



Revista Conflicto Social - Año 9 N° 15 - Enero a Junio de 2016

## Del claustro monacal a la bayoneta empuñada: Iglesia Católica y Violencia Política en Colombia (1950-1975).

From monastic cloister towielded bayonets:  
Catholic Church and Political Violence in Colombia (1950-1975).

Pía Paganelli <sup>1</sup>

*Recibido: 18 de abril de 2016*

*Aceptado: 3 de junio de 2016*

**Resumen:** El período histórico conocido como la “Violencia en Colombia” se enmarca entre los sucesos anteriores al 9 de abril de 1948 y el asesinato de líder popular Jorge Eliécer Gaitán, hasta las operaciones cívico-militares contra las llamadas “Repúblicas Independientes” en 1965 y la formación de los principales grupos guerrilleros que persisten en la actualidad. El presente artículo pretende demostrar la importante función que asumió la Iglesia Católica dentro de dicho conflicto en un comienzo como actor aliado al partido Conservador, para posteriormente, evaluar los alcances de la transformación y radicalización de una fracción de la Iglesia a partir de los años 1960. Este contexto mundial y regional se caracterizó no sólo por el triunfo de la Revolución Cubana sino también por un movimiento de reformas al interior de la institución eclesiástica que se instaló a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) y que dio lugar a la denominada Teología de la liberación, que tuvo en el sacerdote colombiano Camilo Torres, a su representante inicial.

**Palabras clave:** Iglesia Católica en Colombia, Violencia Política, Teología de la Liberación, Camilo Torres, Golconda.

**Abstract:** The historic period known as “Violence in Colombia” is framed between the events before april 9 of 1948 with the murder of the popular lieder EliécerGaitán, and after 1965 with the military and civic operations against the “Independent Republics”, and the arouse of the most important guerilla movements that persist now a days.The present article tends to demonstrate in the first place the important role the Catholic Church played in the beginning of the conflict as an ally to the Conservative Party, and later, evaluate the outcomes of itsradicalization and new style of participation since 1960.

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.  
Correo electrónico: piapaganelli@yahoo.com.ar



This period was not only characterized by the Cuban Revolution triumph, but also by a series of reforms that occurred inside the Catholic Church thanks to the Concilio Vaticano II (1962-1965) and the consequences that had in Latin America with the foundation of a new theology called Liberation Theology, which had the Colombian priest, Camilo Torres, as the main representative.

**Keywords:** Catholic Church in Colombia, Political violence-Liberation Theology, Camilo Torres, Golconda.

*Colombia es una arteria rota de América*  
Orlando Fals Borda, *La violencia en Colombia* (1962).

*Quando yo llegué a ver a mi hijo, estaba tumbado en mitad de la calle.  
Me mojé las manos de sangre y me las lamí con la lengua.  
Porque era mía. Tú no sabes lo que es eso.  
En una custodia de cristal y topacios pondría yo la tierra empapada por ella.*  
Federico García Lorca, *Bodas de sangre* (1933).

## Introducción

La cita de Orlando Fals Borda, fundador en 1959 de la Facultad de sociología en Colombia junto con el sacerdote guerrillero Camilo Torres, pone en evidencia el desborde de un proceso que no tuvo parangón en toda América Latina y cuyas causas complejas, que se remontan a las guerras de independencia, aun no cesan de estudiarse por las repercusiones que siguen teniendo en el escenario político actual del país.

Lo que se ha dado en llamar genéricamente como “violencia” en Colombia, puede interpretarse como la manifestación de un tipo de conflicto, como un síntoma de una revolución social y política (...) Cuando el conflicto emplea la técnica de la violencia con miras a llegar a una meta racional (...) está en la etapa telética. Esta ocurrió en Colombia, con interludios excepcionales, entre 1930 y 1932 y entre 1948 y 1950, cuando los partidos en el poder reclamaban para sí el derecho a imponer sus ideas para conformar a Colombia mejor, en su opinión (...) Empero en el caso colombiano las formas de coerción física se aplicaron en exceso, perdiéndose la filosofía superior de la acción y la ideología del conflicto (...) Esto es lo que puede denominarse conflicto pleno o de aniquilamiento, que tuvo su clímax en Colombia entre 1950 y 1953 y entre 1956 y 1958. Este tipo de conflicto es lo que se ha denominado genéricamente

“violencia” en Colombia (...) *La verdadera revolución social se frustró en Colombia por haber pasado el conflicto incontrolado a la etapa plena, agitando las pasiones primarias sin inflamar el intelecto y la razón*.<sup>2</sup>

El primer estudio sistemático y multi-causal de la Violencia en Colombia es el de Orlando Fals Borda, Eduardo Umaña Luna y Germán Guzmán Campos de 1962. Estos autores proponen una cronología que enmarca el denominado período de la Violencia (1945-1965) en un proceso comprendido entre los años 1930 hasta 1965. El primer momento al cual denominan de *violencia teléctica* se abre con el asesinato del líder populista Eliécer Gaitán y el Bogotazo de 1948, y se extiende hasta el golpe de Estado del General Rojas Pinilla en 1953. Se trató de una fase de violencia principalmente político-partidaria favorecida por la ausencia del estado en grandes zonas del país. Este desborde de violencia social y crisis institucional, se deben según Fals Borda, al acelerado cambio social que comienza en 1920-30 y que implica nuevos valores e instituciones que se proponían sacar al país del “subdesarrollo”: “trizada la norma moral, se desencadenan los instintos primarios que ya sin freno echan a andar con incertidumbre y desorden creciente hasta parar en carrera de locura, anarquía y exterminio”.<sup>3</sup>

El segundo momento que Fals Borda denomina de *violencia plena* fue más sanguinario que el anterior pero reducido a menos zonas, especialmente a la región andina (Tolima, Huila, Caldas, Valle, etc.), y se cierra según los autores con la conformación del Frente Nacional, un pacto de sucesión del poder entre el Partido Liberal y el Conservador, que duraría dieciséis años con alternancia de mandatos.<sup>4</sup> Por ello, entrada la década de 1960, la violencia asume carácter de reivindicación dirigida, y aumenta el adoctrinamiento comunista de los grupos en armas que se inclinan por la “tendencia a la revolución social, una mayor intensidad en la lesión de tipo psicopático, un cambio de motivación de la lucha ocasionada por el paso de lo exclusivamente político hacia lo social”.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Fals Borda, O et. al. (2009). *La violencia en Colombia*. Bogotá: Taurus. Vol. 1, pp. 440-443. Para Lenin la violencia sin estrategia ni dirección política implica una rebeldía primitiva. Esto lo retomará Gramsci en su defensa de canalizar la espontaneidad de las masas en una dirección consciente, intelectual y partidaria.

<sup>3</sup> Fals Borda, O. et. al. (2009); Op. Cit., p. 443.

<sup>4</sup> Entre 1946 y 1966 se pueden considerar entonces tres etapas de violencia: la violencia oficial de origen conservador entre 1946 y 1953; la violencia militar de tendencia conservadora entre 1953 y 1958; y la violencia fretenacionalista de alternancia de los dos partidos tradicionales, desde 1958.

<sup>5</sup> Fals Borda, O. et. al. (2009); Op. Cit., p. 396.





Los autores no llegarán a indagar en las características que asumirá la violencia a partir de mediados de la década de 1970 gracias a las nuevas formaciones guerrilleras (FARC, <sup>6</sup> ELN, <sup>7</sup> EPL, <sup>8</sup> M-19 <sup>9</sup>) y sus transformaciones a partir de 1980 gracias al impacto del narcotráfico. Empero, a los fines del presente trabajo interesa pautar el proceso histórico hasta la década del setenta en el cual el cambio en el contexto mundial (principalmente gracias al triunfo de la Revolución cubana en América Latina), incidió en un cambio del proceso interno y en la función de la Iglesia en dicho contexto.

