

## Estado laico y catolicismo integral en Colombia. La reforma religiosa de López Pumarejo

Ricardo Arias

Profesor de Historia de la Universidad de los Andes

[http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-r/rhcritica/arias2.htm#\\_ftn1](http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-r/rhcritica/arias2.htm#_ftn1)

Última consulta, 23 octubre 2005

La Iglesia católica colombiana, en particular sus más altos jefes, ha defendido, a lo largo de la historia del país, un sistema social en el que la religión aparece ejerciendo una influencia de primer orden<sup>[1]</sup>. Se puede hablar de un sistema “global”, pues tanto las instituciones (estado civil, escuela, asistencia médica y social, etc.) como las manifestaciones del cuerpo social y de los individuos (política, economía, cultura, moral, arte, ciencia, etc.), se encuentran determinadas por el campo religioso. Este modelo, impulsado desde Roma, se conoce con el nombre de catolicismo “integral-intransigente”, que no es otra cosa que el firme propósito de edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia católica<sup>[2]</sup>. Ese tipo de catolicismo es el que ha predominado en Colombia, haciendo sentir su enorme influencia a lo largo de nuestra historia, a pesar de las diversas tentativas que, desde el siglo XIX, se han hecho para contrarrestar el influjo de la Iglesia católica en nombre del “desarrollo”, de la “modernidad” y de la “laicidad”.

El proyecto laicista empezó a tomar forma a mediados del siglo XIX. En efecto, bajo la influencia de lo que sucedía en Europa, y en búsqueda de una modernidad hasta entonces esquiva, los partidos liberales de América latina intentaron llevar a cabo la separación entre el Estado y la Iglesia católica<sup>[3]</sup>. En Colombia, contrariamente a lo sucedido en otros países del continente, los intentos llevados a cabo por el liberalismo sólo sirvieron para hacer de la “cuestión religiosa” uno de los elementos más conflictivos en el de por sí convulsionado siglo XIX. Tras un corto período que le permitió al país vivir bajo ciertos principios laicos<sup>[4]</sup>, y que fue determinante para consolidar los odios entre el clero y el liberalismo, la “hegemonía conservadora” se encargó de devolverle a la Iglesia todo su poder. La Constitución de 1886 y el concordato firmado un año después pusieron punto final a los esfuerzos desplegados por los radicales liberales y establecieron unas reglas de juego acordes con los intereses del catolicismo integral<sup>[5]</sup>. Como consecuencia de ello, la participación de la Iglesia en los asuntos más

variados de la sociedad se hizo, gracias a esa nueva legitimidad, mucho más evidente y la vieja alianza clero-partido conservador se fortaleció de manera considerable.

Hubo que esperar cincuenta años para que volviera a darse, nuevamente bajo la iniciativa de un sector del liberalismo, un proyecto de reformas gubernamentales encaminado a sentar las bases de un Estado laico, con lo que, dicho sea de paso, se desataron una vez más furias y pasiones. El alcance de estas reformas, impulsadas esencialmente por el presidente Alfonso López Pumarejo (1934-1938, 1942-1945), fue, sin embargo, muy limitado. Aun antes de que los liberales fueran derrotados en las urnas, la Iglesia católica ya había logrado atemperar los “ímpetus revolucionarios” del liberalismo. El regreso de los conservadores al poder, en 1946, le permitió al clero imponer de nuevo, con todo vigor, su proyecto global de sociedad, presentado ahora como el único baluarte capaz de hacerle frente al liberalismo y a sus peligrosas ideas que, durante dieciséis años, tantos males le habían ocasionado al país. Los inicios de la guerra fría y el crecimiento –muy relativo-, del protestantismo en el país, le permitieron a la Iglesia justificar aún más su discurso y redoblar sus condenas contra todo aquello que, al cuestionar la primacía de la religión católica y del clero, amenazaba forzosamente al conjunto de la sociedad.

Tan sólo en las postrimerías del siglo XX, casi ciento cincuenta años después de las primeras tentativas, el Estado colombiano parece en vías de deslindarse de la Iglesia católica, de acuerdo a los parámetros trazados por la nueva carta constitucional, que garantiza la plena igualdad ante la ley de todos los cultos, confesiones religiosas e iglesias (art. 19), lo que implica la neutralidad del Estado en materia religiosa.

En este trabajo queremos hacer algunas observaciones en torno al problema de la laicidad. En principio, la nueva Constitución, contrariamente a los intentos que se dieron en el pasado, logró sentar las bases de un Estado verdaderamente laico <sup>[6]</sup>. ¿Podemos, sin embargo, afirmar que el Estado colombiano, más allá del plano teórico, funciona realmente de acuerdo a los principios laicos que establece la carta constitucional? La pregunta es sumamente compleja y ambigua, en primer lugar por razones conceptuales. En efecto, ¿cómo definir la laicidad? ¿Es la abolición de la religión y de sus instituciones del cuerpo social? ¿Se limita acaso a la separación entre la esfera religiosa y el poder civil? Por otra parte, ¿basta con decretar la laicidad para que la sociedad asuma una actitud laica? Además, ¿cuál es la diferencia entre laicidad y secularización, conceptos que muchas veces son utilizados indistintamente? El problema es, pues, sumamente arduo <sup>[7]</sup>. Sin embargo, de acuerdo a los trabajos realizados por investigadores franceses interesados en el tema, la laicidad –de gran importancia histórica en Francia-, es algo más que la lucha entre el Estado y las religiones por el

control de la sociedad: “la laicidad no es la simple neutralidad del Estado y de la escuela, sino el compromiso que éstos asumen para asegurar y garantizar el ejercicio de todas nuestras libertades. La laicidad tampoco se resume en la separación que corta toda relación [entre Estado e iglesias]”<sup>[8]</sup>; “¿La laicidad es sinónimo de neutralidad o de pluralismo? [...]. En resumidas cuentas, ¿la laicidad es un combate contra las abusivas pretensiones de las religiones en el seno de la sociedad o es una especie de arte de vida?”<sup>[9]</sup>; “La laicidad, antes que todo, es una manera de administrar la diversidad e implica una sociedad fundada en la cohabitación de las culturas”<sup>[10]</sup>.

Como lo vemos, hablar de laicidad en el caso colombiano resulta bastante comprometedor. Incluso si restringimos la laicidad a la simple separación de poderes, lo que de por sí constituye una definición sumamente limitada, creemos que el Estado colombiano no ha logrado, en los umbrales del siglo XXI, y pese a lo que afirma la Constitución, deslindarse completamente de la influencia religiosa. Nuestro objetivo consiste en señalar las razones que se pueden evocar para dar cuenta de las dificultades que han entorpecido los proyectos tendientes a establecer la laicidad en nuestro país. O, en otras palabras, ¿por qué el catolicismo integral ha logrado salir airoso de los ataques provenientes de los partidarios de un Estado laico? Para ilustrar esta problemática, nos remitiremos, en un primer capítulo, a las reformas emprendidas por el presidente Alfonso López Pumarejo durante la “República liberal”, período que constituye, para la inmensa mayoría de investigadores, un momento crucial en la lucha que el Estado y la Iglesia han librado en torno al modelo de sociedad que debe regir la vida de los colombianos. Si nos hemos remontado a ese momento, que representa para muchos un hito histórico, es porque creemos posible –y necesario- introducir ciertos matices a la obra y al alcance de la “revolución en marcha”, como ya lo han hecho, demostrando con ello una gran rigurosidad y un alto espíritu crítico, otros investigadores<sup>[11]</sup>. En particular, queremos sugerir que el proyecto que buscaba redefinir el rol de la Iglesia católica en el seno de la sociedad era quizá menos ambicioso de lo que pretendía el gobierno de la “revolución en marcha” y de lo que hasta ahora han dicho la mayoría de comentaristas. Se trata de una consideración que guarda una enorme importancia a nuestro parecer, pues tradicionalmente se acepta que si la obra “revolucionaria” de López tuvo un carácter limitado fue, ante todo, por la feroz oposición que desataron sus adversarios. Al parecer, las dificultades para establecer una sociedad y un Estado verdaderamente laicos obedecieron no solamente a las presiones de los opositores, sino también a la poca firmeza con la que los supuestos partidarios del laicismo defendieron su causa; hay que destacar, en efecto, que amplios sectores del liberalismo se sumaron a las toldas clericales y conservadoras y atacaron con no menos ímpetu la política religiosa de López. Esto nos lleva a preguntarnos por el grado de convicción y madurez que anima las

propuestas laicizantes de la clase dirigente colombiana. En un segundo capítulo, trazaremos un bosquejo de lo que ha sido el catolicismo integral en el país desde comienzos de siglo hasta finales de los años cincuenta, cuando el partido liberal, en el marco de los acuerdos bipartidistas del Frente Nacional, manifestó públicamente su voluntad de poner fin al viejo conflicto religioso, con lo que la legitimidad de la Iglesia católica parecía consolidarse aún más. Queremos terminar este trabajo planteando muy rápidamente ciertos interrogantes sobre las posibles consecuencias que se derivan de la ausencia de un Estado verdaderamente laico; es decir, nos preguntamos por la importancia de la laicidad en una sociedad como la nuestra: ¿qué le podría aportar a la Colombia de hoy, atravesada por innumerables y complejíssimos conflictos, la adopción, plena y decidida, de los valores propios a la laicidad?

### **1. La “revolución en marcha” y la Iglesia católica**

Alfonso López Pumarejo intentó llevar a cabo, durante sus dos gobiernos (1934-1938, 1942-1945), una serie de medidas tendientes a adaptar la sociedad colombiana a las nuevas realidades nacionales e internacionales a través de un proyecto “modernizador”. Las consecuencias que se derivaban del auge industrial; del crecimiento de las ciudades y de la población urbana; del desarrollo del proletariado y de las clases medias; del nuevo papel que comenzaba a asumir la mujer; de la aparición de nuevos movimientos y partidos políticos que, influenciados por los vientos revolucionarios de otros lugares del planeta, cuestionaban el orden existente, constituían, entre otros, factores de primerísima importancia que requerían de una pronta y novedosa respuesta por parte del Estado. El sentido de muchas de las reformas adoptadas por López reflejaba el deseo de establecer unas reglas acordes con las necesidades de la época, más afines con un Estado que, en nombre de la democracia y del desarrollo, pretendía dejar definitivamente atrás los vestigios “coloniales”.

Inspirado en los modelos europeos y norteamericano, López consideraba que la modernidad exigía, entre otros aspectos, un replanteamiento de las relaciones Estado-Iglesia católica. Con ello se buscaba separar de una vez por todas el poder temporal del poder espiritual. Para el presidente y para muchos de sus copartidarios, la separación entre el Estado y la Iglesia se hacía más urgente si se tenía en cuenta que en la década de los años 1930, la Iglesia seguía contando, como había sucedido en tiempos de la Colonia y durante todo el siglo XIX, con un gran poder en el seno de la sociedad, pues ejercía, en todos los sectores de la población y en todos los rincones del país, una influencia que iba mucho más allá del terreno puramente espiritual. De acuerdo con lo establecido por la Constitución y el concordato, cuestiones como la educación, el registro civil, el matrimonio, que en todo Estado moderno debían regirse por una legislación civil, seguían gravitando bajo la órbita del clero. Se trataba, en pocas palabras, de la vigencia de un orden fuertemente influenciado por el catolicismo integral, que muchos no dudaban en tildar de “confesional”. Por otra parte, la separación de poderes buscaba ponerle fin a la participación del clero, tan activa como beligerante, en la política,

lo que había hecho de él, desde tiempo atrás, un acérrimo enemigo del liberalismo y un protagonista más de las guerras civiles.

Retomando lo que ya era una vieja aspiración del liberalismo, López quiso, en consecuencia, aportar significativas modificaciones para redefinir, a través de la separación de poderes, el rol que la Iglesia debía jugar en la sociedad. De acuerdo al programa que el partido liberal se había trazado en 1935, el gobierno de López propuso, entre otros aspectos, la libertad de conciencia y de cultos, el matrimonio civil, el divorcio vincular, la abolición del nombre de Dios del preámbulo de la Constitución, la supresión de beneficios fiscales para el clero; pidió, igualmente, devolver al Estado el control del registro civil y de los cementerios. En cuanto a la educación, uno de los aspectos que mayor atención concentraba por todo lo que implicaba, la reforma fortaleció la intervención del Estado en materia educativa y estableció la libertad de enseñanza, al tiempo que proclamaba la educación laica, obligatoria y gratuita.

Una vez aprobadas algunas de estas medidas en la reforma constitucional de 1936, López manifestó su satisfacción por haberle permitido al Estado recuperar su autonomía frente a la Iglesia: “Está aún vigente el concordato; pero la depresiva tutela de la Iglesia sobre el Estado se ha borrado de la carta fundamental y de la vida de la república, hasta no recordarse sino como curioso y remotísimo extravío [...]. ... la enmienda constitucional que redime al Estado de la subordinación a la Iglesia [...] responde a la [ambición] de emanciparnos de una tutela típica de Hispanoamérica, cual es la intervención del clero en ciertos negocios públicos ajenos a su competencia”<sup>[12]</sup>. El presidente no dudaba en afirmar que tales medidas ponían fin al “país clerical”<sup>[13]</sup> impuesto por el “criterio teocrático de los regeneradores” del siglo XIX <sup>[14]</sup>; ahora, por el contrario, gracias al liberalismo, que logró la “independencia del poder civil”, la “república” ha dejado de ser un simple “feudo apacible, dirigido por el delegado apostólico y orientado políticamente por las insinuaciones romanas”<sup>[15]</sup>. Sin embargo, tales aseveraciones contrastaban con los resultados concretos obtenidos durante sus dos gobiernos. Y una vez regresaron los conservadores al poder, en 1946, la Iglesia no sólo siguió interviniendo abiertamente en los asuntos más diversos de la sociedad, sino que además contó con el respaldo del gobierno, por lo que resulta bastante difícil creer en el fin del “país clerical”.

