

El episcopado colombiano en los años 1960*

POR RICARDO ARIAS TRUJILLO**

FECHA DE RECEPCIÓN: 2 DE MARZO DE 2009
FECHA DE ACEPTACIÓN: 6 DE ABRIL DE 2009
FECHA DE MODIFICACIÓN: 18 DE MAYO DE 2009

RESUMEN

El presente trabajo analiza los diferentes retos que enfrentó el episcopado colombiano durante los años sesenta y la manera como intentó sortearlos. Se parte de un presupuesto central: las jerarquías católicas colombianas quisieron desentenderse de los profundos cambios que se estaban produciendo en la sociedad colombiana y se opusieron a las reorientaciones impulsadas durante el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (Medellín, 1968). Lejos de replantear sus posturas tradicionales, el episcopado colombiano fortaleció su discurso intransigente e integral, y luchó por preservar una serie de valores y de privilegios, juzgados anacrónicos por sectores cada vez más numerosos. De esta manera, el episcopado colombiano, receloso de toda apertura, retrasó su renovación, al menos hasta los años noventa.

PALABRAS CLAVE:

Catolicismo colombiano, Concilio Vaticano II, CELAM II, cristianismo y revolución.

The Colombian Episcopacy in the 1960s

ABSTRACT

This article analyzes the different challenges faced by the Colombian clergy during the 1960s and the way in which it tried to address them. It starts from the central assumption that the Catholic hierarchy in Colombia wanted to ignore the profound changes occurring in Colombian society and opposed the reorientations stemming from the Second Vatican Council (1962-1965) and the Second Latin American Episcopal Conference (Medellín, 1968). Far from reexamining its traditional positions, the Colombian clergy hardened its intransigent and deep-rooted discourse, and struggled to preserve a series of values and privileges that ever-growing sections of the society deemed anachronistic. In this way, the Colombian clergy, suspicious of any change, delayed its renovation, at least until the 1990s.

KEY WORDS:

Colombian Catholicism, Second Vatican Council, Second Latin American Episcopal Conference, Christianity and Revolution.

O episcopado colombiano nos anos 1960

RESUMO

O presente trabalho analisa os diferentes desafios que o episcopado colombiano enfrentou durante os anos sessenta e a forma em que tentou solucioná-los. O trabalho está baseado num pressuposto central: as hierarquias católicas colombianas quiseram se afastar das profundas mudanças que ocorriam na sociedade colombiana e se opuseram às reorientações impulsionadas durante o Concilio Vaticano II (1962-1965) e a II Conferencia Episcopal Latino-americana (Medellín, 1968). Longe de repensar suas posturas tradicionais, o episcopado colombiano fortaleceu seu discurso intransigente e integral, e lutou pela preservação de um conjunto de valores e privilégios, julgados anacrônicos por setores cada vez mais numerosos. Dessa forma, o episcopado colombiano, receoso perante qualquer abertura, adiou sua renovação, pelo menos até os anos noventa.

PALAVRAS CHAVE:

Catolicismo colombiano, Concilio Vaticano II, CELAM II, cristianismo e revolução.

* Este artículo retoma el capítulo III de mi trabajo *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Cesu-Universidad de los Andes- ICANH, 2003.

** Maestría y Doctorado en Historia, Université de Provence, Francia. Sus temas de investigación se centran en la historia intelectual y en la historia del catolicismo colombiano. Última publicación: *Los Leopardos. Una historia intelectual en los años 1920*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2007. Actualmente se desempeña como profesor asociado del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: jarias@uniandes.edu.co.

La década de los sesenta, tan convulsionada en tantos aspectos, lo fue igualmente en el plano religioso. Durante esos años, el catolicismo vivió mundialmente una etapa de profundos replanteamientos y reorientaciones. Bajo el liderazgo del propio papado, se desplegaron grandes esfuerzos encaminados a facilitar el diálogo entre la Iglesia católica y el mundo moderno, una iniciativa que contaba con pocos antecedentes hasta ese entonces. El primer paso en la dirección señalada lo constituyó el Concilio Vaticano II (1962-1965), con el cual Juan XXIII quiso adaptar la Iglesia a los “signos de los tiempos”. En 1968, retomando el espíritu innovador del Vaticano, el episcopado latinoamericano decidió asumir un compromiso con uno de los principales problemas de la región: la “cuestión social” (Medellín 1968).

En ambos casos, los aires renovadores significaron un firme cuestionamiento a las expresiones más conservadoras del catolicismo, las cuales, inspiradas todavía en consignas extraídas del *Syllabus* –el célebre “catálogo de errores” promulgado en 1864 por Pío IX–, se caracterizaban por su profunda hostilidad a cualquier “transacción” con los valores del mundo moderno. En los años sesenta, por consiguiente, el catolicismo colombiano, dominado desde siempre por las corrientes más tradicionales, tuvo que hacer frente a los embates no ya de los “enemigos” externos, sino a los ímpetus innovadores que provenían de la propia Iglesia y que contagiaron incluso a algunos sectores del clero colombiano. La situación era aún más delicada para los sectores intransigentes, pues, en esos mismos momentos, la consolidación de ciertas tendencias secularizantes constituía un desafío abierto al mundo defendido por el catolicismo tradicional.

El presente trabajo pretende analizar los diferentes retos que tuvo que enfrentar el episcopado colombiano durante los años sesenta y la manera como intentó sortearlos. Se parte de un presupuesto central: las jerarquías católicas colombianas quisieron desentenderse de los profundos cambios que se estaban produciendo en la sociedad colombiana y se opusieron a las reorientaciones impulsadas por las propias autoridades religiosas, ya fuesen romanas o latinoamericanas. Lejos de replantear sus posturas tradicionales, el episcopado colombiano fortaleció su discurso intransigente e integral y luchó por preservar una serie de valores y de privilegios, juzgados como anacrónicos por sectores cada vez más

numerosos. En otras palabras, el episcopado colombiano, profundamente temeroso ante el cambio, receloso de toda apertura, hostil al diálogo –pues creía ver en ellos el principio del fin de un mundo, de su mundo–, aplazó su propio *aggiornamento*, retrasó su renovación, su actualización, al menos hasta los años noventa.

