

Pazando

Publicación semestral. Vol. 3, núm. 2. Segundo semestre de 2010. ISSN: 2011-5253 Bogotá, Colombia



CIUDAD PAZ-ANDO

Revista del Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano IPAZUD

Ciudad Paz-ando es una revista colombiana que socializa y difunde las actividades académicas, investigativas y de extensión realizadas desde el Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas IPAZUD. La revista es de circulación semestral y contiene las siguientes secciones: 1) Análisis de coyuntura, donde investigadores especialistas son invitados a tratar temas actuales con una perspectiva histórica y crítica; 2) Aportes a la cátedra, donde un invitado presenta una reflexión alrededor de la temática que adelanta la Cátedra Democracia y Ciudadanía, espacio de formación permanente del IPAZUD; 3) Avances de investigación, destinada a consignar los desarrollos de los procesos de investigación financiados por el IPAZUD; 4) Reflexiones en extensión, donde se presentan las experiencias de proyección social del Instituto; 5) Comunidades de investigación, en la cual se convoca procesos de investigación de distintas instancias de la Universidad Distrital y de otras universidades; 6) Panorama cultural, donde un invitado presenta sus comentarios a la agenda cultural de la ciudad y del país en el semestre.



Publicación semestral
Vol. 3, núm. 1.
Primer semestre de 2010
ISSN: 2011-5253

© Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano, (IPAZUD)

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Cra. 7 No. 40-53 Piso 3
Bogotá, D.C., Colombia
Telefax 3239300 extensión 2112
ipazud@udistrital.edu.co
www.udistrital.edu.co/comunidad/dependencias/ipazud/index.php

**Director IPAZUD**

Adrián Serna Dimas

Editor

Luis Francisco Guerra García

Consejo editorial

Adrián Serna Dimas
 Carlos Medina Gallego
 Diana Gómez Navas
 Luis Francisco Guerra
 Jorge David Sánchez
 Ruben Sánchez David

Corrección de estilo

IPAZUD

Apoyo editorial

Ruby Helena Varón Galvis

Fotografías

Archivo IPAZUD

Diseño Gráfico

Rocío Paola Neme Neiva

Impresión

Fondo de Publicaciones
 Universidad Distrital

Publicación semestral
 Vol. 3, núm. 2.

Segundo semestre de 2010
 ISSN: 2011-5253

Bogotá, Colombia

Las opiniones emitidas
 en los artículos son
 responsabilidad de los autores
 y no comprometen
 a la Universidad Distrital
 Francisco José de Caldas

Ciudad Paz-ando



c o n t e n i d o

Editorial

Lo público: de lo sagrado a lo relicario 3

ANÁLISIS DE COYUNTURA**RELIGIÓN Y SOCIEDAD. ENTRE LA POLÍTICA, EL PECADO Y EL DELITO**

Las relaciones Estado - Iglesia Católica en revisión: <i>¿Hacia una nueva convergencia?</i>	7
Partidos políticos de influencia católica. <i>El caso del Partido Demócrata Cristiano en Colombia</i>	26
Sociogénesis de la participación pentecostal en el campo político electoral colombiano	39
Libertades religiosa y de cultos en la constitución de 1991: <i>¿Derechos consagrados o formalidades discursivas?</i>	50
El hecho religioso en la construcción de la ciudadanía en el mundo contemporáneo	59
Religión y corrupción	69

**APORTES
A LA CÁTEDRA**

Territorios de la nueva sociedad global. <i>Hacia un nuevo paradigma</i>	83
--	----

**AVANCES EN
INVESTIGACIÓN**

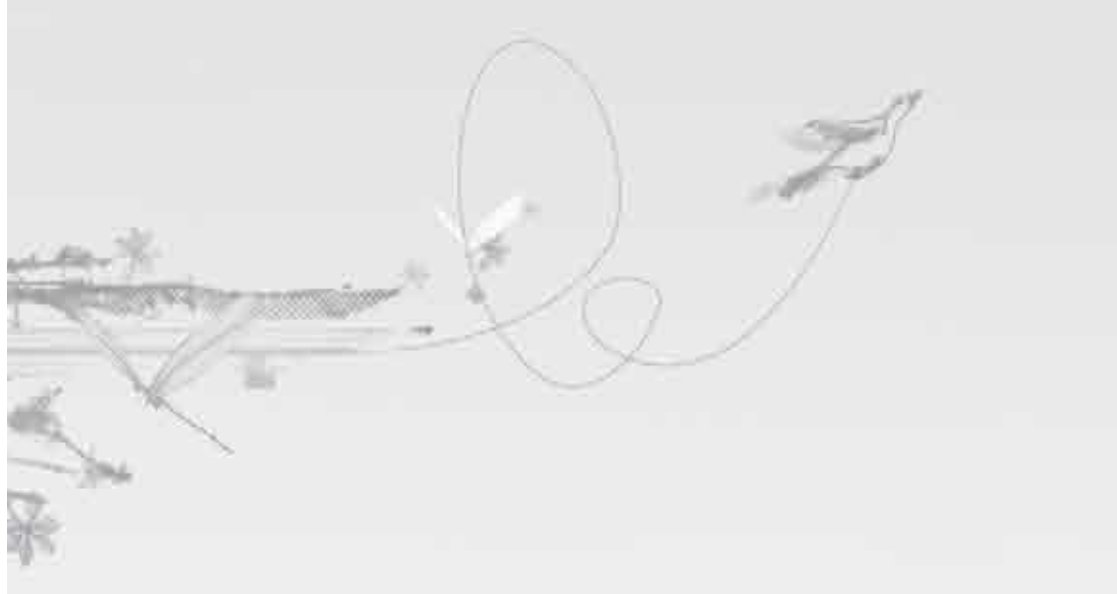
Discursos, sujetos y pedagogías en torno a los derechos humanos	93
--	----

**REFLEXIONES
EN EXTENSIÓN**

Universidad, Democracia y Paz en Colombia. <i>Reflexiones a propósito del V Congreso Nacional de la Red Universitaria por la Paz REDUNIPAZ</i>	101
--	-----

COMUNIDADES DE INVESTIGACIÓN

El Paro Cívico Nacional del 14 de septiembre de 1977 en Bogotá. <i>Las clases subalternas contra el modelo hegemónico de ciudad</i>	111
---	-----



Lo público: de lo sagrado a lo relicario



La secularización del mundo social, proceso característico del desarrollo de la modernidad, trajo consigo una reedición de lo sagrado. Por siglos lo sagrado y lo religioso permanecieron juntos, fueron revestidos como inherencias mutuas, haciendo que entre aquello que separa de lo profano y aquello que conecta con una entidad superior existiera una indisoluble relación de continuidad y contigüidad. Pero la secularización del mundo social advirtió que tal relación no siempre era evidente, próxima o inmediata, que lo sagrado y lo religioso no andaban siempre juntos; de hecho el mundo moderno se hizo a unas sacralida-

des sin que esto supusiera que hiciera de ellas unas religiones. Pocas veces se perciben en este mundo moderno las cargas de lo sagrado, quizás porque la modernidad misma, con sus propias metafísicas y ciencias, se encargó de velarlas con la idea de lo secular. Pero no han sido pocos ni mucho menos vanos los intentos por restituir la fuerza de lo sagrado para entender nuestras configuraciones modernas, sus aspiraciones, sus realizaciones y sus utopías, sin la pretensión de relicarizarlas. Por demás, en estos intentos están algunas de las críticas más profundas y consistentes al proyecto moderno.