Dentro de este marco temporal, el presente trabajo pretende contribuir a saldar los déficits que presentan los numerosos estudios dedicados al período de la violencia <sup>10</sup> y que señala Gonzalo Sánchez: “sobre parejas no menos importantes como la de la Iglesia-Violencia, Ejército-Violencia, aún no tenemos trabajos realmente satisfactorios”. <sup>11</sup> En esta línea, el trabajo propone abordar la importante función que asumió la iglesia Católica dentro de dicho conflicto en un comienzo como actor aliado al partido Conservador, para evaluar principalmente y de forma crítica los alcances de la radicalización de un sector del clero a partir de los años 1960. Este contexto mundial y regional se caracterizó no sólo por el triunfo de la Revolución Cubana sino también por un movimiento de reformas al interior de la institución eclesiástica que se instaló a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) y que dio lugar a la denominada Teología de la liberación, la cual tuvo en el sacerdote colombiano, Camilo Torres, a su representante inicial.

<sup>6</sup> Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) se organizaron en 1964 con fuerte influencia del partido pro-soviético tradicional y tomando como base las colonizaciones campesinas desplazadas por la represión del Frente Nacional contra las Repúblicas independientes.

<sup>7</sup> El Ejército de Liberación Nacional (ELN) se formó en 1965 tomando como modelo a la revolución cubana. Su base son universitarios de clase media con fuerte presencia de sacerdotes vinculados a la Teología de la Liberación. Camilo Torres luchó en sus filas, y fue dirigido por el sacerdote Manuel Pérez.

<sup>8</sup> El Ejército Popular de Liberación (EPL) de línea maoísta, se formó como brazo armado del Partido Comunista (marxista-leninista). En los ochenta rompió con el maoísmo.

<sup>9</sup> El Movimiento 19 de Abril (M-19), de origen populista, surgió en 1973 como protesta al supuesto fraude electoral que le desconoció la victoria al General Rojas Pinilla.

<sup>10</sup> En *Pasado y Presente de la Violencia en Colombia*, Gonzalo Sánchez propone una cronología en las corrientes historiográficas sobre el tema. Hasta mediados de los años setenta conviven una literatura apologética producida por las elites y las instituciones; otra literatura de corte testimonial; y una nueva literatura que propuso una descripción global del fenómeno (Guzmán, Umaña, Fals Borda y Camilo Torres). A partir de los ochenta y los noventa se produjeron por un lado estudios anclados en una perspectiva más amplia, que se proponía encontrar continuidades y rupturas; y, por otro lado, estudios anclados en enfoques regionales antes que globales.

<sup>11</sup> Sánchez, G. (2007); *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Medellín: La carreta editores, p. 28.

Se buscará demostrar que la Violencia como sistema simbólico y económico sobre el que se cimentó el estado colombiano, operó atrayendo al mismo tiempo que anulando la continuidad de toda acción radical del clero en la lucha revolucionaria. Dado que, a causa de la situación de violencia endémica que atravesó el país, sus promotores sufrieron fuertes y constantes persecuciones en los ámbitos político, eclesiástico y militar, principalmente defendidas por la cúpula eclesiástica.



## La Iglesia como actor dentro del conflicto

Para Gonzalo Sánchez, la historia colombiana se caracteriza por una “guerra endémica y permanente”. Desde las guerras civiles del siglo XIX, pasando por las guerras del período de la “Violencia” de mediados del siglo XX, se prolongan en la década del sesenta gracias a una cada vez mayor participación de las masas no sólo en el plano militar sino también en el plano ideológico.

Existe una unanimidad en enmarcar el origen del proceso de violencia política colombiano del siglo XX, a partir de la década del treinta que señaló la llegada del Partido Liberal al poder y el consecuente inicio de una disputa con el Partido Conservador y la Iglesia Católica. Por otro lado, la famosa masacre perpetrada contra la huelga de trabajadores del sector bananero de la United Fruit cerca de Santa Marta en 1928, plasmada en la reconocida novela de Gabriel García Márquez *Cien años de soledad*, sirvió para catapultar a una figura emblemática dentro del escenario político de mediados del siglo XX: Jorge Eliécer Gaitán.<sup>12</sup> La denuncia que realizó Gaitán contra este hecho le permitió cosechar apoyo popular, el cual se profundizó gracias a su función como alcalde de Bogotá en los años treinta y como Ministro de trabajo, higiene y previsión social en los cuarenta. El crecimiento de la figura de Gaitán incidió en la escisión dentro del Partido Liberal, pues condujo a la formación de un vasto movimiento popular de tendencias izquierdistas que logró aglutinar a los sectores populares excluidos (obreros, grupos urbanos y campesinos) y quebrar la base oligárquica del partido liberal:

<sup>12</sup> La fracción izquierdista del Partido Liberal liderada por Gaitán decide escindirse y conformar en 1933 el UNIR (Unión Nacional de la Izquierda Revolucionaria) de orientación socialista. Gaitán se reincorpora al Partido Liberal al ser convocado por López Pumarejo para hacerse cargo de la alcaldía de Bogotá.



El rígido sistema social vigente impidió que el movimiento gaitanista quedara institucionalizado de derecho en reconocimiento de los hechos (...). Algunas clases dirigentes y las “oligarquías” de ambos partidos tradicionales, coaligadas por la seria amenaza a sus intereses, tomaron entonces las riendas del Estado para efectuar la contrarrevolución.<sup>13</sup>

En este estado de cosas, el asesinato de esta figura emblemática y el Bogotazo, el 9 de abril de 1948, como irrupción espontánea de las masas en el ámbito urbano, marcaron la clausura de un proyecto de democratización y el inicio de una escalada de violencia contra los sectores populares que tendría en el ámbito rural su principal escenario:

Las fuerzas en pugna se polarizan: de un lado la policía férrea, amenazante, incontenible, anarquizada ya, despiadada e intervenida por los testaferros del sectarismo; de otro, un núcleo denso de resistencia civil, ordenada por los jefes del Partido Liberal, que se organizan en algunos pueblos o veredas bajo la capitanía de prófugos y desertores que la capitalizan y convierten en abierta lucha armada. Al fondo una masa campesina perseguida que se defiende como puede.<sup>14</sup>

La Iglesia Católica colombiana, como uno de los actores fundamentales dentro de la disputa, ha demostrado ser de las más conservadoras de toda América Latina. Mientras en países como Nicaragua, Brasil y Chile, el episcopado se acopló en los años 1960-1970 a los reclamos de los sectores populares, en Colombia se mantuvo aliada al statu quo.

Formalmente, la Iglesia Católica ha sido en todo tiempo uno de los elementos unificadores de la nacionalidad (pues Colombia es uno de los países más católicos del mundo) (...) la falla estructural religiosa provino precisamente de las tradicionales conexiones que con los partidos políticos han tenido algunos ministros y personeros de la Iglesia colombiana (...) la falla se agrandó por el formalismo religioso que deja a las gentes frente a lo superficial en la religión,<sup>15</sup> y por el anticlericalismo, factor que también ha dividido a los colombianos desde los días de la independencia.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Fals Borda, O. et. al. (2009); Op. Cit., p. 450.

<sup>14</sup> Fals Borda, O. et. al. (2009); Op. Cit, p. 280.