LOS VIENTOS RENOVADORES

EN VÍSPERAS DE VATICANO II

A comienzos de los años sesenta, la Iglesia católica colombiana parecía hallarse en una situación muy favorable. Amparada en la Constitución de 1886, que le había reconocido amplios derechos de todo tipo –pedagógicos, fiscales, jurídicos, morales, etc.–, la institución eclesíástica venía de anotarse un nuevo éxito: el liberalismo había finalmente reconocido, tras la firma del acuerdo bipartidista del Frente Nacional (1958), el papel social de la Iglesia en la sociedad colombiana, tal como siempre lo habían sostenido los conservadores. De esa manera, las banderas de la laicidad, enarboladas por el Partido Liberal en varias ocasiones, quedaban sepultadas, para amplio regocijo de los sectores clericales.

En ese contexto, el tipo de catolicismo predominante en el país desde finales del siglo XIX parecía haber resistido exitosamente las numerosas adversidades y desafíos que habían ido surgiendo con el paso del tiempo. Es importante detenerse brevemente en ese catolicismo para ver cuáles eran sus rasgos principales y así entender mejor por qué Vaticano II y Medellín 1968 representaron un cuestionamiento de sus posiciones. Por una parte, se trata de un modelo integral, “contrario a la posibilidad de dejarse reducir únicamente a actividades del culto y a convicciones religiosas; por el contrario, su principal objetivo apunta a la edificación de una sociedad cristiana bajo la enseñanza y la conducta de la Iglesia” (Poulat 1983, 100). En otras palabras, ni las instituciones ni los individuos, ni las actividades que se desarrollan en la sociedad –la política, la economía, el arte, la cultura, etc.–, ni sus bases morales, pueden ser ajenos a las normas y las directrices trazadas por los jefes de la Iglesia. En segundo lugar, es un catolicismo intransigente, porque postula que ante el enemigo no se puede hacer ninguna concesión: en nombre de esa intransigencia, los “errores modernos” habían sido descalificados y condenados una y otra vez a lo largo del siglo XX –liberalismo, protestantismo, masonería, socialismo, comunismo, etc.–. Tales principios conservaban toda su vigencia a comienzos de los años sesenta.

Como decíamos, parecía que, para ese entonces, el catolicismo tradicional se encontraba en una posición muy sólida, inmune a los peligros que lo rodeaban. La situación era, sin embargo, más compleja. Una atenta mirada permite descubrir una serie de factores, ya sea propios de la institución eclesiástica o externos a ella, que arrojaban sombras sobre el horizonte de la Iglesia.

En primer lugar, los avances de la secularización eran evidentes. Es decir, las pautas establecidas por el catolicismo no eran acatadas debidamente por amplios sectores de la sociedad colombiana. En particular, el clero tenía dificultades crecientes para guiar las conductas de la población en materias tan diversas como la sexualidad, la familia, la ética, la política. No quiere decir esto que en las décadas anteriores el control de la Iglesia hubiese sido absoluto. Numerosos ejemplos, tomados en diferentes períodos, demuestran claramente que siempre hubo comportamientos que se alejaban de los preceptos impuestos por la institución eclesiástica. Sin embargo, esta tendencia se acentuó en la década de los sesenta. El papel de la mujer en la sociedad constituye, entre otros ejemplos, una buena ilustración del proceso de secularización. A partir de esos años, la mujer rompió de manera más clara con los roles en los que se hallaba encasillada: su presencia masiva en la universidad (en los años sesenta, el número de mujeres universitarias igualó al de los hombres); su ingreso a un mercado laboral hasta entonces reservado al sector masculino; su participación en la política como ciudadana y, tímidamente todavía, como representante, permiten apreciar evoluciones importantes y rápidas en el campo de la secularización. Quizá más significativo aún: el nuevo papel que empezaba a desempeñar la mujer en la sociedad alteró en corto tiempo el modelo tradicional de familia; ahora, con la difusión de las prácticas de control natal, con la reducción del número de hijos y de matrimonios, con el aumento de divorcios, de uniones libres y madres solteras, surgía un nuevo tipo de familia, muy a pesar del discurso y los anatemas del clero.

El proceso de secularización también se estaba desarrollando en el mundo de la “cultura” y del saber. En los medios universitarios, profundamente influenciados por las teorías marxistas, un estudiantado y un profesorado críticos y “comprometidos” arremetieron contra los valores tradicionales de la sociedad. El nuevo discurso, legitimado por la racionalidad, desautorizaba a quienes, como la Iglesia católica, fundaban su autoridad en la tradición. Los trabajos de sociólogos, antropólogos, historiadores, economistas, etc., venían, pues, a cuestionar las interpretaciones oficiales del pasado, así como los

valores conservadores de la sociedad. Por otra parte, escritores y artistas también imprimieron a sus obras un compromiso “revolucionario”, un tono explícito de denuncia, que dejaba muy mal parada a la Iglesia católica, señalada como una fuerza retardataria. La revista *Mito*, el grupo de los “nadaístas”, escritores como Manuel Mejía Vallejo, pintores como Fernando Botero, cuestionaban el papel del clero en la sociedad.

Además de los avances de la secularización, también se manifestaba un notorio descontento en amplios sectores ante la permanente injerencia de la Iglesia en los asuntos más variados: de acuerdo con una encuesta realizada en 1967, el 60% de los interrogados consideró que el clero, como grupo de presión, ejercía una influencia excesiva en la sociedad colombiana (s. a. 1968a). Se podrían agregar otros ejemplos para corroborar la pérdida de influencia de la Iglesia en diferentes campos. Sin embargo, no se pueden sacar conclusiones apresuradas y afirmar tajantemente que el clero había perdido toda influencia. Resulta más ajustado con la realidad señalar un agotamiento de su discurso normativo en ciertos casos, pero no en todos. Así, varios proyectos de ley relacionados con la ampliación de derechos a la mujer, con el matrimonio civil o con el divorcio fueron finalmente rechazados por el Congreso, en parte, por las objeciones de la Iglesia.

Además de los problemas señalados, había otras fuentes de preocupación para la institución eclesiástica, de orden interno, comenzando por el descontento de algunos sectores del “clero bajo”. El caso de Camilo Torres, ampliamente conocido, es el más radical. Antes de que concluyera el Concilio Vaticano II, Torres había puesto en evidencia un viejo debate, relacionado con el papel que debían desempeñar el cristianismo y el cristiano en la sociedad. A finales de 1965, tras romper con la Iglesia “oficial”, Torres ingresó a la guerrilla del ELN, para morir tan sólo unos meses después en su primer combate con las tropas del Estado. Gracias a su “sacrificio”, Camilo Torres se convirtió rápidamente, según Michel de Certeau, en uno de los representantes más célebres de la “guerrilla mística”, una tradición que rinde honores al clero combatiente. En el caso de Torres, como en el de otros sacerdotes que tomaron las armas, se desarrolló una alianza simbólica entre la fe cristiana y la revolución, al tiempo que surgía un nuevo lenguaje cristiano que “articula una fe –su violencia revolucionaria– en un campo político” (De Certeau 1994, 135). Todo ello, por supuesto, era una “herejía” absoluta para sus superiores, escandalizados no tanto por la mezcla entre política y religión –una fórmula consagrada al fin y al cabo por la

propia jerarquía desde los primeros tiempos de la “República”, como por el *tipo* de política que se pretendía defender desde el discurso cristiano.

