterio latinoamericano, o también del magisterio desde Roma, hay que escarbar un poquito para encontrar lo que quieres encontrar. O sea, no son tan evidentes estas posiciones de apertura o reconocimiento de la diversidad, la aceptación o, inclusive, el compromiso con el que las mujeres tengan una mayor participación en la vida de la Iglesia, desde sus centros de decisión. Yo distinguiría, por otra parte, la distancia entre estos documentos del magisterio eclesial y las posiciones de miembros de la jerarquía. Creo que hay una ideología que tiene que ver con el temor a perder el control, porque las mujeres y la familia son objeto de control por parte de la jerarquía eclesiástica, lo han sido siempre. Inclusive se habló en otra intervención del cierre de un convento que fue creado más para controlar a las mujeres que para cuidarlas y protegerlas, porque su presencia —la de las monjas— ponía en peligro la virtud de los hombres de Iglesia, de la Jerarquía. Esa es una teoría a la cual se refieren hoy.

Difícilmente va a haber apertura de parte de los miembros de la jerarquía, porque es difícil perder el control y son posiciones que se asumen desde la sociología del conocimiento. Quién tiene el poder ve las cosas diferente a quien no tiene el poder. Que el rico ve las cosas de diferente manera a cómo las ve el pobre; que las mujeres ven las cosas de diferente manera a cómo las ven los hombres. No por cuestiones genéticas o biológicas, en el caso de hombres y mujeres, sino por la situación en la cual hemos estado las mujeres, respecto a los hombres, y eso tiene que ver entonces con el poder, con la minusvaloración de la que hemos sido objeto, con la marginación de la que hemos sido objeto. Entonces difícilmente se va a cambiar; pero es que los cambios no se hacen de arriba para abajo, eso lo hemos aprendido en la vida, como decía tan hermosamente Raúl Zibechi, “las revoluciones vienen siempre desde abajo”. Entonces la pelea la tenemos que hacer nosotros.

Y en el reconocimiento de la diversidad familiar, pues todavía sigue presente el modelo de la familia de Nazaret, teniendo en cuenta que esta familia solo tiene un hijo, pero el magisterio de la Iglesia ha propiciado la familia numerosa, diferente a la de Nazaret. Pero sí hay una diversidad de la manera cómo se organizan y estructuran las familias. Y ya concretamente, con respecto a esta pelea que se armó con las mujeres de *Católicas por el Derecho a Decidir*, este es uno de los objetivos por parte de la jerarquía, porque ven que las mujeres y el aborto son una bomba de tiempo, y es preferible tenerlas allá rechazadas, apaciguadas, perdiendo momentos de acercamiento. Cuando uno habla con el enemigo aprende a entender la visión del enemigo, pero en este caso no se dio.

## 5. DERECHO, TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN Y COMPROMISO SOCIAL

**Pregunta-** Profesor Javier Alejandro, cuando usted habla acerca del mundo de la vida, siento que está supeditado al mundo sistémico, ¿cómo se puede articular desde el derecho una opción preferencial por el mundo de la vida, en conexión con el mundo sistémico?

**Javier Alejandro Acevedo-** Bueno, es una pregunta muy fuerte, en el sentido que podría tener muchas explicaciones y daría para rato. Pero el asunto fundamental es que siempre hemos considerado el derecho como instrumento y así el argot e imaginario social ve al abogado como un instrumento. El marxismo clásico veía al derecho como un instrumento de la clase dominante, es decir, un producto de una sociedad de clases. Lo que se plantea con la teoría de la acción comunicativa, y sobre todo con *Facticidad y Validez* que Habermas plantea, es empezar a ver el derecho no como un instrumento, sino rescatar el derecho. Dentro de ese ejercicio es que se hace la reconstrucción, rescatándolo dentro de su potencialidad de transformación social. Y es de ahí que se rescata el derecho, fundamentalmente es el discurso de los derechos humanos; es este discurso lo que permitiría —y ese es el horizonte al que debemos apuntar— parar ese proceso de colonización del mundo sistémico al mundo de la vida. Ese es el objetivo.

Pero el derecho en el peor de los casos —y es como lo siente la gente— es visto como un instrumento de clase opresora. Esta es la discusión que yo tengo permanentemente con mis estudiantes; yo les digo: “¿Cuál es el papel que debe cumplir un abogado en esta sociedad? ¿Van ustedes a ser abogados de las corporaciones financieras y van a salir a cobrar cheques, a ser embargos, a expropiar y a quitarle las propiedades a la gente? ¿Van a ser ustedes instrumentos de las corporaciones? ¿Van a salir a defender las causas de los trabajadores, del medio ambiente, de los animales, etc?” Esta es la disyuntiva de una manera muy clásica: seguimos viendo el derecho en su misión tradicional o empezamos a mirarlo y practicarlo con una misión crítica, verdadera, transformadora, crítica y distinta.

Este es el aporte que plantea Habermas desde la teoría, pero yo definiendo, obviamente, que las teorías críticas del derecho no surgen por Habermas, sino que hay todo un acumulado. Precisamente recordaba que hay una revista que empezó a publicarse en los años ochenta —y creo que están en internet casi todo los números— que se llama *El Otro Derecho*<sup>442</sup>. Esa revista que se hizo en el Brasil y pronto llegó a Colombia. Ustedes pueden ver que en cualquiera de estas organizaciones y en las ONG se encuentran casi todos los tomos de esta revista, que contienen todos los análisis del derecho, desde esta perspectiva crítica. Es decir, aunque hay una fuerte influencia de las teorías, sobre todo norteamericanas en los estudios legales y sociológicos que han tenido una influencia muy marcada en estas nuevas visiones del derecho, es esta

---

442 *El Otro Derecho* <https://ilsa.org.co/category/revista-el-otro-derecho/> (Consultado el 6 de enero de 2021).

visión propia la que se empieza a dar fuertemente a partir de los años sesenta. Y aquí planteo más mi intuición, o una hipótesis de investigación, influenciada por la teología de la liberación.