<sup>15</sup> Al respecto reflexionaba Camilo Torres: “La evangelización española logró que los latinoamericanos adquiriéramos una serie de formas exteriores del cristianismo y algunos valores cristianos, pero no se llegó a implantar el cristianismo dentro de nuestra cultura espiritual. De allí que nuestro apostolado le haya puesto énfasis al culto externo, descuidando la adhesión por convicción al Evangelio y descuidando el amor al prójimo” (Camilo Torres, “Laicos a la hora del Concilio”, Bogotá, julio de 1965).

<sup>16</sup> Fals Borda, O. et. al. (2009); Op. Cit., p. 454.

Los primeros estudios sobre religión y conflicto armado en Colombia se originaron en la década de 1970, especialmente con Carlos Horacio Urán (1971) y Fernán González (1977) quienes se centraron en el análisis de la participación política de la Iglesia Católica en la construcción del Estado nacional colombiano durante los siglos XIX y XX. Estos primeros estudios focalizaron en la perspectiva de la iglesia colombiana como institución jurídica, con un criterio de autoridad verticalista e inmodificable y una actitud paternalista hacia las clases populares. Urán propuso una institución eclesiástica profundamente interdependiente del poder, y por tanto, ligada íntimamente a la lucha bipartidista, con todas sus consecuencias, en tanto se vio involucrada en las contiendas electorales y militares de los dos partidos políticos hegemónicos. González, por su parte, complejizó el análisis, exponiendo a la institución eclesiástica colombiana como una entidad compuesta por diversos actores y visiones frente al rol político de lo religioso. Lo que explica que una facción de clérigos dentro de la institución se radicalizara a partir de los años 1960.

En consecuencia, este interés por conservar su status jurídico, condujo a la iglesia a legitimar sistemáticamente todos los regímenes políticos, apoyándose en el control monopólico sobre la cultura y la educación. Desde la década del treinta la iglesia participó activamente en la campaña electoral a favor del Partido Conservador, lo que le valió un gran descrédito y por lo que debió apartarse un tiempo de la participación activa en política. Su posición aliada principalmente al conservadurismo tuvo como justificación el ataque del Partido Liberal a la religión católica. El origen del conflicto entre Iglesia y Liberalismo se remonta, entonces, a la Reforma constitucional del gobierno de López Pumarejo de los años 1930, donde se declaró la laicidad del Estado y otra serie de reformas tendientes a la secularización de la sociedad colombiana.

El gobierno de López Pumarejo representó, como no lo había hecho ningún otro dirigente, los ideales de una sociedad que buscaba dejar definitivamente atrás los vestigios coloniales para ingresar de lleno en la





anhelada "modernidad". Uno de los puntos centrales de esa búsqueda fue la llamada reforma religiosa, empresa que tenía como objetivo el establecimiento de las bases de un Estado laico a través de la separación de los poderes políticos y espirituales. Por ello, promulgó una reforma educativa para eliminar el monopolio religioso sobre la educación, convencido de que era un factor importante del atraso económico del país. Empero, los alcances de las medidas adoptadas por el gobierno de López en materia "religiosa" sugieren que el poco éxito alcanzado se debe no solamente a la reacción de la oposición, sino a las profundas ambigüedades que desde un comienzo caracterizaron al supuesto proyecto laico presentado por el gobierno:

El conflicto eclesiástico se intensificó a causa de la reforma de la educación, que fue acogida como un ataque directo contra la influencia que la Iglesia ejercía en ella. A nivel local, los curas párrocos y los conservadores se unieron para condenar el nombramiento de ateos y socialistas como maestros e inspectores de escuelas, la educación mixta y el ofrecimiento de oportunidades de recibir educación a las mujeres así como la publicación de materiales supuestamente pornográficos por parte del Ministerio de Educación. Tanto el clero secular como las órdenes religiosas revisaron sus sistemas de escuelas primarias y secundarias, y se inauguraron universidades confesionales en Bogotá y Medellín como respuesta de la Iglesia a las iniciativas seculares.<sup>17</sup>

Esta crisis alcanzó su apogeo en 1935 cuando – con motivo del congreso eucarístico llevado a cabo en Medellín, se produjo una manifestación de católicos influenciados por el lenguaje insurreccional utilizado por el obispo auxiliar de Bogotá, Juan Manuel González Arbeláez: “Los choques intermitentes entre un clericalismo dogmático y un laicismo doctrinario amenazaban con dar paso a un conflicto civil más generalizado y dañino que la rebelión de los cristeros en México”.<sup>18</sup>

Otra forma de intervención política que asumió la Iglesia durante el periodo de la violencia fue a través de la conformación de un sindicalismo de base católico. A mediados de los años cuarenta, la Iglesia apoyó la “cruzada anticomunista” impulsada por los sectores de la clase alta y aprovechó la fragmentación de la CTC (Central de Trabajadores Colombianos) para

<sup>17</sup> Bethell, L. (2000); *Historia de América Latina*. Buenos Aires: Crítica, p. 185.

<sup>18</sup> Bethell, L. (2000); *Op.Cit.*, p. 187



conformar sindicatos católicos. Estos, anclados en las fábricas textiles de Medellín, condujeron a la formación de una confederación sindical –La Unión de Trabajadores Colombianos (UTC)- fundada por los jesuitas en 1946, con un claro objetivo disciplinar: “El gobierno conservador a través de la iglesia católica y los jesuitas con el fin de extender su doctrina confesionista, controlar política e ideológicamente a un sector importante del sindicalismo colombiano, fomentar el esquirolato y ahondar la división del movimiento sindical fundan una nueva central de trabajadores”.<sup>19</sup>

Durante la década del cincuenta, el gobierno conservador de Laureano Gómez (1950-1953), de inspiración franquista, reivindicó el lugar privilegiado de la iglesia al proponerla como parte integrante de una asamblea constituyente que reemplazó al Congreso, al mismo tiempo que puso restricciones a las organizaciones religiosas no católicas. Posteriormente, durante el gobierno del general Rojas Pinilla (1953-1957), la iglesia apoyó en un primer momento a dicho régimen pero se fue distanciando a medida que su mandato iba adquiriendo tintes populistas y se convertía en un peligro para el orden bipartidista: “La iglesia se convirtió en el punto donde se reunía la oposición, incluidos los anticlericales”.<sup>20</sup>

Por este motivo, la Iglesia apoyó abiertamente el plebiscito del Frente Nacional en 1958 con la intención de derogar las reformas laicizantes de 1936. Esta coyuntura marcó el final de la escisión entre los partidos tradicionales y el retroceso de las relaciones Iglesia-Estado a las fórmulas de 1886. Así, hacia finales de los años 1950 bajo la política del Frente Nacional y en consonancia con el impulso reformista que comenzaba a avizorarse desde el Vaticano, la Iglesia se propuso recuperar la hegemonía perdida a causa de su posición parcial frente al panorama de violencia: “La parcialidad local en la violencia la había privado de gran parte de su influencia; y el nuevo primado mostró más interés por unir de nuevo a la Iglesia, modernizar la estructura parroquial y mantener los niveles de ordenación que por apuntalar al gobierno que se tambaleaba”.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Moreno Gordillo, E. (2008); *El conflicto interno armado en Colombia*. Bogotá: Ediciones SEM, p. 95.

<sup>20</sup> Bethell, L. (2000); Op.Cit., p. 206.

<sup>21</sup> Bethell, L. (2000); Op. Cit., p. 204.