Como lo dijimos en la introducción, el fracaso de López en la creación de un Estado laico, se debió, en buena parte, a la virulenta oposición de sus detractores. La jerarquía eclesiástica, que interpretó de inmediato la reforma constitucional como un esfuerzo por dismantelar el “régimen de cristiandad”,

condenó, en los términos más enérgicos, unas medidas que atentaban contra los pilares de la sociedad. Los comunicados episcopales, las declaraciones personales de los obispos, la prensa católica, retomando los pronunciamientos papales, se dieron a la tarea de explicar a los creyentes las devastadoras consecuencias que se derivaban de reformas como la separación de poderes, la libertad de cultos, la educación laica, la legislación matrimonial y otras medidas no menos perniciosas. En pocas palabras, el “laicismo” tenía que ser rechazado y condenado, como ya lo habían hecho los papas en “solemnes documentos pontificios”, ya que “pretende emancipar al hombre de la fe religiosa y de los deberes que ella impone así en la conducta privada como en la vida pública”<sup>[16]</sup>. Veamos las reacciones del clero frente a la libertad de cultos y a la educación laica, dos medidas de enorme importancia en el debate sobre el modelo de sociedad que debía privilegiarse y que, por eso mismo, contribuyeron a polarizar aún más la sociedad.

La reforma educativa, pieza central del proyecto laicizante, era un tema supremamente delicado en las relaciones Estado-Iglesia. El problema de la educación (¿quién debe dirigirla?, ¿cuál es su función en la sociedad?, ¿qué rol le compete a las autoridades civiles?, ¿qué papel juega en ella la religión?, ¿cuáles son sus fuentes de financiación?, etc.) ya había sido motivo de violentos enfrentamientos, a lo largo del siglo XIX, entre los gobiernos liberales y el clero, trezados en disputarse el control de un instrumento muy útil para moldear la sociedad. Finalmente, en las postrimerías de ese siglo, la Iglesia se impuso y logró que el Estado reconociera que la educación e instrucción pública se organizara y dirigiera “en conformidad con los dogmas y la moral de la Religión Católica”<sup>[17]</sup>. El sistema educativo que prevaleció durante prácticamente cincuenta años, desde los años 1880 hasta comienzos de la década 1930, tuvo como objetivos principales transmitir las “verdades divinas”, necesarias para que el hombre alcanzara sus fines sobrenaturales; infundir el respeto por los textos sagrados y por los encargados de su difusión; propagar la moral cristiana en la juventud. Para ello, los obispos debían cumplir varias tareas: asegurarse de que la “instrucción literaria, científica, artística y profesional se base en la educación católica y vaya acompañada de ella”; “velar para que [en los planteles educativos] los maestros sinceramente católicos enseñen a sus discípulos la sana doctrina”; “apartar a los niños y a los jóvenes de aquellas escuelas y colegios donde se dictan enseñanzas contrarias a las de la Iglesia”; finalmente, cuando la situación así lo ameritara, el episcopado podía “solicitar y reclamar del gobierno civil” su intervención para que hiciera acatar “los preceptos constitucionales de la República relativos a la educación cristiana” (CEC, 1913, p. 180), reafirmando así el carácter estrictamente limitado de la participación estatal<sup>[18]</sup>. Con el fin de legitimar aún más sus pretensiones en materia educativa, la jerarquía eclesiástica retomó ampliamente los postulados establecidos por Pío XI en su encíclica *Divini illius magisteri* (1929), en la que, como su título lo indica explícitamente,

se formulan los derechos divinos de la Iglesia como institución docente<sup>[19]</sup>. Todos estas declaraciones se acompañan de severas advertencias en las que el clero recuerda a los padres de familia y maestros que sobre ellos reposa la enorme responsabilidad de ofrecer una educación adecuada a sus hijos y discípulos, so pena de incurrir en serios pecados<sup>[20]</sup>.

Esta concepción del saber tenía implicaciones de suma importancia que debían reflejarse en el ordenamiento social: sometimiento del poder civil al eclesiástico, dependencia de lo civil con respecto a lo religioso y respeto por el orden establecido y por las jerarquías en las que éste reposa. Vemos, entonces, que la educación es, dentro de la óptica del catolicismo integral, el mecanismo privilegiado para consolidar la cohesión de una sociedad que debe girar en torno a lo religioso. Por todas estas razones, los proyectos del liberalismo, tendientes a establecer la escuela laica, obligatoria y gratuita, fueron interpretados por la jerarquía eclesiástica como un verdadero atentado a los derechos “naturales” de la Iglesia, al sistema educativo tradicional, a la moral católica, a la estabilidad social, etc., a pesar de que la reforma educativa, por innovadora que fuese, no significaba, en realidad, un cambio radical en el sistema tradicional. Veamos en qué consistía dicha reforma. En primer lugar, la educación debía democratizarse en un doble sentido: por una parte, llegar a un mayor número de colombianos, excluidos hasta entonces por los altos costos de los colegios privados, por lo que se estableció la escuela obligatoria y gratuita<sup>[21]</sup>; por otra parte, la educación superior, orientada hasta entonces esencialmente a la formación de las elites, fue reorganizada con el fin de darle al país profesionales acordes con las necesidades de la época y mano de obra especializada, indispensable para el desarrollo económico; también buscaba abrir el espacio universitario a otros sectores sociales<sup>[22]</sup>. En segunda instancia, la reforma pretendía contribuir al desarrollo de un espíritu crítico, racional, basado en nuevas metodologías y abierto a las corrientes más modernas del pensamiento occidental. Para lograr estos objetivos, el gobierno estableció la educación “laica”, es decir libre de la influencia religiosa, en la que el Estado tendría una intervención mucho mayor en la elaboración y control de programas de estudio, en la escogencia de textos, en la concesión de títulos a los estudiantes por parte de funcionarios públicos. Se trataba de un nuevo sistema educativo, muy diferente del modelo imperante, aquel que había sido impuesto por los conservadores y por la Iglesia. Es cierto que tal medida podía resultar impactante dada la importancia que detentaba la Iglesia, histórica y jurídicamente, en la educación. Sin embargo, no había en ella nada de “revolucionario”, pues no se trataba de prohibirle al clero proseguir con sus tareas educativas. El Estado no pretendía acabar con la educación confesional; buscaba simplemente ofrecer una alternativa diferente a la impartida por la Iglesia católica.

De hecho, la Iglesia procedió, durante la “república liberal”, a fundar varias universidades católicas. Los jesuitas reabrieron la Universidad Javeriana en Bogotá en 1931, tan sólo un año después del retorno de los liberales al poder, cuando el tema de la educación empezaba a generar álgidos debates; en septiembre de 1936, un mes después de entrar en vigencia la reforma constitucional, fue fundada la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín por el arzobispado de esa ciudad, Tiberio de J. Salazar. La necesidad de fundar universidades católicas hacía parte de una ofensiva lanzada por el clero para contrarrestar los efectos de la política educativa del gobierno, como lo expresan abiertamente los estatutos de la Pontificia de Medellín: “... existe la necesidad urgente de fundar en la República de Colombia, centros de enseñanza netamente católicos, los cuales opongán la luz de la verdad, la conciencia cristiana contra los errores e impiedades que amenazan hoy la paz y la tranquilidad sociales y aun la existencia misma de la sociedad, que tienden a convertir los campos de la patria en lago de lágrimas y sangre”<sup>[23]</sup>. Como parte de esa ofensiva, Palacios afirma que “El reclutamiento y formación de dirigentes [conservadores por parte de la Iglesia] redobló su importancia y en este ambiente fueron resocializados los políticos profesionales que llegarían al poder en las décadas posteriores”<sup>[24]</sup>.

Los alcances de la reforma educativa fueron bastante limitados. La falta de recursos económicos por parte del Estado, así como la dudosa calidad de muchos maestros y programas de los planteles oficiales, explican por qué la mayor parte del estudiantado seguía inscrito en los colegios religiosos privados<sup>[25]</sup>; a pesar de que la ley establecía la escuela obligatoria y gratuita, “no hubo cambios apreciables en el acceso al sistema educativo”<sup>[26]</sup>. La ley también decía que la educación oficial debía ser “laica”. Pues bien, los resultados, en este caso, tampoco fueron favorables. Si aceptamos, en un sentido restringido, que “laico” quiere decir, como es usualmente el caso, lo que no pertenece al clero, en otras palabras, lo que es autónomo con respecto a lo “religioso” (dogmas, instituciones, prácticas, ritos, etc.), hay que afirmar que la educación oficial no fue totalmente independiente. Mencionemos tres ejemplos relacionados con la Universidad Nacional, símbolo de la nueva educación que quería poner en marcha el presidente López: de acuerdo con sus estatutos, que no fueron modificados sino en 1963, esta universidad contaba con un capellán para los estudiantes católicos<sup>[27]</sup>; un delegado del cardenal-obispo hacía parte del consejo directivo; la designación, en 1944, de Gerardo Molino como rector de la universidad, llevó a monseñor Perdomo, arzobispo de Bogotá, a manifestarle al ministro de Educación “la extrañeza y honda pena que ha sentido el Episcopado [...], y el escándalo producido



en los católicos de todo el país, sin distinción de partidos políticos”, por tal nombramiento, pues las “ideas socialistas” de Molina “son un peligro para la juventud y una amenaza a nuestra querida patria, en su totalidad católica” (CEC, 1944, pp. 314-315) <sup>[28]</sup>.

La vehemencia con la que reaccionó el clero reflejaba su inmensa preocupación y, al mismo tiempo, dejaba al descubierto su inquebrantable determinación de defender, como fuese necesario, sus “derechos”. La campaña contra el nuevo sistema educativo se inició un año antes de que López asumiera el poder, a medida que las intenciones del liberalismo en torno a la educación se fueron precisando. El episcopado denunció, de manera sistemática, la escuela laica y los innumerables males que de ella se derivan: el “naturalismo pedagógico”, que le resta importancia a la dimensión sobrenatural del ser humano (CEC, 1933, p. 400); la coeducación mixta, “que, pretendiendo reformar la sapientísima obra del Creador y fundándose en una deplorable confusión de ideas, convierte la legítima sociedad humana en una promiscuidad e igualdad niveladora; como si el Creador no hubiera ordenado y dispuesto la convivencia perfecta de los dos sexos solamente en la unidad del matrimonio...” (CEC, 1933, p. 401); la educación “atea”, que equivale a hablar de una “escuela sin Dios” y, por consiguiente, desprovista de toda noción de justicia<sup>[29]</sup>. “Por semejantes y no menos razones, es digna de reprobación la pretendida escuela neutra o laica que, so capa de respetar la llamada inviolabilidad de la conciencia individual, prescinde de toda enseñanza religiosa, como si la criatura racional fuese libre de aceptar o no su dependencia de Dios y los deberes que ella le impone” (CEC, 1933, p. 401). Las condenas a la escuela laica –“gangrena de la sociedad actual” (CEC, 1936, p. 409) -, se extienden a los padres que, desobedeciendo las consignas clericales, envían sus hijos a dichos establecimientos, haciéndose así culpables “de la ruina moral de esos seres cuya salvación les ha sido tan estrictamente encomendada por el mismo Dios” (CEC, 1933, p. 401) <sup>[30]</sup>.

En realidad, el episcopado no se limitó a rechazar y a condenar las reformas del gobierno liberal. Fue más allá, pues exhortó a la población a desobedecer unas leyes que desconocían la naturaleza religiosa de los colombianos: “Hacemos constar que nosotros y nuestro clero no hemos provocado la lucha religiosa [...]; pero si el Congreso insiste en plantearnos el problema religioso, lo afrontaremos decididamente y defenderemos nuestra fe y la de nuestro pueblo a costa de toda clase de sacrificios, con la gracia de Dios... y llegado el momento de hacer prevalecer la justicia, ni nosotros ni nuestro clero, ni nuestros fieles, permaneceremos inermes y pasivos” <sup>[31]</sup>.

Ese tipo de reacciones no resultan, en el fondo, sorprendentes, pues provienen de sectores para los cuales el liberalismo ha sido siempre una expresión irrefutable del pecado <sup>[32]</sup> y un despiadado enemigo de la religión católica. Lo que aparentemente resulta extraño es que sectores del propio liberalismo se unieran a la Iglesia y al partido conservador para censurar la política “religiosa” del gobierno: “Ante un campo tan erizado de problemas y de angustias, de necesidades reales, sería absurdo que el liberalismo volviera la espalda a realidades angustiosas y se dedicara, por ejemplo, a la suprema tontería de agitar una política anticlerical y de volver a las luchas de hace 60 años –a métodos que bien caro costaron al liberalismo- para agotarse en tareas inútiles y en empeños miopes y perjudiciales... [...]. La exhumación de los fósiles anticlericales y antirreligiosos, para resolver problemas que tienen dentro de la cordura, el orden y la jerarquía soluciones fáciles y benéficas, sería una calamidad pública” en momentos en que hay problemas más graves por resolver. Eso es lo que sostenía un editorial del diario *El Tiempo*, en 1935 <sup>[33]</sup>. Vemos, entonces, que para un sector de liberalismo, el laicismo no estaba en sus planes. La separación Estado-Iglesia, propuesta por el gobierno, era percibida por estos liberales como una medida no sólo inoportuna, sino perjudicial para el país, pues desataría, nuevamente, odios y violencia <sup>[34]</sup>. Cabe preguntarse, por cierto, si en realidad veían algún beneficio en la separación de los poderes o, si por el contrario, sus deseos de aplazar indefinidamente –o de olvidar- la “cuestión religiosa” so pretexto de evitar nuevos enfrentamientos, era una manera de expresar su conformidad con las relaciones vigentes entre los dos poderes.

La libertad de cultos fue otra de las medidas que debía contribuir, en principio, al establecimiento de un Estado laico. Jean-Pierre Bastian, sociólogo francés que ha hecho aportes valiosos al estudio del fenómeno religioso en América latina, hace precisamente de la libertad de cultos - expresión de la tolerancia religiosa-, uno de los pilares, de la “modernidad”, junto con las libertades políticas. Para Bastian, los gobiernos latinoamericanos, en términos generales, se han mostrado interesados en la adopción de ciertos elementos de la democracia política, pero han olvidado el otro componente de la modernidad: las libertades en el campo religioso. En la medida en que el Estado favorece a una religión en detrimento de las otras, otorgándole poderes y funciones que hacen de ella un “elemento esencial del orden social”; en la medida en que el poder civil aparece inextricablemente unido y mezclado con el poder religioso, no es posible hablar de “modernidad” religiosa <sup>[35]</sup>. El presidente López, al establecer la libertad de cultos y al proponer la reforma concordataria, buscaba dar un paso en ese sentido: romper con la alianza entre Estado e Iglesia, incompatible con la independencia, el fortalecimiento y el carácter laico que debían caracterizar al Estado y, además, fuente permanente de injusticia y de intolerancia con respecto a todos aquellos que no se identificaban con el catolicismo.