## 6. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN HOY

**Pregunta-** El cristianismo es una religión como todas las religiones, que se adapta a su tiempo, es decir, que habla a partir de las herramientas que su tiempo le da. La teología de la liberación tomó unas herramientas socio-analíticas que le dio la teoría social. La pregunta es: ¿Qué validez o qué pertinencia tienen esas herramientas? Sabemos que funcionó, fue pertinente y tuvo su fuerza en un momento, pero hoy en el siglo XXI las cuestiones parecen haber cambiado. Sigue habiendo pobres, pero no estoy muy de acuerdo con la lectura que hace la teología de liberación sobre las clases sociales a partir de la lectura del Nuevo Testamento. Es decir, el pobre que había allá no es el mismo que lee el marxismo. No hay un pobre que exista porque haya una lucha de clases. El pobre es una invención del siglo XX. Entonces, para el siglo XXI hay nuevas preguntas; hay nuevas inquietudes para la teología y para el cristianismo. Una de ellas es el simple y vacío existencial que existe en los jóvenes, la indiferencia de los jóvenes para acercarse a las cuestiones religiosas. El cristianismo, en cambio, siguió peleando contra nadie y encontramos una teología de la prosperidad que vende la idea de “¡salgase de la realidad y sea feliz!; entre más lejos usted esté de la realidad del mundo más feliz será”. Entonces la pregunta sería esa ¿hasta qué punto la dimensión socio-analítica de la teología de la liberación sigue siendo vigente y hasta qué punto ya se limita?

**Ana María Bidegain-** Yo creo que la teología de la liberación, como una categoría teológica que aparece en un contexto determinado, surgió con la mediación de las ciencias sociales mediatizadas por la teoría de la dependencia. La teología de la liberación utiliza entonces estas categorías vigentes para los años setenta y ochenta, que intentaban explicar la desigualdad en el mundo. La teoría de la dependencia planteaba la existencia de una periferia y de un centro, y yo creo que estas categorías siguen siendo válidas, porque justamente las problemáticas del mundo entero y las grietas se han ido agudizando cada vez más. Los centros son cada vez más centros y las periferias son cada vez más periferias. Creo que la teología de la liberación como una herramienta analítica ha servido en ese momento para dar cuenta de que el compromiso cristiano no tenía que estar totalmente desarticulado de las problemáticas de las categorías sociales y políticas. Basta hoy analizar a cualquier economista que intenta explicar los grandes abismos de diferencias entre ricos y pobres: esas categorías siguen vigentes.

Por supuesto que hay cambios socioculturales y la teología tiene que verse con esas mediaciones de reflexión. Yo creo que siguen vigentes porque los pobres y las desigualdades siguen existiendo. Quizás podamos cambiar de mediaciones teóricas o de otros criterios analíticos, culturales u otras teorías económicas, pero quizás

lo fuerte de los años setenta y ochenta, que ha sido la dimensión del compromiso político y social, por supuesto que va cambiando. Pero la intuición fundante, que es la preocupación por el otro y el hacernos cargo del otro, no cambia en la intuición cristiana, es como un compromiso ético-evangélico. Por supuesto que el compromiso ético por el otro no es exclusivo del cristianismo y se da en todas las tradiciones religiosas, pero desde la aparición cristiana ese “rostro del otro” es una categoría muy fuerte. La pregunta que viene del Génesis: “¿dónde está tu hermano?” (Gn. 4: 9), es la pregunta que en algún momento eclosionó en la teología de la liberación, pero también en la teología de los Padres de la Iglesia, o en el catolicismo social del siglo XIX. Entonces creo que estas cosas son de siempre, hasta que no construyamos una justicia y un mundo más humano, llámese teología de la liberación u otro tipo de reflexiones teológicas que tengan la centralidad del otro, van a seguir estando vigentes.

## Bibliografía sobre iglesia católica y acción social en Colombia siglos XX-XXI

Angélica Villamizar Beltrán  
Lizeth Torres Rodríguez  
Universidad Industrial de Santander

El presente listado fue elaborado a partir de una búsqueda exhaustiva en bases de datos y repositorios bibliográficos disponibles en la red<sup>443</sup>. Consultamos las principales bibliotecas públicas y universitarias colombianas, privilegiando en estas últimas aquellas que tuvieran programas y facultades en áreas como la historia y las ciencias humanas y religiosas<sup>444</sup>. Asimismo, recogemos investigaciones sobre la Iglesia y acción social (obras sociales, asistencia social, catolicismo social, movimientos sociales, sindicalismo, cooperativismo, construcción de paz, resistencia al conflicto, mujer y acción social)<sup>445</sup>. Aquí incluimos libros, artículos de revistas académicas, capítulos de libro y trabajos de grado de pregrado y posgrado, principalmente.

Se trata de un listado actualizado hasta el año 2020 y que consideramos bastante completo y útil para los investigadores e interesados en el estudio de la historia de la Iglesia Católica colombiana y sus relaciones con el campo social. Así, organizamos la bibliografía en los siguientes subtemas:

- a. Catolicismo social, obras sociales y acción católica
- b. Catolicismo, revolución y teología de liberación
- c. Catolicismo y construcción de paz
- d. Iglesia y problemas sociales de la mujer y la familia

443 Dialnet, Redalyc, Ebsco Fuente Académica, Google Académico, Scielo y Scopus, entre otras.

444 Biblioteca Luis Ángel Arango, Biblioteca Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, Universidad Industrial de Santander, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Universidad Javeriana, Universidad de los Andes, Universidad del Rosario, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Pontificia Universidad Bolivariana, entre otras.

445 No tuvimos en cuenta los trabajos sobre Iglesia y Estado, ni lo que tocaban la participación política de la Iglesia en guerras civiles y conflictos armados.

Hacer la compilación requirió de tiempo y esfuerzo, por tanto, recomendamos la difusión y el buen uso de esta bibliografía. Los autores lo agradecerán.

## 1. CATOLICISMO SOCIAL, ACCIÓN CATÓLICA Y OBRAS SOCIALES

Acevedo Ruiz, María José. “La alfabetización como base para la transformación campesina: Funciones atribuidas a la alfabetización en relación con la transformación del campesino en el proyecto emprendido por Acción Cultural Popular entre 1958 y 1962” (Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, 2014).

Arango, Gloria Mercedes. Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia, 1870-1930. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

Archila Neira, Mauricio. “Los Jesuitas y la cuestión social.” *Revista Javeriana, Monográfico Jesuitas, 400 años en Colombia 709* (2004): 42-51.