En *Iglesia, Pueblo y Política*, Ana María Bidegain (1985) sostiene cómo el "miedo al comunismo" llevó a que la institución eclesiástica aceptara los llamados del papado a introducirse más en la cuestión social, a desarrollar un trabajo de promoción de la organización laboral, particularmente de sectores obreros, al tiempo que promovía la doctrina social de la Iglesia, sustentada en encíclicas como la *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931). La autora investigó luego, la génesis y desarrollo de la Juventud Obrera Católica (JOC), proyecto de la Acción Católica que dio lugar a un sindicalismo que tuvo una considerable influencia en los años 40, generando muchas expectativas y pocas realizaciones, entre otras razones, por el temor de la institución eclesiástica a que el movimiento se saliera de su control. Asimismo, la iglesia impulsó junto con la UNESCO proyectos educativos a través de una radio cuyo transmisor se encontraba situado en Boyacá y, por otro lado, generalizó proyectos de alfabetización en gran parte de las parroquias rurales.

La Iglesia que en 1958 vio reafirmado su privilegiado estatuto constitucional, tendía a la neutralidad política (excepto en casos especiales como el divorcio y la anticoncepción) y a la promoción de la labor asistencial, en conjunción con organizaciones de caridad católicas e internacionales y organismos de beneficencia como por ejemplo, CARITAS. Sin embargo, los obispos eran atacados por apoyar el estado de cosas por una minoría ruidosa de clérigos jóvenes que, bajo la influencia de la democracia cristiana, el Concilio Vaticano II y la revolución cubana, instaban a adoptar actitudes vigorosas ante los problemas sociales y económicos (...) A pesar del desafío de estos clérigos, los obispos conservadores siguieron constituyendo una mayoría imbatible, retuvieron en su poder el control del Secretariado Permanente de la Conferencia Episcopal Colombiana, que publicaba cartas pastorales con destino al consumo nacional y buscaron nuevas formas de gestión para estar más al alcance de los laicos.<sup>22</sup>

En líneas generales, entonces, gran parte de la literatura centrada en la Iglesia colombiana de los siglos XIX y primera mitad del XX (Urán, 1971; González, 1977; De Roux, 1983; Cortés, 1998; Plata Quezada, 2005), destaca cómo el catolicismo colombiano, dada su confrontación con ideas y proyectos del mundo moderno, generó en sus miembros actitudes violentas e intransigentes. También destacan su activo accionar político en defensa

<sup>22</sup> Bethell, L. (2000); Op. Cit, p. 224.

del *statu quo*, de los privilegios de las clases dominantes y del orden conservador. Por lo que la institución eclesiástica católica fue propuesta como actor responsable de la situación de violencia que el país atravesó a lo largo de su historia y, por consiguiente, un obstáculo para la democracia.

### Camilo y el quiebre de un paradigma

Ahora bien, si hasta fines de los años 1960, y en el contexto de la primera etapa de violencia en Colombia, la participación del clero en la arena política estuvo asociada a la lucha partidaria, identificada con los grupos más tradicionales del partido conservador, las reformas acaecida en 1960 a partir de los documentos del Concilio Vaticano II (1962-1965) modificaron la relación de fuerzas. Sin embargo, en Colombia la emergencia y los alcances logrados por la Teología de la Liberación no pueden pensarse por fuera del conflicto político del país.

Los estudios sobre el accionar progresista de la Iglesia Católica colombiana son relativamente recientes (años 1990), y pocas se preguntaron por qué un mismo sistema religioso, a la vez que generó actitudes tan conservadoras y reaccionarias, produjo al mismo tiempo sujetos que se declararon antisistema e, incluso, revolucionarios. En la última década, algunos autores dieron sus respuestas para el caso colombiano. La investigación de Echeverry (2007) es la única obra que estudió de forma diacrónica el origen y desarrollo de la corriente de la Teología de la liberación en el país:

Una de las tesis del autor es que la Teología de Liberación no es un movimiento coyuntural de finales del siglo XX, sino una "tradicción" de la Iglesia, que ha tenido varios capítulos a lo largo de la historia y que se genera cada vez que un creyente lee su realidad desde la perspectiva evangélica. El autor va en contra de interpretaciones que han considerado a la Iglesia católica colombiana como esencialmente conservadora, cercana a los grupos de poder, alejada de los pobres y desfavorecidos, y sobre todo, insensible frente a la teología de la liberación, lo que haría de la Iglesia Católica colombiana una entidad atípica frente al resto del continente (...) considera, por el contrario, que a lo largo de la historia colombiana han existido personas que han luchado por cambios estructurales en varios niveles en lo social y lo religioso a favor de los pobres y





humildes y en contra del establecimiento. La historia de la Teología de Liberación en Colombia es particularmente difícil, debido a que, dada la situación de violencia endémica que azota el país, sus promotores sufrieron fuertes y constantes persecuciones en los ámbitos político, eclesiástico y militar.<sup>23</sup>

El período que comprende el surgimiento y la consolidación de la Teología de la liberación puede estudiarse en tres momentos. El primer momento comprende los anuncios del Concilio Vaticano II<sup>24</sup> hasta la Conferencia del Episcopado latinoamericano llevada a cabo en Medellín (1959-1968). Luego, un segundo momento (1968-1972) coincide con las apreciaciones de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en Medellín en 1968, en donde se produce una ruptura epistemológica: el pasaje de una perspectiva socio-económica desarrollista a una teoría de la liberación, que se nutre de la proliferación de los movimientos de base sacerdotales (Los sacerdotes del Tercer Mundo en Argentina, ONIS en Perú, etc.). Este momento de formulación de la Teología de la Liberación culmina con el *Encuentro de El Escorial* de julio de 1972.<sup>25</sup> En un tercer momento (1972-1979) la teología de la liberación se expande y se fortalece como respuesta a la persecución política de la cual es víctima (las reuniones de Bogotá de 1973 y la de Toledo de 1974, se dirigen contra la TL, se dispone el cierre de institutos pastorales y litúrgicos, varios religiosos comienzan a ser asesinados en el contexto de las dictaduras que se inician en la región – Brasil en 1964, Uruguay en 1971, Bolivia en 1972, Chile en 1973, Argentina en 1976-) y a partir del contacto con otras teologías mundiales (feminista, negra, chicana) en el Encuentro *Teología en las Américas* llevado a cabo en Detroit.

<sup>23</sup> Delgado, A. (2007); "Reseña: Echeverry Pérez, Antonio José. Teología de la liberación en Colombia: un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* (17-1), Bucaramanga, 2011, p. 273.

<sup>24</sup> Convocado por el Papa Juan XXIII en 1962, el Concilio Vaticano II se presenta como la primera expresión en bruto de las ideas que darán forma a la teología de la liberación, en tanto se trató del primer concilio que contó con una fuerte presencia de obispos del Tercer Mundo e instaló en la agenda de la Iglesia Católica los problemas de la pobreza, la opresión, la igualdad y la libertad especialmente en los países subdesarrollados. Por primera vez la iglesia se reconoció como una institución terrenal y resignificó el problema de la pobreza que dejó de ser considerada como un estado deseable para los cristianos y comenzó a ser percibida como un estado indigno del ser humano. En *GAUDIUM ET SPES (Sobre la Iglesia en el mundo actual)*, el capítulo más trascendente del Concilio Vaticano II, se exponen las ideas proferidas por los países del Primer Mundo para los cuales la pobreza no es más que un concepto abstracto que debe ser erradicado gracias a la caridad de los países desarrollados. Sin embargo, el tono liberalizante del documento sumado a las modificaciones realizadas en torno al uso de la lengua vernácula en la misa, posibilitaron una toma de conciencia en los teólogos de América Latina respecto de la necesidad de desarrollar una teología propia. En este documento se conserva el dualismo entre la vida religiosa y secular, como dos planos de acción, que permiten sostener la autonomía de la vida secular como aquella dimensión histórica en la cual Dios se manifiesta. A pesar de esto, hay un énfasis en la función social del principio de propiedad que justifica la expropiación en caso de extrema necesidad de bien común (en Medellín la expropiación ya no estará planteada en términos burgueses como contraprestación de una compensación), lo cual tuvo mucho impacto en el clero progresista de aquellos países centroamericanos con fuerte base rural en los cuales no se había efectuado una reforma agraria.

