

1

**CONCILIO VATICANO II
Y RÉGIMEN DE CRISTIANDAD EN COLOMBIA**

CARLOS E. ANGARITA S.

El Concilio Vaticano II (CVII) se celebró entre 1962 y 1965, en un momento álgido de la llamada *guerra fría* y cuando apenas habían transcurrido dos décadas después de la culminación de la segunda guerra mundial. Durante ese interregno, en Europa –lugar de ocurrencia de estos dos acontecimientos– se seguía profundizando el fenómeno de secularización. En ello incidió, entre otras cosas, que el Vaticano nunca condenó y ni siquiera puso en tela de juicio al nazismo, a pesar de que un sentir generalizado así se lo demandaba. La intempestiva convocatoria por parte del papa Juan XXIII al Concilio sucedió cuando el catolicismo parecía perder terreno entre los pueblos europeos.

Juan XXIII quería que la Iglesia abriera sus puertas y ventanas al mundo y que entraran nuevos vientos. Los soplos inmediatos serían de las iglesias europeas, las mismas que, después de la debacle bélica, habían visto la rápida reconstrucción de sus países bajo la égida del «Plan Marshall», auspiciado por los Estados Unidos de América¹. Dicho Plan –distinto al pregonado apoyo generoso norteamericano de entonces, su impulsor principal. Aprobado en abril de 1948 por el congreso de los Estados Unidos, implicó una inversión de trece mil millones de dólares en cinco años. Dio origen a la OECE (Organización Europea de Cooperación Económica) con lo cual el modelo capitalista del viejo continente se consolidó.

¹ El «Plan de reconstrucción de Europa» debe su nombre al Secretario de Estado norteamericano de entonces, su impulsor principal. Aprobado en abril de 1948 por el congreso de los Estados Unidos, implicó una inversión de trece mil millones de dólares en cinco años. Dio origen a la OECE (Organización Europea de Cooperación Económica) con lo cual el modelo capitalista del viejo continente se consolidó.

americano- era más bien la necesaria inversión económica y social estadounidense para neutralizar el amenazante avance del comunismo en el occidente europeo; además, servía de pretexto para sentar sus bases militares en el contexto de la guerra fría. De cualquier modo, ese plan de «salvamento» había tomado forma en el modelo *Estado de Bienestar* (*Welfare State*), especie de fórmula intermedia que buscaba dirimir la disputa entre el capitalismo extremo de libre mercado y el comunismo.

Mientras tanto, otro contexto rodeaba al catolicismo latinoamericano. Esta parte del hemisferio occidental no había vivido directamente la guerra mundial, pero era considerada por los Estados Unidos como fuente de cultivo para la expansión comunista. El campanazo de alerta lo había dado la revolución cubana de 1959 que, supuestamente, podría seguirse expandiendo a muchos otros países del continente donde existían movimientos revolucionarios. Para evitarlo, el presidente John F. Kennedy implementó otra especie de «Plan Marshall», llamado «Alianza para el progreso»², un programa social y económico que pretendía mitigar la miseria de donde brotaban las revoluciones. Dicho programa fue acompañado de la estrategia de *seguridad nacional*³ que colocó a los países del continente

² «Alianza para el progreso» fue un programa de modernización económica lanzado en agosto de 1961 por Estados Unidos, a través de la Organización de Estados Americanos, el Banco Interamericano de Desarrollo y la Fundación Panamericana del Desarrollo, con una inversión aproximada de veinte mil millones de dólares durante cuatro años.

³ «La seguridad nacional se consolidó como categoría política durante la Guerra Fría, especialmente en las zonas de influencia de Estados Unidos [...] Este concepto se utilizó para designar la defensa militar y la seguridad interna, frente a las amenazas de revolución, la inestabilidad del capitalismo y la capacidad destructora de los armamentos nucleares [...] La ideología del anticomunismo, propia de la Guerra Fría, le dio sentido y la desconfianza entre las naciones le proporcionó su dinámica. Con la generalización del uso de esta categoría política el plano militar se convirtió en la base de las relaciones internacionales [...] La seguridad nacional tuvo una variante en América del Sur: la Doctrina de Seguridad Nacional. Esta variante mantuvo la idea de que a partir de la seguridad del Estado se garantizaba la de la sociedad. Pero una de sus principales innovaciones fue considerar que para lograr este objetivo era menester el control militar del Estado. El otro cambio importante fue la sustitución del enemigo ex-

bajo la iniciativa y el control militares de Washington. El conjunto de estas decisiones constituyó lo que se conoció como la política desarrollista, agenciada por regímenes tendencialmente totalitarios o de democracia restringida.