Uno de los dominios progresivamente sacralizados por la modernidad fue lo público y el mundo de lo público en el que habrían de descansar las democracias. Un espacio pretendido en la voluntad de un soberano colectivo, irrigado por el ejercicio de unos derechos, suspendido en la ciudadanía como membrecía y que permite que tantos desconocidos puedan coexistir en la proximidad de sus existencias, tiene una poderosa aura sagrada: una comunidad donde se puede existir por fuera de las contingencias terrenales o donde éstas pueden ser sublimadas bajo el auspicio de la política. La sacralización de lo público y del mundo público permitió una comunidad donde hombres y mujeres no concurrían simplemente por las necesidades de acceder al indispensable vital para sobrevivir, sino donde podían trascenderlas como colectivo. Es allí, en esa sacralización existente pero denegada, donde estarían los principios de lo que algunos denominan una ética de la compasión. No de la compasión relicaria, madre de caridades y conmisericordias, sino de la compasión sagrada, que confronta la profanación, es decir, la expulsión de cientos de miles de hombres y mujeres fuera del espacio de lo sagrado, quedando expuestos a todas las permisiones, inclusive a la afrenta de la muerte. No son estos hombres y mujeres víctimas propiciatorias, que sagradas en sí mismas mueren para preservar a la comunidad, sino víctimas sin más, deshumanizadas, expuestas al morir sólo por existir. La ética de la compasión confronta el espacio de los proscritos sin importar que éstos crean o no en una entidad superior en particular.

Pero los tiempos cambian. De las épocas en las cuales lo sagrado y lo religioso estaban tejidos de distancia, transitamos progresivamente a unas en las cuales distintas agencias se apropian abusivamente de lo

sagrado por vía de lo religioso y, más aún, donde relicarizan lo secular aún en contra de lo sagrado. No es esta una experiencia inédita, si nos atenemos a todos esos discursos que impusieron de manera arbitraria el carácter sagrado de la sangre, de la familia, de la patria o de alguna ideología y, sin talanquera alguna, optaron por erigirlas en objetos de culto, en religiones de cuerpo entero. De hecho, esta relicarización de lo secular está en la base de los más crudos regímenes autoritarios y totalitarios incubados en los tropicones de la modernidad, donde la *realpolitik* estaba soportada en religiones oficiales, en dogmas de fe, en doctrinas religiosas, cuando no en meras creencias esotéricas, que tenían la posibilidad de encubrir las arbitrariedades del poder con argucias místicas o mágicas: el caudillo ejemplar que podía dismantelar cuánta garantía existiese alegando la iluminación, la predestinación o descaradamente el juicio divino.

La locura del dictador, de tan fértiles cosechas en estas latitudes bananeras, es uno de los episodios de esta relicarización ausente de espacio sagrado o de aura de consagración, pero que aún así genera idolatrías por parte de pueblos enteros. Como en aquel país donde el tirano de turno se ufanaba de trabajar más de 18 horas diarias, de conocer cada kilómetro del país, de resolver en un instante lo que un ministro o secretario resolvería en años, de extirparles literalmente las ideas a los comunistas, de atender querencias en cuanto pueblo encontraba (eso sí, sin resolver ninguna sustantiva, menos aquellas que tuvieran que ver con la expropiación a los grandes hacendados o la devolución de tierras), lo que suscitaba la devoción de masas enteras de creyentes, tanta que éstas porfiaban por acceder al poder curativo del guardafango del carro presidencial. Habla-



mos de la Guatemala de Ubico en los años treinta y cuarenta. Las locuras de los dictadores los llevan a pretenderse santos súbitos, no ascendidos por el milagro efectivamente realizado, que tiene el poder de consagrar, sino por el ilusionismo persistente, que es una deuda sempiterna de un milagro que sólo se hará por gracia de la historia y los historiadores.

Pero esta relicarización de lo secular, que pareciera cuestión cultivada en otros tiempos, se está convirtiendo en una manifestación creciente en nuestros días. Tal vez, sólo tal vez, seamos hoy menos religiosos; pero es posible, sólo posible, que hoy seamos más relicarios, convirtiendo lo público y el mundo público en un teatro de fundamentalismos. En tiempos de la era de Acuario, esta relicarización de lo secular pareciera, como en otras épocas, responder a una crisis de la política: las fuerzas que modelan el mundo son de tales magnitudes y las insolencias de la política de tal dimensión que la arbitrariedad del poder, por sus excesos

o por sus defectos, demanda cierto ánimo religioso. No hace falta estar en alguna de las teocracias que aún persisten para encontrarse a más de un político apalancando sus decisiones en inspiraciones divinas, en prescripciones del dogma o en actos de fe. Pero así como los políticos, sus representantes soportan el mundo con la dejación de un anacoreta, con el estoicismo de un piadoso o con la resignación de un creyente. Paradójicamente esta relicarización de lo secular, que puede convertir en objeto de culto cualquier menudencia, juega un papel determinante no sólo en la incompreensión pública de las religiones sino, más aún, en la instrumentalización de las religiones contra las diversidades de lo público. Pero esto no es sólo cuestión de algunos clérigos obcecados en la supremacía de su credo; es, sobre todo, cuestión de todos aquellos que, confrontados por las demandas de la ciudadanía en la diferencia, optan por hacer de sus creencias y convicciones particulares el primero de los mandamientos de la ley de Dios.

Bogotá, D.C.
septiembre de 2010





Las relaciones Estado - Iglesia Católica en revisión:

¿Hacia una nueva convergencia?

Carlos Enrique Angarita Sarmiento²

RESUMEN: El presente artículo analiza el programa de reposicionamiento de la Iglesia Católica desde una doble perspectiva: por un lado, desde los planteamientos teóricos intercambiados en 2004 por el filósofo de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas y por el Cardenal Católico, Joseph Ratzinger, actual Papa Benedicto XVI; y por el otro, mediante la revisión de la pastoral de paz desarrollada por el episcopado colombiano en el período 2002-2010, durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Al final se ofrece una interpretación sucinta de lo que significa la estrategia de la jerarquía colombiana desde la propuesta global católica de revisión de las relaciones entre el Estado Liberal y la Iglesia. Más que conclusiones definitivas, el artículo propone líneas de reflexión a seguir profundizando en ulteriores indagaciones, dentro del marco de replanteamientos teóricos en las relaciones entre política y religión.

PALABRAS CLAVE: Razón, Estado liberal, secularismo, pastoral de paz, reconciliación.

ABSTRACT: The article analyzes the repositioning of relationship Catholic Church/ State from a double perspective: first, from theoretical positions exchanged in 2004 by the School of Frankfurt philosopher' Jürgen Habermas and for the Catholic Cardinal Joseph Ratzinger, actually Pope Benedicto XVI; second, from pastoral message of Colombian bishopric in period 2002-2010, during the government of Álvaro Uribe Vélez. At the end, the article offers a succinct interpretation of strategy of the Colombian hierarchy from the proposal global Catholic of revision of the relationships between the Liberal State and the Church. More than definitive summations, the article proposes some reflection lines about relationships between politics and religion.

KEY WORDS: Reason, Liberal State, secularism, peace pastoral, reconciliation.

Artículo recibido: 2010/08/25.
Artículo aprobado: 2010/09/10.

¹ Docente e Investigador de la Pontificia Universidad Javeriana. Coordinador del Grupo Yfantais adscrito a Colciencias. Coordinador de proyectos de investigación sobre temas que articulan contexto social, filosofía y teología.





El 19 de enero de 2004 el filósofo Jürgen Habermas, profesor de la escuela de Frankfurt, y el entonces Prefecto para la Congregación de la Doctrina de la Fe, Cardenal Joseph Ratzinger, hoy Papa Benedicto XVI, celebraron un diálogo en la Academia Católica de Munich sobre los *Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho, desde las fuentes de la razón y de la fe*. Filosofía y teología, expresiones reconocidamente tradicionales del pensamiento en Occidente, se vieron de nuevo cara a cara en pleno siglo XXI. Esta vez se presentaron a través de un preclaro representante del pensamiento liberal secular y de un acérrimo defensor del carácter público de la fe católica. En estas conversaciones –más que debate– cada uno expuso las dificultades por las que atraviesa la institución desde la cual habla: el Estado liberal y la Iglesia Católica, respectivamente. Partiendo de lo anterior, el filósofo y el teólogo concluyeron criterios generales a fin de reconsiderar las relaciones entre política y religión, condición necesaria –según ellos– para que cada instancia recupere su papel protagónico en el mundo social de occidente. Las ideas allí ventiladas por estos dos reconocidos pensadores resultan de obligada referencia para comprender el estado de la materia en cuestión, en el presente.