Arciniegas, Jaime Andrés. “Compartiendo del radio-receptor, el azadón y la escritura”: la llegada de las Escuelas Radiofónicas Sutatenza a las parroquias de la diócesis de Socorro y San Gil, 1960-1965” (Tesis de pregrado, Universidad Industrial de Santander, 2018).

Arias Trujillo, Ricardo. “La Democracia Cristiana en Colombia (1959-1960). Observaciones preliminares.” *Historia Crítica* edición especial 1 (2009): 188-216.

Bentrán, Luis Ramiro. *Social structure and rural development communication in Latin America: the “Radiophonic Schools” of Colombia. Summer Conference on Communication and Group Transformation for Development, June 29-July 11, 1975* (Documento de trabajo). Honolulu: East-West Communication Institute, The East-West Center, 1975.

Bernal Alarcón, Bernardo. *ACPO, Radio Sutatenza: de la realidad a la utopía*. Bogotá: Fundación Cultural Javeriana, 2005.

Berrío Puerta, Ayder. “ACPO y el encuentro de los campesinos colombianos con el papa Pablo VI, 1968.” En: *Radio Sutatenza: una revolución cultural en el campo colombiano (1947-1994)*, Zuly Adriana Zabala León, ed., 66-91. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, 2017.

Bidegain, Ana María. *Iglesia, Pueblo y Política: Un estudio de los conflictos de intereses. Colombia, 1930-1955*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1985.

- Bucheli Gómez, Marietta. “Desarrollo local y cooperativismo: el caso de la experiencia del Secretariado de Pastoral Social de la Diócesis de Socorro y San Gil, Departamento de Santander, Colombia” *Cayapa. Revista Venezolana de Economía Social* 1/2 (2001): 1-13.
- Calderón Rodríguez, Ivonne Vanessa. “Sindicalismo Católico en la ciudad de Pamplona, Colombia un proyecto discontinuo y corto alcance: 1956-1961”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 1 (2012).
- Calderón Rodríguez, Ivonne Vanessa. “Escuelas radiofónicas: amalgama de educación, cultura y evangelización. Acción Cultural Popular llega a las Parroquias de Pamplona, 1954-1957”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 18/2 (2013): 409-437.
- Calderón Rodríguez, Ivonne Vanessa. *Acción Cultural Popular y sus Escuelas Radiofónicas: historia de una obra de la iglesia católica en las parroquias de la arquidiócesis de Pamplona: 1953-1966* (Tesis de maestría, Universidad Industrial de Santander, 2016).
- Calderón Rodríguez, Ivonne Vanessa. “Las escuelas radiofónicas de acción cultural popular: instrumentos para la formación cristiana y para el afianzamiento de la catolicidad en la población rural colombiana.” *Ciências Sociais e Religião* 18/25 (2020): 117-135.
- Cant, Anna. “The modern peasant: radio education and rural development in Colombia, 1960-1980”. Ponencia para *Coloquio Internacional Tópicos, debates y perspectivas de investigación en Historia Agraria de América Latina, 1800 al presente*. 1-23 Facultad de Administración y Economía (FAE), Universidad de Santiago de Chile, 2018.
- Cant, Anna. “Vivir Mejor: Radio Education in Rural Colombia (1960–1980).” *The Americas* 77/4 (2020): 573-600
- Carranza Garzón, Andrea. *Acción Cultural Popular: Crónicas de una Historia no contada*. (Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, 2010).
- Castro Carvajal, Beatriz. *La relación entre la Iglesia Católica y el estado colombiano en la asistencia social c. 1870-1960*. Cali: Universidad del Valle, 2014.
- Castro Carvajal, Beatriz “Los inicios de la asistencia social en Colombia” *Revista CS*, 1 (2008): 157-188.
- Cifuentes, María Teresa & Florián Navas, Alicia. (2005). “El catolicismo social: entre el integralismo y la teología de la liberación” En: *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. Ana María Bidegain (Dir.) 321-372. Bogotá: Editorial TAURUS, 2014

Cortés, Martha Isabel. “*Legado de Acción Cultural Popular (ACPO): reflexiones en torno al reconocimiento patrimonial de la educación campesina en Colombia*” (Tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, 2017).

Cortés, Diego Mauricio “Foes and allies: the Catholic Church, Acción Cultural Popular (ACPO), and the emergence of the indigenous movement in Cauca, Colombia” *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 14/2 (2019):1-23

Dávila Ladrón de Guevara, Ricardo. “Las cooperativas rurales y el desarrollo el caso de las provincias del sur de Santander, Colombia” *Cuadernos de desarrollo rural*, 37 (1996): 48-62.

De Roux, Rodolfo. *Una iglesia en estado de alerta: funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación Social, 1983.

Fajardo Rojas, Miguel Arturo. “Territorio solidario: Provincias del sur de Santander” *Revista Unisangil empresarial* 1 (2012): 55-66.

Fajardo Rojas, Miguel Arturo. “La educación como estrategia de desarrollo solidario en las provincias del sur de Santander (Colombia)” *Cultura Económica* 97 (2019): 90-109.

Fino Sandoval, María Piedad. (2010). «Les écoles radiophoniques colombiennes, 1950-1960, Mission et développement.» En: *Mission et engagement politique après 1945. Afrique, Amérique Latine, Europe*,. Caroline Sappia y Olivier Servais, eds., 245-252. París: Karthala Éditions.

Forero Álvarez, Jaime y Ricardo Dávila. “Cooperativismo y desarrollo rural en una provincia colombiana” *Cuadernos de desarrollo Rural* 38-39 (1997): 25-33.

Gallo, O. “Instituições laborais e intervencionismo social na Colômbia, 1923-1946” *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 43/2 (2016): 335-360.

Gil Otálora, Jerónimo. *Monseñor Jorge Monastoque Valero: Faro luminoso en la Acción Social Católica*. Tunja: Academia Boyacense de Historia, 2007.

Gil Plata, Martín “Centro Obrero Unión Social en Bogotá (1951-1962)” *Revista Hojas y Hablas* 14 (2017): 55-66.

Grajales Suaza H. A. (2015). “La iglesia católica y su acción frente a la prevención de las huelgas obreras en Medellín 1920-1940” *Kalibán. Revista de estudiantes de Sociología*, 3 (2015) 12-23.