A los serísimos problemas planteados por la militancia y el contraejemplo del padre Torres, se sumaba otro problema no menos inquietante: la crisis vocacional. A finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, la presencia sacerdotal era débil en el nivel urbano (Pérez y Wust 1961, 91); más significativo aún, en las parroquias rurales, es decir, donde mejor asentada estaba la Iglesia, el número de sacerdotes también era muy bajo: en promedio, 1,26 por parroquia (Pérez y Wust 1961, 92). En 1960, por cada 3.561 habitantes había en promedio un sacerdote, y la situación empeoraría más adelante (s. a. 1990).¹

Para agravar aún más el panorama, a mediados de siglo el mapa religioso colombiano se vio alterado por la aparición de nuevos movimientos religiosos. Aunque no se puede hablar de una “mutación” similar a la que conocieron efectivamente otros países latinoamericanos, tampoco se puede desconocer el crecimiento de expresiones religiosas no católicas que, aunque minoritarias, empezaban a competir con el catolicismo en el vasto mercado de las almas (Bastian 1994, 12-13). Los vientos renovadores del Concilio Vaticano II y de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM II) harían aún más notorio el malestar del episcopado colombiano.

EL ESPÍRITU DEL CONCILIO

El objetivo explícito que desde un comienzo motivó la reunión de los principales representantes del catolicismo mundial fue claramente presentado por Juan XXIII, el promotor del Concilio y su principal animador: se trataba, según el Papa, de adaptar la Iglesia católica al mundo moderno: de ahí el término *aggiornamento* (renovación, actualización). Sin lugar a dudas, tal iniciativa, que llevaba implícita una autocrítica a la Iglesia por no haberse adaptado a su época y a su entorno, constituye uno de los hitos más importantes en la historia del catolicismo. Para reconocer los “signos de los tiempos” y dialogar amistosamente con ellos (*Gaudium et spes* 1965, 4, 136) era necesario dejar atrás un modelo de cristiandad que resultaba, para las necesidades

de la época, bastante desactualizado. Semejante giro en las orientaciones implicaba replantear las tesis tradicionales sobre el mundo contemporáneo, percibido generalmente como fuente de todo tipo de males y, por consiguiente, objeto de innumerables condenas. La visión apocalíptica debía sustituirse por una visión más optimista, que permitiera vencer los prejuicios, para así adoptar algunas de las principales conquistas de la hasta entonces vilipendiada modernidad.

La adaptación al mundo moderno exigía, antes que nada, un reconocimiento pleno de la pluralidad. En otras palabras, no se podía seguir negando la existencia de una gran diversidad cultural, que se corrobora en la historia particular de los innumerables pueblos y se refleja, para bien de la humanidad, en los múltiples saberes, en las numerosas corrientes políticas, en las contradictorias aspiraciones sociales, e incluso en las distintas creencias religiosas (*Lumen gentium* 1964, 13, 28-29; *Gaudium et spes* 1965, 92, 220). La diversidad cultural no sólo fue objeto de un reconocimiento, sino de una valoración inédita por parte de la Iglesia católica. De esta manera, “Vaticano II abandonó la idea de una cultura singular y normativa, identificada con la ‘civilización occidental’, y abogó por la encarnación del cristianismo en el corazón de la diversidad de las culturas del mundo” (Komonchak 1985, 113).

Acorde con la promoción de un mundo plural, también era necesario reconsiderar el campo de las libertades religiosas. Sólo así podía hablarse realmente de una apertura al mundo, y Vaticano II asumió el reto. La declaración *Dignitatis Humanae* (diciembre de 1965) constituye un documento fundamental, en la medida en que hizo de la libertad religiosa un pilar imprescindible de la dignidad humana, un derecho humano que, al igual que los demás derechos inviolables del hombre, garantiza el bien común de la sociedad. La defensa del ecumenismo se inscribe en esa misma apertura. La presencia en el Concilio de casi un centenar de observadores que representaban una treintena de Iglesias cristianas es un testimonio de ese espíritu de apertura del catolicismo respecto, ya no a los “herejes”, sino a los “hermanos separados”.

Igualmente fundamental en su acercamiento a los valores de la modernidad, fue la nueva postura de la Iglesia con respecto a los derechos del hombre. *Pacem in terris* “es, en este sentido, la carta de los derechos del hombre de la Iglesia católica. Llegó tarde, se ha dicho. Pero no por ello deja de ser bienvenida y, sobre todo, útil” (Calvez y Tincq 1992, 44-45). El respeto de estos

1 Los problemas vocacionales estaban relacionados, en cierta medida, con la crisis de la imagen sacerdotal: puede afirmarse que el sacerdote ya no gozaba del mismo estatus social, por lo cual los eventuales aspirantes preferían tomar otras opciones.

derechos conduce a una concepción mucho más amplia de la democracia, “pues la salvaguardia de los derechos de la persona es una condición necesaria para que los ciudadanos, individualmente o como grupo, puedan participar activamente en la vida y en la gestión de los asuntos públicos” (*Gaudium et spes* 1965, 73).

“Participación”, respeto de las “minorías”, verdadera igualdad ante la ley, moderación en el ejercicio de la autoridad, equilibrio entre los diferentes poderes, “igualdad”; eran nociones cada vez más frecuentes en el discurso de las principales autoridades de la Iglesia. Pero lo que merece ser destacado es que su empleo no era simplemente retórico; reflejaba una “conversión histórica del catolicismo”, que tendía de esa manera a alejarse de la intransigencia tradicional para hacer suyos los “aspectos positivos de la actual aventura humana” (De Vaucelles 1985, 67).

Como era de esperar, las reorientaciones impulsadas por el papado produjeron una gran agitación en el catolicismo latinoamericano. Algunos sectores del clero, inspirados en los vientos renovadores que venían de Europa, reivindicaron el legado de Vaticano II y quisieron aplicarlo cuanto antes al contexto de la región. La II Conferencia Episcopal Latinoamericana tuvo como su principal objetivo, precisamente, adaptar el mensaje del Concilio a la realidad del continente.