El postsecularismo: ante la crisis del Estado liberal, reconocer la religión católica

El punto de partida del filósofo alemán fue una pregunta sobre las posibilidades propias del Estado liberal actual para sustentarse por sí mismo. Se trata de una cuestión que retoma del filósofo y constitucionalista Wolfgang Böckenförde, acerca de la legitimidad del Estado moderno y de la duda sobre su capacidad de autonomía y de seguir siendo referente fundamental para la construcción de la sociedad. Habermas sugiere brevemente que los cimientos seculares que soportan al Estado no se corresponden con las fuentes plurales que efectivamente aún se mantienen vigentes en las formas de vida sociales y que incluyen tradiciones religiosas. De ello deriva que la supuesta prenda de garantía de la neutralidad del Estado, dada por su carácter secular, no es tal, pues estaría desconociendo las expresiones religiosas. En consecuencia, acecha la incertidumbre sobre si el poder político se puede seguir justificando desde sí mismo por su impronta secular, de la cual se deriva y se reconoce su índole neutral por todos los miembros de la sociedad, cuando aún al interior del Estado no se acepta el valor de realidades éticas autóctonas, como son las que provienen de las religiones.



Para Habermas la fuente de legitimación del Estado democrático es la constitución que se otorgan los propios ciudadanos y no ninguna sustancia prejurídica. Coherente con su pensamiento, no se detiene a pensar la alternativa del orden constitucional desde la perspectiva *positivista*, la cual, se sabe, sí requiere fundamentación ética o religiosa prepolítica. El problema está en el orden constitucional de corte *procedimentalista*, del cual está convencido el autor, y que se construye mediante procesos que satisfacen las condiciones de formación de una voluntad colectiva, limitando los derechos, como a su vez estos limitan la democracia. Desde este lugar es que se plantea la cuestión de la constitución autosuficiente del Estado liberal, contando con la participación de ciudadanos que no sólo serían destinatarios sino también activos autores del derecho y que, para efectuarlo en el marco del ejercicio de libertades comunicativas, beben de fuentes éticas y formas de vida culturales ausentes en el Estado, como son –vuelve a decirlo– las de naturaleza religiosa.

Para hacer frente a este asunto, el filósofo de la teoría de la razón comunicativa enuncia varios escollos a superar. Por una parte identifica “evidencias de un desmoronamiento de la solidaridad ciudadana... en

la dinámica políticamente incontrolable de la economía mundial y de la sociedad mundial” que traen como consecuencia “que no sólo cada vez más aspectos privados se orientan por el beneficio propio y por las preferencias individuales; también disminuye el ámbito de lo que está sujeto a la legitimación coercitiva pública”³. Pero, por otro lado, se debe contar con las muy diferentes formas de entender la raíz del fenómeno: las de las teorías posmodernas que llegan al extremo de explicarlo como si se tratara del “resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo”; pero también la de la tradición católica que ha tenido dificultades para relacionarse con el pensamiento laico, ilustrado y liberal y ve la salida del atolladero solamente en “una orientación religiosa hacia un punto de referencia transcendental”⁴.

De cualquier modo, se trata de una crisis de la razón que se hace consciente de sus propios límites. Habermas se esfuerza por buscar alternativas a la situación, en diálogo con la tradición católica. Se deduce que por aquí vislumbra la salida. Las razones para hacerlo son bien explícitas. Al comienzo de su disertación ya lo anuncia: respecto a los principios de legitimación del poder estatal neutral que proceden de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, el punto de vista católico “mantiene una relación distendida con la *lumen naturale* [y] no hay nada que en principio impida justificar la moral y el derecho de manera autónoma, es decir, independientemente de las verdades

3 Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado Democrático de Derecho?” En: *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*. Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. Fondo de Cultura Económico, México: 2008, p. 21

4 *Ibidem.*, p. 22



reveladas”⁵. Pero, todavía más, reconoce otros factores que son propios de las religiones, entre ellas el catolicismo; de suyo mantienen vivas concepciones de la ética y de la vida buena y ejemplar que en otros lugares se han perdido y que preservan “formas de expresión y de sensibilidad bien diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto”. Estos últimos aspectos son susceptibles de ser aprendidos por la filosofía para continuar la larga “compenetración mutua de cristianismo y metafísica griega”, la cual ha producido no sólo la helenización del cristianismo sino que “también ha favorecido la apropiación por parte de la filosofía de contenidos genuinamente cristianos”⁶.

Así las cosas, desde la filosofía, Habermas ve factible una separación del discurso secular (con pretensiones de ser accesible a todo el mundo) y el religioso (el cual depende de verdades reveladas) pero, al mismo tiempo, propone una articulación entre ambos -en el ámbito de lo nacional y no de lo supranacional- teniendo como objetivo la configuración de una nueva conciencia pública en la “sociedad postsecular”:

Con el término “postsecular” no sólo quiere indicarse la aceptación pública hacia las comunidades religiosas por su contribución funcional en la que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados... En la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la “modernización de la conciencia pública” abarca de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las

cambia reflexivamente. Si ambas posturas, la religiosa y la laica, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden entonces tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto de vista cognitivo⁷

Para todo ello, se requiere otorgar “a las creencias religiosas –también desde el conocimiento secular- un estatus epistémico que no se tache simplemente de irracional”⁸. Traducido al ámbito político significa que

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas⁹

En general, vemos con este planteamiento una preocupación por restituir el papel político del Estado liberal, como condición de posibilidad para la preservación del proyecto moderno al que decididamente le apuesta el filósofo alemán. Para ello considera imprescindible el reconocimiento que dicho Estado debe hacer de la religión, viva y presente en las dinámicas sociales. De manera particular destaca el papel de las tradiciones cristiana y católica, por su presencia en la historia de occidente. Estado e Iglesia estarían llamados a establecer un nuevo encuentro de pensamiento, que se traduciría en una nueva conciencia pública y en un nuevo pacto político para la conducción del todo social. En otras palabras: se trata de la rehabilitación del Es-

5 Ibidem., p. 12

6 Ibidem., p. 27

7 Ibidem., p. 29

8 Ibidem., p. 32

9 Ibidem., p. 33



tado como Razón, desde el cimiento de lo que él llama razón comunicativa.

Ante los desafíos de la globalización, diálogo intercultural razón (liberal) y fe (católica)

En la frontera teológica, es llamativo cómo el Cardenal Ratzinger plantea desde el comienzo el problema del poder. Sin duda se trata de lo que verdaderamente quiere encarar en su disertación y sobre lo cual formula tres aseveraciones: 1) en la sociedad global los poderes político, económico y cultural se interpenetran; 2) el poder humano de crear y destruir se acrecienta, escapando a todo control jurídico y ético; y, 3) lo uno y lo otro conllevan al resquebrajamiento de las certezas éticas, hasta el punto de que “la cuestión de qué es el bien, especialmente en el contexto presente, y de por qué hay que realizarlo incluso en perjuicio propio es una pregunta fundamental todavía sin respuesta”¹⁰.

Enseguida denuncia la incapacidad de la ciencia moderna, después de modificar la imagen del mundo y del hombre, de renovar la perspectiva ética en correspondencia con dicha transformación. En igual deuda se encuentra la filosofía que tiene la responsabilidad “de analizar de manera crítica conclusiones apresuradas y falsas certezas sobre lo que es el hombre, de dónde viene y por qué existe...”. Como resultado de todo ello, asegura el jerarca, “el incremento de los conocimientos científicos ha desempeñado un papel esencial en demoler las certezas morales”¹¹.

10 Ratzinger, Joseph. “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado Liberal”. En: *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*. Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. op. cit p. 36

11 *Ibíd*em, p. 37



Pero, aún más, Ratzinger observa que la función de la ley en el sentido de coartar el poder, evitar la violencia y garantizar la libertad padece de falencias conducentes a la anarquía. Esto ocurre a causa de que la democracia –entendida en su sentido más positivo como la decisión de mayorías– aún deja “siempre abierta la cuestión de las bases éticas del derecho, las preguntas de si hay o no algo que no puede convertirse en derecho, es decir, algo que es siempre injusto de por sí, o viceversa, si hay algo que por naturaleza es siempre indiscutiblemente, según el derecho, algo que precede a cualquier decisión de la mayoría y que debe ser respetado por ella”¹².