- Hurtado, Aura Estella. 2012. “La cultura escrita en sociedades campesinas: la experiencia de Radio Sutatenza en el Suroccidente colombiano” *Boletín Cultural y Bibliográfico* 46/82 (2012): 68-91.
- Jiménez Ortega, Muriel y Edwin Corena Puentes. “«Una cosa nunca vista»: Paulo VI en Colombia y la producción del acontecimiento desde el semanario El Campesino” En: 1968. *Entre las tensiones del mundo bipolar y las esperanzas de que todo puede ser posible*, Julián A. Lázaro Montes y Laura Salcedo Díaz, ed., 31-64. Bogotá: Corporación Universitaria Americana, 2017.
- Leal, Gloria y Edgar Malagón. *Historia del trabajo social en Colombia: de la doctrina social de la Iglesia al pensamiento complejo* (Documento de trabajo). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2017.
- Londoño, Sandra Milena y Javier Mauricio Mejía. “*El discurso de una ética católica modernizada. El caso del programa Acción Cultural Popular (1947-1958)*” (Tesis de maestría, Universidad Pedagógica Nacional, 2010).
- Morales Mendoza, Paola Andrea. “Sociedad de Beneficencia San Vicente de Paúl en Medellín (Antioquia, Colombia), 1890-1930.” *Historiela. Revista de Historia Regional y Local* 3/6 (2011): 173-191.
- Moreira, Pablo José. “La colonialidad como laboratorio de vigilancia: América Latina y radio católica” Ponencia para *VI Simposio internacional LAVITS 2019. Asimetrías e (in)visibilidades: vigilancia, género y raza*. RedLAVITS 2019.
- Naranjo Giraldo, Jaime. “Enseñanza social de la Conferencia Episcopal de Colombia (1965-1991)” *Cuadernos doctorales: Teología*, 42 (2002): 387-471.
- Oviedo Hernández, Álvaro. *Sindicalismo Colombiano: Iglesia e ideario católico. 1945-1957*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2009.
- Plata Quezada, William Elvis. “El Sindicato del Servicio Doméstico y la Obra de Nazareth: entre asistencialismo, paternalismo y conflictos de interés, Bogotá, 1938-1960.” *Revista de Estudios Sociales* 45 (2013): 29-41.
- Rausch, Jane. “Promoción de la alfabetización en la frontera de los Llanos: la influencia de Radio Sutatenza y Acción Cultural Popular en el departamento del Meta, 1950 a 1990”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 46/82 (2012): 92-127.
- Reina Salgado, Brian. “*De obreros, Iglesia y anticomunismo: Una mirada a las Juventudes Obreras Cristianas en Colombia, 1930-1946*” (Tesis de pregrado, Universidad Pedagógica Nacional, 2016).

- Rojas Alvarez, Jorge. "Radio Sutatenza: el medio y el remedio 1947-1970." En: *Radio Sutatenza: una revolución cultural en el campo colombiano (1947-1994)*, Zuly Adriana Zabala León, ed., 92-125. Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango, 2017.
- Roldán, Mary. "Popular Cultural Action, Catholic Transnationalism, and Development in Colombia before Vatican II" En: *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*. Stephen J.C. Andes y Julia G. Young (ed.) 245-274. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2016.
- Roldán, Mary. "ACPO, Estado, Educación y Desarrollo rural en Colombia, 1947-1974." En *Radio Sutatenza: una revolución cultural en el campo colombiano (1947-1994)*, Zuly Adriana Zabala León, ed., 32-65. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango 2017.
- Roldán, Mary. "«Communication for change», Radio Sutatenza/Acción Cultural Popular, the Catholic Church, and Rural Development in Colombia during the Cold War." En *Itineraries of Expertise: Science, Technology, and the Environment in Latin America. Intersections: histories of environment*, Andra Chastain & Timothy Lorek, ed., 114-134. Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 2020.
- Salazar Franco, Lino. "La visión religiosa y pastoral de un cura rural. P. José Ramón Sabogal Guevara" (Tesis de maestría, Universidad de San Buenaventura, 2013).
- Sarmiento Moreno, Luis Abrahán. *ACPO, una experiencia educativa: desarrollo integral de la humanidad. Pensamiento de Monseñor Salcedo*. Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2009.
- Schwan, Hubert; Ugalde, Antonio. "Orientations of the Bishops of Colombia toward Social Development, 1930–1970" *A journal of church and state*, 16/3 (1974): 473-492.
- Silva-Cantillo, Nurys. "La juventud campesina en los programas de Acción Cultural Popular" *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12/1 (2014): 51-63
- Vejarano Rodríguez, S. "La asistencia social de la iglesia católica y la explosión del 7 de agosto de 1956" (Tesis de pregrado, Universidad del Valle, 2020).
- Veloza Morales, Sindy Paola. "Hacer caridad para el alma, organizarse para defender la fe. Las asociaciones católicas bogotanas (1863-1885)" *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 19/2 (2014) 335-364.

## 2. CATOLICISMO, REVOLUCIÓN Y TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN

- Acevedo Tarazona, Álvaro y Adrián Delgado Díaz. “Teología de la Liberación y pastoral de la Liberación: entre la solidaridad y la insurgencia.” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 17/2 (2012): 245-268.
- Belalcázar, Octavio. *Golconda, el libro rojo de los “curas rebeldes.”* Bogotá, Colombia: MUNIPROC, 1969.
- Bidegain, Ana María. “Bases históricas de la teología de la liberación y atipicidad de la Iglesia colombiana.” *Texto y Contexto* 5 (1985): 35-68.
- Broderick, Walter J. *Camilo Torres Restrepo. Biografía*. 6ª ed. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1996.
- Calvo Isaza, Oscar y Mayra Parra Salazar. *Medellín (rojo) 1968: Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Editorial Planeta, 2012.
- Cárdenas Rivera, Miguel. “Camilo Torres y Orlando Fals: antiélite, utopía y pluralismo. Colombia 1958-2008: lecciones para la historia” *Revista Cambios y permanencias* 9/18 (2018): 44-74.
- Celis, Leila y Furio, Victoria “The Legacy of Liberation Theology in Colombia: The Defense of Life and Territory” *Latin American Perspectives*, 43/3 (2016): 69-84
- Claux Carriquiry, Inés y Leonor Esguerra. *La búsqueda. Del convento a la revolución armada: Testimonio de Leonor Esguerra*. Bogotá: Ediciones Aguilar, 2011.
- Díaz González, Andrés. “Comunidades Eclesiales de Base como movimiento social” (Tesis de pregrado, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2018).
- Echeverry Pérez, Antonio. “Teología de la Liberación en Colombia. Algunas perspectivas” *Reflexión Política* 9/17 (2007): 48-57.
- Echeverry, Antonio José. *Un profeta invisibilizado. Monseñor Gerardo Valencia Cano*. Cali: Universidad del Valle, 2017.
- Echeverry, Antonio José. *Teología de la liberación en Colombia: Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Bogotá: Universidad del Valle, 2005.
- Echeverry Pérez, Antonio, & Bernal Argote, Diego “Gerardo Valencia Cano, obispo de los pobres” *Theologica Xaveriana*, 67/184 (2017).