Así las cosas, la Iglesia católica, impelida a abrirse, debía encarar un mundo muy disímil, por decir lo menos. Las culturas relativamente homogéneas del medioevo o del renacimiento, en medio de las cuales los concilios inmediatamente anteriores produjeron respuestas universales, se fragmentaban ahora para hacer más difícil un único pronunciamiento que fuera acogido por todo el mundo de la misma forma. Este era un entorno plural y principalmente muy conflictivo. Por ello, no nos puede extrañar que la tendencia hegemónica de la Iglesia –caracterizadamente eurocéntrica– propusiera reflexiones para atender, sobre todo, los desafíos del modelo de desarrollo ya instaurado en Centroeuropa y en Europa Occidental. De modo diferente, los retos de otras latitudes, como los de América Latina y África, donde se resistía el modelo capitalista colonial, constituyeron un lugar secundario en las preocupaciones de los obispos conciliares. De ahí que no contara sino con unos pocos paladines que defendieran dentro del aula conciliar la idea esbozada por el papa Juan XXIII –previa al Concilio– en su memorable discurso del 11 de septiembre de 1962, cuando afirmó que «la Iglesia se presenta, para los países subdesarrollados, tal como es y quiere ser: la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres»⁴.

terno por el enemigo interno. Si bien la Doctrina de Seguridad Nacional ubicó como principal enemigo al comunismo internacional, con epicentro en la Unión Soviética y representación regional en Cuba, entendía que era a Estados Unidos a quien correspondía combatir a esos países. Los Estados latinoamericanos debían enfrentar al enemigo interno, materializado en supuestos agentes locales del comunismo. Además de las guerrillas, el enemigo interno podía ser cualquier persona, grupo o institución nacional que tuviera ideas opuestas a las de los gobiernos militares». Francisco LEAL BUITRAGO, «La doctrina de Seguridad Nacional: materialización de la Guerra Fría en América del Sur», *Revista de Ciencias Sociales* 15 (jun/2003), pp. 74-87.

⁴ Cf. Julio LOIS, *Teología de la liberación, opción por los pobres*. San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1988, pp. 11-35.

Tomar postura frente al modelo de desarrollo social implicaba para la Iglesia redefinirse frente al régimen de cristiandad, bien en su versión radical tradicional o bien en sus expresiones más actualizadas durante el siglo xx. ¿Estaría realmente dispuesta la Iglesia católica a buscar otro modo de hacer presencia en el mundo sin aliarse con los poderes establecidos? ¿Renunciaría a dirigir las estructuras existentes a través de estrategias sociales de penetración y presión políticas? ¿Daría un viraje –ya iniciado a través de algunas acciones pastorales y sociales– en favor de la promoción humana directa de sectores oprimidos y segregados en las sociedades? Estos dilemas estaban presentes entre los obispos que se congregaban, y representaban posiciones no solo distintas sino también antagónicas.

El peso de la tradición histórica de cristiandad aún permanecía, tanto como hoy día persiste; pero las nuevas corrientes de renovación se mostraban proclives a librar duras batallas. Las conclusiones a las que llegó el Concilio no fueron el resultado de acuerdos fáciles sino de enconadas controversias. El propio papa Juan XXIII fue consciente, desde el comienzo, de las resistencias ofrecidas por sectores eclesiásticos a los que no dudó en llamar «profetas de desventuras». Por todo ello, hoy, a 50 años de realización del CVII, no podemos pensar ingenuamente que lo que triunfó en la letra se ha hecho verdad en la historia. Más bien creemos aquí que, lejos de disolverse, las fuerzas en discordia en la vida eclesial se siguieron exacerbando *a posteriori* para hacer manifiestas aún con mayor claridad las divergencias⁵.

⁵ Testimonia Juan Arias: «No fue fácil para un joven periodista como yo, a pesar de haber estudiado en Roma, adentrarse en los entresijos de aquel Concilio con 3.000 obispos de todo el mundo conspirando muchas veces entre ellos y con fuerzas enfrentadas como los progresistas episcopados de Alemania, Bélgica, Francia y Holanda y el ultraconservador episcopado español, que había estado comprometido con la dictadura franquista. Y menos fácil fue informar entonces de aquel acontecimiento con tantos aspectos políticos entrelazados con los teológicos para un diario que sufría aún la censura franquista». En: «Mis memorias del Concilio Vaticano II». *El País* (oct 11/2012). Disponible en http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/10/10/actualidad/1349893524_916554.html (Consulta: 9 de marzo de 2013).

Iniciativas doctrinales, canónicas y orgánicas posconciliares para neutralizar la renovación del CVII

El CVII concluyó cuatro líneas orientadoras centrales para católicas y católicos del mundo. 1) Replanteó el modelo de Iglesia en relación con el mundo moderno; la Iglesia empezó a ser entendida como pueblo de Dios, modificando el tradicional esquema piramidal, autárquico y auto-referenciado de la Iglesia como sociedad perfecta (*Lumen gentium*). 2) Abrió el sendero para entender la fe en perspectiva histórica, lo cual exigió empezar a asumir otros presupuestos filosóficos que rebasaran la visión griega y escolástica de la teología dualista; complementariamente admitió las investigaciones científicas de las Sagradas Escrituras y el uso de las ciencias humanas (*Dei Verbum*). 3) Como resultado de lo anterior, impulsó la acción de la Iglesia en un mundo pletórico de conflictos, a partir de los cuales debería releer su fe y direccionar su actividad pastoral en pro de la construcción de la comunidad humana (*Gaudium et spes*). 4) Buscó la activa participación de los creyentes en la celebración litúrgica de la fe (*Sacrosanctum Concilium*).

Con todo ello se abrió paso para repensar el modo de ser Iglesia, los fundamentos racionales de la fe y generar nuevas prácticas socioculturales y pastorales que podían transformar el desgastado esquema de cristiandad⁶.