En suma y en palabras nuestras: como teólogo sistemático, el ahora Sumo Pontífice romano devela la emergencia de nuevos factores de poder en el contexto de la globalización, desatados por los avances científicos y sobre los cuales nadie ejerce control dada la ausencia de fundamentación ética alguna, y mostrando así la pérdida de referentes de sentido para las prácticas humanas y para las decisiones sociales más definitivas. La consecuencia más grave de todo ello es la aparición del terrorismo que busca legitimar-

12 *Ibíd*em, p. 39



se en la religión y por lo cual, acaso, se exige que se la someta a la razón. Sin embargo, Ratzinger tampoco encuentra argumentos para confiarse en esta última: “al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, la producción y selección de hombres han sido creadas por la razón”. De tal manera, el prelado asume como desafío primordial la necesidad de una “ética eficaz que tenga suficiente fuerza y que sea capaz de responder a los desafíos mencionados y ayudar a superarlos”¹³.

Después de revisar de manera breve el fundamento del derecho natural al que tradicionalmente ha recurrido la teología, Ratzinger reconoce sus límites para el presente, sobre todo luego que la teoría de la evolución lo dejó impugnado. Registra su último vestigio en los derechos humanos, pero señala que su uso debe completarse con una perspectiva natural de deberes desde la cual se coloquen límites al ser humano. Por otro lado, opina que la secularización está necesitada de corrección:

Lo cierto es que nuestra racionalidad laica, por más que pueda ser evidente a nuestra razón educada al estilo occidental, no es comprensible para toda *ratio*, en el sentido de que, como racionalidad, encuentra límites en su intento de hacerse inteligible. De hecho... debe reconocer que, tal como es, no es reproducible en el conjunto de la humanidad y, en consecuencia, tampoco puede ser plenamente operativa a escala global¹⁴

Ante esta situación en la que se muestra sin ambages la “falta de universalidad de *facto* de las dos grandes culturas de Occi-

dente, la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica”, ambas teñidas hoy de múltiples patologías, Ratzinger propugna por “una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión, que están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo”¹⁵. Se trata de un proyecto de largo aliento en el marco de un diálogo intercultural, en todo caso conducido por estos “dos agentes principales... que caracterizan la situación mundial como ninguna otra fuerza cultural... [pero que deben estar] dispuestos a *escuchar* y desarrollar una auténtica correlación también con otras culturas”¹⁶. Cualquier pretensión de fundamento ético debe seguir esta vía.

Hacia el relanzamiento de un “nuevo” orden cultural y político de carácter universal

De este diálogo se desprenden conclusiones importantes que sugerirían tendencias, tanto del Estado liberal como de la Iglesia Católica, en el presente y hacia el futuro. Colocando en un segundo lugar las indiscutibles diferencias que subsisten en cada una de las perspectivas¹⁷, para nuestro caso queremos relieves los puntos de convergen-

15 *Ibidem*, p. 53

16 *Ibidem*, p. 54

17 Sobre las diferencias podemos identificar las siguientes: 1. Habermas cree que la universalización del fundamento sigue siendo tarea secular; Ratzinger está convencido que la hace la religión; 2) el actual Papa considera que la universalización del proyecto humano ya está corriendo por los senderos de la globalización y a ésta hay que incorporarse a fin de conducirla; el filósofo y académico aún cree que el Estado es la instancia primordial de dicho proceso, para defenderse del descontrol que imprimen las fuerzas de la globalización; 3) el fundamento último de toda universalización, para Ratzinger, es de carácter metafísico y religioso; de otro modo, para Habermas es de orden procedimental, en el ejercicio comunicativo consensual de construcción democrática.

13 *Ibidem*, p. 44

14 *Ibidem*, p. 51



cia, pues muestran una voluntad inusitada de acercamiento y de trabajo mancomunado. Tales concordancias son:

1. Ambas partes reconocen el declive de la institución que representan y la pérdida de significación social y cultural de sus respectivos pensamientos. La razón ilustrada y la verdad teológica no ocupan lugares preponderantes en la vida humana del presente, pero aún creen que están en la hora de recuperarlas, si entablan las alianzas oportunas.
2. Las dos visiones descansan en un común denominador que está presente con fuerza en el imaginario colectivo de los pueblos, especialmente desde los ataques fundamentalistas de 2001: la falta de control social. Las fuerzas que inducen las dinámicas sociales actúan por fuera de toda normatividad y carecen de racionalidad alguna: son anárquicas y terroristas. De aquí se desprende la exigencia un nuevo fundamento que verdaderamente nucleee, y para eso se encuentran dos corrientes que se sienten portadoras de la respuesta, la una porque se interpreta a sí misma neutral, la otra porque se autocomprende por encima de la venalidad de este mundo.
3. Los dos pensadores, como sus correspondientes instituciones, se saben perteneciendo a tradiciones que, a pesar de sus crisis, todavía ejercen influjos importantes que les brindaría la posibilidad de reposicionarse incluso como protagonistas y conductores de los destinos humanos y sociales globales. La actitud real es de poder: se sienten arriba y con mayor arraigo en relación a otras formas de vida cultural y, desde ahí, las “reconocen”, para supeditarlas y hacerlas funcionales a su proyecto hegemónico.
4. Las alianzas a las que están dispuestas las partes no se reducen a cálculos utilitarios ni a meros voluntarismos. Van más allá. Ese más allá tiene bases históricas y culturales en occidente, que esbozan en sus exposiciones bajo el criterio de recabar los fundamentos de conjunción que dieron lugar a este magno proyecto de la humanidad, hoy en barrena. Y ese más allá, hacia el futuro, apunta a resignificar los contenidos de la filosofía y de la religión para construir una nueva visión en torno a la cual se consoliden los objetivos de poder planteados. En términos concretos: se trata de un proyecto ambicioso de neocristiandad en plena era moderna¹⁸.
5. Aquí no se trata de un encuentro metafísico ni de intercambio de ideas abstractas. Se trata de una verdadera declaración de voluntad de poder por parte de agentes históricos y sociales dispuestos a limar asperezas y a constituir un referente po-

18 Helio Gallardo, filósofo chileno, lo interpreta y describe de la siguiente manera: “En síntesis, lo que propone Ratzinger es que, dada la inevitabilidad del sentimiento religioso en la existencia civil, asunto que él identifica con la adscripción a un discurso clerical y la adscripción a una iglesia, y la imposibilidad voluntaria del Estado para eliminar ese sentimiento, La Razón abra un flanco a la Fe. Así, La Razón moderna, en tanto Estado, quedaría tensionada por las tecnologías y ciencias y por La Iglesia (la fe según Ratzinger)... Obviamente lo que propone el cardenal para el siglo XXI es una nueva cristiandad (como la del imperio romano y el medioevo) en que los valores “universales” estarían administrados monopólicamente por La Iglesia. Las mayúsculas de este último término no son gratuitas. Existe Una Sola Iglesia Verdadera: la católica. Ella expresa la única religión verdadera cuyo señor es Iesus. Las otras iglesias y religiones juegan un papel en la historia, pero su gestación es humana. Se las puede tolerar e incluso aplaudir en algunas de sus actitudes, pero la Iglesia es la católica. Con esta trama de cristiandad, en opinión de Ratzinger y como resultado de la búsqueda del fundamento del “filósofo” Habermas, se superaría la “crisis de valores” que evidenciaría la globalización. Roma, o sea el Vaticano, retornaría a su desempeño imperial por el que ha suspirado y conspirado tanto tiempo... Se avisa de esta manera un siglo XXI medieval”. Gallardo, Helio. “Sobre las luchas de creyentes religiosos”. En: Siglo XXI, producir un mundo. Gallardo, Helio. Editorial Arlequín, San José de Costa Rica, 2006, pp. 327-328.





lítico universal de carácter estratégico. Quieren sentar un precedente que genere una dinámica entre sus seguidores para que ellos lo enriquezcan en sus prácticas cotidianas y lo llenen de contenidos concretos.