MEDELLÍN 1968

Durante los años sesenta, el Consejo Episcopal Latinoamericano, un organismo que representaba y agrupaba a los veintidós episcopados del continente, reforzó y privilegió ciertos temas de su agenda. Uno de ellos, sin duda alguna, fue el problema social. En realidad, no se trata de una verdadera novedad, pues desde los tiempos coloniales la Iglesia latinoamericana ejercía importantes labores sociales, tareas que siguió cumpliendo a lo largo del siglo XIX en la mayoría de los países del área. La novedad radica más bien en el *sentido* que se le empezó a dar al problema social. Para ciertos sectores de la Iglesia, era necesario abordar de una manera diferente el delicado y peligroso tema de la pobreza, que golpeaba a extensos sectores de la población.

Muy probablemente, la Revolución Cubana sirvió de campanazo de alerta, al igual que el radicalismo revolucionario de varios sacerdotes. Para evitar que el temido comunismo se propagara por la región, era indispensable acelerar las reformas sociales. Sin embargo, la preocupación del clero no puede ser considerada únicamente

como fruto de una reacción, como una respuesta defensiva que sólo se puso en marcha una vez que el peligro se hizo inminente. Por el contrario, muchos obispos, en particular los chilenos y los brasileños, que eran precisamente quienes estaban liderando al CELAM, ya habían dado muestras en sus respectivos países de su talante “progresista”. Ellos, como muchos otros católicos militantes, no ocultaban su malestar frente a las deficiencias de modelos que, si bien antes habían alimentado sus esperanzas, ahora parecían insuficientes, por lo que debían ser suplantados por propuestas más osadas. La radicalización de importantes sectores del clero latinoamericano, en efecto, “coincide con la crisis de los regímenes populistas y del proyecto social que éstos intentaban poner en práctica, así como con el agotamiento del modelo de Acción Católica, tal y como había aparecido en el período de la entreguerra” (Compagnon 2000, 533). Estas corrientes, representantes de la “nueva izquierda” católica, se mostraban también muy críticas frente a la Democracia Cristiana y a los otros movimientos más directamente afiliados a la Iglesia.

Como bien lo señala Soledad Loaeza (2008), en el contexto de los años sesenta, la “cuestión social” debía plantear serios interrogantes a la Iglesia y cuestionar sus alianzas tradicionales:

En la segunda mitad del siglo XX la Iglesia ha enfrentado en América Latina tal vez con más intensidad y urgencia que en otras regiones, los dilemas que plantean sus relaciones con la política y con el poder político, con las elites y con la sociedad; así como los retos que supone para una institución que tiene una dimensión moral esencial, vivir en medio de la pobreza y la desigualdad (Loaeza 2008, 414).

Este tipo de preocupaciones cobraron mayor vigencia en el seno de la Iglesia latinoamericana a raíz de la encíclica *Populorum progressio* (1967), de Pablo VI. El texto pontificio fue un llamado para que el mundo entendiera la gravedad de la situación que se vivía en ese entonces: “Hoy el hecho más importante del que todos deben tomar conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial”; “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (Pablo VI 1967, 3). Retomando las palabras de *Pacem in terris*, recordaba que “la paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres” (Pablo VI 1967, 76). *Populorum progressio* agregó además una declaración que fue interpretada de inme-

diato por la izquierda militante como la legitimación de la lucha revolucionaria, pese a que el mismo documento rechazaba dicha alternativa: “Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo”; en esas circunstancias “es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana”. Sin embargo, la insurrección revolucionaria engendra generalmente nuevas injusticias (Pablo VI 1967, 31-32).

Fue en ese contexto que se desarrolló la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en el mes de agosto. El tema de la reunión era suficientemente explícito: “La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio”. En la medida en que su recepción requería la adopción de la exigencia conciliar –estar atento a los signos de los tiempos–, el clero latinoamericano debía centrarse, según uno de los principales teóricos de la “teología de la liberación”, en “la situación inhumana de pobreza y de opresión en la que vive la inmensa mayoría del pueblo de este continente, y que se sea sensible a su aspiración de liberación” (Gutiérrez 1985, 231).

El episcopado publicó un *Documento de trabajo*, un extenso informe realizado en junio de 1968 a partir de un anteproyecto que había sido previamente estudiado y enriquecido por las conferencias episcopales de cada país participante. El texto se detiene ampliamente en el contexto sociopolítico de la región, condenando sin ambages el carácter injusto de la repartición de las riquezas y las múltiples deficiencias de los gobiernos y de los sistemas vigentes. En el plano político, la marginalidad “del pueblo latinoamericano” se manifiesta en “la escasa participación de las grandes masas en las decisiones del bien común”, decisiones que están en manos de la “oligarquía”, por lo que se puede afirmar que “se vive una democracia más formal que real”. Como consecuencia de los problemas políticos y sociales, agregan los prelados, el descontento crece entre la población, estableciendo así claramente una relación de causalidad entre una situación dada de injusticias y exclusiones, y una respuesta de protesta con carácter revolucionario: “El hombre latinoamericano, que ha soportado la pobreza en silencio durante mucho tiempo, despierta ahora bruscamente y sus exigencias exceden el ritmo del desarrollo” y esto conduce, en algunos casos, a una lucha revolucionaria.

Hay fermento de agitación y América Latina se está enfrentando con la “tentación de la violencia”. La plena integración nacional es una garantía para eliminar la violencia interna y algunos países latinoamericanos quieren demostrar que se puede avanzar

pacíficamente por esa senda a través de movimientos genuinamente nacionales y populares. Pero queda claro que la suerte de los mismos dependerá de la seriedad y rapidez con que afronten los problemas del desarrollo económico y de los cambios de estructuras sociales (s. a. 1968b, 42).

Consciente de los problemas que implicaba una unión muy estrecha con los poderes establecidos, el episcopado optó por un replanteamiento de dichas relaciones: “el criterio de conducta por el que la Iglesia y el clero aceptan privilegios por parte del Estado ha de ser evidentemente revisado, ya que es uno de los factores que contribuyen a crear la imagen de una Iglesia identificada con el poder político”. Tal identificación, tan laboriosamente construida y preservada desde el siglo XIX, constituía, en el nuevo contexto de los años sesenta, un motivo de preocupación. Para la mayoría de obispos presentes en Medellín, la clase política era responsable, en muy buena medida, de la “violencia institucionalizada” que se manifiesta en la pobreza, el analfabetismo, la exclusión política, la represión, el desconocimiento de los derechos humanos, etc. Y, en tono firme, el episcopado advertía la nueva disyuntiva a la que se veían abocadas las élites: “la alternativa no está entre el ‘statu quo’ y el cambio; está más bien entre un cambio violento y un cambio pacífico”. Del discurso crítico de CELAM no escapó la propia Iglesia católica, pues ella también era responsable de los problemas de la región, en particular porque no ofrecía aún una imagen suficientemente expresiva de una preocupación social (s. a. 1968b).