Las controversias que arriba señalamos eran la expresión de procesos de renovación en la Iglesia que habían nacido antes del CVII y frente a los cuales los obispos se posicionaban de diversas maneras. Esos procesos desplegados en Europa incluían experiencias pastorales

⁶ Si la Iglesia le daba en su interior un papel más protagónico a los creyentes, si entablaba un diálogo horizontal con el conocimiento y los saberes del mundo científico y cultural y si se proponía actuaciones en el mundo, teniendo como referente las necesidades de los pueblos y no simplemente las demandas de las esferas de poder, el régimen de cristiandad se exponía a ser revaluado y transformado en la práctica. Las conclusiones del CVII idearon este horizonte, pero en la práctica las respuestas colisionaron y entraron en confrontación.

como el movimiento de curas obreros o la Juventud Obrera Católica, así como nuevas formas de vida de fe tales como el Movimiento Focolar, la Comunidad de Taizé o las Fraternidades del Hermano Carlos Foucauld. Pero los procesos también tenían que ver con teologías emergentes de corte existencial e histórico, representadas en Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Marie-Dominique Chenu e Yves Congar, por mencionar solo algunos de los principales teólogos. Todas estas manifestaciones dieron lugar al CVII, se fortalecieron después con sus definiciones e incidieron especialmente en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe. Sin embargo, no pudieron neutralizar la contrarreforma proveniente de la cúpula vaticana que se impulsaba a través de estrategias muy precisas.

Pablo Richard afirma que el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) ha cumplido la función de establecer una «lectura dogmática de la Tradición y la Biblia. Igualmente aquí se codificó el espíritu del Concilio. Para muchos el *Catecismo* es más importante que las Sagradas Escrituras. Se dice: en el *Catecismo* está todo lo que el pueblo de Dios debe conocer y hacer para salvarse. Lo demás es secundario»⁷. No le desasiste la razón cuando encontramos valoraciones como las siguientes:

El *Catecismo de la Iglesia Católica* constituye la mejor hermenéutica de continuidad para la comprensión de un concilio que, en palabras de Benedicto XVI, sigue siendo brújula segura que marca el norte de la Iglesia [...] Ya el Concilio nos advertía en *Dei verbum* que la misión de interpretar auténticamente la divina revelación *solo ha sido* confiada al Magisterio vivo de la Iglesia, al magisterio del Romano Pontífice y de todos los miembros del Colegio Episcopal que, *por naturaleza intrínseca*, están en comunión con el sucesor de Pedro⁸.

⁷ Pablo RICHARD, «La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002», *Revista Pasos* 103 (sep-oct/2002), p. 30.

⁸ Joan Anton MATEO, «Concilio Vaticano II, ¿fugaz primavera?», en *Conversando sobre la fe* (oct 10/2012). Disponible en <http://infocatolica.com/blog/conversando.php/1210101216-concilio-vaticano-ii-ifugaz-p> (Consulta: 11 de marzo de 2013).

Semejantes estimaciones nos hablan de un dinamismo centripeto acerca de lo que «debe ser» el CVII, muy en contra de la apertura de significaciones y sentidos que el mismo desató. El *Catecismo* se constituyó en un instrumento capital de la curia romana para ese propósito.

En la misma dirección, el teólogo chileno cuestiona el uso que se ha hecho del *Nuevo Derecho Canónico* (1983): «Se lee el Vaticano II a la luz de este Derecho y no al revés. Es la ley que sofoca el espíritu de reforma del Concilio»⁹. A nombre del Derecho Canónico y en cabeza de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la curia romana ha seguido una política sistemática de persecución a las ideas teológicas que inspiraron el CVII, acallando a muchos de sus teólogos y a otros que surgieron luego. La consigna parece ser neutralizar cualquier cuestionamiento, donde quiera que aparezca, calificándolo rápidamente de disidencia¹⁰.

Finalmente, las anteriores iniciativas no se hubieran puesto en marcha sin sólidos apoyos orgánicos en la estructura de la Iglesia y de la sociedad, potenciados muy recientemente:

El papa Juan Pablo II concede al Opus Dei, a los Legionarios de Cristo y a otros movimientos similares un *liderazgo especial* dentro de la Iglesia a nivel mundial. No cabe duda que el espíritu y la teología de estas organizaciones está más cerca del Concilio de Trento y del Vaticano I que de la reforma del Concilio Vaticano II. El Opus Dei es el anti-Medellín. Su opción preferencial es por los ricos. Su modelo de Iglesia es claramente de cristiandad, articulado por la relación Iglesia-Poder (a nivel más económico que político)¹¹.

⁹ Pablo RICHARD, *o. c.*, p. 30.

¹⁰ Cf. Juan José TAMAYO, «Los teólogos malditos de Ratzinger (I)». *El País* (abr 18/2006). Disponible en http://www.telefonica.net/web2/unaaltraveudesglesia/index_archivos/Articles/Los%20teologos%20malditos%20de%20Ratzinger%20%20Tamayo.htm (Consulta: 11 de marzo de 2013).

¹¹ Pablo RICHARD, *O. c.*, p. 31.