El reposicionamiento de la Iglesia Católica en Colombia

En el marco de los anteriores lineamientos conceptuales podemos analizar y comprender dinámicas concretas de la relación entre Estado e Iglesia Católica, como las que se dan en el contexto colombiano. A éstas nos referiremos enseguida, centrándonos en lo acontecido entre los años 2002 y 2010, período del gobierno de Álvaro Uribe Vélez. La perspectiva de examen, sin embargo, se enfocará desde las iniciativas del Episcopado de la Iglesia Católica, centro de interés en las reflexiones que aquí presentamos. El criterio de nuestra exploración no es el de mostrar cómo se reproduce linealmente el programa que acabamos de sintetizar, sino el de mirar dialécticamente sus posibilidades de apropiación o no, dentro y fuera de la Iglesia, y su grado de impacto en el entorno de nuestro país. Valga decir, además, que lo que aquí diremos cuenta con los antecedentes de unas

primeras ideas expuestas en el año 2002, en otro lugar¹⁹.

En el análisis que hicimos entonces, mostramos por qué y de qué modo el Episcopado católico colombiano concentró sus esfuerzos en una pastoral de paz. Para el período que queremos abordar, este eje central se va a mantener sin lugar a dudas. Pero se encontrará con un contexto político gubernamental –y en buena medida social- poco favorable para su despliegue; y menos se puede esperar un protagonismo y una autonomía eclesial en medio de la acción pastoral de incidencia política. En general, el episcopado tuvo que supeditarse a las reglas del juego de un régimen que interpretó el trabajo de paz como el indefectible sometimiento de los grupos insurgentes y al margen de la ley, mediante la desmovilización y la inserción a la vida civil. En tal sentido, cualquier opción de negociación, que fue el escenario común en años anteriores y para el cual se sentía preparada la jerarquía eclesiástica, se desvirtuó de manera casi absoluta.

19 Cfr. Angarita, Carlos E. “Nueva Cristiandad, paz y autoridad”. En: *Le Monde Diplomatique, Colombia*, ed: v, abril de 2003, p.4 - 5. En ese lugar expusimos las siguientes ideas: El Episcopado colombiano cuestionó la nueva Constitución de 1991 en tres aspectos centrales: 1) por lesionar la **identidad nacional**, no simplemente religiosa sino católica, construida a lo largo de cinco siglos de historia; 2) por desconocer los atributos de Dios, en este caso como **fuerza absoluta de toda autoridad**; y 3) en tanto **laicizante**. En términos prácticos, al verse afectada su presencia y garantías en la vida social mediante la regulación matrimonial, la educación religiosa y sus beneficios a través del fuero judicial para el clero episcopal, optó por desarrollar una **Pastoral de Paz** con el propósito de “cultivar el sentido de la fraternidad cristiana, con una necesaria cuota de perdón, alentando la reinserción social de quienes, por uno u otro motivo, habían abandonado la convivencia pacífica”. Entendió esta tarea bajo el criterio de la tutoría moral mediante la cual el catolicismo puede aportar a la unidad e identidad nacional dentro de un Estado de Derecho que no colocó en tela de juicio. Era su esfuerzo restaurador enmarcado en un proyecto de neocristiandad agenciado desde el Vaticano por el entonces Papa Juan Pablo II.



Algunos hechos principales dan muestra de la actuación episcopal en este periodo, guardando un importante espíritu de cuerpo tanto en su dinámica interna como en el ámbito de los medios de comunicación.

Pastoral de Paz y Comisión de Conciliación Nacional (CCN)

Antes que todo, es indispensable recordar que la pastoral de paz tiene sus raíces en la Comisión de Conciliación Nacional (CCN), una iniciativa de diferentes personalidades sociales, académicas y eclesiales, entre quienes se destacó la figura de Monseñor Pedro Rubiano, ex-presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC). Su conformación data de 1995 cuando el entonces Presidente de la República, Ernesto Samper, dejaba trunca su propuesta de política de paz de Estado. Ante semejante circunstancia, diversas organizaciones dieron aliento nuevamente a esta idea de forma autónoma, con el ánimo de fortalecerla desde la sociedad civil y con el propósito de presionar a los gobiernos para que no renunciassen a ella. La Iglesia Católica empezó a jugar un papel significativo en el tema, en cabeza de su máximo jerarca. No obstante, su actuación más relevante ocurrió en sus comienzos y durante el gobierno posterior, presidido por Andrés Pastrana, cuando tenían vigencia los diálogos de paz. En la era de Uribe Vélez, explícitamente el ejecutivo monopolizó y neutralizó todo intento de acercamiento con los grupos al margen de la ley mientras no fuera conducido y autorizado directamente por el gobierno nacional. Esto le restó autonomía y peso al papel que había ganado la CCN, orientada a trabajar temas como la solución política negociada del conflicto colombiano, los Derechos Humanos, el Derecho Interna-

cional Humanitario y el diseño de una Política Nacional y Permanente de Paz de Estado.

En su más reciente actuación, en mayo de 2010, la CCN presentó públicamente a los candidatos presidenciales 8 puntos básicos de lo que consideraba debía constituir una base de discusión hacia la Política Nacional y Permanente de Paz de Estado²⁰. Sin embargo, diezmada en su incidencia, no logró generar un debate en torno a su propuesta. Pero dio muestras de su voluntad de permanecer en el escenario público, preparando el terreno para un eventual giro en la materia por parte del nuevo gobierno de Juan Manuel Santos.

Ejes centrales para una pastoral de paz

Meses previos al comienzo del gobierno de Álvaro Uribe y después de los fracasados diálogos entre el gobierno de Andrés Pastrana y la guerrilla de las FARC en San Vicente de Caguán, en marzo de 2002 la CEC quiso reencauzar el camino de la paz, planteando diez principios, en su criterio fundamentales para ese objetivo. En el *Mensaje Final de la LXXII Asamblea Plenaria Extraordinaria* del organismo se denota un esfuerzo por articular lineamientos pastorales expuestos por el entonces Papa Juan Pablo II, expresados en distintos mensajes para las Jornadas de la Paz y basados en una antropología religiosa, con criterios políticos provenientes de la teoría del

20 La agenda propuesta incluye los siguientes aspectos: 1. Política de reconciliación y de paz que conduzca a la negociación. 2. Estado social de derecho; democracia real y transparencia en el uso de los recursos públicos. 3. Equidad en el acceso a los derechos para garantizar una vida digna. 4. Construcción del país desde la diversidad regional. 5. Alternativas productivas sostenibles. 6. Educación con calidad y cobertura para todos. 7. Participación ciudadana en la construcción de los destinos colectivos. 8. Reforma agraria amplia e integral.



Estado Social de Derecho y de la teoría de los derechos humanos. Ciertamente se trata más de una yuxtaposición de ideas que de una articulación sistémica en la que por momentos cambian los sentidos originales de los textos citados. Veamos de manera concisa.

El texto distribuye en partes relativamente iguales fundamentos de la paz, opciones pastorales y estrategias para alcanzarla. Acerca de las primeros postula (No.1 y No.10) los que considera principios no negociables y que recogen bases primordiales del Estado liberal: inviolabilidad de los derechos humanos fundamentales, respeto del Derecho Internacional Humanitario, soberanía y unidad nacional, democracia y Estado social de derecho, uso de la fuerza legítima en cabeza exclusiva del Estado democrático y, finalmente, uno no tan ilustrado que le garantiza su estatus en la sociedad: “las convicciones de fe no son negociables”.