En la medida en que una lectura crítica de este entorno requería de instrumentos particulares, las ciencias sociales se convirtieron en piezas fundamentales del discurso teológico. Así, esas herramientas del conocimiento humano dejaron de ser un arma que atentaba contra la moral y la religión. *Gaudium et spes* lo decía claramente, al exhortar a los teólogos a que, “en los seminarios y en las universidades”, colaboraran con los “hombres versados en otras materias”, con el propósito de asegurar una mejor formación en los teólogos. Y para que los intercambios de conocimientos fuesen fructíferos, debía “reconocerse a los fieles, clérigos o seglares, la justa libertad de investigación, la libertad de pensar y la de expresar humilde y valerosamente su manera de ver en aquellas materias que son de su competencia” (*Gaudium et spes* 1965, 62).

Las orientaciones de Medellín contribuyeron al desarrollo de una Iglesia más combativa, mucho más comprometida con la justicia social, lo cual se vio reflejado

en las Comunidades Eclesiales de Base, unas organizaciones que reinterpretaron el mensaje bíblico, dándole un claro contenido político para ponerlo al servicio de las luchas populares, así como en la “teología de la liberación”. Influenciados por los análisis marxistas, a partir de 1965 surgieron en toda América Latina diferentes movimientos constituidos por laicos y sacerdotes que decían buscar la “salvación” y la “liberación” del hombre en la Tierra.² Este objetivo sólo se podía lograr eliminando todo aquello que mantuviera al ser humano en una situación de pecado, la cual, desde la perspectiva de estos movimientos, estaba determinada por las injustas condiciones económicas, sociales y políticas. De esta manera, la lucha por la liberación se tradujo, en buena medida, en lucha contra la pobreza, la miseria —que son formas de la “violencia institucionalizada”—, el “imperialismo” y las “oligarquías” nacionales, promotores del colonialismo y de la dependencia.

Relacionados a veces con las teologías de la liberación, aparecieron, en el extremo del catolicismo de izquierda, sectores radicales armados, muy influenciados por el impacto de la Revolución Cubana y por los escasos logros alcanzados por la Democracia Cristiana en Chile. La represión de los gobiernos acrecentó en ellos los deseos y la impaciencia por cambiar el mundo. Camilo Torres en Colombia, los cristianos revolucionarios de la Junta Sandinista en Nicaragua, y otros más, son ejemplos de esta forma de catolicismo militante.

La radicalización de varios sectores de la Iglesia tenía que provocar roces y enfrentamientos con la clase política tradicional, la misma que hasta entonces había sido la gran aliada de los prelados. De esta manera, en los años sesenta el rival de la Iglesia ya no era el mismo de antes. Si durante el siglo XIX y la primera mitad del XX su principal contendiente fue el liberalismo anticlerical, ahora la Iglesia se enfrentaba al Estado y a las élites, debido al compromiso social que asumieron algunas corrientes clericales, deseosas de convertirse en las protectoras y voceras de los sectores populares (Loaeza 2008, 415).

Al menos eso fue lo que sucedió allí donde el episcopado resolvió replantear su papel en la sociedad y asumir realmente un compromiso más decidido con la justicia social y otros valores de la democracia. Los prelados colombianos fueron una de las excepciones más evidentes en el continente.

LOS APUROS DEL EPISCOPADO COLOMBIANO

EL CATOLICISMO: UN PARTIDARIO DE LAS ORIENTACIONES CONCILIARES

El Catolicismo, periódico de la Arquidiócesis de Bogotá, se había destacado por brindar a sus lectores una amplia información sobre el desarrollo de las sesiones; pero sobre todo, sus páginas dejaban aparecer una gran simpatía por las reformas que se estaban adoptando desde Roma. *El Catolicismo*, por consiguiente, se convirtió en uno de los principales abanderados de la causa conciliar, causa que tuvo oportunidad de seguir muy de cerca, pues uno de sus directores, el presbítero Mario Revollo, era también director del Centro de Información del Concilio para América Latina. El diario exhortaba al episcopado a adoptar los cambios sin vacilaciones; más aún, pedía acabar con las prácticas y comportamientos vetustos. Y, en lo que ya era una clara extralimitación de lo que debían ser sus modestas funciones, *El Catolicismo* se atrevió a exigir que los cambios decretados en el Concilio tenían que ser aplicados cuanto antes, pues eran obligatorios.³

A comienzos del mes de septiembre de 1966, el cardinal Concha, arzobispo de Bogotá, el mismo que había enfrentado a Camilo Torres, exigió la renuncia de los directores de *El Catolicismo* y ordenó su clausura, precisando que “es claro que la orientación ideológica que [los directores] han querido dar al periódico en los últimos tiempos trae serios inconvenientes que me siento, como arzobispo, en la obligación de evitar”.⁴

LOS “PEROS” DEL EPISCOPADO

La censura a quienes se mostraban muy efusivos con las tesis conciliares era perfectamente consecuente con las posturas que había adoptado el episcopado tan pronto conoció los documentos de Vaticano II. En ese momento, el malestar invadió a los prelados colombianos, a pesar de que rápidamente intentaron desarrollar un discurso aprobatorio y entusiasta. El mismo discurso, lleno de “peros” y de advertencias, demuestra que, en el fondo, las reticencias y la hostilidad eran muy grandes, lo que impidió que se dieran las bases para acoger favorablemente los cambios propuestos en Roma y en Medellín.

2 “Sacerdotes para el Tercer Mundo” (Argentina), “Golconda” (Colombia), “ONIS” (Perú), “Cristianos por el Socialismo” (Chile), “Sacerdotes para el Pueblo” (México), etcétera.

3 La adhesión de *El Catolicismo* a los principios conciliares se observa en muchos otros aspectos. El periódico publicó entrevistas y artículos de destacados intelectuales católicos partidarios de la renovación (como el cardinal Agustín Bea y el teólogo Hans Küng), y dio una amplia cabida a los textos conciliares y a los pronunciamientos papales.