Y para completar este cuadro regresivo, bástenos mencionar la persecución por parte de la curia vaticana a la teología de la liberación (TL) y a las comunidades eclesiales de base (CEB) de América Latina, que surgieron a los pocos años de concluido el CVII. Se trataba de un sentir de fe que se propuso desarrollar lo que en este último no prosperó: hacer de la Iglesia universal, la Iglesia de los pobres. Con esta se quería ir más allá del propio CVII, no para contradecirlo, sino para realizarlo y expandirlo en estas latitudes. Su principal impulsor, Gustavo Gutiérrez, era consciente de las posibles dificultades que sobrevendrían, cuando encuadraba el problema al cual quería responder la TL. Decía Gutiérrez:

En el estudio de esas cuestiones, los textos, y, sobre todo, el espíritu del Concilio son sin duda un necesario punto de referencia. Sin embargo, el nuevo diseño del problema no estuvo –no podía estar– sino parcialmente presente en los trabajos conciliares.

No basta, en efecto, decir que el cristiano «no debe desinteresarse» de las tareas terrestres, ni que estas tienen una «cierta relación» con la salvación. La misma *Gaudium et spes* da, a veces, la impresión de quedar en esas afirmaciones generales. Igual cosa ocurre –lo que es más grave– con buena parte de sus comentadores. Es tarea de la teología contemporánea elucidar la actual problemática, dibujando más exactamente los términos en que ella se plantea. Solo así se podrá, además, hacer frente a los desafíos concretos de la situación presente¹².

Es claro, en consecuencia, que la postura de los teólogos de la liberación y los objetivos de los cientos de miles de miembros de las CEB contrariaba, no las conclusiones del CVII, sino a la curia romana en el continente donde la Iglesia católica es más fuerte. Esa curia, declaradamente conservadora, encontró en América Latina un opositor más radical del que enfrentaba en Europa antes y durante

¹² Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación, perspectivas*. Salamanca, Sígueme, 1972, p. 75. (El texto trae algunas citas y comentarios que no incluimos.)

el Concilio, pues estaba dispuesta a defender causas que fueron ahogadas allí. En un primer periodo parecía que el ascenso vertiginoso del movimiento renovador iba a salir airoso, pero la respuesta certera de Roma revirtió los resultados. Amén de los instrumentos de control que arriba mencionamos, se fueron cooptando los cargos episcopales y de formación en seminarios donde se identificó que la TL y el proyecto de CEB avanzaban; así mismo se abrió un debate a planteamientos teológicos y a autores con los cuales Roma no comulgaba. Un escenario –quizás el primero– donde se libraron estas confrontaciones fue Colombia. Veámoslo.

El CVII y el deterioro del régimen de cristiandad en Colombia

Mientras acontecía el CVII, la Iglesia católica en Colombia vivía una aguda confrontación interna. El 8 de diciembre de 1965 culminó oficialmente el CVII. Un mes después, el 7 de enero de 1966, el sacerdote Camilo Torres Restrepo anunciaba oficialmente su incorporación al Ejército de Liberación Nacional y, pasado apenas algo más de otro mes, caía en combate, el 15 de febrero, en Patio Cemento, departamento de Santander. Antes que poner fin a las confrontaciones públicas que Camilo había abierto con la jerarquía eclesiástica y con la clase política, su muerte engendró ulteriores procesos sociales, políticos y eclesiales en el ámbito colombiano y hemisférico. Camilo Torres se convirtió así en el más radical símbolo latinoamericano de los vientos de cambio que en Europa había impulsado el CVII y que en Colombia enfrentaban a las expresiones más conservadoras de resistencia al mismo, representadas en el episcopado colombiano y, en especial, en el cardenal Luis Concha Córdoba¹³.

¹³ Las opciones de Camilo Torres las entendemos acá como la singular síntesis de un sacerdote que se formó en Lovaina, Bélgica, dentro del espíritu de renovación eclesial europeo previo al CVII y que luego, en su país, lo adapta a las condiciones que analiza y asume, a partir de su trabajo pastoral universitario, científico y sociopolítico.

El 24 de junio de 1965 el propio Camilo Torres había emitido una declaración pública en la que explicaba por qué había pedido al cardenal que lo liberara «de sus obligaciones clericales para poder servir al pueblo en el terreno temporal». En uno de sus más importantes apartados decía:

Yo opté por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir a mi prójimo. Fui elegido por Cristo para ser sacerdote eternamente, motivado por el deseo de entregarme de tiempo completo al amor de mis semejantes. Como sociólogo, he querido que ese amor se vuelva eficaz, mediante la técnica y la ciencia. Al analizar la sociedad colombiana me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y realizar el bienestar de las mayorías de nuestro pueblo. Estimo que la lucha revolucionaria es una lucha cristiana y sacerdotal. Solamente por ella, en las circunstancias concretas de nuestras patria, podemos realizar el amor que los hombres deben tener a sus prójimos¹⁴.

He aquí expuestas sus preocupaciones y expectativas más profundas, recogidas desde entonces por muchos cristianos y cristianas en Colombia y en América Latina. Un hombre que se sentía haciendo parte de su Iglesia y que, desde ella, buscaba asumir la ciencia y transformar la sociedad. Sacerdote, científico y revolucionario y, por todo ello al tiempo, cristiano. Pero que desistía de intentar vivir esa opción como clérigo pues las estructuras institucionales se lo impedían: «...es una labor que actualmente riñe con la disciplina de la Iglesia actual [*sic*]. No quiero faltar a esa disciplina, ni quiero traicionar mi conciencia»¹⁵, puntualizaba en su comunicación.