Sin embargo, esta reforma del régimen de cultos, al igual que los cambios en la educación, no atentaba, en el fondo, con los privilegios de la Iglesia católica. En efecto, la reforma constitucional estableció la libertad de conciencia, determinando que “nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas, ni compelido a profesar creencias ni a observar prácticas contrarias a su conciencia ” (art. 12); sin embargo, el mismo artículo advierte que la libertad de cultos no puede ser contraria a la “moral cristiana o a las leyes”. Esta norma, a pesar de su carácter limitado, fue rechazada inmediatamente por el episcopado: “... sobre esa obra demoledora ved lo que se pretende erigir como principios que nos gobiernen. La libertad de cultos, en vez de una razonada tolerancia; la libertad de cultos, error doctrinario condenado por la Iglesia; la libertad de cultos, en una forma tal, que deja a la Iglesia católica, la de la totalidad moral de los colombianos, al ras con todas las religiones falsas, así sean las más exóticas y extravagantes“<sup>[36]</sup>.

En términos prácticos, esta medida debía favorecer, en particular, al “protestantismo”<sup>[37]</sup>, que empezaba a dar muestras, hacia mediados de los años treinta, de un mayor dinamismo: creaba organizaciones nacionales e institutos destinados a la preparación de pastores colombianos, fundaba centros médicos y colegios, contaba con sus propios medios de difusión a través de los cuales desarrollaba una intensa campaña publicitaria. Como resultado de estos y otros factores, el número de adeptos al protestantismo aumentó, aunque todavía seguía siendo un grupo supremamente reducido<sup>[38]</sup>. Pero a pesar de su exigüidad, el protestantismo empezó a generar temores cada vez más profundos en el clero colombiano, lo que lo llevó a tomar iniciativas concretas, pues lo que estaba en juego era la “unidad católica de la nación”(CEC, 1951, p. 163). En la Pastoral de 1944, los obispos deciden “organizar armónicamente en la nación la lucha contra la propaganda protestante”, que incluye: creación de comités antiprotestantes en todo el país; intensificación de la enseñanza del catecismo, “lo mismo que la predicación al pueblo acerca de las verdades fundamentales de la fe católica, particularmente de las impugnadas por el protestantismo”; organización de la propaganda “por medio de hojas, periódicos, revistas, folletos y libros, y por medio de la radiodifusión católica”, etc. (CEC, 1944, p. 162)<sup>[39]</sup>. Al mismo tiempo, el clero lanza anatemas y excomuniones contra las “sectas” propagadoras de errores y contra todos aquellos que, de una u otra manera, las apoyan: los jerarcas advierten “a los fieles que deben evitar la asistencia a reuniones y cultos de protestantes, la simple visitas a sus templos, aun por mera curiosidad, la lectura de cualesquiera de sus escritos que traten de religión o materias conexas, porque esta participación es una cooperación a la difusión de la herejía” (CEC, 1944, pp. 161-162). La existencia de colegios protestantes resulta particularmente preocupante para las autoridades eclesiásticas, pues “en una nación unitariamente católica es

innecesaria e injusta la multiplicación de centros educativos no católicos, en donde se induzca a error a niños y jóvenes“<sup>[40]</sup>. La ofensiva del episcopado también tenía como fin desmentir una serie de versiones propagadas por el “enemigo” que acusaban al conjunto del clero colombiano de apoyar hechos violentos contra los protestantes, sembrando de esta manera “la desunión y la discordia” (CEC, 1944, p. 443). La Pastoral de 1944 resume claramente el peligro que representaba la “obra de destrucción que vienen a realizar en nuestra patria los protestantes; ellos no sólo vienen a arrebatarnos la fe que recibimos al nacer [...], sino que vienen a minar las bases de nuestra cultura nacional y social. Oponerse, por consiguiente, a su labor de propaganda, no es solamente el cumplimiento de un deber impuesto por la religión que sabemos venida de Dios, sino un acto de verdadero patriotismo” (CEC, 1944, p. 459). Un periódico como *El Espectador* no dudaba en cuestionar al protestantismo, aduciendo, como lo hacían los jerarcas, que el catolicismo era la base de la “colombianidad”: “Para ser francos, no nos seduce, y es más exacto decir que no deja de inquietarnos, la propaganda protestante que se adelanta en algunas pequeñas poblaciones del país con el resultado más definido de sobresaltar la conciencia de las humildes gentes campesinas que de formar realmente adeptos de una religión distinta a la católica [...]. Ciertamente nosotros preferiríamos que nuestra aldeas y nuestros campos no recibieran la visita de los predicadores protestantes [...]. La unidad religiosa del pueblo colombiano no es un mal sino un bien, como lo ha comprobado una experiencia de largos siglos”<sup>[41]</sup>.

Pues bien, parece que el “auge” del protestantismo suscitaba temores similares en los sectores cercanos al presidente López. El periódico *El Liberal*, portavoz del gobierno<sup>[42]</sup>, compartía la preocupación de los defensores de la Iglesia católica ante la “intensificación” de la propaganda llevada a cabo por las “sectas” protestantes. El diario se muestra sorprendido por la veloz construcción de “magníficos templos” en “magníficos predios” de la ciudad de Barranquilla. “En esos dos templos efectúan servicios que se ven muy concurridos. Pero eso no es todo. Mantienen en las emisoras ‘La Voz de la Patria’ media hora dominical de propaganda y publican mensualmente un periódico llamado ‘El Heraldo Bautista’”<sup>[43]</sup>. La publicación de este tipo de artículos por parte de la prensa lopista puede plantear ciertas dudas en torno a la política religiosa del gobierno. El mismo López, quizá para apaciguar un poco los ánimos, había adoptado, desde las postrimerías de su primer mandato, un tono cada vez más moderado en torno al espinoso tema religioso. En su extenso mensaje al congreso del año 1938, en el que hizo el balance de sus cuatro años de gobierno, sorprende el poco espacio que el mandatario le concedió a la “cuestión religiosa”<sup>[44]</sup>. Esa misma moderación se aprecia durante su

segunda campaña presidencial: en la enumeración de las tareas inmediatas que debe asumir en caso de triunfar, los proyectos laicizantes no aparecen por ningún lado. Los discursos de López, como candidato y luego como presidente, quieren dar a entender que el viejo conflicto religioso es ya cosa del pasado, gracias a la separación de poderes establecida durante su primer gobierno y a la acogida favorable que esta medida tuvo por parte del conjunto de la población. Por esa razón, porque lo esencial ha sido resuelto satisfactoriamente, volver a revivir las luchas con la Iglesia sería lo más “contraproducente”, pues hay tareas más urgentes y, sobre todo, el desarrollo del país no depende ya de las cuestiones que quedaron pendientes con la Iglesia: “Nada habría más contraproducente [...], que agregar a la inmensa tarea que le espera al gobierno en el campo económico y cultural, un choque doctrinario con la conciencia religiosa de nuestros compatriotas, como el que surgiría si se intentase resolver el problema del divorcio vincular, que no está preocupando a la sociedad colombiana, ni retrasando su progreso, y sobre el cual no existe reclamación impaciente ni demanda categórica del propio partido” <sup>[45]</sup>. Ese cambio de prioridades en la óptica de López, le permitió afirmar, siendo presidente, que la cuestión religiosa ya no constituía frontera alguna entre liberales y conservadores: “la línea divisoria entre nuestras dos colectividades históricas se ha ido desdibujando, en cuanto demarcaba tradicionales campos de lucha por los que campeaban temas de discusión que hoy ya no logran ganar el fervor de las masas, bien porque hayan sido incorporados a la vida activa del Estado, por medio de estatutos jurídicos que cuentan con la unánime aceptación del pueblo, o porque los partidos se vieron precisados a sustituirlos por preocupaciones más acordes con los tiempos actuales” <sup>[46]</sup>.

López quiere transmitir la idea de que a partir de sus reformas se inició una nueva era para el país. En materia religiosa, el hito histórico lo constituye “la paz religiosa de Colombia [...], conquista nacional que ya nada ni nadie podrá poner en serio peligro” <sup>[47]</sup>. En este nuevo contexto, en el que el clero se ha alejado de las disputas políticas y ha recobrado su independencia frente a los partidos, el Estado no tiene ningún problema en reconocer que la Iglesia católica, “una de las más grandes fuerzas espirituales”, es la que le da “fisonomía uniforme a la Nación colombiana” <sup>[48]</sup>. En realidad, López parece dispuesto a preservar la supuesta “paz religiosa” lograda durante su primera administración, aunque ello implique aplazar asuntos pendientes, con tal de no desgastarse agitando nuevamente un tema que incita más a las reacciones apasionadas que a la reflexión y al diálogo. De esta manera, el espíritu “revolucionario” que caracterizó los inicios de su primer gobierno, desapareció rápidamente para darle cabida a un discurso menos ambicioso, si se quiere más “pragmático” o “realista”. Todo esto se aprecia claramente en el transcurso de las discusiones sobre el concordato. Si en un

comienzo, la reforma concordataria ocupaba un lugar central de su programa, a medida que arreciaban las críticas, el gobierno de López “fue moderando sus inicialmente extremistas exigencias hasta contentarse con una negociación parcial sobre matrimonio, registro civil y administración de cementerios” <sup>[49]</sup>. Las prevenciones de López llegaron a tal punto, que cuando finalmente el nuevo régimen concordatario fue aprobado en 1942 por el Congreso, el presidente “se abstuvo de realizar el canje de ratificaciones”, por lo cual el tratado nunca entró en vigencia <sup>[50]</sup>.

¿Cómo explicar esa evolución en la política “religiosa” del gobierno? Muy seguramente por los deseos de congraciarse con “una de las más grandes fuerzas espirituales” y, de paso, atenuar las críticas de una oposición que seguía viendo en López, a pesar de su creciente moderación, el representante de un liberalismo radical que había puesto en peligro los valores de la sociedad colombiana. Pero quizás la pregunta que hay que formular debe plantearse en otros términos: ¿es posible sostener que el sector “progresista” del partido liberal estuvo realmente comprometido en llevar a cabo la separación Estado-Iglesia católica y en someter esta última al poder político, independientemente del costo que ello representara? Lo que no deja de sorprender, en todo caso, es que ante la arremetida de sus adversarios, el gobierno no se limitó a archivar sus proyectos en torno a la laicidad del Estado. No; en lugar de un bajo perfil, el gobierno adoptó una actitud sospechosamente familiar con respecto a la Iglesia, alejándose por completo de las metas que supuestamente se había trazado. Un vistazo a las páginas de *El Liberal* permiten apreciar las enormes ambigüedades del presidente López en torno a las relaciones Estado-Iglesia. Con motivo de los cuarenta años del episcopado de monseñor Perdomo, el diario lopista destaca, en la portada y en las páginas editoriales, la labor del prelado, “una de las más brillantes y fecundas” no sólo por los beneficios brindados a sus fieles y a la religión católica, sino por “su contribución al progreso de la patria” <sup>[51]</sup>. Por otra parte, resulta paradójico que un gobernante que se precia de haberle puesto punto final al país clerical, realice una ceremonia religiosa en la capilla del palacio presidencial (!) para bautizar a uno de sus nietos <sup>[52]</sup>. De igual manera, una ceremonia oficial, en la que el presidente inaugura una avenida, cuenta con la presencia de miembros del clero <sup>[53]</sup> y una ceremonia católica, en la que se le rinden homenajes póstumos al “excelentísimo señor arzobispo” de Medellín, quien había fallecido recientemente <sup>[54]</sup>, cuenta con la asistencia de autoridades civiles y militares, que no dudaron en unirse al duelo que paralizó la ciudad durante tres

días <sup>[55]</sup>. A todas luces, el Estado colombiano seguía dando muestras de preferencias en materias religiosas y, sobre todo, mantenía nexos estrechos con el poder religioso.

Frente al proyecto “laicizante” de López, cada vez más cuestionado, debilitado, y abandonado por sus propios gestores, el catolicismo integral daba muestras de una gran vitalidad que seguiría exhibiendo en el seno de la sociedad colombiana durante varias décadas. Una rápida mirada a lo que fue la historia de la Iglesia católica desde el retorno de los conservadores al poder en 1946, hasta los inicios del Frente Nacional nos permite comprobar que la Iglesia católica colombiana conservó su enorme influencia sobre el conjunto de la población, determinando lo que era “bueno” y lo que era “malo” para el país; siguió educando <sup>[56]</sup> y, por lo tanto, moldeando a millones de colombianos de acuerdo a sus propios valores; reforzó la alianza con el partido conservador para hacerle frente a los embates ya no sólo del liberalismo, sino de otras ideologías igualmente “nefastas” para la sociedad, como el comunismo y el protestantismo, por lo que, entre otros aspectos, la “libertad de cultos”, a pesar de estar amparada por la Constitución, se vio seriamente restringida <sup>[57]</sup>. Dentro de un contexto cada vez más polarizado, que servía de marco a una violencia desenfrenada, la sociedad siguió presenciando la intervención del clero en los asuntos más diversos. Buen ejemplo de ello son las reivindicaciones hechas por el episcopado ante las cámaras legislativas en 1951, en las que los obispos pedían la derogación de medidas perjudiciales para la sociedad adoptadas durante la república liberal; en particular, el clero se oponía al reconocimiento jurídico de las Logias Masónicas y de la Asociación Israelítica de Montefiore, “sociedad judaica declarada lesiva del orden social”; a la disposición del Código del Trabajo sobre prestaciones sociales, que “no distingue entre mujer legítima e ilegítima”; al Código Penal, que no califica como delitos ni el concubinato público ni el adulterio; a la ley 32 de 1936, que “prohíbe a toda institución docente negarse a admitir alumnos por razones de ‘nacimiento ilegítimo’, diferencias sociales, raciales o religiosas”(CEC, 1951, pp. 228-230). En estas peticiones se aprecia claramente el carácter globalizante de la Iglesia. Veamos ahora más en detalle algunos aspectos de este catolicismo integral.