4 *El Espectador*, 12 de septiembre de 1966.

La primera reunión posconciliar de los prelados colombianos se llevó a cabo a mediados de 1966. En ella, los jerarcas dieron a conocer al clero y a los fieles las nuevas orientaciones que habrían de tomarse a la luz de Vaticano II. De entrada, el énfasis fue puesto no en la necesidad de adoptar los nuevos mensajes, sino en las enormes dificultades para ponerlos en práctica, o más exactamente, en los graves riesgos en que se incurriría si se aplicaban.

En esta renovación se presentan tres principales obstáculos: el poner la confianza más en los medios humanos que en Dios; el aferrarse a lo existente, como si la Iglesia y los ciudadanos hubiéramos alcanzado ya la perfección divina; y el deseo de la novedad por la novedad misma, como si todo cambio en la Iglesia no debiera provenir de un momento previo del Espíritu que la guía (Conferencia Episcopal de Colombia 1984a, 141).

El mensaje es muy claro: la insistencia en lo divino, en lo trascendental, buscaba minimizar los problemas que enfrentaban los hombres en su vida cotidiana. Una manera, no muy sutil, de seguir defendiendo el orden establecido, como se observa, por ejemplo, en lo relacionado con la apertura religiosa, un punto central en la reorientación del catolicismo.

Ecumenismo. En los documentos del clero colombiano emitidos después de 1965, la percepción sobre las otras religiones, incluido el protestantismo, seguía dominada por un profundo recelo. En ocasiones, cuando se adoptaba un tono más condescendiente con respecto a las religiones no católicas, parecía más un acto de tolerancia con el “error” que una verdadera disposición al diálogo entre iguales. En el documento sobre “la Iglesia que todos debemos construir”, el episcopado afirmó que era necesario fortalecer el estudio de la doctrina católica “para hacer de nuestras creencias cristianas convicciones sólidas, de modo que las puertas abiertas al diálogo ecuménico y a la libertad religiosa, no sirvan para salir los que están dentro, sino para que puedan entrar los que están separados del redil de la única y verdadera Iglesia de Jesucristo”. Y agregó a continuación que si la fe es “auténtica y madura”, “segura en la posesión de la verdad y en la fuerza de la gracia, puede tender la mano a todos los hombres, no para comulgar con sus errores, pero tampoco para perseguirlos por ellos, sino para atraerlos” (Conferencia Episcopal de Colombia 1984a, 143).

El mismo documento insistía en las dificultades que había para establecer el ecumenismo de la “noche a

la mañana” en el seno de una población educada “durante siglos en un Catolicismo tradicional”; y añadía que, dada la ignorancia de la mayoría de los católicos relativa “al trato con los hermanos separados”, “los resultados de una colaboración repentina podrían desembocar en un indiferentismo peligroso del que se notan ya bastantes síntomas”. A estos factores se sumaban las conductas agresivas, las “calumnias” contra el catolicismo, el daño a la Iglesia, etc. Existían, pues, muchas “circunstancias agravantes”, como dice el informe, que “vuelven a aconsejarnos suma cautela en el trato con estos hermanos separados” (Conferencia Episcopal de Colombia 1984b, 217).

Libertad religiosa. Según declaraciones del diario *El Catolicismo*, que seguía muy de cerca el desarrollo del Concilio, los prelados colombianos se apartaron de los debates sobre libertad religiosa: prefirieron ausentarse de las sesiones o guardar un gran silencio durante las discusiones conciliares, a pesar, agrega el diario, de que estaban inscritos entre los oradores. Un poco tardíamente, “a los cinco días de discusión”, los jerarcas colombianos decidieron enviar un texto para dar a conocer su opinión. El obispo de Cúcuta, monseñor Pablo Correa, en nombre de todo el episcopado, presentó una moción en la que, en primer lugar, rechazaba toda forma de coacción en materia religiosa y abogaba por la libertad de conciencia, tal como lo había expresado el Concilio. Sin embargo, a renglón seguido, el documento emitía una serie de dudas sobre el texto aprobado por Vaticano II. En particular, los obispos colombianos pedían que el tema de la libertad religiosa no se tratara sólo desde la perspectiva social o jurídica, sino predominantemente desde el punto de vista moral. Puesto que en Colombia el proselitismo protestante ejercía muchas presiones, según la moción, era conveniente que la declaración final sobre libertad religiosa recalcará estos tres principios:

- a) La única verdadera Iglesia de Cristo es la Católica [...];
- b) El hombre no puede equiparar lo falso y lo verdadero, sino que ha de procurar formarse un criterio de las cosas religiosas de acuerdo con la verdad objetiva;
- c) En el orden civil se ha de reconocer la libertad de todos los hombres, para que juzguen de las cosas rectas según su recta conciencia, excluida toda coacción o injusta restricción de carácter extrínseco.⁵

El Catolicismo precisa que, en total, fueron 31 los firmantes del documento enviado por monseñor Correa.

5 *El Catolicismo*, 7 de octubre de 1965.

Teniendo en cuenta que dos meses después, con motivo de la clausura del Concilio, el número de los preladados colombianos presentes en Roma era de 35, se puede afirmar que este documento era altamente representativo del episcopado colombiano, conformado aproximadamente por 55 obispos.⁶

Enseguida, el semanario dio a conocer otra moción sobre el mismo tema, firmada por el arzobispo Aníbal Muñoz, pero esta vez en representación de unos setenta padres de América Latina. Al igual que en el documento anterior, Muñoz manifestaba que,

teniendo en cuenta la realidad concreta de América Latina”, la declaración conciliar podía acarrear “consecuencias prácticas llenas de peligros en el orden pastoral [...]. El texto de la declaración, tal como está, no puede producir buenos frutos en la vida católica del continente. No puede darse pie a la sospecha de que el Concilio afirme que todas las religiones tienen los mismos derechos, porque ello produciría una gran decepción en los fieles, que esperan la afirmación del derecho a la libertad para la única verdadera Iglesia de Cristo.

De no ser modificado el texto, el indiferentismo y el subjetivismo se acelerarían, y las relaciones Iglesia-Estado, así como los concordatos, no tardarían en ser cuestionados. *El Catolicismo*, que hasta el momento había evitado emitir un juicio de valor sobre las declaraciones de los preladados colombianos, concluyó afirmando, en forma de lamento, que la opinión del país podía “apreciar la línea en que se mueve su Episcopado”.⁷

Vemos, entonces, que mientras las corrientes renovadoras del Concilio fomentaban de manera decidida el acercamiento ecuménico y favorecían explícitamente la libertad religiosa, el episcopado colombiano seguía privilegiando una visión sectaria y excluyente. La misma actitud de desconfianza frente a las propuestas innovadoras se dio con relación a las decisiones de Medellín.