Camilo renunciaba a su condición clerical para hacer efectivo lo que consideraba era el auténtico compromiso cristiano. Con ello,

¹⁴ «Declaración del Padre Camilo Torres», en Camilo TORRES, *Cristianismo y Revolución*. México, Era, 1972, p. 376.

¹⁵ *Ibid.*

pretendía situarse en un lugar social distinto al que ostentaba el clero y especialmente la jerarquía eclesiástica. Quería hacer parte de dos procesos que, vislumbraba, se estaban gestando:

1. La creación de una conciencia nacional sobre objetivos revolucionarios concretos.

2. La organización de los sectores populares a escala regional y nacional¹⁶.

Desde esta perspectiva era consciente que se oponía a la institución política más fuerte en su momento, cuya reciente implantación había apoyado de manera irrestricta el episcopado colombiano: el Frente Nacional¹⁷. Su oposición –materializada en el programa e impulso del Frente Unido– adquiriría hondas repercusiones pues por la vía práctica empezó a poner en cuestión el vetusto régimen de cristiandad en Colombia, del cual hablaremos enseguida¹⁸. De este

¹⁶ *Ibid.*, p. 398.

¹⁷ En el mismo reportaje, Camilo Torres destacaba la existencia de nuevas circunstancias sociales que motivaban su opción de fe y política. Respondía al periodista: «Las condiciones existentes podrían sintetizarse en:

- a) Descontento, no solamente con el Frente Nacional, sino también con el sistema.
- b) Reacción contra el Frente Nacional considerándolo como partido de clase, y proceso de formación de una clase popular.
- c) Solidaridad del movimiento estudiantil universitario.
- d) Solidaridad de los grupos campesinos a la escala local». *Ibid.*

¹⁸ Camilo Torres no conoció las conclusiones del CVII. Empero, percibía en sus avances el derrumbamiento del modo tradicional de hacer presencia la Iglesia en el mundo: «Creo que las declaraciones del Concilio sobre las relaciones entre Iglesia y Estado producirán necesariamente la reforma del Concordato en donde se garantice una pobreza efectiva para la Iglesia y se suprima toda posibilidad de injerencia política de esta para que pueda dedicarse más libremente a su labor evangelizadora» (*Ibid.*, p. 397). Al referirse al Concordato, estaba tocando el mecanismo que privilegió la Iglesia católica para garantizar su poder bajo el esquema de alianza con el *statu quo*. Su visión sobre las repercusiones del Concilio era exageradamente optimista, la misma que tenía sobre el temprano éxito de la revolución. Aunque los hechos mostraron el desatino práctico inmediato de sus pronósticos, no por ello se pueden desconocer los efectos paulatinos y a mediano plazo de sus decisiones en el surgimiento del cristianismo liberacionista en América Latina.

modo, el programa conciliar de lanzar a la Iglesia al mundo, Camilo Torres lo concretaba en nuestro medio como confrontación al sistema político de dominación, mucho más allá de responder al desafío del desarrollo moderno, referente central para la Iglesia de la Europa de la posguerra, del «Plan Marshall» y de la política desarrollista de la «Alianza para el progreso» y la seguridad nacional impulsada en América Latina¹⁹.

La jerarquía católica, que se vio desafiada públicamente por la acción del «cura rebelde», venía acompañando el proceso de recomposición política de las élites colombianas. En efecto, ella jugó un papel activo en el tratado de pacificación firmado en el país en 1957 cuando, a través de un plebiscito que reformaba la Constitución Nacional, los terratenientes, la burguesía agroexportadora y los industriales procuraban poner punto final a la guerra civil que ellos mismos habían impulsado durante *La violencia* de los años 50²⁰. Como resultado de ese acuerdo erigieron el régimen del Frente Nacional, que les aseguraba a sus partidos liberal y conservador la alternancia en el poder y colocaba por fuera de la ley cualquier otra alternativa al bipartidismo. Ejemplos de estos últimos fueron los casos del Frente Unido de Camilo Torres y del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL) liderado por Alfonso López Michelsen, que

¹⁹ El magisterio del Concilio y el Pontificio de los años 60 –*Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963) y especialmente *Populorum progressio* (1967)– propuso la manera de posicionarse la Iglesia ante un mundo en desarrollo como el que entonces avanzaba vertiginosamente. En general propugnaba por un humanismo desde el cual se advirtieran los peligros y límites del desarrollo, pero no alcanzó a ponerlo en duda. El cristianismo liberacionista en América Latina, desde un humanismo *ad liminus*, asumió la crítica de la Teoría de la Dependencia a la Teoría Desarrollista (cf. A. GUNDER FRANK, *América Latina: subdesarrollo o revolución*. México DF, Era, 1976; R. M. MARINI, *Dialéctica de la dependencia*. México DF, Era, 1977; Theotonio DOS SANTOS, *La Teoría de la Dependencia. Balance y Perspectivas*. México, Plaza & Janés Editores, 2002) y abogó por su revisión estructural. Esta postura era el resultado de comprender el modelo de desarrollo como parte de un sistema político y económico de dominación, en cuyo esclarecimiento en el ámbito cristiano Camilo Torres fue pionero.