<sup>25</sup> Recogido en el volumen Instituto Fe y Secularidad: *Fe cristiana y cambio social en América Latina: Encuentro de El Escorial 1972*. Salamanca, Sígueme, 1973.

La Teología de la Liberación se inicia como un intento por formular teóricamente y de sistematizar en una práctica real, una preocupación precisa que palpitaba en diversas formas en el *ethos* del pueblo de América Latina. En términos teóricos incorpora elementos de la ciencia social y del marxismo, una reinterpretación de la historia latinoamericana, y un contacto con la filosofía contemporánea, ya que propone a la realidad y la práctica concreta que en ella se inscribe como lugares de conocimiento que permiten relacionar presente y pasado.<sup>26</sup> Por lo tanto, el punto de partida al que continuamente regresa es la práctica concreta del diálogo en curso con los pobres que encuentra sus inicios tanto en la actividad pastoral desarrollada en las comunidades de base (pequeños grupos de cristianos encabezados por laicos), que surgen del trabajo realizado en Brasil bajo la égida del modelo de concientización de Paulo Freire aplicado a las clases populares del nordeste; como en los elementos que recoge de la Teología de la Liberación Negra del teólogo James H. Cone, quien impulsó la lucha por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos encabezada por Martin Luther King.

En Colombia, el caso de Camilo Torres resulta paradigmático en la medida en que es uno de los pocos sacerdotes que se plegó a la lucha revolucionaria concreta (murió en combate como integrante del Ejército de liberación nacional (ELN) en 1966), además de formular una reflexión teológica en torno a la misma. El pensamiento de Torres debe enmarcarse en el período preparatorio del Concilio Vaticano II y por ello resulta un antecedente histórico de la Teología de la Liberación ya que, gracias a su formación como sociólogo en la Universidad de Lovaina (Fundó junto a Orlando Fals Borda la escuela de sociología de la Universidad Nacional de Colombia), pudo aplicar el análisis de las ciencias humanas a la reflexión teológica adelantándose a la Teoría de la Dependencia (corriente del marxismo latinoamericano que se propuso superador de las teorías desarrollistas).

<sup>26</sup> Para Samuel Silva Gotay (1981), la conformación de la TdL fue posible fundamentalmente gracias al abandono de los paradigmas platónicos y aristotélicos de interpretación de la religión que llevaron a cabo los teólogos europeos socialcristianos en el siglo XX. Según Silva Gotay la crisis ideológica y teórica que da nacimiento a la TL es producto de la oposición entre dos cosmovisiones: una *idealista* característica de la teología tradicional y de las teologías post conciliares reformistas que postulan la salvación fuera de la historia; y una *materialista*. En esta hendidura entre la iglesia y la sociedad, entre la *idea bíblica de salvación* y el *proceso histórico concreto de liberación*, la TdL erige su núcleo teórico original.





La base de su compromiso social era la Doctrina Social de la Iglesia, cimentada en una fuerte crítica a las injusticias y la construcción del bien común con la colaboración de todos los grupos sociales a partir del llamamiento a la generosidad de todos: “Camilo descubrió poco a poco, especialmente en la práctica, la debilidad de la doctrina social de la Iglesia que construye su ética social sobre un análisis implícito de estratos sociales y no de clases sociales. De ahí la importancia de la perspectiva marxista como crítica de la sociedad capitalista”.<sup>27</sup>

En esta conjugación de cristianismo y sociología, y si bien su obrar ha sido el de los más radicales teniendo repercusiones en toda América Latina<sup>28</sup>, su teología se presenta conservadora: “No irá tan lejos, como otros cristianos radicales han llegado a teologizar sobre la revolución desde un punto de vista secular humanista aun como motivación”.<sup>29</sup> Este conservadurismo se pone en evidencia en su vehemente defensa de la independencia ideológica y en su prédica de la objetividad de las ciencias, lo que le permitió mantener una relación ambigua con el marxismo en tanto ciencia sobre la sociedad y no en tanto filosofía.

Antes de su participación activa en la revolución, Camilo Torres fue delineando su teología, la cual se radicalizó a partir del mayor contacto con las comunidades de base que visitó y a su mirada sociológica sobre la realidad colombiana. De sacerdote a sociólogo, y a revolucionario, su derrotero intelectual supone tres instancias de un mismo proyecto: la reinterpretación revolucionaria de los textos sagrados frente a una Iglesia que no consigue dar respuestas al hombre moderno. De esta manera, la teología Camilista fue la primera en establecer una distinción entre el mensaje del Evangelio y la Iglesia como institución, la cual siempre había sido funcional a la oligarquía y al poder político: “el cristianismo exige para la consecución de la vida eterna, la realización plena del hombre en la vida presente, ya que la esencia del cristianismo es el amor al prójimo, y el amor al prójimo está en la realización del hombre individual y social”.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Houtart, F. (2006). “Presentación. El sueño de Camilo”. En: *El sueño de Camilo. Selección de textos*. Buenos Aires: Luxemburg, 2010. P.9

<sup>28</sup> En 1967 se formó entre grupos católicos de Buenos Aires, Córdoba y Santa Fé el “Comando Camilo Torres” el cual se transformaría en “Montoneros” en 1968.

<sup>29</sup> Silva Gotay, S. (1981). *Historia de teología en América Latina*. San Pablo: Ediciones Paulinas, p. 17

<sup>30</sup> Gally, H. (Ed.) (1986); *Camilo Torres, sacerdote y guerrillero. Revolución popular. Imperativo de cristianos y marxistas*. Buenos Aires: Ed. Unidad, p. 33.

Camilo Torres partió de la premisa cristiana de “Amor al prójimo” y se valió de ella para justificar, gracias a su mirada sociológica, el accionar revolucionario como consecuencia necesaria y eficaz ante el estado de cosas imperante en Colombia:

Nosotros los cristianos tenemos que rebelarnos, demostrarle al pueblo que lo esencial del cristianismo no es usar escapularios ni asistir a procesiones; que lo esencial del cristianismo está en el amor al prójimo y que este amor al prójimo para ser eficaz necesita un cambio del poder político (...) solamente se logrará el amor al prójimo mediante la revolución en Colombia.<sup>31</sup>

La revolución, entonces, era un paso necesario y obligatorio en los países pobres para que las premisas del Evangelio pudieran realizarse de manera eficaz, para que el gobierno de las minorías diera lugar al gobierno de la mayoría. En consecuencia, para Camilo Torres resultaba imprescindible la concientización y la organización de las mayorías para erradicar los dos polos antitéticos de su discurso: la oligarquía y el imperialismo estadounidense. En este punto es que su cristianismo se acercó al marxismo: “considero que el partido comunista tiene elementos auténticamente revolucionarios y, por lo tanto, no puedo ser anticomunista ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote”.<sup>32</sup> Así, no defendió necesariamente la revolución violenta lo cual sería definido por las clases minoritarias (“los que deciden sobre la violencia son quienes pueden costearla”), pero sí defendió la abstención electoral en las elecciones de 1965 para no ser funcional al régimen: “no vamos a las urnas porque no nos plegamos al juego del enemigo, porque no colaboramos en la división del pueblo, en liberales y en conservadores”.<sup>33</sup>

Sus ideas se encuentran de manera más acabada en los documentos “Mensaje a los Cristianos” de agosto de 1965 y en la “Plataforma del *Frente Unido*” del mes de marzo, en la cual convocó a todas las fuerzas nacionalistas y de izquierda a conformar un frente común y que le valdría la renuncia a su sacerdocio, forzado por el arzobispo de Bogotá: “sacrifico uno de los derechos que amo más profundamente: poder celebrar el culto externo a la Iglesia como

<sup>31</sup> Gally, H (Ed.) (1986); Op.Cit., p. 143.