### **2. catolicismo integral**

Las reformas de la “revolución en marcha” estaban ampliamente inspiradas en los postulados del liberalismo, una doctrina que, de acuerdo a la Santa Sede, resultaba sumamente peligrosa desde todo punto de vista debido a sus inocultables nexos con la Revolución francesa. Como lo afirma Emile Poulat, el catolicismo integral surgió precisamente como un mecanismo de defensa adoptado por Roma en el siglo XIX para contrarrestar los “errores modernos” difundidos por la Revolución francesa, en particular el racionalismo, la democracia, la secularización del Estado, de las ciencias y del

pensamiento, y el individualismo <sup>[58]</sup>. Todos estos rasgos, constitutivos del liberalismo, representaban verdaderos “antivalores” que amenazaban un orden social sustentado en la fe, en la jerarquización de los diferentes estamentos, en la estrecha relación entre poder temporal y espiritual, en el carácter “sagrado” con el que se quería revestir a todas las manifestaciones del intelecto, y en el corporativismo. Por otra parte, el catolicismo romano también veía con la misma aprehensión las consecuencias que se derivaban del desarrollo industrial, tales como el surgimiento de nuevos actores sociales, las luchas de clase, la importancia creciente del socialismo y del comunismo, pues eran factores que amenazaban la supuesta armonía en la que reposaba la sociedad. En última instancia, la Iglesia católica se veía confrontada a la sociedad “moderna”, es decir a ese mundo nuevo producto de las revoluciones liberal e industrial que, por sus orígenes, valores y objetivos, constituía una ruptura con respecto al orden tradicional tanto en el plano religioso, moral y social, como en lo político y económico <sup>[59]</sup>.

Frente a los avances incuestionables de la “modernidad”, el catolicismo romano, además de las condenas que profiere contra el nuevo orden, organiza una verdadera campaña tendiente a exaltar el mundo tradicional, aquel que ha sabido preservar a través de los siglos, a *pesar* del tiempo, unos principios y unas metas acordes con los intereses del cristianismo. El catolicismo integral es, a su manera, una utopía: sueña con el restablecimiento de un orden que está en trance de desaparecer bajo la arremetida de la “modernidad”; considera que todavía es posible retornar a un pasado en el que lo religioso marca el ritmo de la sociedad en todos sus aspectos. En definitiva, es una posición que se niega, rotundamente, a aceptar las evoluciones, los procesos que se van dando con el correr del tiempo; y, con todas sus fuerzas, se aferra a un pasado, a un mundo inmune a “los cambios accidentales y secundarios del devenir histórico” <sup>[60]</sup>. El retorno a un orden eminentemente religioso, “sacralizado”, será la solución que, tarde o temprano, la sociedad tendrá que retomar para salir del mundo de corrupción que se inició con la Reforma y que agudizó la Revolución francesa: “la exaltación de la tradición y el rechazo del presente; el elogio del reposo frente a una sociedad en movimiento; la nostalgia de la sociedad rural en contraposición al industrialismo; el anticapitalismo, asociado al antiprotestantismo y al antisemitismo; el ideal de una sociedad ‘organizada’, formada por ‘cuerpos’ y ‘asociaciones’ [...], tales son las características mayores” del catolicismo integral <sup>[61]</sup>.

La Iglesia católica colombiana se identificó, desde muy temprano, con esa visión integrista, no únicamente por el deseo de obedecer a Roma, sino también para hacer frente a los múltiples “peligros” que, según ella, se cernían sobre la naciente república. Sin lugar a dudas, el liberalismo, el



comunismo y el protestantismo han sido tradicionalmente los grandes rivales del modelo integral. Largos capítulos de nuestra ya larga historia de violencia han tenido como protagonista a una Iglesia católica empeñada en defender tenazmente su visión global de sociedad cada vez que ésta parecía amenazada por tales doctrinas. Las razones por las cuales estas corrientes ideológicas han sido condenadas por la Iglesia nos permitirán, por una parte, tener una idea más precisa de lo que ha sido el catolicismo integral en la sociedad colombiana; por otra parte, podremos ver algunas de las implicaciones que se derivan de un discurso que, obstinado en darle al cambio histórico, a las transformaciones sociales, una connotación irremediablemente peyorativa, llevó a la Iglesia a cerrar, desde muy temprano, todas las puertas al diálogo con las otras formas de pensamiento que fueron surgiendo, precisamente, como resultado de las evoluciones históricas.

Para el catolicismo integral, la religión católica es el factor que, por encima de cualquier otro, permite unificar un cuerpo social heterogéneo y diverso en muchos niveles. En el caso colombiano, caracterizado desde muy temprano por profundos fraccionamientos de todo tipo, se han realizado diversos intentos por hacer del catolicismo el principio por excelencia de la cohesión social. Estos esfuerzos llevaron a que el término “catolicismo” se convirtiera -no únicamente en el discurso de la Iglesia católica-, en sinónimo de “colombianidad”: sólo el verdadero católico era un auténtico patriota. Muchas de las constituciones del siglo XIX reflejan esa correspondencia entre religión e identidad nacional, en particular la de 1886: “la Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como elemento esencial del orden social. Se entiende que la Iglesia Católica no es ni será oficial y conservará su independencia” (art. 38). Más explícito aún, y muy dicente en cuanto a las nuevas relaciones que el liberalismo quería promover con la Iglesia, el texto plebiscitario de 1957, que debía ratificar los acuerdos del Frente Nacional, señalaba en su preámbulo que, tanto para el partido conservador como para el liberal, el catolicismo era un factor de unidad imprescindible: “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, Romana, es de la Nación y que como tal los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social...”.

Si la religión es el fundamento básico de la sociedad, resulta claro que el integrismo ha triunfado plenamente, pues es precisamente ese postulado el que legitima la intervención del clero y su magisterio en todo lo que concierne a la sociedad. Es por ello que los jefes sienten, más que un derecho, la “obligación moral” de intervenir para señalar, denunciar y condenar todo aquello que, al ser una amenaza para el catolicismo, pone en peligro igualmente a la sociedad colombiana. Los elementos “perturbadores” se multiplicaron a medida que avanzaba el siglo XX y que el país se transformaba: si en un comienzo, el liberalismo acaparaba la mayor parte de las críticas lanzadas por el clero, el comunismo y el protestantismo entraron pronto a engrosar la lista de doctrinas peligrosas

para la unidad religiosa. Refiriéndose a esas corrientes ideológicas, el episcopado expresaba su honda preocupación: “Nuestra cultura, nuestro espíritu están hondamente impregnados por las enseñanzas de la Iglesia Católica, y ciertamente sería presagio de un verdadero y aterrador cataclismo” prescindir de una institución que resulta tan esencial. “Por eso todos los que atentan contra la unidad religiosa, que está constituida entre nosotros por la adhesión de todos los colombianos a la Iglesia Católica, no sólo nos arrebatan el más preciado de los bienes, el que todo lo supera y por el cual debería sacrificarse sin vacilaciones la vida misma, sino que socavan los cimientos de nuestra paz, de nuestro progreso y de nuestro bienestar” (CEC, 1944, pp. 458-459).

El liberalismo fue el primer blanco contra el cual la jerarquía eclesiástica colombiana dirigió sus baterías. El programa del partido liberal, que tomó forma en 1850, contenía elementos inaceptables para el catolicismo integral. En particular, el proyecto de establecer un Estado y una sociedad laicos como base para el desarrollo general del país, tenía que ser rechazado por quienes consideraban que en una nación católica e “hispanica” como la colombiana, la religión, lejos de ser relegada a un segundo plano, debía ser reconocida como una pieza fundamental para el buen desarrollo de la sociedad, más aún, como la máxima expresión de la “identidad nacional”. Después de encarnizados enfrentamientos, que sellaron la derrota del liberalismo, la Iglesia y sus aliados conservadores hicieron de la religión católica la fuente de cohesión social por excelencia, como lo proclamaron la Constitución de 1886 y el nuevo concordato de 1887. El liberalismo, sin embargo, siguió siendo objeto de todo tipo de condenas, pues el clero nunca dejó de ver en él el origen de todo tipo de males: el libertinaje, aplicado a todas las actividades, propició el “individualismo egoísta y sin entrañas”; condujo al confinamiento de la religión al “fuero privado”; “abolió los gremios de artesanos y trabajadores, que habían crecido vigorosos alrededor del templo parroquial, y dejó a los obreros sin esperanzas en la otra vida y sin defensa en ésta” frente al capitalista. Como consecuencia de este proceso, “las muchedumbres, perdida la fe en un ideal ultraterreno, cifraron todas sus aspiraciones en los bienes materiales”, preparando el terreno al comunismo: “Rápidamente han ido atropellándose los acontecimientos, y hemos llegado a la más radical y peligrosa de todas las aberraciones: el comunismo”, que “amenaza destruir la sociedad, socavando las bases que la sustentan: Dios, Patria, Familia, Propiedad” (CEC, 1936, pp. 415-416).

El desarrollo de la industria, el crecimiento urbano, el surgimiento de nuevos actores sociales y el creciente descontento popular, pusieron a la orden del día la problemática social. Ante ese nuevo panorama, la Iglesia católica empezó a mostrar un mayor interés por los temas sociales, denunciando el hambre, la miseria, la pobreza y exigiendo a los sectores pudientes un mayor compromiso social. Sin lugar a dudas, esta mayor preocupación, que se acompañó de una acción más decidida y organizada, marcó una evolución importante en la posición de la Iglesia católica colombiana frente a la cuestión social. Sin embargo, hay que aclarar de inmediato que esto no significó, en ningún

momento, un giro hacia posiciones más “progresistas”. Por el contrario, se trataba de una respuesta que seguía aferrada a una serie de valores y de ideales que no respondían a las necesidades del mundo moderno y que estaba más encaminada a condenar al comunismo que a proponer respuestas audaces a los problemas más acuciantes de la sociedad. Desde su visión integrista, y retomando el programa establecido por Roma desde finales del siglo XIX, la jerarquía eclesiástica colombiana concluyó que la doctrina social católica, “la única doctrina salvadora”(CEC, 1944, p. 167), era la solución para todos los problemas que afrontaba la sociedad. En 1936, el episcopado recomienda “a los señores sacerdotes y a los hombres de estudio, la lectura de las encíclicas *Rerum Novarum* [1891] y *Quadragesimo Anno* [1931], cuyas enseñanzas deben ponerse en práctica para el desarrollo de la acción social, que, inspirada en los principios del Evangelio, suministra la única solución efectiva de los urgentes y gravísimos problemas que debe afrontar y resolver la sociedad contemporánea”(CEC, 1936, p. 428).

Con dicha doctrina se buscaba legitimar la intervención de la Iglesia en terrenos que aparentemente escapaban a su competencia. En la medida en que la problemática social amenazaba el orden establecido, el clero no podía permanecer ajeno a esa situación, pues la religión era uno de los principales pilares de ese orden. De esta manera, se establecían unos vínculos muy sólidos entre la economía, la organización social y la religión católica, lo que legitimaba la participación de la Iglesia en todo lo relacionado con la “cuestión social”. Vamos a mencionar rápidamente tres aspectos de esta participación. En primer lugar, la campaña del clero recuerda que los gobiernos, las clases dirigentes, los patrones, los capitalistas deben adoptar una serie de medidas y actitudes tendientes a mejorar las condiciones de vida de los sectores más necesitados: “dar un justo salario a los obreros; no estorbar sus justos ahorros [...]; darles libertad para cumplir sus deberes religiosos [...]; no apartarlos del espíritu de familia y del amor al ahorro; no imponerles trabajos desproporcionados a sus fuerzas o inconvenientes a su edad o a su sexo”(CEC, 29 de junio de 1948, p. 484). Al mismo tiempo, insiste en la importancia de virtudes como la “justicia” y la “caridad”, que eliminan las causas de los conflictos y unen los ánimos y enlazan los corazones (CEC, 1936, p. 428). Por otra parte, la Iglesia promueve diversos movimientos e instituciones de carácter social: sindicatos, asociaciones de trabajadores, de jóvenes, de campesinos, todos ellos de carácter católico, cajas de ahorro, granjas agrícolas, etc. <sup>[62]</sup>. Pero en seguida, los jerarcas advierten, repitiendo las palabras de León XIII, que el obrero “preocupado únicamente del provecho egoísta de su trabajo”, se encuentra en una situación de pecado, pues olvida que él también tiene obligaciones: sus reivindicaciones, “exentas de toda violencia”, no pueden ser desmedidas; deben “ejecutar íntegra y fielmente todo el trabajo a que se han comprometido”; no pueden causarle ningún tipo de daño a sus patronos; deben hacer buen uso

del salario [63]; y, sobre todo, “deben huir de los hombres perversos que, con discursos engañosos, les sugieren exageradas e ilusorias esperanzas”(CEC, 29 de junio de 1948, p. 484).

Si bien es cierto que este tipo de declaraciones pueden contener ciertas críticas a las “iniquidades” del capitalismo, críticas que se tornan más frecuentes a medida que aumentan las brechas sociales, es evidente, sin embargo, que su principal preocupación está en deslegitimar al comunismo demostrando que la Iglesia católica ha sido, desde siempre, la abanderada de los pobres <sup>[64]</sup> y advirtiendo sobre los peligros que se derivan de una doctrina tan “nefasta” como el comunismo. A partir de los años 1920, cuando la problemática social comenzó a adquirir dimensiones nacionales, el “socialismo” y el “comunismo” comenzaron a ser objeto de repetidas e implacables condenas por parte del clero colombiano, ampliamente inspiradas en las encíclicas “sociales” que desde finales del siglo XIX insistían en la incompatibilidad entre catolicismo y comunismo. Con el acercamiento entre el gobierno de López y el partido comunista, que dio lugar a la creación del “frente popular” (1936), los obispos redoblaron sus críticas contra los innumerables males que entrañaba el comunismo: “Dijimos y probamos que el comunismo es, en sus bases fundamentales, materialista y ateo; por sus fines, enemigo de Dios, de la patria, de la familia y de la propiedad; por sus métodos, factor de odios, agente de revueltas y máquina de opresión; en sus consecuencias, la muerte de todo ideal espiritualista, la anulación de la personalidad humana, la ruina del orden social y el implantamiento de una esclavitud sin precedentes. La deducción es muy clara: ningún católico puede dar su nombre al comunismo o favorecerlo en alguna forma”(CEC, 1936, p. 428). La guerra civil española y los inicios de la guerra fría contribuyeron a polarizar aún más la sociedad, acrecentando el rechazo a todo aquello que se identificaba, en la óptica del clero, con la “izquierda”. En ese contexto, el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán y las revueltas que se produjeron en el país, fueron inmediatamente atribuidas al comunismo: monseñor Perdomo, arzobispo de Bogotá, sindicaba a las “nefastas teorías y procedimientos del comunismo ateo y materialista”, destructor “no sólo de todo orden moral y religioso, sino además de todo ideal patriótico y de todo sentimiento humanitario” <sup>[65]</sup>; el episcopado en su conjunto se pronunció en el mismo sentido en mayo y junio del 48, deteniéndose largamente en el carácter “intrínsecamente perverso” del comunismo que tiene amenazado el “bienestar de la religión y de la patria”(CEC, 1948, pp. 469-482) <sup>[66]</sup>.