²⁰ Cf. Carlos E. ANGARITA, *Estado, poder y derechos humanos en Colombia*. Bogotá, Corporación René García, 2000, pp. 67-123.

aparecieron en la primera mitad de los años 60. Con el acuerdo elitista, la dirigencia nacional reconfiguraba la dominación política y económica y aspiraba a desmovilizar los sectores subalternos que recientemente había armado en torno a sus respectivos bandos. Camilo, por su parte, recogía las aspiraciones de los sectores de masas que no se sintieron identificados con el régimen recién instaurado.

Dicho pacto fue legitimado por la Iglesia católica, la cual había jugado un papel decisivo a favor del orden gamonal tradicional y del partido conservador, dentro de la confrontación que acababa de culminar. Los partidos liberal y conservador aceptaban la unidad nacional en torno a la religión católica, y la Iglesia, por su parte, dejaba de considerar enemigos «comunistas» a los liberales²¹. A ello se vio forzada, entre otras cosas, por las ciertas dificultades que le contrajo su apoyo al dictador Gustavo Rojas Pinilla, en detrimento de su respaldo al dirigente conservador Laureano Gómez²². La consagración consuetudinaria del país al Sagrado Corazón de Jesús, desde 1952 se convirtió en el símbolo por medio del cual el catolicismo señalaba que el nuevo régimen «frentenacionalista» era la expresión de la voluntad divina para Colombia. Asistíamos, con ello, a una actualización del modelo de cristiandad consignado en la Constitución de 1886²³.

²¹ El preámbulo de la reforma constitucional aprobada por el plebiscito de 1957, decía: «En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad, y con el fin de afianzar la unidad nacional, una de cuyas bases es el reconocimiento hecho por los partidos políticos de que la religión católica, apostólica y romana es la de la nación, y que como tal los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento de orden social y para asegurar los bienes de la justicia, la libertad y la paz». Esta fórmula completaba con creces lo que rezaba la original de 1886, a todas luces mucho más escueta: «En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad». Una y otra, en todo caso, fundamentos religiosos del poder de cristiandad.

²² Cf. Fernán GONZÁLEZ, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá, Cinep, 1997, pp. 298-299.

²³ Cf. Cecilia HENRÍQUEZ DE HERNÁNDEZ, «El sagrado corazón en la historia de Colombia». Disponible en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/viewFile/12112/12732> (Consulta: 12 de enero de 2013). La autora muestra cómo Colombia es vanguardia en el culto al Sagrado Corazón, una devoción que se remonta a

Pero la institucionalidad de la Iglesia católica no estaba adecuada para acompañar el proyecto de desarrollo que se proponían las clases dirigentes mencionadas. Fernán González describe de este modo las circunstancias:

Con un estilo de organización y de pastoral pensado para un mundo predominantemente rural y un país bastante aislado de las ideas y corrientes intelectuales en boga en el resto del mundo, la Iglesia debió afrontar el desafío de una acelerada urbanización y de una mayor apertura intelectual del país²⁴.

Ese desafío puso en evidencia «la impreparación de la mayoría de la Iglesia católica para dialogar con otros estilos de pensamiento y otras formas de organización social, acostumbrada como estaba a una situación de virtual monopolio religioso»²⁵. Pero, aún más, la Iglesia colombiana tampoco estaba preparada para asumir y poner en marcha las conclusiones del CVII:

La inmensa mayoría de los jerarcas y del clero colombianos no estaban preparados para tal vuelco, pues llevaban luchando casi dos siglos contra la idea de libertad religiosa aprobada por el Concilio. Varios obispos y teólogos llegaron hasta confesar que les habían «desencua-

las cruzadas de la Edad Media y que se consolida en occidente entre los siglos XVII y XVIII. En nuestro país toma relevancia durante la guerra de los mil días (1891-1902) y en el periodo de *La Violencia* (1949-1952), momentos de confrontaciones civiles y fundacionales del orden social: en 1902 se erige en Bogotá la basílica del Voto Nacional que luego, en 1952, será oficialmente consagrada como símbolo de unidad nacional y de pacificación, mediante la ley primera de ese año. La información histórica que recoge el texto nos lleva a afirmar que, distinto a una secularización religiosa como lo concluye la autora, lo que se dio en nuestra cultura fue un proceso de fundamentalismo sacro del orden oficial. Este fundamentalismo explícitamente religioso adoptará otras formas seculares después de 1991, cuando la Corte Constitucional derogue la consagración al Sagrado Corazón de Jesús, al declararla inexecutable a la luz de la nueva constitución (Sentencia C-350 de 1994).

²⁴ Fernán GONZÁLEZ, O. c., p. 303.

²⁵ *Ibid.*, p. 304.

dernado» sus manuales de teología; muchos solo aceptaron de manera superficial los nuevos enfoques, que representaban solo un barniz modernizante superpuesto a sus concepciones tradicionales²⁶.

Rodolfo Ramón de Roux precisa todavía más a qué se ciñó el impacto del CVII en nuestro país:

Los cambios más «externos», como la reforma litúrgica y el abandono de la sotana, fueron los que más impactaron, al menos en Colombia, al creyente «ordinario». Esto puede parecer secundario a los teólogos, pero la gente tuvo razón en alertarse: tales cambios expresaban el trastorno de una larga estabilidad a la que estaba asociada la imagen de una Iglesia católica que se afirmaba inmutable en sus principios²⁷.