<sup>32</sup> Gally, H (Ed.) (1986); Op. Cit., p. 122.

<sup>33</sup> Gally, H (Ed.) (1986); Op. Cit., p. 141.





sacerdote para crear las condiciones que hacen más auténtico ese culto”.<sup>34</sup> En 1965 Camilo Torres desarrolló su Plataforma con los siguientes puntos: reforma agraria sin indemnización, reforma urbana que daría propiedad a todos los habitantes, planificación de inversión pública y privada, impuestos progresivos sobre la renta, nacionalización de varios servicios y de los recursos naturales, relaciones internacionales independientes, seguridad social y salud pública garantizada, igualdad política para la mujer.

La sucesión de actos represivos desatados luego de la gran aceptación de la Plataforma fueron acercando a Camilo Torres a la reivindicación del ELN, que había declarado el inicio de su lucha armada en el Manifiesto de Simacota el 7 de enero de 1965: “Me he incorporado al Ejército de Liberación Nacional porque en él encontré los mismos ideales del Frente Unido. Encontré el deseo y la realización de una unidad por la base, de base campesina, sin diferencias religiosas ni de partidos tradicionales”.<sup>35</sup> Es aún hoy una incógnita los motivos que llevaron a Camilo Torres a unirse a la lucha armada en pleno auge del Frente Unido. Dicha decisión debe entenderse en el marco de la discusión de las izquierdas en Colombia respecto al aprovechamiento del margen espurio de legalidad electoral instaurado por el Frente Nacional o la opción por la lucha armada.

En el mes de octubre desapareció en el monte donde primero desarrolló tareas de adoctrinamiento lejos del frente de combate. Luego, en el mes de enero de 1966 se publicó en los principales diarios su última proclama:

Todo revolucionario sincero tiene que reconocer la vía armada como la única que queda (...) Yo quiero decirle al pueblo colombiano que éste es el momento. Que no le he traicionado. Que he recorrido las plazas de los pueblos y ciudades caminando por la unidad y la organización de la clase popular para la toma del poder.<sup>36</sup>

Al hablar de Camilo Torres y de iglesia católica y violencia política en Colombia, merece un capítulo necesario la constitución de la guerrilla del ELN. Dicha agrupación, si bien surgió en 1965 como una guerrilla revolucionaria de carácter político-militar encuadrada en los postulados de la “nueva izquierda”,

<sup>34</sup> Gally, H (Ed.) (1986); Op. Cit., p. 109.

<sup>35</sup> Gally, H. (Ed.) (1986); Op.Cit., p. 159

<sup>36</sup> Gally, H. (Ed.). (1986). Op. Cit., p. 159



apeló a la amplia bandera de la liberación nacional. De esta manera, resultó muy atractiva para diversos sectores sociales. Razón que explica el acercamiento de Camilo Torres al ELN. Ahora bien, la participación y la muerte en combate de Camilo marcaron la confluencia de varios cristianos (laicos y clérigos) dentro de la agrupación, lo cual le imprimió un matiz religioso a la lucha armada. Esto no significa que el ELN haya seguido la línea de la Teología de la Liberación, sino que continuó auto-adscribiéndose como atea y partidaria de la línea marxista-leninista:

Este es justamente el núcleo de la presente reflexión: la forma en la cual lo religioso permea la organización más allá de los aspectos formales o de las declaraciones ideológicas. Se trata, entonces, de una religiosidad profunda que es necesario desentrañar y que se relaciona con las actitudes, los valores y cierta moralidad que orienta la manera de ser y de actuar de esos militantes.<sup>37</sup>

La muerte en combate de Camilo Torres se convirtió en el gran mito del mártir revolucionario que aglutinó a los integrantes del ELN. Camilo encarna, en este sentido, la fundación de un nuevo mito religioso en Colombia caracterizado por el mito cristiano del sacrificio de Jesús, es decir, la realización máxima del “amor al prójimo”. Su madre, Isabel Restrepo, declaró: “Camilo nació cuando lo mataron”. Esta frase no hace sino evidenciar la inmensa repercusión a nivel nacional y continental que tuvieron su prédica y su accionar. Por primera vez se sintió de manera concreta que el movimiento cristiano podía acercarse a la lucha revolucionaria armada y esto fue lo que se puso en evidencia en la proliferación de manifiestos, incidentes, denuncias contra la violencia institucionalizada y a favor de la violencia revolucionaria que llegarán a la reunión del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968.

## **GOLCONDA y la relectura camilista**

El asesinato de Camilo Torres abrió un nuevo capítulo en la relación que estableció un sector de la Iglesia católica con el conflicto político en Colombia.

<sup>37</sup> Pérez, A. L. (2012); “O exército dos mortos: sentido do sacrifício e da transcendentalidade na militância revolucionária, caso do exército de Libertação Nacional (ELN) da Colômbia”. *Mana. Estudos de Antropologia social*, 18 (2), Rio de Janeiro, p. 351.





Su ejemplo sentó las bases del breve (1968-1972) movimiento sacerdotal *Curas de Golconda* y la participación de algunos religiosos en el ELN. Tales son los casos de los sacerdotes españoles Manuel Pérez, Domingo Ladín, y José Antonio Jiménez, quienes expulsados del país por el gobierno de Carlos Lleras Restrepo, regresaron clandestinamente a Colombia para ingresar en el ELN. Manuel Pérez llegó a ser comandante máximo de la agrupación en 1983, mientras que Ladín fue asesinado en combate. Esta participación de cristianos en el ELN sentó los pilares de la mística militante de la agrupación: “el sentido del sacrificio como premisa de la lucha revolucionaria, la consagración de Camilo como redentor del pueblo que, de alguna manera, se extiende a ellos como continuadores de la lucha, y el carácter de trascendencia que se conquista luego del sacrificio”.<sup>38</sup>

*Golconda* adoptó el lenguaje progresista de la Encíclica *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI (1967), de la CELAM llevada a cabo en Medellín en 1968, y la actitud revolucionaria y de compromiso de Camilo Torres. El grupo nació a partir de la reunión llevada a cabo por una serie de sacerdotes en una finca de la Acción Católica denominada Golconda en el Municipio de Viotá (Cundinamarca), con la finalidad de ahondar más en el trabajo hacia lo social y en el estudio de varios documentos recientes, especialmente la *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI, quien había visitado Colombia unos meses antes.