Estos elementos, seculares en su mayoría exceptuando el último, los asume válidos en tanto se soporten o correspondan con el magisterio pontificio; citando a Juan Pablo II concluye: “La lección para educar para la paz es clara: es un humanismo pleno. El desarrollo ha de ser integral, es decir, debe promover a todos los hombres y a todo el hombre... No hay humanismo verdadero si no está abierto al Absoluto...”²¹. En relación con las opciones pastorales, prevé actuaciones políticas en la sociedad para no depender de la voluntad de ningún gobierno: el comprometimiento de “los partidos, movimientos políticos y sociales, gremios empresariales o sindicales, el mundo de la academia” (No.5) , en orden a

“construir un consenso nacional” por la paz (No. 3); adicionalmente es llamativo en este punto el uso de un concepto propio de la teología de la liberación como es el de *pobre*, pero con un contenido distinto: “prestaremos atención muy especial a las víctimas de la violencia: secuestrados, desplazados, viudas, huérfanos, sin distinción de condiciones sociales, económicas, políticas o religiosas de las personas o de las causas que hayan producido estos sufrimientos y angustias”(No.4)²². Y, finalmente, proponen unas estrategias ceñidas a las que tradicionalmente puede usar la Iglesia en su trabajo pastoral y en la actividad pública: incidencia moral en la familia, la escuela y el pequeño grupo (No.7); negociación, mediación y arbitraje (No.6); y búsqueda de acompañamiento internacional (No.9).

La pastoral de paz de cara a los grupos paramilitares

Apenas pasados 10 días de la Asamblea de obispos colombianos que acabamos de describir, uno de ellos, el de Cali, Isaías Duarte Cancino, fue asesinado en aquella ciudad, el 16 de marzo de 2010. En un comienzo se le imputó la acción a la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Dicha acusación no levantaba dudas en aquel momento, en que los insurgentes se hundían en el desprestigio ante la opinión pública por no haber celebrado acuerdo de paz alguno y por haber llevado al traste

21 Juan Pablo II, Mensaje para la Jornada de la paz 1979, n. 2. Citado en CEC, LXXII Asamblea Plenaria Extraordinaria, Mensaje Final, marzo de 2002, documento disponible en <http://www.cec.org.co/index.shtml?s=h&m=a&c=01>, [Consulta 18 de agosto de 2010]

22 Ibídem. El nuevo contenido de pobre consiste en lo siguiente: aquí hay una preocupación por despojarlo de sus articulaciones sociales concretas, asemejando dentro del mismo a toda clase de víctimas de la violencia desde una óptica existencial y abstracta; en su sentido general, pobre fue entendido al contrario por la teología de la liberación como el explotado y excluido capaz de luchar por su liberación social y humana, esto es, con potencial de hacerse sujeto.



los diálogos mantenidos durante varios años con el gobierno nacional. La inculpacón oficial fue corroborada por Carlos Castaño, jefe político de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC):

A los Colombianos y a las autoridades honestas, podemos decirles sin temor a equivocarnos, que los responsables están en las Farc, en cabeza de Pablo Catatumbo y un reducido sector narco que protege a políticos corrompidos y que a su vez corrompen a miembros y sectores cercanos de instituciones armadas, quienes se retroalimentan entre sí. Por ahí es la cosa, cualquier otra versión que se difunda es equivocada, o sesgada y mal intencionada²³.

Con estas afirmaciones, el líder paramilitar abría una ventana a la confusión sobre la autoría del crimen. Daba la impresión que si bien podían haberlo cometido las FARC, éstas no actuaban solas pues venían trayendo compromisos con algún sector del narcotráfico y con políticos en ejercicio legal. Se empezó a decir, entonces, que Monseñor Duarte Cancino iba a denunciar nombres concretos de esos sectores, y por eso fue ultimado. Empero, en su comunicado público Carlos Castaño daba a entender que las AUC también mantenían relaciones con otro sector del narcotráfico pero comprometido en la lucha antiguerrillera:

Es así como la penetración del narcotráfico en el conflicto colombiano inevitablemente hace que el mundo lo perciba como un enfrentamiento entre narco-guerrillas y narco-autodefensas. Es así, y es mi obligación advertir, a quienes les interese el asunto, que nuestro enemigo es la

guerrilla con todo el aparato que la fortalece incluido su narcotráfico. // Sin duda que el futuro de los narcos que contribuyan en la lucha contra la guerrilla será menos negro que el de los narcos cómplices de ella²⁴.

Esta versión fue expandiéndose y, aún en nuestros días, vuelve y resurge, con los consiguientes efectos negativos sobre la credibilidad que merece la intermediación episcopal en las gestiones de paz. Su pretendida imparcialidad se coloca en duda. Así lo ratificaron recientemente un paramilitar, incurso en los procesos penales de la Ley de Justicia y Paz, y un ex-General del Ejército, acusado de haber participado en masacres contra campesinos en alianza con los grupos paramilitares²⁵. Ante esas versiones, Monseñor Juan Vicente Córdoba, Secretario General de la CEC, ha defendido la actuación de Duarte Cancino cuando era obispo de Apartadó, en la conflictiva región de Urabá, por haber tenido tratos con Castaño Gil de quien recibió unas tierras:

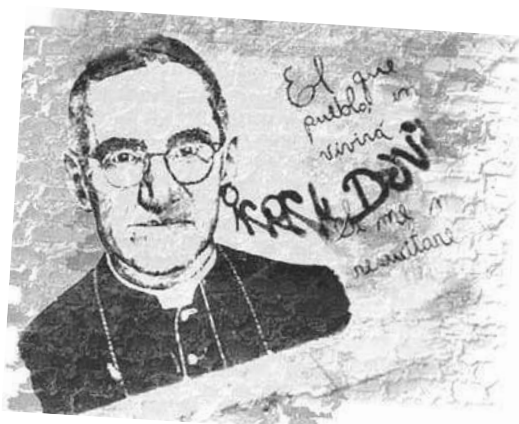
Se presentó como si la Iglesia, por ser amiga de los paramilitares, recibió dádivas para taparles o ayudarles. Nada más lejano a la realidad.

24 Ibídem.

25 Se trata de las declaraciones de Éver Velosa García, conocido con el alias de “HH”, en las que asegura que Monseñor Isaías Duarte era “asesor espiritual” de Carlos Castaño. Cfr. Verdad abierta, “‘HH’ confiesa nexos entre monseñor Duarte Cancino y ex gobernador Chaux con las Auc”, 11 de febrero de 2010, documento disponible en <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/versiones>, [Consulta 18 de agosto de 2010]. Por otra parte, el General del ejército, hoy en retiro, Rito Alejo del Río, aseguró en una audiencia del proceso penal que se le sigue: “Sé que existe una escritura firmada en notaría por miembros de la Iglesia con Carlos Castaño, donde él les regalaba unos terrenos y creo que esa fue una de las causas por la cual la guerrilla tomó la decisión que implicó su sacrificio”. El Meridiano de Córdoba, “Guerrilla, paras y narcos lo mataron”, 4 de junio de 2010, Cfr. <http://elmeridianodecordoba.com.co/history/04062010>, [Consulta 18 de agosto de 2010]

23 Castaño Gil, Carlos. “¿Y qué de la muerte de Monseñor?” 25 de abril de 2002, disponible en <http://www.derechos.net/colombia/messages/424.html> [Consulta 18 de agosto de 2010].





En esos diálogos, los Castaño deciden bajarle la tónica a la violencia y entregar o devolver unas tierras, pero dicen que no le entregaban eso a cualquiera y por eso se las dan a la Iglesia. Pero no fue un regalo: fue para procesos con campesinos, proyectos de producción con desplazados y a los pobres, porque esa era y es una región muy pobre.

Hoy, allá, hay 1.050 familias con sus parcelas y con todos sus planes de producción. Entonces, sí es cierto lo que el general (Rito Alejo Del Río) dijo sobre los contactos de Monseñor con paramilitares, pero esos contactos fueron para hacer la paz. Él tal vez quiso decir que hasta la iglesia tuvo contactos (con las autodefensas) que eran normales²⁶.

Estos sucesos que acabamos de mencionar han obligado al episcopado católico a guardar cautela respecto a la desmovilización paramilitar, que se ha convertido en el escenario principal de su actuación pública. Más que protagonismo, su papel en el acompañamiento se ha reducido casi que al mero apoyo logístico para establecer contactos con estos grupos y acordar los procedimientos de desarme. La imagen pública en dicha tarea ha mostrado a una Iglesia católica que no toma

postura frente al contenido de la Ley de Justicia y Paz sino que la asume como un hecho cumplido²⁷. Además, su presencia institucional se ha concentrado en torno a la figura del obispo de Montería, Julio César Vidal.