EL “CONTRADOCUMENTO”

Una vez iniciada la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, la Iglesia colombiana envió

un documento a la Conferencia, en el que analizaba la situación del continente. Su contenido dejaba al descubierto el desfase entre las posiciones mayoritarias de los obispos y las concepciones de las jerarquías colombianas.

El “Documento mayoritario del episcopado colombiano”, conocido extraoficialmente como el “contradocumento”, comienza, como siempre, apoyando los puntos de vista de sus colegas: es cierto que el continente afrontaba muchos problemas de orden social, político y económico, lo que había provocado “un vehemente deseo de superar las inveteradas condiciones del subdesarrollo”. Ante tantas injusticias, se hacía imprescindible una mayor intervención del Estado, así como una actitud más crítica de la Iglesia (s. a. 1968c). Luego de las palabras de rigor, el episcopado exponía lo que realmente pensaba. Privilegiar demasiado una visión pesimista, centrada esencialmente en las cuestiones sociales, no resultaba conveniente para describir la realidad latinoamericana: “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”. Las consecuencias de tal diagnóstico podían resultar peligrosas: al señalar como única causa interna los desequilibrios sociales, se “estimula la discordia, enfoca todos los esfuerzos hacia una lucha intestina, y esteriliza muchas de las posibilidades de una acción fraterna” (s. a. 1968c, 521-522). Por otra parte, los jerarcas colombianos consideraban que la “caridad” constituía un factor esencial en la tarea social y para la búsqueda de la armonía entre clases:

Al describir los conflictos de intereses entre personas o entre grupos sociales, la Iglesia debe recordar siempre su mensaje de amor, para que de las injusticias surja el deseo ferviente de solucionarlas y no el amargo anhelo de la venganza; para que el análisis de los males presentes sea fuente de remedios positivos y no origen de rencores y estériles desasosiegos (s. a. 1968c, 515).

Y, en la parte final, el “contradocumento”, 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.

EL PROBLEMA SOCIAL Y LOS SECTORES CONTESTATARIOS

A partir de mediados de 1967, el episcopado colombiano mostró un repentino interés por el tema social, sumándose así a la oleada de críticas que denunciaban la

6 Entre los firmantes, figuran seis arzobispos, destacándose Aníbal Muñoz, presidente de la Conferencia Episcopal Colombiana; también firmó Gerardo Valencia Cano, quien pocos años después lideraría el grupo “Golconda”, conformado por sacerdotes y laicos claramente influenciados por ideas de izquierda.

7 *El Catolicismo*, 7 de octubre de 1965.

pauperización creciente de la población. La XXIII Conferencia Episcopal emitió un documento en el que se aprecia claramente un giro en este tema, al insistir en la necesidad de abordar el problema agrario desde las ciencias sociales y proceder, luego, a una reforma de la propiedad rural (Conferencia Episcopal de Colombia 1984c, 359-360), reforma que ya estaba adelantando el gobierno de Carlos Lleras.

Sin embargo, otro documento hacía un llamado a no exagerar la magnitud de las dificultades materiales. El interés acordado frente a los problemas sociales y temporales del hombre no debía extralimitarse. De lo contrario, se corría el riesgo de olvidar la dimensión trascendental del ser humano y del mundo. El peligro aumentaba cuando la gravedad de la cuestión social llevaba “a acogerse a doctrinas sin Dios, que se presentan como redención social” (Conferencia Episcopal de Colombia 1984d, 432-434). El tono cauteloso aludía a las “doctrinas sin Dios” que parecían proliferar a finales de los años sesenta, y su manifestación más clara la constituía el creciente número de sacerdotes dispuestos a asumir una posición más crítica, a rebelarse contra las autoridades eclesiásticas, decididos a convertirse en los “verdaderos voceros” de los sectores populares. Golconda—compuesto de unos cincuenta sacerdotes encabezados por el obispo de Buenaventura, monseñor Gerardo Valencia— y Sacerdotes para América Latina (SAL) se vieron así llamados al orden.

En 1969, el episcopado dio a conocer otro documento aún más significativo, que debía permitir a la Iglesia “reflexionar sobre la realidad nacional según el espíritu del Concilio y de la Conferencia de Medellín”. Se trata de un texto muy importante, al menos en cuanto al discurso, en el que se aprecia una actitud crítica frente a la realidad del país e, incluso, frente al papel de la propia Iglesia (Conferencia Episcopal de Colombia 1984e, 539-540). El diagnóstico sobre los diferentes problemas que aquejaban a la sociedad y a la institución eclesiástica se hizo desde una perspectiva que tuvo muy en cuenta a las ciencias sociales: de ahí su pretensión, gracias a datos y estadísticas, de ser “objetivo”, su deseo de considerar siempre la complejidad del contexto. De la misma manera, el episcopado comenzaba a hablar de “violencia institucionalizada”, retomando así el término utilizado profusamente por los partidarios de la teología de la liberación. Y, como Medellín 1968, criticaba la “dicotomía entre Iglesia y mundo”, reconociendo que el clero tendía a alejarse de las preocupaciones de la población (Conferencia Episcopal de Colombia 1984e, 597).

Pero un seguimiento a los pronunciamientos de las jerarquías, individuales o colectivos, permite apreciar que, más allá de los textos puntuales de 1967 y 1969, no hubo un verdadero compromiso con ese tipo de declaraciones. En otras palabras, tales manifestaciones carecieron de una incidencia profunda, duradera, en las posiciones de las jerarquías. De manera que la vigencia del catolicismo tradicional, temeroso de identificarse con las posturas contestatarias de otros sectores, siguió siendo el rasgo distintivo del episcopado colombiano. Sólo a finales de los años ochenta y, sobre todo, a comienzos de los noventa, se apreciaría finalmente un compromiso decidido, abierto, con las exigencias de una sociedad más justa e incluyente.