Por otra parte, y es el segundo aspecto de la intervención del clero en materia social, a pesar de la importancia que le concede a la cuestión social, el alto clero colombiano advierte de manera enfática que las respuestas materiales no bastan para resolver adecuadamente los graves problemas

socioeconómicos. Por el contrario, la miseria, la pobreza, el hambre, el desempleo esconden, según el integrismo, un problema mucho más grave y apremiante: una crisis moral. La cuestión social, por consiguiente, no puede ser competencia exclusiva de los economistas y de la clase política. El clero, guardián de la “sana moral”, es el encargado de guiar la sociedad hacia los valores esenciales y ese retorno a la moral cristiana es la condición para resolver todos los problemas que aquejan a la sociedad. De esta manera, las desigualdades sociales, la violencia, la corrupción, el descontento social, etc., son percibidas como producto del “menosprecio de los preceptos divinos” y de la falta de una adecuada formación religiosa (CEC, 1951, pp. 495-496).

En tercer lugar, la participación del clero en materia socioeconómica se hace indispensable para recordar que si bien es cierto que las desigualdades sociales resultan preocupantes a la luz de la justicia divina, es igualmente cierto que, de acuerdo a esa misma justicia, la existencia de ricos y pobres, de dominados y dominadores, hace parte de un orden “natural”. En otras palabras, de acuerdo a las disposiciones divinas, las diferencias sociales, lejos de constituir una afrenta que ameritaría la intervención del hombre para ser rectificadas, obedece, por el contrario, a un plan sabiamente establecido por la voluntad de Dios y, por lo tanto, inmodificable: “Los pobres, por su parte, no deben dejarse influir por esas prevenciones de aversión y de odio contra los más afortunados; no considerar siempre como fruto de la injusticia el bienestar de que ellos gozan, ya que son múltiples las causas, muchas de ellas fundadas en la naturaleza misma, que determinan esas inevitables desigualdades. ‘Siempre tendréis pobres entre vosotros’, nos dijo Nuestro Señor Jesucristo. Y si esto en todo tiempo y en todo lugar será la verdad, lo será igualmente que los caminos contrarios a la caridad y a la justicia jamás conducirán a mejorar, de manera efectiva, lícita y estable la condición de nadie” (CEC, 29 de junio de 1948, pp. 483-484). Años después, seguíamos escuchando los mismos propósitos: en 1961, durante la celebración de la “Semana de estudios pedagógicos de la Confederación nacional de colegios católicos”, en la que se estableció una especie de plan estratégico de los colegios católicos para contrarrestar las tradicionales amenazas que se derivan del comunismo, se aconsejó que, frente al “odio de clases” que siembra el comunismo y a sus llamados a abolir la propiedad privada y a “la nivelación indiscriminada de las clases”, los educadores “expongan con razones y ejemplos que la diversidad de clases es algo establecido por la naturaleza y querido por Dios, haciendo a los hombres iguales en especie, pero diferenciándolos en ingenio, capacidades y atributos individuales, todo lo cual lleva necesariamente a las agrupaciones llamadas clases sociales” [67].

Vemos entonces que el interés de la Iglesia en la “cuestión social” tiene un carácter perfectamente limitado y que su intención no es, en ningún momento, propugnar por cambios sustanciales en el

ordenamiento social. Como mecanismo de defensa, el integrismo católico sigue profundamente aferrado a un mundo “sacralizado”, jerarquizado, organizado de acuerdo al derecho natural. Es por ello que, en última instancia, la solución de todos los problemas que aquejan a la sociedad depende menos de unas condiciones históricas concretas y de la acción del hombre, que de la sumisión a un “orden divino”. En 1927, tras un homenaje público que el Congreso de la República acababa de hacerle al Sagrado Corazón de Jesús con motivo del voto hecho por el Estado al finalizar la guerra de los Mil días, el episcopado recordaba los inmensos beneficios que en materia de paz le había significado al país esa adhesión: “No es pues, aventurado, sino muy puesto en razón y muy conforme con el espíritu cristiano y con la fe que todos debemos tener en la Providencia, el atribuir los 25 años de paz que hemos disfrutado a una especial protección que el Todopoderoso ha dispensado a nuestra nación. Dios se ha dignado recompensar los públicos y oficiales homenajes que se la han tributado otorgándonos cinco lustros de paz y encaminando nuestra patria por senderos de extraordinaria prosperidad temporal” (CEC, 1927, p. 376). La misma pastoral recalca que la única constitución del siglo XIX que se negó a invocar a Dios “como principio de toda autoridad y supremo legislador de todos los pueblos” había sido la de 1863, “pero los frutos de anarquía y de desorden que sembró [esa constitución] son prueba patente de que no impunemente se rebelan contra Dios los que gobiernan a los pueblos abusando de la autoridad” (CEC, 1927, p. 375). En el mismo sentido, cuando nuevamente Colombia se encontraba “despedazada por pasiones y odios”, a mediados del siglo XX, los obispos invitaron a los colombianos a rendirle una “conmovedora súplica y grandioso homenaje a Nuestra señora de Fátima para pedirle la paz” (CEC, 1949, p. 492).

Para la Iglesia católica, el protestantismo representa, como ya lo vimos, el otro gran enemigo de la “colombianidad”. Las “sectas”, en efecto, pretenden inexplicablemente desarrollar su campaña evangelizadora en el país, como si la población colombiana fuera todavía cualquier tribu pagana y no una comunidad que, desde varios siglos atrás, erigió al catolicismo en su religión oficial, haciendo de él uno de los pilares fundacionales de la sociedad colombiana: “las diversas sectas protestantes continúan la propaganda, frecuentemente ilegal [...], de difusión y proselitismo, y causan por ello diversos conflictos”. Como consecuencia del despliegue de la propaganda protestante y de las difamaciones contra la Iglesia católica, a la que se acusa de persecución religiosa, “aumenta el peligro de que se extienda en el país el indiferentismo religioso y la degradación de las costumbres, y se quiebre la unidad religiosa y nacional”. En efecto, para el clero, la presencia de misioneros protestantes en regiones apartadas “imposibilita el arraigo e incremento del amor patrio”(CEC, pp. 293-294) <sup>[68]</sup>.

La influencia del catolicismo integral abarca otros múltiples aspectos que quizá sea útil mencionar para darnos una idea más precisa del carácter globalizante, totalizante de esta corriente. El matrimonio, las diversiones, el vestir, el rol de la mujer, la procreación, son actividades o manifestaciones que, antes que estar regidas por leyes civiles o determinadas por la simple voluntad de los individuos, están sometidas a una estricta regulación de tipo moral impartida unilateralmente por el clero. Hasta hace muy pocos años, las Conferencias Episcopales descalificaban sistemáticamente los matrimonios civiles y a los divorciados que apelaban a todo tipo de artimañas para validar un segundo matrimonio (CEC, 1944, pp. 258-260) <sup>[69]</sup>. Los hijos de este tipo de uniones “son adulterinos y no pueden reconocerse como legítimos en el fuero canónico ni en el civil” (CEC, 1944, p. 259). Por su parte, “Los católicos que contraen matrimonio civil deben ser tratados como pecadores públicos, puesto que son concubinarios”, por lo que se hace indispensable que “Las familias cristianas, en guardia de su propia dignidad y en defensa de sus más caros intereses religiosos y morales, deben abstenerse, en lo posible, del trato y comunicación con los culpables de tan graves escándalos y excluirlos de sus reuniones sociales” (CEC, 1944, p. 260). Por supuesto, el matrimonio entre un católico y un comunista era algo verdaderamente “antinatural”, por lo que el episcopado exhorta a los sacerdotes a “disuadir a los fieles del matrimonio con quien notoriamente esté inscrito en sociedades condenadas por la Iglesia” (CEC, 1948, p. 169).

Sin duda, otro aspecto que empezó a preocupar hondamente a los jerarcas de la Iglesia fue el impacto que tuvieron las transformaciones sociales en las costumbres y en la moral de la población, en particular a nivel urbano. Monseñor Builes, representante aguerrido de esa “mentalidad estática” <sup>[70]</sup> que caracteriza al catolicismo integral que estamos esbozando, se lamentaba, a finales de la década de los años 1920, de que “las carreteras y ferrocarriles que cruzaban su diócesis [Santa Rosa de Osos], aunque representaban progreso material, hacían sufrir ‘un espantoso retroceso espiritual’: la mayoría de obreros que trabajaban en las carreteras eran víctimas del ambiente; se olvidaban de Dios y de los días santos, se dedicaban al baile, juego, licores, fornicación, adulterio, pensamientos lúbricos, etc.” <sup>[71]</sup>. Para evitar que el “renacimiento pagano” se siguiera infiltrando “en las costumbres, en las instituciones, en la literatura, en las artes y hasta en las relaciones sociales”, ocasionando de esta manera “la indiferencia religiosa o, lo que es lo mismo, el alejamiento de los verdaderos intereses espirituales y de las cosas de Dios” (CEC, 1933, pp. 401-402), el episcopado despliega una campaña moral, ampliamente difundida por todo el país desde el púlpito y a través de diferentes medios de comunicación contra la celebración de “fiestas profanas” y “pecaminosas” que coincidan con las “solemnidades religiosas”, pues “las embriagueces y desórdenes” que abundan en esas fiestas echan

a perder el sentido de las festividades católicas (CEC, 1953, p. 196) <sup>[72]</sup>; contra el “cine malo”, que al exaltar “los vicios y pecados contra cualquiera de los diez mandamientos”, es “causa de tantos desastres sociales” (CEC, 1948, p. 136); contra la “mala prensa, ya impía, ya inmoral” que, como “fuente envenenada”, atenta contra “la religión católica y las buenas costumbres”, propagando el “llamado volterianismo”, el comunismo, así como todo tipo de ideas subversivas y obscenas (CEC, 1948, pp. 285-288) <sup>[73]</sup>.

La Pastoral de 1927 ilustra muy claramente el estado de ánimo del clero ante el clima de “relajamiento” moral que se propagaba en ese entonces por toda la sociedad: “... no podemos ocultaros los temores que abrigan nuestros corazones de que nuestra sociedad vaya poco a poco retrocediendo al paganismo. Mirad si no cómo la cenagosa ola de la sensualidad va invadiendo hasta los hogares cristianos, en muchos de los cuales ya no se habla sino de fiestas mundanas, de diversiones frívolas y peligrosas, y no se piensa sino en el placer, la vanidad y el lujo. Mirad cómo la pagana costumbre, antes desconocida entre nosotros, de los carnavales, va invadiendo ciudades populosas y apartados pueblos, dando ocasión a escándalos sin número y a vergonzosos excesos que se convierten muchas veces en públicas orgías. Mirad cómo la mujer se va olvidando de su alto oficio de reina del hogar, y despojándose de la pudorosa dignidad con que la que rodeó la ley de Cristo se convierte, con la inmodestia de sus vestidos, de sus palabras y de sus modales, en aliciente de las más bajas pasiones <sup>[74]</sup>. Mirad cómo cunde por doquier, pero especialmente entre las altas clases de la sociedad, el ansia de riquezas, que lleva a los individuos a olvidarse de todo noble ideal y a prosternarse ante el becerro de oro. Mirad cómo, so capa de interés por la clase que llaman proletaria, hombres sin fe y enemigos del trabajo honrado se dan a la tarea de engañar a los obreros con falsas promesas para arrebatarles su fe y someterlos mejor a sus planes egoístas y bastardos” (CEC, 1927, p. 377).

Para frenar esta “decadencia moral”, el episcopado fomenta la creación de juntas, de “ligas de decencia”, de comités de censura que, con “criterio cristiano”, se encarguen de velar, con el apoyo del gobierno, por las buenas costumbres. Dentro de ese contexto en el que las costumbres tienden a “degradarse”, la mujer también es objeto de particular atención por parte del clero. Las transformaciones que se venían produciendo en el país desde comienzos del siglo XX tuvieron también consecuencias en el rol que tradicionalmente había desempeñado la mujer en la sociedad colombiana: hija promisoría, hermana modelo, esposa ideal, madre abnegada. Poco a poco, a medida que se desarrollaba la industria y crecían las ciudades, que se planteaba un nuevo modelo de educación y que se hacían sentir diversas influencias venidas del exterior, la mujer fue logrando, con



el apoyo de sectores que respaldaban una ampliación de sus derechos, mayor cabida en espacios hasta entonces reservados a los hombres. La Iglesia católica colombiana, citando de nuevo declaraciones papales, no tardó en recordarle a la mujer y a quienes se empeñaban en que abandonara sus funciones “naturales”, que ella cumplía una misión fundamental en el ordenamiento social establecido por el cristianismo y que por lo tanto nada debía modificar ese orden de cosas: la pastoral de 1936, en clara alusión al gobierno de López, remite a la encíclica *Rerum Novarum* en la que León XIII advierte que “el legislador no puede olvidar que la naturaleza destina a la mujer, principalmente, para las atenciones del hogar, las cuales son, a su vez, una salvaguardia del decoro propio de su sexo y se ordenan, naturalmente, a la educación de la niñez y la juventud” (CEC, 1936, p. 427). Constantemente, el clero colombiano condena a la mujer trabajadora que, por ganar un salario, atenta contra su “dignidad” femenina y amenaza la estabilidad de la familia (CEC, 1936, p. 424).