El enfoque de la estabilidad fue defendido por el cardenal Luis Concha Córdoba con motivo de su orden de cierre del periódico *El Catolicismo* –visto como el órgano de divulgación de la jerarquía colombiana– al considerar que no se podía llamar a una «vasta reforma de estructuras» y que «las enseñanzas del Vaticano II solo obligaban a la Iglesia colombiana a cambios litúrgicos y no a cambios sociales»²⁸.

De tal manera, no sería extraña la postura del episcopado colombiano con relación al otro acontecimiento del momento: la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín en agosto de 1968. Se trataba del encuentro de jerarcas que iba a proponer nuevas líneas de acción en consonancia con el CVII. Pero había factores del contexto frente a los cuales era indispensable producir respuestas. Apenas dos años atrás había muerto Camilo Torres Restrepo y su figura, o era un ejemplo, o por lo menos

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Rodolfo Ramón DE ROUX LÓPEZ, *Una Iglesia en estado de alerta. Funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Bogotá, Servicio Colombiano de Comunicación Social, 1983, p. 164.

²⁸ Fernán GONZÁLEZ, o. c., p. 305.

resultaba atractiva para cristianas y cristianos que colocaban en el centro de su opción de fe el compromiso político revolucionario. El papa Pablo VI, en su visita al país en la que inauguró la Conferencia de Medellín, intentó con su presencia morigerar los ánimos exacerbados. Pero esta pretensión no halló eco en los obispos colombianos, quienes inmediatamente buscaron a destiempo que en Medellín se discutiera un «contra-documento» en el cual proponían una lectura preconiliar del mundo latinoamericano²⁹. Sus objetivos no fueron alcanzados y su actitud persistiría años después cuando en su XXIX Asamblea Plenaria aún se distanciaban de las conclusiones del episcopado latinoamericano: «de otra manera (sin un «ver teológico») podemos reducirlo todo a un sociologismo, defecto que tal vez podríamos encontrar en CELAM-MEDELLÍN, donde predomina el “ver sociológico” sobre el “ver teológico”»³⁰.

Pero las conclusiones de Medellín y el espíritu de renovación del CVII fueron referentes de primer orden para el cristianismo de liberación en Colombia, el cual fue creciendo después de la muerte de Camilo. Así lo fueron para el grupo sacerdotal Golconda (1968), que a pesar de su corta duración halló luego continuidad en el grupo de Sacerdotes para América Latina (SAL-1972) y en la Organización de Religiosas para América Latina (ORAL). En el mismo sentido actuó en nuestro país Cristianos por el Socialismo (CPS), un movimiento integrado primordialmente por laicos en el Chile de la Unidad Popular y en algunos países de Europa. Todas estas organizaciones decidieron conjuntar sus trabajos pastorales y sociales, a fines de los

²⁹ Cf. CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, «Documento “mayoritario” del episcopado colombiano», *Revista Javeriana* 70/349 (oct/1968), pp. 513-529. En algunos de sus apartados enfatizaba: «La proclividad a buscar explicación a nuestro desarrollo exclusivamente en la inequitativa distribución del ingreso es una tendencia demasiado fácil que distorsiona el estudio, desfigura el problema y puede malograr las posibilidades del continente». Lo anterior «estimula la discordia, enfoca todos los esfuerzos hacia una lucha intestina, y esteriliza muchas de las posibilidades de una acción fraterna» (pp. 521-522).

³⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, *Justicia y exigencias cristianas*. Bogotá, Andes, 1974, p. 492. Citado por Rodolfo Ramón DE ROUX LÓPEZ, o. c., p. 165.

años 80, en un proceso de comunidades eclesiales de base o de Iglesia que nace del pueblo, que se coordinaba eventualmente con Comunidades Cristianas Campesinas. En estas comunidades vimos en Colombia los esfuerzos porque la Iglesia se abriera al mundo moderno, respondiendo a las necesidades de los pobres e introduciendo nuevas formas de celebración de la fe, todo lo cual implicó no pocas contradicciones con sectores de poder político y eclesiástico. Se trataba de más de diez mil creyentes que conformaban lo que aquí hemos dado en llamar el cristianismo liberador y que contaban con un nivel profundo de organización y con una alta disposición de actuar en forma articulada dentro del movimiento social y político de izquierda, por aquel entonces en ascenso en Colombia y en casi toda América Latina.

El resultado de este rico y difícil proceso fue el deterioro progresivo del régimen de cristiandad en Colombia. Si algo consiguió la dinámica posconciliar en nuestro país fue desfigurar ese modelo de acción eclesial. A nuestro juicio, y como lo hemos analizado en otro lugar³¹, la Constitución de 1991 expresa este nuevo escenario, pero a un alto costo en términos de desgaste de creyentes y de fuertes polarizaciones que han restado credibilidad a la presencia católica en nuestro medio. De todo ello han quedado varios resultados específicos: 1) la proliferación de expresiones religiosas no católicas y la expansión de fundamentalismos religiosos y político-seculares; 2) la politización de muchos cristianos y cristianas que, sin embargo, sienten que hoy día no cuentan con lugares eclesiales para reflexionar su fe; 3) la búsqueda –con resultados relativamente exigüos– del episcopado colombiano para reposicionarse en nuestro país a través de una pastoral de paz³².