Garzón Vallejo, Iván. *Rebeldes, románticos y profetas. La responsabilidad de los sacerdotes, políticos e intelectuales en el conflicto armado colombiano*. Bogotá: Universidad de la Sabana-Ediciones Ariel, 2020.

González, Fernán. “La correspondencia de Camilo Torres y Radio Sutatenza, 1962” *Boletín Cultural y Bibliográfico* 82 (2012): 263-269.

Larosa, Michael. *De izquierda a derecha. La Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá: Planeta, 2000.

Levine, Daniel H. “Popular Organizations and the Church: Thoughts from Colombia” *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 26/1 (1984) 137-142.

Levine, Daniel H. “Camilo Torres: Fe, política y violencia”. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 21/34-35 (2011): 59-91.

Levine, Daniel H. *Popular Voices in Latin American Catholicism*. Princeton: Princeton University Press, 1992

Martínez Morales, Darío. “Camilo Torres Restrepo: cristianismo y violencia” *Theologica Xaveriana* 61/171 (2011) 131-167.

Medina Gallego, Carlos. *Camilo Torres Restrepo. La sonrisa de la esperanza*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2017.

Ospina, Andrés Felipe. “Purificando la tierra, colonizando el espíritu: conflicto armado y religiosidad en la mítica Marquetalia”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 20/2 (2015): 101-124.

Peña Perdomo, Jhon Jairo. “*Un acercamiento histórico-teológico a las comunidades eclesiales de base (Cebbs) de Colombia en la década de los 80*” (Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2012).

Pereira, K. “Las comunidades eclesiales de base del sector Las Lomas de Bogotá. Una lectura en clave de Teología como hermenéutica evangélica de la vida”. (Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, 2019).

Pérez Fonseca, Andrea. “La presencia de lo religioso en la militancia revolucionaria” *Análisis Político* 26/78 (2013): 27-43.

Pérez Prieto, Victorino. “Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, «Golconda», Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo y Comunidades Eclesiales de Base” *Cuestiones Teológicas* 43/99 (2016): 73-108.

- Pérez, Juan Óscar. “*Aggiornamento de la Iglesia católica y modernidad religiosa en América Latina, a través de los estudios socio religiosos de la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES), 1959-1968*” (Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia, 2017).
- Restrepo, Javier Darío. *La revolución de las sotanas: Golconda 25 años después*. Bogotá: Planeta, 1995.
- Torres Millán, Fernando (comp). *De Camilo a Golconda*. Bogotá: Editorial Códice, 2013.
- Torres Restrepo, Camilo; Javier Giraldo Moreno, Orlando Fals Borda. *Camilo Torres: un pensamiento vigente*. Bogotá: Colección Memoria Histórica, 2010.
- Torres Rojas, Héctor, ed. *Iglesia de los pobres. Utopía que espera la primavera*. Bogotá: Editorial Códice, 2013.
- Umaña Luna, Eduardo. *Camilo y el nuevo humanismo. Paz con justicia social*. 2ª ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- Villanueva, Orlando. *Camilo: acción y utopía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- Villanueva, Orlando. *Camilo: pensamiento y proyecto político*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2007.

### 3. CATOLICISMO Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ

- Maurizio Ali, Daniel Felipe Basabe Murillo, Matthew Arose Magak. Resiliencia, inculturación y sincretismo religioso. Notas etnográficas acerca de la pastoral afrocolombiana. *DADA Rivista di Antropologia Post Globale* (2014): 53-72.
- Maurizio Ali. Sotanas en el barro. *El Instituto Misionero de la Consolata y la pastoral humanitaria en Colombia (1947–2007)*. *Humanitarian Policy Group-Overseas Development Institute. Aproximaciones a la historia del humanitarismo en América Latina y el Caribe* (2016): 85-96.
- Arias, Ricardo. “La jerarquía eclesiástica colombiana y el proceso de paz de Belisario Betancur (1982-1986)” *Historia Crítica* 8 (1993): 52-65.
- Bucheli Gómez, Marieta. *Desarrollo local y cooperativismo: el caso de la experiencia del Secretariado de Pastoral Social de la Diócesis de Socorro y San Gil, Departamento de Santander, Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2001.

Carvajal Durán, Carlos Augusto, coord. *Mogotes. Una experiencia de soberanía popular y construcción de paz*. Bogotá: Fundación Social-Colciencias-Unisangil, 2003.

Castillo Salazar, David Alejandro. “*El programa por la paz: una iniciativa de la compañía de Jesús en Colombia 1987-2000*” (Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, 2015).

Cifuentes, María Teresa y Figueroa, Helwar. (2004) “Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo XX.” En: *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Ana María Bidegain, coord. Bogotá: Taurus.

Colorado, Jesús Abad. “The Significance of Spiritual Values in the Peace Process in Colombia: An Interview with Peter Stirnimann, Caritas Switzerland” *Mountain research and development*, 26/4 (2006): 310-314

Cristancho, Andrea. “La participación del episcopado colombiano en las negociaciones con la insurgencia: orígenes y debates (1982-1990)” *Civilizar*, 11/20 (2011): 97-114.

Florez Suárez, Luis Ernesto y otros. *El episcopado colombiano entre la guerra y la paz*. Cali: Fundación Universitaria Lumen Gentium, 2021.