Dentro de esta visión integral, la vida rural es presentada por la Iglesia como un mundo idílico, paradigmático, completamente opuesto al mundo moderno. Inmune al paso del tiempo, aferrado a la tradición, el mundo rural ha sabido preservar, intactos, los valores supremos del catolicismo. Todo aquello que constituye la perdición de las ciudades, es ignorado por el campesino, que vive todavía dentro de una pureza moral que hace de él un ser privilegiado. En 1930, cuando el país daba muestras de cambios significativos a raíz del desarrollo industrial y del crecimiento de las ciudades y cuando se sentían, con todo rigor, los efectos de la recesión mundial, el episcopado dirigió una carta a los agricultores colombianos exaltando los valores propios de la vida campesina. Después de enumerar las innumerables ventajas de la economía agrícola, los altos jerarcas se detienen en la principal bondad del mundo rural: “Donde está, sin embargo, la supremacía de la agricultura es en la santidad que de por sí entraña. Quizás no haya entre las ocupaciones terrenas ninguna que moralice más las costumbres, que libre a los hombres del pérfido mundo, que purifique tanto el alma, como la agricultura, la vida campesina. El aire incontaminado del campo, el silencio de la naturaleza, la independencia casi completa, la tranquilidad del hogar, la frugal alimentación, el alejamiento de los malos ejemplos de los centros paganizados, la ausencia de la ociosidad y diversos factores más, todo contribuye a poner muy alto la agricultura, la vida campesina”. Refiriéndose a los campesinos, dice la carta de los obispos: “Sois el ejército armado de hachas, azadones, barras e instrumentos de labor que la Divina Providencia se ha dignado organizar para salvarnos a los demás, que debemos ocuparnos en los otros servicios de la humana sociedad...”<sup>[75]</sup>. Por lo tanto, el episcopado pide al campesino que no imite el ejemplo de tantos “alucinados” y “desgraciados” que, atraídos por el afán de lucro, se fueron a las ciudades, en donde, además de ser presa fácil de la propaganda “socialista” y “bolchevique”, inevitablemente “se entregaron al juego, a la embriaguez, a la deshonestidad, al lujo en el vestir, a malas amistades, a la asistencia asidua a los espectáculos públicos y a mil desórdenes

más”. El llamado final es una invitación a conservar “firmes la fe de vuestros abuelos y la paz bendita que el cielo os ha dado por herencia. Permaneced fieles a la Iglesia Católica y a sus ministros. Ese ha sido siempre vuestro distintivo, es decir, ser de los más cariñosos y constantes servidores de Cristo y de su esposa la Iglesia” [76].

Todos estos factores que hemos visto nos permiten entender ahora con mayor claridad el postulado central del catolicismo integral: puesto que la religión es la base de la sociedad, el devenir histórico del país es interpretado en función del respeto al “orden divino”. Si la sociedad se acoge a los preceptos de ese orden y rechaza las “fuerzas del mal” (léase comunismo, inmoralidad, protestantismo, secularización, liberalismo, indiferencia religiosa, etcétera, etcétera), no debe temer por su salvación. Por eso, la solución, la única alternativa que tiene la sociedad está en la adopción de una vida “integralmente cristiana”, en la “recristianización de los individuos y de la sociedad, en la instrucción profundamente religiosa de la niñez y de la juventud; en la moralización cristiana del matrimonio y de la familia, de las costumbres privadas y de las instituciones públicas” (CEC, 1948, p. 481). La conclusión de la pastoral de 1953 viene acompañada de un subtítulo: “El cristianismo que debe existir para la restauración ha de ser un cristianismo integral”. Su contenido, a estas alturas, no requiere comentario alguno. “La ley moral establecida por Cristo es un todo indivisible”, por lo que resulta inaceptable que quienes dicen ser católicos no lleven una vida acorde con los principios del catolicismo. “Lo que el mundo necesita hoy, lo que Colombia necesita es ‘restaurar todas las cosas en Cristo’, según el lema del Beato Pío X; pero haciendo de la doctrina de Cristo una norma total, que abarque las actividades humanas en todos los campos y en todas las esferas; que comprenda la conducta de los individuos, de las familias y de la sociedad entera. Así, y sólo así, se logrará el anhelo del papa Pío XI: ‘La paz de Cristo en el reino de Cristo’” (CEC, 1953, pp. 510-511).

A mediados del siglo XX, la Iglesia católica colombiana seguía aferrándose a los postulados del catolicismo integral, pese a las presiones de ciertos sectores favorables a la laicidad y a los profundos cambios registrados en la sociedad. Nada parecía afectar su visión del mundo, lo que podría interpretarse como una señal indiscutible de la solidez del integrismo. Los acuerdos del Frente Nacional parecían reforzar esa imagen de una Iglesia triunfante. En efecto, el texto plebiscitario, aprobado abrumadoramente por los colombianos, significaba un retorno al confesionalismo: “Dios” volvía a aparecer como la “fuente suprema” de toda autoridad y la religión católica, “esencial elemento del orden social”, debía ser protegida por los poderes públicos. Además, el preámbulo proclamaba que una de las bases de la unidad nacional era “el reconocimiento hecho por los partidos políticos de que la Religión Católica, Apostólica, Romana, es de la Nación...”. La legitimidad de la Iglesia, al

menos a nivel político, parecía ampliarse, pues su rival tradicional reconocía finalmente la utilidad social del clero y de la religión como garantes de la unidad nacional <sup>[77]</sup>.

Sin embargo, paradójicamente, en el mismo momento en que el camino de la Iglesia parecía allanarse, empezaron a surgir otros obstáculos muy serios que cuestionaban, precisamente, la legitimidad de las autoridades católicas y, por consiguiente, al catolicismo integral. Bajo el impacto de las profundas transformaciones que venían desarrollándose en el país, la sociedad colombiana atravesaba, desde los años 1950, por un proceso de secularización que dejaba al descubierto el carácter obsoleto del catolicismo integral, restándole convicción al discurso del clero, desprovisto poco a poco de su poder de constricción. En segunda medida, al interior mismo de la Iglesia estaban surgiendo corrientes contestatarias que denunciaban abiertamente la falta de compromiso social de la jerarquía eclesiástica, así como su complicidad con las clases dirigentes del país, lo que, por otra parte, minaba la unidad de la Iglesia, que siempre se había preciado de ser un solo bloque, perfectamente cohesionado y ajeno a los fraccionamientos. En tercer lugar, en esos mismos años irrumpieron en el escenario religioso nuevos movimientos que le disputan al catolicismo, dominante durante cinco siglos, el control de las almas y el monopolio de lo sagrado, imprimiendo así una transformación capital en el mapa religioso del país. Finalmente, los vientos renovadores que se dieron a partir del Concilio Vaticano II hicieron aún más notorio el “atraso” del alto clero colombiano con respecto a las corrientes progresistas que impulsaban, desde Roma y muy pronto desde la propia América latina, el proyecto modernizador de la Iglesia a nivel mundial.

Los cambios que ha experimentado la Iglesia colombiana en las últimas cuatro décadas están estrechamente relacionados con todos estos procesos que, de una u otra manera, han llevado a las jerarquías eclesiásticas a introducir modificaciones sustanciales en su discurso, alejándose así de algunas de sus posiciones intransigentes. Desde hace unos años, el alto clero se ha convertido en uno de los principales abanderados del diálogo con las guerrillas, que dejaron de ser grupos de “delincuentes”, “criminales”, “pícaros” y “bandidos” <sup>[78]</sup>; al mismo tiempo, su actitud con respecto a las élites dirigentes se ha vuelto muy crítica, cuestionando abiertamente la ineficacia y la corrupción de la clase política, su aliada tradicional; por otra parte, la vemos defendiendo con gran ahínco la causa de los derechos humanos y denunciando, con la misma firmeza, las crecientes injusticias sociales y exigiendo reformas estructurales como solución para remediar todos estos males.

### 3. la laicidad

Esta actitud de las jerarquías eclesiásticas suscita dos interrogantes. En primer lugar, nos tenemos que preguntar por el sentido y el alcance del compromiso de la Iglesia con respecto a los problemas

socio-políticos que afectan al país. En segunda instancia, debemos ver si los cambios sociales y la nueva actitud del clero pueden contribuir al desarrollo de la laicidad. En lo concerniente al primer punto, sin duda alguna observamos grandes cambios al interior de la jerarquía eclesiástica, como lo demuestra el espacio cada vez más amplio que ocupan, dentro de sus preocupaciones, temas como los derechos humanos, la fragilidad de nuestro sistema democrático, la búsqueda de soluciones políticas. Sin embargo, el compromiso evidente del episcopado en torno a estos aspectos no significa, de manera alguna, que los postulados del catolicismo integral hayan perdido toda validez ante los ojos del episcopado. El discurso de amplios sectores del clero, a pesar del importante espacio que le concede a la problemática nacional, sigue profundamente inspirado en los conceptos tradicionales: el derecho natural, el orden moral objetivo, la inmutabilidad de la naturaleza humana, la sana moral, la tradición cristiana del pueblo colombiano, etc. Pero, por otra parte, se puede observar igualmente que otros sectores del episcopado se han alejado de ese tipo de análisis, privilegiando enfoques pluralistas, menos totalizantes y absolutos <sup>[79]</sup>. Por consiguiente, el catolicismo integral ya no cuenta, al interior del episcopado, con el mismo consenso que tuvo hasta épocas recientes. Habría que ver, no obstante, si esta corriente “progresista” está dispuesta a aceptar los valores de la modernidad y de la laicidad.

Ese diagnóstico nos conduce a nuestro segundo interrogante, en el que nos preguntamos si existe un contexto favorable a la laicidad. Aparentemente, hay, en efecto, una serie de condiciones propicias: la sociedad se ha hecho muchísimo más autónoma, en sus estructuras y en sus orientaciones, con respecto al poder religioso; el campo de la moral ya no está tan impregnado por los valores religiosos; los símbolos religiosos han perdido buena parte de su significado; el catolicismo ha dejado de ser sinónimo de “colombianidad”. Por consiguiente, todo parece indicar que la sociedad colombiana se ha ido “desacralizando” paulatinamente. En un contexto cada vez más secularizado, y respaldándose en la Constitución, la laicidad tendría entonces posibilidades reales de afianzarse <sup>[80]</sup>. No obstante, en este caso también hay que introducir ciertos matices de consideración. Quizá parezca algo exagerado, pero creemos que en el balance que traza Bastian de la secularización latinoamericana en la década de 1950, encontramos muchos rasgos que podemos aplicar al caso colombiano, al menos hasta hace muy pocos años: “... el orden católico predominaba en América latina al inicio de la década de 1950, apenas afectado por las tentativas secularizantes de los Estados liberales. De hecho, la secularización no había pasado de ser algo superficial. Estaba en las leyes, pero no en la práctica social. Ningún proceso de laicización había podido arraigar en profundidad”, como lo demuestran los siguientes factores: “El papel político del catolicismo parecía intacto, a pesar de un siglo de anticlericalismo activo [...]. Las vírgenes mandaban todavía a muchos ejércitos, las jerarquías católicas servían a menudo de árbitros en casos de conflictos internos e internacionales, la presencia

de los signos de la fe se manifestaba en la práctica diaria de las masas persignándose al pasar frente a las iglesias, como ante las numerosas estatuas públicas de Cristo Rey; los nuncios desarrollaban una activa presencia diplomática y los concordatos estrechaban los lazos entre los Estados y la Iglesia católica romana. Esta había logrado mantenerse como una organización que abarcaba todos los sectores sociales y que conservaba una posición oficial, a pesar de la separación entre la Iglesia y el Estado, vigente en casi todos los países. El catolicismo con sus ritos y símbolos seguía otorgando sentido a los acontecimientos de la vida individual y colectiva. Era todavía el principio organizador de la vida social y moral. Exceptuando algunos fenómenos religiosos nuevos, como los pentecostalismos, el orden católico parecía intacto” [81]. Retomemos algunos ejemplos de lo que sigue sucediendo hoy día en el país para corroborar el sentido de estos propósitos esgrimidos por Bastian: la consagración oficial de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús resulta incompatible con la laicidad y la pluralidad religiosa establecidas por la Constitución, máxime si en este tipo de celebraciones religiosas participan los representantes del Estado, como es el caso del presidente de la República [82]; las autoridades públicas siguen participando, públicamente, en manifestaciones religiosas que pretenden, a través de procesiones y ruegos, ponerle fin a la violencia que aqueja al país; el presidente Pastrana exhibe abiertamente sus creencias –y preferencias– religiosas [83]; por su parte, la Iglesia sigue oponiendo una férrea resistencia a los proyectos estatales que buscan la “modernización ética” [84] en temas como el aborto, el divorcio, la procreación, el control del sida, el uso de drogas. Como vemos, para que la laicidad se consolide en la sociedad colombiana aún debe recorrer un largo y tortuoso camino.

Como ya lo advertimos, para que ello sea posible no basta con establecer la separación de poderes. El problema no está en la participación de la Iglesia católica en asuntos que van más allá del campo religioso. De hecho, las iglesias, sin excluir ninguna confesión religiosa, pueden cumplir un papel importante en la construcción de una sociedad justa, democrática, tolerante, unida, etc. En ese sentido, es importante aclarar que la laicidad no es incompatible con las religiones ni con las instituciones en las que éstas reposan; por el contrario, la mutua colaboración entre el Estado y las iglesias puede resultar altamente benéfica en una sociedad atravesada por un sinnúmero de conflictos. Baubérot estima provechoso el surgimiento de una nueva concepción de la utilidad social de la religión, encaminada a ayudar al Estado en la lucha contra “las plagas sociales y en la producción social del altruismo” [85]. Para ello, sin embargo, es indispensable abandonar todo tipo de discurso

hegemónico que, bajo el ropaje de la verdad absoluta, excluye a quienes no se identifican con ese discurso.