La actuación de Monseñor Vidal es justificada por él mismo de dos maneras. Primero, mostrando la cercanía del clero episcopal al mencionado líder paramilitar Carlos Castaño, para intentar revelar con ello la confianza que ganaron tanto él como Monseñor Duarte Cancino ante las AUC, lo cual sirvió finalmente para facilitar la desmovilización de los grupos paramilitares. Pero dicho argumento –de suyo ambiguo– ha terminado por ser manejado sin tino, dando lugar a presentar al ya extinto Carlos Castaño como especie de fuente de autoridad y de verdad para aclarar la buena actuación de Monseñor Isaías Duarte. En tal sentido, Monseñor Vidal afirmó recientemente: “Yo le pregunté en Ralito a Carlos Castaño sobre este asesinato y me

27 La Ley 975 de Julio de 2005, o Ley de Justicia y Paz, es el marco jurídico que regula en Colombia la desmovilización de grupos organizados ilegalmente, trátase de bandas delincuenciales, paramilitares o guerrilleros. En la práctica, fue diseñada para normalizar la incorporación a la vida civil de los paramilitares desmovilizados, es decir, que sus demandas, expuestas en el proceso de desmovilización iniciado desde el año 2003, fueron acogidas para llevar a término el propósito de desarme. Si bien en la ley fueron incorporados algunos artículos que tienen en cuenta a las víctimas de estos actores y se les exige reparación a los victimarios, el enfoque general favorece a los delincuentes con penas irrisorias muy por debajo de las estipuladas en el Código Penal colombiano. Frente a esta situación, que ha sido largamente debatida durante estos años en el país, los obispos colombianos la han soslayado con pronunciamientos generales como el siguiente: “De la misma manera analizamos con optimismo que la desmovilización de los alzados en armas crece, pero con preocupación al ver que si este hecho no recibe el adecuado tratamiento en términos de reinserción, puede volverse contra la nación afectando la convivencia y agudizando la confrontación armada. Estos problemas, y todos aquellos que son manifestación del conflicto podrán ir encontrando solución en tanto se dé en los colombianos una disposición para la reconciliación y una efectiva voluntad de paz”. (Conclusiones de la LXXXI Asamblea Ordinaria de la CEC En la práctica, opiniones así respaldan el contenido de la mencionada ley.

26 El Tiempo, “Iglesia defiende a Monseñor Isaías Duarte”, 4 de junio de 2010, documento disponible en <http://www.cec.org.co/index.shtml?apc=n11;;;-&x=29449>, [Consulta 18 de agosto de 2010].



dijo que ello se debió a las denuncias hechas por nuestro pastor de la Iglesia sobre el ingreso de dineros ilícitos a las campañas políticas del Valle del Cauca que por esos años estaban en curso”²⁸. Con este tipo de razonamiento, termina por insinuar que la intermediación política la ha efectuado entre el gobierno y una especie de amigos que dicen la verdad, coadyuvando así al gobierno nacional en lo que se le ha imputado como la tarea de “limpiar” la imagen delincencial de los paramilitares.

El último hecho en relación con este actor del conflicto ocurrió unos pocos meses antes de la culminación del gobierno de Álvaro Uribe. En efecto, aprovechando la visita que el Presidente saliente les hizo a los obispos en su *LXXXVIII Asamblea Plenaria*, celebrada en febrero de 2010, se comunicó la noticia de que éste autorizaba a Monseñor Vidal Ortiz para adelantar acercamientos con las bandas emergentes, específicamente con los llamados “Paisas” y “Rastrojos”, grupos compuestos principalmente por paramilitares reorganizados en las ciudades y dedicados al control territorial y social de comunas populares y al narcotráfico. “Ellos [los miembros de las bandas] han manifestado que están dispuestos a iniciar un acercamiento con cese de hostilidades y también con diálogo”, explicó Monseñor Vidal. Y agregó: “Ayer el Presidente, aquí en la Conferencia, me dio el aval para continuar con estos diálogos y acercamientos, porque ellos deben llegar a un sometimiento a la justicia”²⁹. Adicionalmente fueron autorizados los obispos de Cúcuta,

Jaime Prieto Amaya, en el nororiente del país en la frontera con Venezuela, y de Istmina-Tadó, Alonso Llano Ruiz, en la región del Pacífico colombiano.

Sin embargo, en julio de 2010, durante la siguiente *Asamblea Plenaria* de la CEC, los obispos reconocieron que no había habido respuesta de las bandas emergentes y sugirieron, entonces, de cara a un eventual escenario con el nuevo gobierno de Juan Manuel Santos, que “hay que dar el paso para ofrecerle a la guerrilla y a los demás grupos la posibilidad de reincorporarse a una vida democrática”, según lo manifestó el propio Monseñor Vidal Ortiz. Pero para esto último, en palabras del Secretario de la CEC, Monseñor Córdoba, hay que esperar a “que el nuevo Gobierno nos invite” pues “sin la anuencia del Gobierno nosotros no procedemos”³⁰. Semejante postura nos permite obtener dos conclusiones: 1) que su papel, tal y como se lo imaginan los propios obispos en esta materia, es el de seguir replicando lo actuado con los grupos paramilitares, dentro del marco de la Ley de Justicia y Paz, esta vez con los grupos guerrilleros, haciendo abstracción de la postura diferente de estos últimos; y, 2) que están dispuestos a que sus gestiones se sometan absolutamente a la política del gobierno nacional de turno.

Pastoral de paz en relación con la guerrilla

Si las ejecuciones de paz de la CEC se han centrado durante este período en torno al proceso de desmovilización de los paramilitares, no ha ocurrido lo mismo con

28 El Meridiano de Córdoba, op. cit., [Consulta 18 de agosto de 2010]

29 Semana.com, “Iglesia dialogará con bandas emergentes”, 9 de febrero de 2010, disponible en <http://www.semana.com/noticias-nacion/iglesia-dialogara-bandas-emergentes/134750.aspx>, [Consulta 18 de agosto de 2010]

30 MCC, Cursillos de Cristiandad en Colombia, “Obispos de Colombia esperan a nuevo gobierno para eventual mediación con las FARC”, julio 7 de 2010, disponible en <http://www.cursillosdecolores.org/?p=545>, Consulta 18 de agosto de 2010.



respecto a los grupos guerrilleros. Lo primero, porque el gobierno de Uribe Vélez concentró sus esfuerzos en las tratativas con aquéllos, alegando que éstos no tenían un verdadero interés de desmovilización ni de paz. Lo segundo, porque la política de paz orientada por ese gobierno contó con un respaldo permanente de la opinión pública que el mismo Presidente fue capaz de moldear a favor suyo, de tal forma que su propuesta de guerra contra la insurgencia nunca fue puesta en cuestión. Y lo tercero, porque para los pocos temas de intermediación con la guerrilla como fueron la liberación de rehenes, el posible intercambio de prisioneros y el acuerdo humanitario, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) excluyeron sistemáticamente a la CEC como posible garante. Como lo diremos enseguida, solamente fue admitida la presencia de la jerarquía católica en la última liberación, cuando las FARC se encontraban en una posición política francamente debilitada.

De los temas objeto de acercamiento entre el gobierno nacional y las FARC que acabamos de mencionar, el que realmente avanzó fue el de la liberación de rehenes. Aún así, se trató de una dinámica lenta y tortuosa —que está sin concluir pues todavía permanecen 21 soldados y policías en manos de la guerrilla— en torno a la cual se puso en juego la imagen política de las FARC. El gobierno nacional, por su parte, nunca se sintió impedido a darle vía libre al intercambio de prisioneros o al acuerdo humanitario, a pesar de que eventualmente eran exigidos por sectores minoritarios de la sociedad colombiana, sobre todo cuando la guerrilla sumaba “gestos unilaterales de buena voluntad”, al dejar libres a distintas personas que desde hacía varios años estaban en su poder. Todo lo cual deja un balance político pobre para quienes



se propusieron intermediar, como fueron algunos gobiernos extranjeros, el movimiento de “Colombianas y colombianos por la paz” y la misma CEC.