Cinco meses después, el 13 de diciembre de 1968, se formalizó el primer documento del grupo firmado por Monseñor Valencia (obispo de Buenaventura), 34 sacerdotes que permitieron la publicación de sus nombres y 15 más que mantuvieron su anonimato. El documento sigue la misma estructura que los documentos eclesiásticos de la época, en especial los de Medellín: descripción de la realidad social del país, examen de esa realidad a la luz del Evangelio y orientaciones para la acción. Los teólogos de la liberación Hugo Assman, Gustavo Gutiérrez, Leonardo y Clodovis Boff y Pablo Richard, reconocieron que la Teología latinoamericana de la liberación partió de un análisis de la praxis para la cual debió utilizar el instrumental científico de las

<sup>38</sup> Pérez, A.L. (2012); Op.Cit., p. 354.

ciencias sociales. Este aporte metodológico característico de la Teología de la liberación se inició, según Hugo Assman, en el documento *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II:

Lo que en Europa todavía no es usual en los documentos eclesiásticos y en la reflexión teológica, llega a expresarse como una constante en América Latina: la reflexión teológica sólo se instaura a partir de un análisis de la realidad; los documentos asumen la forma tripartita: análisis de la realidad, reflexión teológica, consideraciones pastorales.<sup>39</sup>

La plataforma religiosa y política del grupo Golconda realiza un análisis de la situación colombiana en el cual se insiste en la dependencia política, económica, social y cultural de los centros de poder capitalista mundial como causa del subdesarrollo. Luego, propone una reflexión a la luz del Evangelio, y finaliza con orientaciones para la acción: conocer objetivamente la realidad nacional, usar un método científico para la investigación y la acción, comprometerse con la acción revolucionaria en contra del imperialismo y la burguesía neocolonial, mantener una perspectiva de conjunto nacional e internacional, actualizar internamente a la Iglesia y liquidar su maridaje con el Estado, reprobando el capitalismo neocolonial e instaurar una sociedad socialista que elimine la explotación del hombre por el hombre, solidarizarse con los que luchan por el cambio urgente y profundo de estructuras socio-económicas y políticas, rechazar la maniobra divisionista del pueblo orientada por los partidos tradicionales, rechazar el presupuesto de guerra que no defendía la soberanía nacional pero sí reprimía las luchas populares para defender los intereses de la minoría dominante, crear un frente revolucionario a través de una unidad de acción de los luchadores populares y respaldar la denuncia con hechos constructivos. Ahora bien, ni explícita ni implícitamente Golconda invita a la Violencia (tema fundamental en la Conferencia de Medellín); si no que reitera las condiciones sociales, políticas y económicas de la sociedad colombiana.

Por oposición, la jerarquía católica colombiana quiso desentenderse de los profundos cambios que se estaban produciendo en la sociedad colombiana y se opuso a las reorientaciones impulsadas durante el Concilio Vaticano II y la

<sup>39</sup> Assman, H. (1990); Lenguaje de la liberación y lenguaje socio-analítico de la dependencia. En J.J. Tamayo Acosta (ed.) *Teología de la liberación*. Madrid: Editorial de Cultura Hispánica, p. 110.





II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. El episcopado colombiano fortaleció su discurso intransigente e integral y luchó por preservar una serie de valores y privilegios. Desde un comienzo, la llegada de las ideas de la Teología de la liberación fue motivo de tensiones y enfrentamientos. Así, por ejemplo, a comienzos del mes de septiembre de 1966, el cardenal Luis Concha Córdoba, arzobispo de Bogotá, el mismo que había enfrentado a Camilo Torres, exigió la renuncia de los directores y la clausura de *El Catolicismo* (publicación oficial del episcopado encargada de difundir los puntos centrales del Concilio y que reclamaba reforma de estructuras).

Por otro lado, durante el desarrollo de la Conferencia de la CELAM en Medellín, se presentó un contradocumento titulado “Documento Mayoritario del Episcopado Colombiano” (1967), en el que un sector del episcopado mostraba una postura divergente en tono a la recepción del Concilio Vaticano II. Este “contradocumento”, comienza apoyando los puntos de vista de sus colegas; pero luego expone que privilegiar demasiado una visión pesimista, centrada esencialmente en las cuestiones sociales, no resultaba conveniente para describir la realidad latinoamericana. Por otra parte, los jefes colombianos consideraban que la “caridad” constituía un factor esencial en la tarea social y para la búsqueda de la armonía entre clases. En la parte final, lejos de reconocer alguna responsabilidad de la Iglesia en el proceso histórico, exaltaba los innumerables aportes de la Iglesia a los diferentes pueblos de la región.

Posteriormente, en 1969, el episcopado dio a conocer otro documento aún más significativo, en el que se observa una actitud crítica frente a la realidad del país y frente al papel de la propia Iglesia. El diagnóstico sobre los diferentes problemas que aquejaban a la sociedad y a la institución eclesial se hizo desde una perspectiva que tuvo muy en cuenta a las ciencias sociales. Asimismo, el episcopado comenzó a hablar de “violencia institucionalizada”, retomando el término utilizado por los partidarios de la Teología de la liberación. Sin embargo, más allá de los textos puntuales de 1967 y 1969, no hubo un verdadero compromiso de la jerarquía eclesial con ese tipo de declaraciones. Principalmente porque las perspectivas del Concilio Vaticano II y de Medellín chocaban con el modelo de cristiandad republicana que se había

querido implantar en Colombia con la Constitución de 1886 y el concordato de 1887, que daban a la iglesia el control total sobre la institución familiar y educativa.

Golconda, por su parte, planteó la movilización del partido de la clase popular (cuya base debían ser obreros y campesinos) tomando el modelo del “Frente Unido” de Camilo Torres, que había logrado movilizar entre 1965 y 1966 casi tres millones de personas en torno a una base programática que excluía la alternativa electoral. Por ello, el movimiento se orientó a la formación de líderes populares y a la organización de base desde las parroquias, trabajando desde dos tácticas: una línea de masas con las Asociaciones de Usuarios Campesinos y la otra con el ascenso del ELN del que las parroquias rurales en Santander se convirtieron en apoyo logístico. De esta manera, Golconda comenzó a hablar de “clase popular” como clase social, ampliando la concepción marxista desarrollada en Europa y recuperando el aporte de Camilo Torres en la integración de los sectores mayoritarios de base, con la franja no alineada y los estudiantes.

En conclusión, las fuertes tensiones entre el clero y la jerarquía eclesiástica fueron uno de los motivos que agotaron al movimiento de Golconda. Pero también lo fueron las divisiones internas entre aquellos que optaron por el proyecto de Camilo Torres de la reivindicación de la lucha armada (Pérez y Ladín), y aquellos que optaron por el trabajo de base y de educación popular. Esta última fue la línea seguida por Noel Olaya y Germán Zabala, autores intelectuales del grupo Golconda, quienes crearon el Modelo Educativo Integral (MEI) en contacto con el modelo de educación popular de Paulo Freire:

Aplicaron el nuevo sistema bajo la convicción de que para el cambio de una sociedad son de mayor eficacia las acciones educativas que las armas. *“Los basamos sobre tres ideas: la unidad de la ciencia, la democratización de la cultura, y la integración del trabajo. Se trataba de aplicar a Piaget de forma integral. Ese modelo integral lo llamamos las Tres TES: la teoría, le tecnología y la técnica”.*<sup>40</sup>

<sup>40</sup>Restrepo, J.D. (1995); *La revolución de las sotantas. Golconda 25 años después*. Bogotá: Planeta, p. 121.





Esta última perspectiva es la que permitió el acercamiento de algunos integrantes del colectivo Golconda a la ANAPO (Alianza Nacional Popular), liderada por el General Rojas Pinilla que se presentó como alternativa nacional y popular frente al bipartidismo institucionalizado por el Frente Nacional. La convicción de que la “unión por la base” era menester para derrocar a las oligarquías que concentraban en sus manos el poder y eran sumisas ante los mandatos de las potencias extranjeras, llevó a Camilo Torresa entrar en diálogo con el MRL (Movimiento Revolucionario Liberal) de Alfonso López Michelsen, y la ANAPO (Alianza Nacional Popular), de Gustavo Rojas Pinilla, que se afianzaban como los principales movimientos de oposición al Frente Nacional. Pero sus estructuras de tipo caudillista y su afán de participar en el proceso electoral, que él rechazaba, lo hicieron desistir. El mismo camino transitó Golconda, que se unió a la ANAPO en 1969 para colaborar con el proyecto unitario de las masas.