³¹ Carlos E. ANGARITA, «Constitución, religión y derechos humanos», en Manuel RESTREPO (ed.), *Lectura crítica de los derechos humanos –a 20 años de la Constitución colombiana–*. Tunja, UPTC, 2011, pp. 101-120.

³² Cf. Carlos E. ANGARITA, «Las relaciones Iglesia-Estado en Colombia en revisión: ¿hacia una nueva convergencia?», *Revista Ciudad Pazando* 3/1 (2010), pp. 7-25.

CVII: conclusiones y desafíos

A partir de las anteriores aproximaciones al acontecimiento más importante de la Iglesia católica en las últimas centurias, de manera provisional podemos concluir:

1. Las principales fuerzas que pugnaban por el reordenamiento del mundo de posguerra provocaron movimientos propios al interior de la Iglesia católica. Ese forcejeo llevó a la celebración del CVII. Lo que en este se produjo no fue la tradicional postura defensiva de la Iglesia frente a lo que acaecía en su entorno (como sí ocurrió en el Concilio de Trento y en el Concilio Vaticano I, por ejemplo) sino una actitud que, en general, exhortaba a feligreses católicos a insertarse concretamente en la vida social. Sin embargo, al no poderse determinar formas precisas de renovación, las posibilidades de cambio quedaban en un campo abierto de disputa entre las tendencias mismas del catolicismo, que fue lo que se vivió en América Latina y en particular en la Iglesia colombiana.
2. El espíritu del CVII fue inspirador para los dinamismos de cambio a los que eran proclives sectores minoritarios de las iglesias latinoamericanas. En ese contexto, el caso colombiano fue un ejemplo paradigmático acerca de la polarización que en menor medida y con sus respectivos rasgos singulares se vivió en otros países del hemisferio. La impronta que marcó este caso se caracterizó porque los sectores renovadores se sintieron convocados a encarar el desafío de la politización de los pueblos, manifiesto en el compromiso vinculante con procesos revolucionarios. En coherencia con ello, cristianos y cristianas liberacionistas entendieron que la transformación política de las sociedades debía pasar por afectar el régimen de cristiandad, es decir, la alianza tradicional entre jerarquías eclesiales y elites políticas. Lo anterior implicaba necesariamente la transformación interna de las

estructuras eclesiales en procura de unas distintas que priorizaran la relación de creyentes con los empobrecidos de la sociedad: este fue el sentido del proyecto orgánico de Iglesia de los pobres o de comunidades eclesiales de base. Tal propósito desencadenó contradicciones internas y reacciones de los sectores de poder en la Iglesia en un intento de restauración de la cristiandad que, al día de hoy, les permite preservar su hegemonía eclesial aunque no necesariamente su reposicionamiento sociopolítico. Las mencionadas facciones dominantes entienden que las conclusiones del CVII deben ser objeto de reinterpretación a la luz del catecismo dogmático y del derecho canónico. Se trata, pues, de la configuración de una contradicción principal todavía irresoluta al interior de la Iglesia y que en la actualidad se procura ocultar.

3. En consecuencia, a 50 años de la celebración del CVII tendríamos que aceptar que su proyecto de renovación se encuentra en vilo: neutralizado por sectores que buscan restablecer el poder eclesiástico en el contexto de globalización³³ y apenas defendido por sectores periféricos que fueron desarticulados y debilitados y cuya iniciativa sufrió una derrota estructural. En estos últimos descansa la posibilidad de recuperarlo. En nuestro criterio, ello pasa por la capacidad que desarrollen los sectores periféricos para reconstruir los motivos profundos que suscitaron el *espíritu inspirador* de quienes empujaban el cambio en la Iglesia y de reeditarlos en la actualidad. Entonces no se trata estrictamente de repetir los postulados que se predicaron ni de hacer exactamente las mismas prácticas, sino de descubrir los anhelos que entonces se experimentaron como revelación de Dios y que quedaron trancos; estos constituyen

³³ Cf. Jürgen HABERMAS / Joseph RATZINGER, *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008. Y los comentarios a este texto: cf. Helio GALLARDO, *Siglo XXI, producir un mundo*. San José de Costa Rica, Arlequin, 2006, pp. 327-328.

seguramente el espíritu inspirador, el cual, a su vez, secretamente clama por su resurrección.

4. El propósito anterior pasa por la necesaria interpretación, desde la fe, acerca de qué sucedió con el proyecto de la Iglesia de los pobres, la genial intuición del papa Juan XXIII que fue recogida en Colombia y en toda América Latina. Con motivo de los 50 años de su celebración muy probablemente se ofrezcan claves de fe que revelen el espíritu del CVII, para que vuelva a nosotros y se haga posible otro modo de ser Iglesia y de vivir la fe. Se trata de un proyecto global, no de un proyecto restringido a un país o a una iglesia particular. Global, porque así lo fue en su desarrollo práctico en el continente; y global, también, porque así es el reto de la globalización neoliberal del mundo que, desde nuestra fe, exige ser replanteada.