COMENTARIOS FINALES. EL REGRESO AL ORDEN

El episcopado colombiano debió sentir un profundo alivio cuando, pasada la tempestad de los sesenta, las cosas volvieron al orden a comienzos de la siguiente década. En América Latina, el CELAM cayó en las manos de una figura identificada con los postulados más reaccionarios de la Iglesia: el colombiano Alfonso López Trujillo, quien no tardó un solo instante en barrer del mapa a los sectores progresistas. Acalladas las voces más representativas de la teología de la liberación en América Latina, en una arremetida que contaría con el firme apoyo de Juan Pablo II a partir de su elección, en 1978, los sectores “rebeldes” se vieron deslegitimados y cada vez más aislados. En Colombia, donde tales expresiones nunca habían alcanzado las dimensiones que tuvieron en otros países del área, las corrientes estilo Golconda y SAL se fueron debilitando y apagando sin mucho ruido.

¿Triunfó, entonces, el episcopado? Y, de ser así, ¿de qué clase de triunfo se trata? Queda claro que las posturas tradicionales, temporalmente cuestionadas, lograron imponerse y se liberaron, durante unos buenos años al menos, de los cuestionamientos internos. Pero el reino del tradicionalismo tuvo un costo. El episcopado colombiano, al rechazar la renovación, cerró las puertas a un protagonismo que, además de contribuir al fortalecimiento de la institución eclesiástica, le hubiera permitido tener un papel decisivo en los procesos de modernización y de ampliación de la democracia, que era lo que estaba en juego en los álgidos debates de la época.

Refugiada en posiciones defensivas, dominada por los prejuicios, presta a condenar cualquier “desviación”, la Iglesia católica colombiana mantuvo el mismo discurso

excluyente, así como su pretensión de entrometerse en los asuntos propios de la vida privada. Mantuvo, igualmente, una distancia enorme frente a la protesta social y las reivindicaciones de los sectores populares, a las que seguía mirando con una profunda desconfianza. Asimismo, perseveró en sus intenciones de intervenir en todo tipo de decisiones del individuo y del ciudadano, como si éste no fuera libre, como si no fuera responsable, como si sus opciones, tomadas libre y autónomamente, fueran necesariamente equivocadas, malsanas, peligrosas. Ante semejante individuo, era necesario una Iglesia paternalista, una fuerza tutelar, pero sobre todo, una institución coercitiva. Sin abandonar todas estas pretensiones —“derechos”, dicen los preladados—, es evidente que la Iglesia, en la última década del siglo XX, aceptó, por fin, algunos de los postulados propuestos en el Concilio Vaticano y en la reunión de Medellín. ☉

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

1. Conferencia Episcopal de Colombia. 1984a. Mensaje pastoral de la Conferencia Episcopal a los sacerdotes, religiosos y fieles laicos sobre “la Iglesia que todos debemos construir”. En *Conferencias Episcopales de Colombia. T. III, 1962-1984*, 141-147. Bogotá: Editorial El Catolicismo.
2. Conferencia Episcopal de Colombia. 1984b. Informe sobre la realidad de los hermanos separados en Colombia. En *Conferencias Episcopales de Colombia. T. III, 1962-1984*, 210-227. Bogotá: Editorial El Catolicismo.
3. Conferencia Episcopal de Colombia. 1984c. XXIII Declaración de la Conferencia Episcopal sobre la Iglesia y el desarrollo. En *Conferencias Episcopales de Colombia. T. III, 1962-1984*, 358-364. Bogotá: Editorial El Catolicismo.
4. Conferencia Episcopal de Colombia. 1984d. Tema sobre doctrina de la fe para el sínodo episcopal (8 de julio de 1967). En *Conferencias Episcopales de Colombia. T. III, 1962-1984*, 432-434. Bogotá: Editorial El Catolicismo.
5. Conferencia Episcopal de Colombia. 1984e. Conferencia Episcopal de Colombia. XXV Asamblea plenaria (15 de agosto de 1969). En *Conferencias Episcopales de Colombia. T. III, 1962-1984*, 539-612. Bogotá: Editorial El Catolicismo.
6. Pablo VI. 1967. *Populorum progressio*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

7. Vaticano. 2000. Lumen Gentium. En *Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 17-80. Bogotá: Ediciones San Pablo.
8. Vaticano. 2000. Gaudium et Spes. En *Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 135-220. Bogotá: Ediciones San Pablo.

FUENTES SECUNDARIAS

9. Arias, Ricardo. 2003. *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Universidad de los Andes - ICANH.
10. Bastian, Jean-Pierre. 1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
11. Calvez, Jean-Yves y Henri Tincq. 1992. *L'Église pour la démocratie*. París: Centurion.
12. Compagnon, Olivier. 2000. L'Amérique latine. En *Histoire du Christianisme. T. 13, Crises et renouveau (de 1958 à nos jours)*, dir. Jean-Marie Mayeur, Charles y Luce Pietri, André Vauchez y Marc Venard, 509-577. París: Desclée.
13. De Certeau, Michel. 1994. Mystiques violentes et stratégie non violente. En *La prise de parole et autres écrits politiques*, 131-161. París: Seuil.
14. De Vaucelles, Louis. 1985. Les mutations de l'environnement sociétario du catholicisme durant la période post-conciliaire. En *La réception de Vatican II*, eds. Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua, 65-84. París: Cerf.
15. Gutiérrez, Gustavo. 1985. Le rapport entre l'Église et les pauvres vu d'Amérique latine. En *La réception de Vatican II*, eds. Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua, 229-257. París: Cerf.
16. Komonchak, Joseph. 1985. La réalisation de l'Église en un lieu. En *La réception de Vatican II*, eds. Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua, 107-126. París: Cerf.
17. Loaeza, Soledad. 2008. La Iglesia católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XX. En *Historia general de América Latina. T. VIII: América Latina desde 1930*, dir. Marco Palacios, 411-433. París: Unesco - Trotta.
18. Pérez, Gustavo e Isaac Wust. 1961. *La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiológicas*. Bogotá: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, Centro de Investigaciones Sociales.

19. Poulat, Émile. 1983. *Le catholicisme sous observation* (entretiens avec Guy Lafon). París: Editions du Centurion.

20. Sin autor. 1968a. Los grupos de presión. *Revista Javeriana* 342: 141-158.

21. Sin autor. 1968b. II Conferencia general del episcopado latinoamericano. *Revista Javeriana* 346: 39-74.

22. Sin autor. 1968c. Documento "mayoritario" del episcopado colombiano. *Revista Javeriana* 349: 513-529.

23. Sin autor. 1990. Análisis de la realidad colombiana. *Documentación de Pastoral social*: 144-145.

PRENSA CONSULTADA

24. Cardenal Luis Concha. 1966. *El Espectador*, 12 de septiembre.

25. Sin autor. 1965. *El Catolicismo*, 7 de octubre.