Sin embargo, el fraude electoral de 1970 que bloqueó el triunfo de la ANAPO, condujo a un repliegue del movimiento y a la división de la ANAPO entre una radicalizada (ANAPO socialista y M-19) que desembocó en el movimiento armado; y otra que continuó con el proyecto político hasta las elecciones de Mitaca de 1972. Así, Golconda tuvo que ensayar nuevas maneras de acción y participación revolucionaria y comenzó a desarrollar un fuerte trabajo de base y de investigaciones sobre la cultura popular que tuvieron gran resonancia en varios países de América Latina, aunque “los hallazgos de Golconda sobre la influencia de la cultura popular en la productividad y en cuanto a la renovación de la educación a través de los MEI, han tenido aplicación en Venezuela, en México y en Canadá con mayor entusiasmo que en Colombia”.<sup>41</sup>

La última vez que se reunió el grupo Golconda fue el 24 de abril de 1970 en Sasaima (Cundinamarca). Veintiún sacerdotes y dos obispos asistieron, entre ellos monseñor Valencia. La reunión tuvo como ejes de reflexión la opción pacífica según el Evangelio, es decir, ejercer el ministerio sacerdotal. Para ese momento se declaró que la finalidad del grupo era esencialmente

<sup>41</sup> Restrepo, J. D. (1995). Op. Cit., p. 129.

apostólica y no política, sin que esto significara la renuncia a un socialismo cristiano como opción para los pobres y oprimidos, al mismo tiempo que la búsqueda de una alternativa distinta al modelo económico predominante. En otras palabras, el proyecto de una teología marxista de la liberación se había truncado en Colombia: “la desaparición de Golconda como grupo (no su espíritu) se debe al complejo entrelazamiento de cuatro razones: la represión episcopal, la represión estatal, la falta de claridad teológica y política y la falta de experiencia organizativa”.<sup>42</sup>

## Conclusiones

La trayectoria de la Iglesia Católica en Colombia no puede desvincularse de su participación como actor dentro del conflicto político más violento y prolongado de América Latina. Si bien en los años 1960, y tomando a Camilo Torres como ejemplo, algunos integrantes del clero intentaron modernizar las prácticas eclesiales; a diferencia de otros países de América Latina como Brasil, o Nicaragua y El Salvador – por nombrar algunos casos emblemáticos-, no llegaron a conformar ni un movimiento revolucionario ni a transmitirlo a su pensamiento teológico. En especial, porque el episcopado colombiano bloqueó en gran medida la difusión de las ideas conciliares en el país en clara alianza con el partido conservador y luego con la coalición frentenacionalista.

Posteriormente, la dinámica que asumieron los diferentes movimientos guerrilleros a partir de los años 1970 y los rasgos del conflicto endémico en Colombia contribuyeron otro tanto en la dinámica de la participación de los curas más radicalizados. Basta pensar que la guerrilla colombiana es la más antigua del continente, pero que a pesar de dicho conflicto el país no ha padecido golpes de Estado y dictaduras militares prolongadas, al mismo tiempo que mantuvo un desarrollo económico sostenido durante tres décadas:

---

<sup>42</sup> Echeverry, A. (2007). *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Cali: Universidad del Valle, pp. 114-115.





La debilidad del Estado, la falta de reformas económicas y políticas que eran inaplazables y la crisis de los partidos tradicionales, permitieron el sostenimiento y el desarrollo de los movimientos guerrilleros en los años en que se estaban extinguiendo en casi todas partes. Y permitieron algo más, que vino a agravar todo lo anterior (...) el auge del narcotráfico.<sup>43</sup>

En este sentido, la Violencia como sistema simbólico y económico sobre el que se cimentó el estado colombiano, operó atrayendo al mismo tiempo que anulando toda acción radical del clero en la lucha revolucionaria de los años 1960; mientras que el auge del narcotráfico como forma de financiamiento de los diversos movimientos a fines de los años 1970, cooperó en su transformación y en la ambigua posición que el grupo Golconda sostuvo en relación al mantenimiento de la paz y la no violencia.

A los rasgos del conflicto interno colombiano, se deben añadir los cambios en la coyuntura externa. Esta se caracterizó por el nombramiento del colombiano Alfonso López Trujillo como Secretario General de la CELAM en 1972, identificado con los postulados más reaccionarios de la Iglesia. Su presencia en la CELAM, junto con el firme apoyo del Papa Juan Pablo II desde el Vaticano, permitieron la anulación de las voces más representativas de la Teología de la Liberación en América Latina. Pero, si bien en Colombia tales sectores nunca alcanzaron las dimensiones que tuvieron en otros países de la región, dicho país gracias a la figura de Camilo Torres, dejó una impronta fundante en la participación de la Iglesia Católica Latinoamericana en los procesos de emancipación política de la segunda mitad del siglo XX.

## Bibliografía

Assman, H. (1990). Lenguaje de la liberación y lenguaje socio-analítico de la dependencia. En J.J. Tamayo Acosta (Ed.) *Teología de la liberación*. Madrid: Editorial de Cultura Hispánica.

Bidegain, A. M. (1985). *Iglesia, pueblo y política. Una historia de conflictos de intereses. Colombia. 1930-1955*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Bethell, L. (Ed.) (2000). *Historia de América Latina*. Buenos Aires: Crítica.

<sup>43</sup> Valencia, A. G. (ed.) (1998); *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos*. Cali: Fundación Estanislao Zuleta, p. 212.



Cortés, J.D. (1998). *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Delgado, A. (2007). "Reseña: Echeverry Pérez, Antonio José. Teología de la liberación en Colombia: un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 17-1, Bucaramanga, 2011. pp. 273-274.

De Roux, R. (1983). *Una Iglesia en estado de alerta. Funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de comunicación.

Echeverry, A. (2007). *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Cali: Universidad del Valle.

Fals Borda, O; Guzmán Campos, G; y Umaña Luna, E. (2009). *La violencia en Colombia*. Bogotá: Taurus. Vol. 1.

González, F.(1977). *Partidos políticos y poder eclesiástico*. Bogotá: CINEP.

González, F. (1997). *Poderes enfrentados, iglesia y estado en Colombia*, Bogotá: CINEP.

Gally, H. (Ed.) (1986). *Camilo Torres, sacerdote y guerrillero. Revolución popular. Imperativo de cristianos y marxistas*. Buenos Aires: Ed. Unidad.

Houtart, F. (2006). Presentación. El sueño de camilo. En *El sueño de Camilo. Selección de textos*. Buenos Aires: Luxemburg, 2010.

Moreno Gordillo, E. (2008). *El conflicto interno armado en Colombia*. Bogotá: Ediciones SEM.

Pérez, A. L. (2012). O exército dos mortos: Sentido do sacrifício e da transcendentalidade na militância revolucionária, caso do Exército de Libertação Nacional (ELN) da Colômbia. *Mana. Estudos de Antropologia social*, Nro 18 (2), Rio de Janeiro. Pp. 349-377.

Plata Quezada, W.E. (2005) "Del catolicismo Ilustrado al catolicismo intransigente". En A. M. Bidegain (Ed.), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.

Restrepo, J. D. (1995). *La revolución de las sotantas. Golconda 25 años después*. Bogotá: Planeta.

Sánchez, G. (2007). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Medellín: La Carreta editores.

Silva Gotay, S. (1981). *Historia de teología na América Latina*. San Pablo: Ediciones Paulinas.

Urán Rojas, C. (1971). *Participación de la Iglesia en la historia política de Colombia*. Lima: MIEC-JECI.

Valencia, A. G. (Ed.) (1998). *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos*. Cali: Fundación Estanislao Zuleta.