La laicidad implica, en efecto, otra actitud, otra disposición. Siguiendo los trabajos de los investigadores franceses ya citados, la laicidad, más que una doctrina o una verdad, puede ser definida como una especie de metodología, de herramienta que facilita, que permite, que implica, el debate permanente entre todos los individuos sin excepción alguna, pues se parte del principio de que todos somos iguales, de que no hay sectores superiores ni inferiores. La laicidad “representa el ideal, modesto pero exigente, de una sociedad dividida en la que nadie puede pretender convertir sus convicciones en leyes y en la que, correlativamente, nadie puede ser excluido por sus convicciones”<sup>[86]</sup>. Poulat insiste sobremedida en la construcción de un espacio público en el que debe primar la libertad de conciencia, máxima expresión del carácter revolucionario de la laicidad. Por supuesto, no se trata de sustituir el régimen confesional por la verdad de cada individuo, “sino por una laicidad pública opuesta a todo monopolio, otorgando un espacio a quienes no se identifican con ella”<sup>[87]</sup>. En eso consiste precisamente la “solución laica”, en el acceso a una sociedad abierta de la que nadie puede ser excluido.

Esta concepción de la participación y de la libertad a la que tiene derecho todo individuo debe traducirse en el fortalecimiento de la unidad social, unidad basada en el pluralismo y en la diversidad del cuerpo social. Por otra parte, la participación requiere de una formación particular que brinde al individuo los instrumentos necesarios para colaborar activamente en la consolidación del espacio público. De ahí la importancia de la educación. Baubérot subraya que la enseñanza laica está encaminada a forjar ciudadanos a través de una ética cívica fundada en la tolerancia, en la libertad y en la deliberancia<sup>[88]</sup>. De esta manera, todo ciudadano estará debidamente preparado para debatir sobre los asuntos más delicados de la sociedad, en un intercambio incesante de los más diversos puntos de vista. “La laicidad debe ser un cuestionamiento conjunto sobre los grandes problemas de sociedad que conciernen a cada uno de nosotros, y cuya solución requiere de una reflexión abierta a todos. En este sentido, la laicidad se identifica con una democracia en constante ejercicio, que no se reduce ni a una representación del pueblo a través de los elegidos, ni a la unificación del pueblo alrededor de un hombre”<sup>[89]</sup>. Esa “relación antagónica, complementaria y activa de las ideas opuestas”, característica esencial de la laicidad, es la que ha permitido pensar fructuosamente en los desafíos que se presentan en cada época: “Ninguno de los debates que conciernen el funcionamiento

de la democracia (el progreso científico en sus relaciones con la sociedad, la nación y sus relaciones con la ciudadanía, las instituciones del Estado, el debate democrático) le ha sido ajeno” a la laicidad<sup>[90]</sup>.

En efecto, en la actualidad, el campo de la laicidad se ha ampliado considerablemente a la par con las grandes transformaciones que experimenta el mundo en general: “Los progresos extraordinarios de la biología plantean nuevos problemas [...]. Todos los problemas relacionados con el nacimiento, la sexualidad, la familia, la muerte –es decir, los asuntos que las religiones, en particular el catolicismo, pretendían controlar moralmente–<sup>[91]</sup>, son temas que deben ser debatidos a partir de un enfoque laicista, aun cuando los propios principios de la laicidad –como el que señala que la libertad de escogencia es asunto individual– parecen tener ciertas dificultades para abordar estos problemas<sup>[92]</sup>.

En última instancia, la laicidad es la búsqueda de sentido, tarea que siempre conservará su vigencia en medio de una sociedad en permanente evolución. En esa búsqueda deben participar todos los actores y cada uno de los individuos, dotados de todas las garantías y libertades propias a la laicidad. En el caso francés, esta laicidad ha sido el fruto de rudos combates y numerosos enfrentamientos entre sectores opuestos. Sin embargo, desde hace años la laicidad se convirtió en una estrategia, en una herramienta indispensable para afrontar los nuevos desafíos que han ido surgiendo. Las obvias diferencias en los problemas y en los contextos con respecto al caso colombiano, no deben ocultar la importancia que reviste la laicidad como instrumento privilegiado para construir espacios de tolerancia y participación en una sociedad como la nuestra. La puesta en marcha de esa laicidad requiere de muchas condiciones. Una de ellas tiene que ver, por supuesto, con la Iglesia católica.

¿Está dispuesta a asumir el reto? ¿Está preparada para abandonar su discurso hegemónico y escuchar otras voces? ¿Está decidida a prestar una ayuda desinteresada?

### Notas

Este trabajo forma parte de la tesis doctoral que estoy realizando sobre el proceso de apertura religiosa en Colombia.

[1] La Iglesia católica colombiana, a pesar de lo que sostienen sus más altos jefes, no constituye un bloque homogéneo al interior del cual la totalidad de sus miembros comparte las mismas ideas sobre lo que debe ser la sociedad. Por el contrario, en su interior se expresan diversas tendencias que defienden puntos de vista diferentes y, en ocasiones, divergentes. Sin embargo, a pesar de esta pluralidad de opiniones, el discurso oficial, que se expresa a través de la Conferencia Episcopal Colombiana, es uno solo y no admite, al menos públicamente, discrepancia alguna, pues la falta de consenso al interior de la Iglesia es considerada como una grave amenaza a la unidad, a la fortaleza y a la legitimidad de la institución eclesial.

[2] Jean Baubérot, historiador y sociólogo francés que ha consagrado varios libros al tema de la laicidad, señala que el integrismo surgió de “una crisis interna del catolicismo intransigente cuando un sector del clero, inspirado en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), aceptó el desafío de entrar al mundo moderno para transformarlo desde su interior”. El integrismo rechazó esa “apertura” política y social, por considerarla contaminante. Las dos corrientes, a pesar de estas discrepancias metodológicas, comparten un mismo objetivo: imponer un orden cristiano, *Vers un nouveau pacte laïque?*, París, Seuil, 1990, p. 209. En este trabajo utilizamos las dos nociones como equivalentes para el caso colombiano.

¿[3] En adelante, por razones puramente prácticas, cuando hablamos de la “Iglesia” nos referimos a la Iglesia católica.

[4] Para el liberalismo radical, la ausencia de libertades, incluida la religiosa, era uno de los principales obstáculos que se oponía al progreso del país. Por consiguiente, tan pronto llegó al poder, el radicalismo expulsó a los jesuitas (1850), puso fin al patronato y estableció la separación Estado-Iglesia (1853), decretó la libertad religiosa (1855), la tución de cultos y la desamortización de los bienes de manos muertas (1861); véase Fernán González, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, Cinep, 1997, pp. 156-192.

[5] Según el artículo 38 de la Constitución, “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como elemento del orden social”.



[6] La Constitución de 1991 garantiza la libertad de cultos y la igualdad entre las diferentes confesiones religiosas e iglesias (art. 19). Y si bien es cierto que en su preámbulo se invoca la protección de Dios, esta referencia a una divinidad abstracta o general, que ya ni siquiera es “fuente suprema” de soberanía y de autoridad, no establece ninguna primacía entre los diferentes cultos. Por el contrario, todos estos se encuentran en un plano absoluto de igualdad, gozando de los mismos derechos y sometidos a los mismos deberes. En términos concretos, la Iglesia católica, en nombre de la igualdad religiosa, se vio privada de los numerosos privilegios de los que había gozado hasta entonces: la religión católica, apostólica y romana dejó de ser la religión de la nación, así como un elemento esencial del orden social que, como tal, merecía la protección especial de las autoridades públicas. Y en nombre de las libertades religiosas, el ejercicio de los diferentes cultos dejó de estar subordinado a la conformidad con la moral cristiana.

[7] Baubérot ofrece la siguiente definición: la laicidad es un “proceso institucional”, impulsado por el Estado, que busca limitar el poder religioso y su influencia social a través de la separación de los poderes temporal y espiritual. La secularización, por su parte, es un “proceso cultural”, espontáneo y relativamente lento, a través del cual la importancia de la religión tiende a debilitarse en una sociedad determinada, *La Laïcité, quel héritage de 1789 à nos jours?*, Ginebra, Labor et Fides, 1990, pp. 29-33. Sin embargo, el mismo autor señala en otro trabajo que la laicidad, lejos de ser un concepto fijo, estático, ha ido evolucionando de acuerdo a los cambios sociales, por lo que resulta errado limitar su alcance única y exclusivamente a las relaciones Estado-iglesias; cf. *Vers un nouveau...*, pp. 44-47, 82-86, 191. Otro reconocido investigador del catolicismo, Emile Poulat, también sostiene que la secularización es un proceso cultural y social bastante largo, *La solution laïque et ses problèmes*, París, Berg International Editeurs, 1997, pp. 45-46.

[8] POULAT, Emile, *La solution laïque...*, p. 32.

[9] BAUBEROT, Jean, *Vers un nouveau...*, p. 14.

[10] GAUTHIER, Guy, “Laïcité, années 80. La ‘mouvance’ laïque, cultures laïques?”, en *Histoire de la laïcité*, Besançon, Centre National de Documentation Pédagogique de Franche-Comté, 1994, p. 315.

[11] PECAUT, Daniel, *Orden y violencia*, Bogotá, Siglo XXI, 1987; PALACIOS, Marco, *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*, Bogotá, Norma, 1995.

[12] *Revista javeriana*, abril de 1938, p. 93.

[13] *Ibid.*, septiembre de 1938, p. 138.

[14] *Ibid*, abril de 1938, p. 93.

[15] *Ibid*, septiembre de 1938, p. 138.

[16] *Conferencias Episcopales de Colombia*, t. I (1908-1953), Bogotá, Secretariado Permanente del Episcopado, 1956, Pastoral colectiva de 1948, p. 486. De ahora en adelante, nos referiremos a estos documentos señalando solamente el año de la Pastoral y la página del tomo a la que estamos aludiendo.

[17] El artículo 12 del Concordato decía: “En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación e instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la Religión Católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la Religión Católica”. Los textos relacionados con la moral y la religión quedaban al libre arbitrio del clero; además, el gobierno debía impedir “que en el desempeño de asignaturas literarias, científicas, y, en general, en todos los ramos de instrucción, se propaguen ideas contrarias al dogma católico y al respeto y veneración debidos a la Iglesia” (art. 13). Si la intervención del gobierno no era suficiente para proteger la enseñanza de la religión y la moral, el clero podía proceder a suplantar a los profesores o maestros que atentaran contra ellas (art. 14).

[18] Toda “injerencia” estatal es percibida invariablemente como una intervención de tipo “totalitario” que atenta contra los derechos naturales de la Iglesia.

[19] RESTREPO, José S., S.J., “La Escuela laica”, en *Revista Javeriana*, t. I, mayo de 1934, p. 243.

[20] La Pastoral Colectiva de 1936 sostiene que “se hacen reos de gravísimo pecado los padres que entregan sus hijos a maestros ateos y de malas costumbres”, CEC, p. 408.

[21] Palacios muestra que los resultados que se lograron en este aspecto fueron muy limitados, *op. cit.*, pp. 153-154.

[22] Uno de los aspectos más novedosos fue, sin duda alguna, el ingreso de la mujer a la educación superior.

[23] *El Tiempo*, 16 de septiembre de 1936, citado en Alvaro Tirado Mejía, *Aspectos políticos del primer gobierno de Alfonso López Pumarejo: 1934-1938*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1981, p. 402.

[24] PALACIOS, *op. cit.*, p. 155.

[25] *Ibid.*, p. 154. Según *Revista Javeriana*, en 1948, la Iglesia, “después de cuatro siglos y de muchos combates [...], tiene actualmente más del 80% de la enseñanza de la juventud colombiana”, julio de 1948, p. 24. De acuerdo a la misma revista, en 1963, el 78% de los colegios en Colombia eran privados, *ibid.*, mayo de 1963, p. 479.

[26] PALACIOS, *op. cit.*, p. 153.

[27] “En la Universidad Nacional funcionará, a cargo de ésta, el culto católico atendido por un capellán nombrado por el Ilustrísimo Señor Arzobispo de Bogotá”, artículo 38 de la ley sobre la Universidad Nacional. Cuando, bajo iniciativa del MRL se quiso abolir esa medida, en 1963, el directorio nacional conservador emitió un comunicado señalando que era necesario “proteger la fe religiosa de la mayoría de los colombianos contra cualesquiera factores que tiendan a socavar su imperio y el orden social constituido sobre los postulados espirituales de la Iglesia Católica”, *El Siglo*, 17 de julio de 1963, en *Revista Javeriana*, agosto de 1963, p. 36. Anotemos que para el periódico *El Tiempo*, que una vez más se identificaba con la Iglesia y los conservadores, la supresión de este derecho “contraría una cuestión lógica: la de que continúe, en una universidad colombiana de mayorías católicas, una capellanía católica”, 17 de julio de 1963.

[28] El episcopado diría años después, tras las revueltas provocadas por el asesinato de Gaitán, que “el nombramiento de un jefe comunista [...] demuestra [...] la ninguna responsabilidad que nos cabe en el desvío de la educación que recibió nuestra más brillante juventud de ese Centro, hasta llegar a encabezar la subversión del orden constitucional el 9 de abril, hecho doloroso que muestra de modo incontrovertible la razón que nos asistía al reclamar insistentemente contra el citado nombramiento”, CEC, 1948, p. 302.

[29] *Revista Javeriana*, mayo de 1934, p. 244. El autor de este artículo, el padre jesuita José Restrepo, advierte además que la educación atea ha conducido a otros pueblos a retroceder “en los caminos del progreso” y a hundirse “en mares de sangre y en torbellinos de crímenes, de los cuales no pocas veces han sido víctimas los mismos azuzadores de las turbas ateas e iconoclastas”, p. 244.

[30] Ver también la Pastoral de 1948, p. 486.

[31] Citado en Alvaro Tirado Mejía, “López Pumarejo: la Revolución en Marcha”, en *Nueva Historia de Colombia*, t. I, Bogotá, 1989, pp. 340-341. Los conservadores, comenzando por uno de sus máximos

líderes, Laureano Gómez, hicieron el mismo llamado; con motivo de la celebración del cincuentenario de la Constitución de 1886, que se realizó el mismo día en que fue sancionada por el presidente López la reforma constitucional (5 de agosto de 1936), el dirigente conservador afirmaba que “de ningún modo se debe obedecer a la potestad civil cuando manda cosas contrarias a la ley divina [...]. Si el legislador decreta cosas en contradicción con las leyes naturales o divinas, no puede exigir obediencia”; véase *Revista Javeriana*, septiembre de 1936, p. 223.