Gálvez Valega, Arturo y Vega, Alejandro. “Doctrina social, justicia y paz en tiempos de pandemia: El caso de Colombia y el Salvador” *Utopía y praxis latinoamericana*, 8 (2020): 73-92

García Durán, Mauricio. *El papel de la Iglesia Católica en la movilización por la paz en Colombia (1978-2006)* (Documento de trabajo) Notre Dame, The Secretariat of the Catholic Peacebuilding Network - University of Notre Dame, 2008.

González, Fernán. “De la lucha contra la modernidad a la participación en los diálogos de paz. Una visión retrospectiva de mis trabajos sobre la relación entre iglesia, estado y sociedad en Colombia. (1971-2010)” *Historia y Sociedad* 19 (2010): 15-29.

Grupo de Memoria Histórica. *El Orden Desarmado. La resistencia de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC)* Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, PNUD, 2011.

Henao, Héctor Fabio. “La iglesia católica colombiana y el trabajo por la paz.” En *Colombia. La construcción de la paz en tiempos de guerra*. Virginia M. Bouvier, ed., 225-248. Bogotá: Universidad del Rosario, 2014.

- Hernández Delgado, Esperanza. *Intervenir antes que anochezca. Mediaciones, intermediaciones y diplomacias no violentas de base social en el conflicto armado colombiano*. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2012.
- Hernández Delgado, Esperanza. “Mediaciones en el conflicto armado colombiano. Hallazgos desde la investigación para la paz” *Confines de relaciones internacionales y ciencia política* 9/18 (2013) 31-57.
- Jiménez, Gustavo. “La acción de la Iglesia frente a la violencia. Características de un programa en favor de la paz.” *Theologica Xaveriana* 85 (1987): 395-409.
- Manrique, Carlos. “Prácticas religiosas, técnicas estatales y formas de violencia en conflicto en escenarios de construcción de paz en Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* 67 (2019): 56-72.
- Medina Gallego, Carlos. *Conflicto armado colombiano, iglesia y violencia. Un estudio de caso: Monseñor Jesús Emilio Jaramillo Monsalve, misionero javeriano de Yarumal y obispo de Arauca*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2018.
- Monsalve Restrepo, Jennifer. “*Construcción de paz local en la diócesis de Tumaco a la luz de la teología feminista: el caso de la Hermana Yolanda Cerón Delgado*” (Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2017).
- Plata Quezada, William Elvis. “Catolicismo, cambio social, resistencia y búsqueda de paz. El caso de la diócesis de Socorro y San Gil (Santander) 1960-2012” En *Historias del hecho religioso en Colombia*, José David Cortés y Jorge Enrique Salcedo, ed. Bogotá: Ediciones Pontificia Universidad Javeriana, 2021.
- Plata Quezada, William Elvis. “Conflicto armado colombiano e Iglesia Católica: resistencias y acciones por la paz. 1985-2010.” *Religioni e Società*, 36/99 (2021) 54-63.
- Plata, William y Helwar Hernando Figueroa Salamanca. “Iglesia, resistencia pacífica y no violencia. La diócesis de Barrancabermeja, Colombia (1988-2005).” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 22/1 (2017): 137-168.
- Plata Quezada, William y Jhon Janer Vega Rincón. “Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico.” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 20/2 (2015): 125-155.
- Quinceno Toro, Natalia. Religiosidad y política: “Bojayá una década después. Viñetas etnográficas de una conmemoración.” *Revista de estudios del Pacífico Colombiano* 1 (2013): 83-96.

Ríos Oyola, Sandra Milena “The Local Church’s Defence of Human and Ethnic Rights in Chocó, Colombia.” *International Journal of Latin American Religions* 1 (2017): 309-330.

Rodríguez Cuadros, José Darío. “*Iglesia Católica y Violencia armada en Colombia. Dinámicas y transformaciones. 1990-2016*” (Tesis doctoral, École des hautes études en sciences sociales, 2019).

Rodríguez Cuadros, José Darío. *Iglesias locales y construcción de paz. Los casos de Barrancabermeja, Quibdó, San Vicente del Gaguán y Tumaco*. Bogotá, CINEP, 2020.

Román Hernández, Carlos Eduardo, Carlos Julio Roza Rubiano y Algemiro Vergara Chinchía. *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín del Ariari (Meta)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

Sánchez Suárez, Randy. “*El espíritu de la resistencia: Religión y construcción de paz en la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare ATCC*” (Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, Departamento de Ciencia Política, 2016).

Suarez Calderón, Martha. “El aporte de la parroquia de San Ambrosio a la construcción social de la paz en el contexto del postconflicto Colombiano” (Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, 2008).

Villa, Juan David. “Si no fuera por Dios, nosotros ya nos hubiéramos muerto víctimas, reconciliación y religión” *Theologica Xaveriana* 57/16 (2007): 565-589.

#### **4. IGLESIA Y PROBLEMAS SOCIALES DE LA MUJER Y LA FAMILIA**

Alfonso, María Carolina “Barrancabermeja: tras las huellas de la memoria de la Organización Femenina Popular.” *Revista Colombiana de Educación*, 62 (2012): 75-88.

Arango, Gloria Mercedes. “Mujeres, pobres y sociabilidades: la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús Antioquia 1870-1900.” *Sociología* 24 (2001): 98-123.

Arango, Luz Gabriela. *Mujer, Religión e Industria. Fabricato 1923-1982*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1991.

Aristizábal, Magnolia. “La Iglesia y la Familia: Espacios Significativos de Educación de las Mujeres en el Siglo XIX.” *Convergencia* 12/37 (2005): 169-216.

- Bautista, Luis Fernando y Sánchez Olga. “*Discursos para mujeres invisibles. Los programas de ACPO para las mujeres campesinas colombianas 1950-1970*” (Tesis de maestría, Universitaria Corporación Minuto de Dios y Universidad Tecnológica de Pereira. 2014).
- Berg, Mary. “La mujer en la sociedad moderna (1895): síntesis de la misión moralizadora y educadora de Soledad Acosta de Samper.” En *Escritoras del Siglo XIX en América Latina*. Sara Beatriz Guardia, comp. Madrid: Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina, 2012.
- Bernal, Diana Zuley. “*Historia de la Organización Femenina Popular en Barrancabermeja 1998-2008*” (Tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, 2014).
- Bidegain, Ana maría “Control Sexual y catolicismo.” En: *Las mujeres en la historia de Colombia*, t. II. Mujeres y sociedad. Bogotá: Editorial Norma, 1995.
- Brzezinski, S. “Church versus State: Family Planning in Colombia, 1966–1972” *A journal of church and state* 18/3 (1976): 491-502
- Caicedo, Sandra Liliana. *La secularización desde los cambios culturales con relación a la sexualidad y la reproducción humana en las décadas de 1960 y 1970 en Colombia. Las reacciones de la Iglesia católica colombiana y la educación sexual promovida por Cecilia Cardinal de Martín*. (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2012).
- Chía Hernández, Nelcy Johanna. *Rol de las mujeres en la propuesta educocomunicativa de Acción Cultural Popular (ACPO), desde la perspectiva de la Modernidad/Colonialidad 1950-1970*. (Tesis de maestría, Corporación Universitaria Minuto de Dios y Universidad Tecnológica de Pereira, 2016).
- Escobar García, Bibiana y Garcés Juan Felipe. “Monjas y maestras en Medellín 1920-1957: dos formas de maternidad.” *Ratio Juris* 17/15 (2012): 149-176.
- Fernández Luna, Paula. “La Construcción Social de la Identidad Femenina en el Proyecto de la Regeneración en Colombia: el Caso de Doña Bárbara Caballero y Alzate.” *Revista de Derecho Privado* 39 (2020): 109-139.
- Foz y Foz, Pilar. *Mujer y educación en Colombia, siglos XVI-XIX. Aportaciones del colegio de La Enseñanza, 1783-1900*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1997.

- García, July Andrea. *Monjas, presas y 'sirvientas': la cárcel de mujeres del Buen Pastor, una aproximación a la historia de la política criminal y del encierro penitenciario femenino en Colombia. 1890-1929* (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2014).
- González, Judith. "Fe, caridad y educación: una mirada de género sobre las mujeres de la asociación del sagrado corazón de Jesús. Guadalajara de Buga (1873-1930)" *Historia y Espacio* 43 (2014)
- 356
- Hincapié, Luz Mercedes "Moralizadora, cristianizadora y trasgresora: una mirada a la imagen de la mujer en dos textos de Soledad Acosta de Samper" *Logos* 11 (2007): 81-90.
- Le Roux, Elizabeth y Cadavid, Laura. "There's no-one you can trust to talk to here": Churches and internally displaced survivors of sexual violence in Medellín, Colombia." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75/4 (2019):1-10.
- Liñan Durán, Andrea. *Una mujer cristiana para una nación moderna: el cuerpo femenino como representación discursiva en manuales de urbanidad de la Colombia decimonónica* (Tesis de pregrado, Universidad Industrial de Santander, 2017).
- Lopera López, Juan Alejandro. "Paternidad o procreación responsable: Iglesia católica, Acción Cultural Popular y control de la natalidad en Colombia (1964-1978)." *Historia y sociedad* 31 (2016): 235-267.
- Martínez, Margarita María *Matronas, sacerdotisas, mujeres caritativas y mujeres públicas: caridad, género y política en Santa Fe de Bogotá, 1855-1886* (Tesis de pregrado, Universidad del Rosario, 2015).
- Miranda Salcedo, Dalín. "Familia, matrimonio y mujer: el discurso de la iglesia católica en barranquilla (1863-1930)" *Historia Crítica* 23 (2002): 21-41.
- Ramírez, María Himelda. "Las mujeres y la acción social en Colombia, contextos de contradicciones." *Boletín americanista* 53 (2003): 151-168.
- Ramírez, María Himelda. El género y las diferencias sociales en la asistencia social de la capital del Nuevo Reino de Granada siglos XVII y XVIII (Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2005).
- Ramírez, María Himelda. *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. 2006.

Roldán, Mary. "Acción Cultural Popular, responsible procreation, and the roots of social activism in rural Colombia." *Latin American Research Review* 49 (2014): 27-44.

Salazar, Oscar Ivan. "Mujeres y procesiones. Vida cotidiana en un barrio obrero de Bogotá a principios del siglo XX (Villa Javier 1913-1946)." *Revista de Antropología y Arqueología* 12/1-2 (2000): 5-39.

Sarmiento, Luis Abraham. "Acción cultural popular: un aporte a la educación de la mujer campesina en Colombia." *Praxis* 4/1 (2008): 29-61.

Torres Bryon, Andrés David. "Colombia: La iglesia católica y el control de la natalidad en los años sesenta." *Historia y Espacio* 10/43 (2014): 145-169.



## Autores

### **ANA MARÍA BIDEGAIN GREISING**

Licenciada en Ciencias Históricas y Doctora en Historia por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Ha sido docente de la Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Colombia y Universidad Pontificia Javeriana (Colombia). Es profesora del Departamento de Estudios Religiosos de Florida International University-FIU (Miami, Estados Unidos).

359

### **ANGÉLICA VILLAMIZAR BELTRÁN**

Historiadora y archivera por la Universidad Industrial de Santander-UIS (Bucaramanga, Colombia). Miembro del grupo de investigación “Sagrado y Profano”, UIS.

### **ANTONIO JOSÉ ECHEVERRY PÉREZ**

Licenciado en Historia de la Universidad del Valle (Colombia); Especialista en Educación de la Universidad San Buenaventura (Cali, Colombia). Magíster en Historia de la Universidad del Valle y Doctor en Historia de América de la Universidad Pablo de Olavide (España). Es profesor y miembro del grupo de investigación “Religiones, Creencias y Utopías” de la Universidad del Valle.

### **EDUARDO DÍAZ ARDILA (†)**

Presbítero católico (1942-2018). Licenciado en Teología y Licenciado en Derecho Canónico. Doctor en Teología Sistemática de la Universidad Gregoriana (Roma). Fue sacerdote incardinado en la diócesis de Barrancabermeja, en la cual ejerció como párroco, director de la Pastoral Social de la diócesis y vicario general de la misma, entre otros cargos. También fue profesor de la Facultad de Teología y director del Departamento de Teología de la Universidad Javeriana (Bogotá).