[32] Durante la guerra de los Mil Días, el obispo de Pasto, Ezequiel Moreno, se destacó ampliamente en su lucha contra el liberalismo, llegando al punto de pedir que durante su velación se exhibiera un cartel que dijera que “el liberalismo es pecado”; véase Fernán González, *op. cit.*, pp. 262-263. Años más tarde, el obispo de Garzón, Gerardo Martínez, sostenía que “los sacerdotes están no sólo autorizados sino obligados a enseñar que el liberalismo era pecado”, *El Liberal*, 12 de julio de 1943.

[33] *El Tiempo*, 9 de junio de 1935, citado en *Revista Javeriana*, julio de 1935, p. 60.

[34] Este tipo de declaraciones debía incitar a introducir ciertos matices en la comúnmente aceptada línea divisoria entre liberales y conservadores. Jaime Jaramillo sugiere que destacados dirigentes del conservatismo del siglo XIX, “de formación indiscutiblemente católica”, no se identificaban necesariamente con la intolerancia religiosa, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Planeta, 1996, pp. 96-97.

[35] Modernidad definida como el proceso que conlleva a la racionalización de las creencias y a la separación nítida entre lo privado y lo público, entre lo religioso y lo civil, BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

[36] En este aspecto, la Iglesia católica colombiana se mostraba aún más intolerante que la Santa Sede, pues desde finales del siglo XIX, León XIII (1878-1903) había definido, en varias encíclicas, la tolerancia religiosa como un mal menor que había que permitir (*Inmortal Dei, Libertas*).

[37] Según Bastian, “existe la inclinación a bautizar de prisa con el nombre de ‘protestante’ a cualquier minoría religiosa que se quiera vincular con ideas provenientes de la reformas protestantes” y agrega que a pesar de evidentes continuidades entre las diferentes agrupaciones, el concepto de “protestante” cobija una gran diversidad de manifestaciones, *op. cit.*, p. 12.

[38] No se disponen de cifras exactas; algunos trabajos realizados por la Confederación Evangélica de Colombia señalan que en 1937 había menos de 16.000 colombianos protestantes, lo que representaban apenas el 0.18% de la población nacional; en 1948, los protestantes se acercaban a

los 62.000, BUCANA, Juana, *La Iglesia Evangélica en Colombia. Una historia*, Bogotá, Buena Semilla, 1995, p. 127.

[39] Muchas de estas disposiciones son retomadas nuevamente en la Pastoral de 1951.

[40] Pastoral colectiva de 1958, en *Revista Javeriana*, febrero-marzo de 1959, p. 98. Dos años atrás, el cardenal Crisanto Luque, arzobispo de Bogotá, respaldando la política antiprotestante de Rojas Pinilla, "hizo saber que incurrirán en la excomuniación, reservada al Ordinario, los padres que matriculen a sus hijos católicos en el Colegio Americano de Bogotá...", *Revista Javeriana*, febrero de 1956, p. 14.

[41] *El Espectador*, 8 de junio de 1943, en *Revista Javeriana*, abril de 1944, p. 95.

[42] *El Liberal* inició su segunda etapa en 1938, tan pronto finalizó el primer gobierno de López, bajo la dirección de Alberto Lleras, quien más adelante haría parte del Comité de Acción Electoral encargado de organizar la segunda campaña presidencial de López. Como director del periódico y como miembro de dicho Comité, Lleras fue un defensor incondicional de la candidatura y luego del gobierno de López, del que fue embajador en Washington.

[43] *El Liberal*, 8 de junio de 1943. Juana de Bucana señala que los hijos de los protestantes siguieron teniendo dificultades para matricularse en escuelas públicas durante la república liberal (pp. 107-108) y que el segundo gobierno de López negó algunas peticiones que solicitaban permiso para abrir nuevas escuelas evangélicas (p. 123), *La Iglesia Evangélica en Colombia. Una historia*, Bogotá, Buena Semilla, 1995.

[44] "Mensaje al Congreso Nacional en la instalación de sus sesiones ordinarias de 1938", en *Alfonso López Pumarejo, Obras Selectas*, Bogotá, Cámara de Representantes, Colección "Pensadores políticos colombianos", 1980, segunda parte, pp. 181-240.

[45] "Discurso en el Salón Olimpia" (septiembre 3 de 1941), en *ibid.*, p. 405.

[46] "Mensaje al Congreso Nacional en la instalación de sus sesiones ordinarias de 1943", en *ibid.*, p. 242.

[47] "Discurso de posesión en su segunda presidencia" (agosto 7 de 1942), en *ibid.*, p. 456.

[48] *Ibid*, p. 456.

[49] EGUREN, Juan, "El Estado colombiano frente a la Iglesia católica: visión histórica del régimen concordatario en Colombia", en *Iglesia y Estado en Colombia. Sus relaciones desde la Colonia hasta*

*nuestros días*, Medellín, Universidad Bolivariana, 1969, pp. 97-98, citado en GONZALEZ, Fernán, *op. cit.*, p. 292. Palacios también subraya la mesura del gobierno liberal, mucho más “cauto” que los radicales del siglo XIX, *op. cit.*, p. 152.

[50] GONZALEZ, Fernán, *op. cit.*, p. 295.

[51] *El Liberal*, 19 de junio de 1943.

[52] *Ibid.*, 3 de julio de 1943.

[53] *Ibid.*, 2 de marzo de 1942.

[54] Se trata de Tiberio de J. Salazar, el mismo que fundó la Universidad Bolivariana de Medellín para ofrecer una educación cristiana cuando el primer gobierno de López hablaba de laicizar la educación...

[55] *El Liberal*, 7 de marzo de 1942. En ese mismo mes, cuando la campaña electoral entraba en la recta final, el órgano lopista acató la voluntad del clero, que pedía una tregua de la campaña política durante semana santa. El diario se ufana de respetar la tregua y denunciaba a la prensa rival por no hacerlo.

[56] GONZALEZ, Fernán, *op. cit.*, 1997, pp. 295-296.

[57] Durante su gobierno, Rojas Pinilla prohibió toda acción no católica en los Territorios misionales (857.000 km<sup>2</sup>, es decir una tercera parte del país) y solicitó a las autoridades de esas regiones expulsar a los pastores y ministros colombianos y extranjeros. Según Bucana, “entre 1948 y julio de 1953 fueron cerrados 110 colegios primarios con un total de 3.343 niños matriculados”, *op. cit.*, pp. 149-150.

[58] POULAT, Emile, *Le catholicisme sous observation*, citado en BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Mexiquense, 1992, p. 100.

[59] MAYEUR, Jean-Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, París, Cerf, 1986, pp. 18-19.

[60] Fernán González explica la manera como la ética tomista, retomada por el catolicismo romano en el siglo XIX, justifica la preponderancia de un “orden natural”, en el que toda norma de conducta está sujeta a un orden preestablecido en la naturaleza, por lo que “no hay el menor atisbo de que el

hombre pueda tener como tarea ética la transformación del mundo y de la sociedad, como se piensa a partir de las categorías de la modernidad”, *op. cit.*, pp. 372-373.

[61] MAYEUR, *op. cit.*, p. 23.

[62] Bastian hace notar que este mismo proceso se estaba dando en la Iglesia católica a nivel latinoamericano, pues estaba enfrentada a problemas similares: “Asociaciones, sindicatos, prensa, escuelas, universidades, todos adjetivados católicos, fueron el potente instrumento para restablecer el peso institucional católico sobre la sociedad civil [...]. Fuerte por la hegemonía recobrada sobre las masas, el catolicismo logró durante la primera mitad del siglo XX una posición de fuerza para recuperar un *modus vivendi* con todos los estados nacionales. Agitando el supuesto peligro de invasión protestante por parte del potente vecino estadounidense o volviéndose el más efectivo frente de lucha contra la amenaza comunista, el catolicismo parecía el defensor del nacionalismo y de la civilización cristiana y occidental”, *op. cit.*, p. 38.

[63] “Hablamos del trabajador de buenas costumbres, ya que no sería justo ni favorable a la sociedad imponer al empresario la carga de satisfacer las necesidades artificiales de un obrero despilfarrador y vicioso”, CEC, 1936, pp. 424-425. Unos años después, el episcopado sostenía los mismos propósitos: “Esfuércense los trabajadores por ahorrar todo lo posible; no malgasten el fruto de su trabajo en cosas inútiles y aun perjudiciales para su salud corporal y espiritual; procuren mejorar sus condiciones de vida” para así “estimular la generosidad de los patrones” y recibir una “mejor remuneración...”, CEC, 29 de junio de 1948, p. 484.

[64] “A través de todos los tiempos ha sido la preocupación constante de la Iglesia Católica la suerte de los trabajadores y de los pobres. Su corazón maternal sufre con todas la miserias temporales y morales de que son víctimas, y nunca ha cesado de intervenir en su favor”, CEC, 1944, p. 165.

[65] Alocución de monseñor Perdomo, arzobispo de Bogotá, pronunciada el 12 de abril de 1948, en *Revista Javeriana*, mayo de 1948, pp. 192-193.

[66] Para monseñor Builes, el verdadero responsable de los hechos del 9 de abril fue el liberalismo, que, “vestido de comunista”, concibió, organizó y ejecutó el golpe “contra la Religión”, “contra Cristo”, promoviendo “una *guerra religiosa* que se desató con furia infernal”, en *Revista Javeriana*, mayo de 1948, pp. 243-244.

[67] *Revista Javeriana*, octubre de 1961, pp. 133-134.

[68] La misma pastoral rechaza los casos de violencia contra los protestantes, “si acaso algunos hubiese habido, como que no es este el medio de que ella se vale para la defensa y difusión de su doctrina”, p. 295.

[69] La ley Concha (1924) obligaba a los católicos que quisieran contraer matrimonio civil a apostatar públicamente de su religión. Esta aberración jurídica sólo fue abolida en 1973.

[70] GONZALEZ, Fernán, “La Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930)”, en *Nueva Historia de Colombia*, t. II, Bogotá, Planeta, 1989, p. 367.

[71] *Ibid.*, p. 367.

[72] Algunas de las disposiciones que toma el episcopado en esta ocasión para evitar que las fiestas religiosas se conviertan en diversiones profanas, ya habían sido adoptadas en 1913.

[73] Esa misma Pastoral publica un listado de periódicos que “han defendido los errores que hemos señalado en nuestra Pastoral colectiva”, aunque advierte que no todos lo han hecho con la misma insistencia: *Jornada*, *El Liberal* y otros periódicos liberales “anticlericales” de provincia aparecen en el listado, del que no escapan tampoco *El Tiempo* ni *El Espectador* que, como vimos, en muchas ocasiones defienden enfáticamente los intereses de la Iglesia.

[74] La “inmoralidad” creciente de la mujer no se manifiesta únicamente, según el episcopado, en su manera de vestir; se observa también en los “bailes provocativos e indecentes, los concursos de belleza y otros reinados paganos, los baños mixtos y los deportes femeninos en vestidos inmorales, o con ejercicios propios de los hombres, todo lo cual constituye ordinariamente una grave ocasión de pecado”, CEC, 1927, p. 269. Todo ese clima de inmoralidad que amenaza el “pudor de la mujer”, lleva al episcopado a pedirle a “padres de familia, educadores, modistas y sastres” que deben recordar las normas sobre “moral pública” establecidas por las autoridades eclesiásticas y evitar así que “el país se convierta en una nación semipagana”, *ibid.*, p. 270.

[75] “Carta de los prelados a los agricultores de Colombia” (1930), CEC, pp. 382-383.

[76] *Ibid.*, p. 383.

[77] Desde el siglo XIX, la religión católica era también el garante de la “sana moral”.

[78] *El Catolicismo*, 5 de diciembre de 1982.



[79] GONZALEZ, Fernán, “La Iglesia católica en la coyuntura de los noventa: ¿defensa institucional o búsqueda de la paz?”, en *En busca de la estabilidad perdida*, Bogotá, TM Editores, IEPRI, Colciencias, 1995, pp. 246-247. En una investigación sobre la actitud del episcopado colombiano durante el proceso de paz de Betancur ya habíamos tenido oportunidad de señalar las divisiones al interior del clero; véase Ricardo Arias, “La jerarquía eclesiástica colombiana durante el proceso de paz del presidente Belisario Betancur (1982-1986)”, en *Historia Crítica*, Nº 8, julio-diciembre de 1993.

[80] Ver nota 7.

[81] BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp 43-45.

[82] “... los poderes públicos no pueden hacer manifestaciones públicas en favor o en contra de alguna confesión religiosa. El país no puede ser consagrado, de manera oficial, a una determinada religión, incluso si ésta es la mayoritaria del pueblo, por cuanto los preceptos constitucionales confieren a las congregaciones religiosas la garantía de que su fe tiene igual ante el Estado...”, PEREZ, Jorge, *Constitución Política de Colombia. Comentada*, Bogotá, Grupo Editorial Leyer, 1998, p. 68.

[83] Su devoción por el Divino Niño es bien conocida. Hace poco, afirmó que le gustaría ser como san Francisco de Asís para poder darle la paz a Colombia.

[84] BASTIAN, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 175.

[85] BAUBEROT, Jean, *Vers un nouveau...*, *op. cit.*, p. 207. Sin embargo, Baubérot se pregunta, dejando entrever cierto pesimismo, si la Iglesia católica estaría dispuesta a colaborar en la esfera pública de una manera desinteresada, es decir abandonando sus pretensiones institucionales con respecto a la sociedad, pp. 207-208.

[86] POULAT, Emile, *La solution laïque...*, p. 71.

[87] *Ibid.*, p. 71.

[88] BAUBEROT, Jean, *Vers un nouveau...*, p. 90.

[89] POULAT, Emile, *La solution laïque...*, p. 57.

[90] MORINEAU, Michel, postfacio al libro de Baubérot, *Vers un nouveau...*, pp. 243, 245.

[91] GAUTHIER, Guy, *op. cit.*, p. 320.

[92] *Ibid.*, p. 320.