### **ELIÉCER SOTO ARDILA**

Presbítero católico. Licenciado en Teología de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Magister en Doctrina y Ética Social ILADES, Universidad Alberto Hurtado (Chile). Doctor en Sociología por la misma universidad. Ha sido párroco en varios municipios del Magdalena Medio Santandereano, director diocesano de la Comisión de Pastoral Social de la diócesis de Barrancabermeja entre 1998 y 2013 y docente de la Universidad de la Paz-UNIPAZ en la misma ciudad.

### **HECTOR ALFONSO TORRES ROJAS**

Comunicador, teólogo y sociólogo. Licenciado en Teología de la Universidad Católica de París y Licenciado en Sociología de La Sorbona, París (Francia). Ha dirigido medios de comunicación eclesiales alternativos como las revistas “Solidaridad, Aportes Cristianos para la Liberación” y “Utopías Presencia Cristiana por la Vida”. Es cofundador de la Red Nacional de Organizaciones No Gubernamentales por la Defensa de los Derechos Humanos y también se ha desempeñado como profesor universitario.

### **HERNANDO PINILLA REY (†)**

Presbítero católico (1935-2020). Ejerció su actividad pastoral en las arquidiócesis de Bucaramanga y Cali. Fue párroco y profesor de filosofía y de historia en los seminarios de Bucaramanga y de Cali. Se le recuerda, ante todo, por su compromiso social en favor de los más pobres, de quienes siempre fue muy cercano.

### **ISABEL CORPAS DE POSADA**

Licenciada, Magíster y Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Fue profesora de la Pontificia Universidad Javeriana y de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá). Investigadora independiente, autora de libros y artículos publicados sobre temas especializados de teología de la mujer y de la familia.

### **JAVIER ALEJANDRO ACEVEDO GUERRERO**

Abogado. Especialista en Derecho Público de la Universidad Autónoma de Bucaramanga-UNAB (Colombia). Especialista en Filosofía Política Contemporánea de Universidad de Antioquia. Magíster en Derecho de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Profesor y Director de la Escuela de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Industrial de Santander-UIS (Bucaramanga) y miembro del grupo de investigación Sagrado & Profano (UIS).

### **JOSELÍN ARANDA CANO**

Líder social. Especialista en Doctrina Social de la Iglesia y Humanismo Cristiano. Integró el Secretariado Diocesano de Pastoral Social-SEPAS de la diócesis de Socorro y San Gil. Ha sido miembro y luego presidente de la junta directiva de la Asociación de Organizaciones Sociales y Campesinas de Colombia “El Común”.

### **LIZETH TORRES RODRÍGUEZ**

Historiadora y Archivista por la Universidad Industrial de Santander-UIS (Bucaramanga). Integrante del grupo de investigación Sagrado & Profano (UIS).

**MIGUEL ARTURO FAJARDO ROJAS**

Educador e investigador social. Licenciado en Filosofía por la Universidad San Buenaventura (Bogotá). Especialista en Educación con Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación de la Universidad Autónoma de Bucaramanga-UNAB. Director del Centro de Estudios en Economía Solidaria, Fundación Universitaria de San Gil-Unisangil.

**NATALIA ALEJANDRA MORA NAVARRO**

Abogada. Doctora en Derecho de la Universidad Pablo de Olavide (España). Docente investigadora del Instituto de Altos Estudios Nacionales-IAEN (Ecuador).

**OSMIR RAMÍREZ TRILLOS**

Teólogo e historiador. Magíster en Historia por la Universidad Industrial de Santander-UIS (Bucaramanga). Miembro del grupo de investigación Sagrado & Profano (UIS).

**SOFÍA BRIZUELA MOLINA**

Licenciada en Historia de la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina); Doctora en Humanidades por la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla (España). Miembro investigador del grupo de investigación Sagrado & Profano (UIS).

**SOR MARIA SAMPAYO FLÓREZ**

Trabajadora social. Integró la Comisión de Pastoral Social de la diócesis de Barrancabermeja y luego ha sido coordinadora regional de la Organización Femenina Popular-OFP, en la misma ciudad.

**WILLIAM ELVIS PLATA QUEZADA**

Historiador y Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá); Doctor en Historia por la Universidades de Namur y Católica de Lovaina (Bélgica). Profesor titular adscrito a la Escuela de Historia de la Universidad Industrial de Santander-UIS (Bucaramanga). Director del grupo de investigación Sagrado & Profano (UIS).



Este libro aborda un tema del que aún la historiografía colombiana no se ha ocupado a profundidad: las relaciones entre Iglesia Católica y cambio social en la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI. Se trata de una época caracterizada por grandes cambios socio-económicos y culturales, asimismo de apuestas, desafíos y conflictos al interior del catolicismo y en su relación con la sociedad y la política. Uno de los momentos claves de esta historia fue la celebración de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), que dio pie a una “opción preferencial por los pobres” en el lineamiento de la pastoral y que a su vez generó distintas corrientes de acción sociopolítica, varias de las cuales han sido enmarcadas bajo el rótulo de la “teología de la liberación”, pero otras más han llevado a la búsqueda incesante de la paz y la reconciliación en un país sumido en un conflicto armado de décadas.

Así fue como reunimos en un evento a investigadores especialistas con agentes y miembros de pastorales sociales para hacer un ejercicio de interacción entre la historia y la memoria, es decir, la investigación contextualizada, crítica y analítica, con la palabra viva y el testimonio de quienes lucharon –y aún lo hacen– en movimientos y procesos de cambio social y búsqueda de paz auténtica, basados, sostenidos e inspirados por la fe cristiana. También se permitió poner a prueba las interpretaciones globales y generales con la memoria regional, que llena de matices, de colores y de vida, a los fríos esquemas.

La experiencia fue tan interesante que quisimos mantener para la posteridad varias de las intervenciones, que sin duda son análisis bien logrados, que aportarán mucho tanto a los interesados en la historia del cristianismo en Colombia y en América Latina, como a aquellos que deseen comprender los particulares sentidos de las luchas sociales en Colombia y en otros países como Ecuador y la Argentina.



El conocimiento  
es de todos

Minciencias



Centro Nacional  
de Memoria Histórica

Universidad  
Industrial de  
Santander