La primera liberación se produjo un año y cinco meses después de haber empezado Álvaro Uribe su segundo período de gobierno, en enero de 2008. Quiere decir que durante los cinco primeros años de la presidencia de Uribe, las FARC no encontraron el camino para forzar un espacio público de diálogo y se vieron precisadas a ceder y a resistir la ofensiva militar de las Fuerzas Armadas. En ese entonces entregaron a la ex-candidata a la Vicepresidencia de la República por el Partido Oxígeno, Clara Rojas, y a la ex-congresista Consuelo González de Perdomo, gracias a la intermediación del gobierno venezolano de Hugo Chávez, la senadora liberal de oposición Piedad Córdoba, y a las gestiones logísticas del Comité Internacional de la Cruz Roja en Colombia (CICR). Luego, pasado poco más de un mes, fueron devueltos a estas mismas instancias cuatro ex-parlamentarios del sur del país: Gloria Polanco de Lozada, Orlando Beltrán Cuéllar, Luis Eladio Pérez y Jorge Eduardo Géchem Turbay. Pero hubo que esperar un año (hasta febrero de 2009) —mientras en Colombia se presenciaban golpes militares sin precedentes a las FARC y se adelantaban marchas



multitudinarias en contra del secuestro³¹- para ser testigos de nuevas liberaciones: las de los policías Walter José Lozano Guarnizo, Juan Fernando Galicia Uribe y Alexis Torres Zapata, y el soldado profesional del Ejército William Giovanni Domínguez Castro quienes fueron entregados a una misión integrada por la senadora Piedad Córdoba, delegados del CICR e intelectuales colombianos, amén de contar con el apoyo logístico de Brasil. Unos días después fueron liberados por decisión unilateral de la guerrilla el ex-gobernador Alan Jara y el ex-diputado Sigifredo López. Previamente a estas últimas liberaciones las FARC, después de reiterados rechazos a la participación de la Iglesia Católica en dichos procesos, sentenció en comunicado público: “La lógica... (de Uribe) es involucrar a la Iglesia Católica, una defensora a ultranza de las políticas fascistas de su régimen, para que le haga el ‘mandadito’ a nivel internacional con el tema de los secuestrados”³². No obstante, en marzo de 2010 la CEC, a través del obispo de Magangué, Leonardo Gómez Serna, fue aceptada para participar dentro de la comisión que medió en la liberación de los dos últimos secuestrados, los soldados Pablo Emilio Moncayo y Josué Calvo, y en el recibimiento de los restos del mayor Julián Ernesto

Guevara que había muerto en cautiverio. En este punto, pues, se encuentra la participación de la jerarquía católica dentro de una línea de trabajo que había sido definida como prioridad pastoral desde el nacimiento de la CCN: con escasa admisión de su presencia en uno de estos procesos y sólo bajo la dirección de la senadora liberal de oposición que los ha liderado.

La desconfianza de la guerrilla estaba en las afirmaciones del Presidente Uribe que no ocultaban su interés de permitirle un juego político a la jerarquía católica en estos tratos con la guerrilla, según lo manifestó en su visita al Papa Benedicto XVI en abril de 2009: “Si la iglesia católica, a nivel nacional, o incluso el Vaticano, la Secretaría de Estado del Vaticano o la persona o institución que designe su Santidad (el papa Benedicto XVI), puede ayudar para que se dé la liberación de los secuestrados, el gobierno lo autoriza y le dará la bienvenida”³³, había declarado Uribe. Pero, además, las FARC contaban con informaciones de fuentes directas, provenientes de sus diálogos con el Cardenal Darío Castrillón, obispo colombiano quien desde hace varios años ha desempeñado diversos cargos de alto nivel en el Vaticano.

El último esfuerzo de parte de la Iglesia Católica se hizo público en una entrevista concedida por el Cardenal Castrillón en abril de 2010³⁴. En efecto, el alto prelado venía insistiendo desde meses antes que él sabía de la voluntad de diálogo de las FARC, por sus contactos directos con algunos de sus

31 Durante este año las FARC sufrieron duros reveses: el 1º de marzo Raúl Reyes, miembro del Secretariado de las FARC y encargado de las relaciones internacionales, cayó después de un ataque liderado por la Fuerza Aérea de Colombia, en un campamento transfronterizo en Ecuador; Iván Ríos, otro miembro del Secretariado de esa organización, fue asesinado por un guardia de su seguridad personal el 7 de Abril; en el mes de mayo la organización dio a conocer que su máximo líder, Manuel Marulanda, había muerto el 26 de marzo víctima de un ataque cardíaco. De otra parte, el 4 de febrero salieron a marchar millones de colombianos en todo el país exigiendo a las FARC el regreso de los secuestrados en su poder; con menos impacto, el 20 de julio se dieron marchas en el mismo sentido.

32 Caracol Radio, “Farc rechazan participación de la Iglesia en liberación de secuestrados”, disponible en <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=746003>, Consulta 20 de agosto de 2010.

33 Ibidem.

34 Las citas que siguen a continuación fueron extraídas de: El Tiempo.com, “‘No estoy de acuerdo en que se llame narcoterroristas a las Farc, dice cardenal Darío Castrillón’”, Entrevista concedida a María Isabel Rueda, abril de 2010, disponible en http://www.eltiempo.com/colombia/justicia/ARTICULO-WEB-PLANTILLA_NOTA_INTERIOR-7533331.html, Consulta 20 de agosto de 2010.





miembros. Aunque esta revelación la hacía a título personal, sin embargo dejaba en claro que lo que él hacía y decía estaba en consonancia con las gestiones de la CEC: “En esto no me aparto ni un milímetro de lo que piensa la Conferencia Episcopal Colombiana que ha seguido tan de cerca el proceso y de mis hermanos obispos en Colombia que han estado como yo mismo en contactos directos y en acciones buscando la paz”. En sus opiniones enfatizó sobre dos aspectos que invitaban a revisar la imagen nefasta construida alrededor de las FARC, a saber: 1) “No podemos decir que absolutamente toda la guerrilla está en el narcotráfico... No estoy de acuerdo [con denominar nacional e internacionalmente narcoterroristas a las FARC]. Esto lo he dicho en círculos muy elevados aquí en Europa, porque me parece que es un simplismo que hace daño. Pero no excluye la afirmación de que sí es mucha la gente que está metida plenamente en el narcotráfico, y no solo proveniente de la guerrilla”; y, 2) respecto a la voluntad de diálogo de las FARC, señaló: “Pienso que hay una disponibilidad en ellos, pero también hay, como en todas las personas, dudas de si hay verdad en lo que va a ocurrir. Tenemos experiencias dolorosas en el país de muerte de gente que dialogó, lo que obligó a los demás a una prudencia que a veces paraliza acciones que podrían ser más fáciles si no hubiera las experiencias negativas que tenemos”.

Lo anterior lo sustentaba con tres argumentos para él decisivos: 1) la consideración de “la parte de bondad que hay siempre en el corazón humano”, en este caso de los guerrilleros; 2) su relación personal con dirigentes de la guerrilla data de años atrás “en las montañas, en los aeropuertos, una vez en Cartagena, otra en México. Y por teléfono”; 3) reconoce en los guerrilleros a unos ami-

gos que bien “saben que no profeso hacia ellos una falsa amistad”. Con esta actitud, escandalosa en el contexto colombiano por el grado de “demonización” al que se llevó la imagen de la insurgencia, se ponen de presente razones humanas que hacen parte del conflicto y a las cuales siente el Cardenal debe apelarse como corresponde a una sensibilidad cristiana. Por ello también termina diciendo al actual máximo líder de las FARC: “Alfonso, quiero tocar hoy tu corazón”. Con tal recurso, siente que es factible abrir alternativas de resolución a un conflicto armado que sistemáticamente fue negado por el gobierno de Uribe: “Todos los colombianos pensantes sabemos que en Colombia vivimos una guerra, muy parecida a una guerra civil, en el sentido de que un grupo de la población tiene unos anhelos distintos de los anhelos del otro grupo de la población”.

Semejante estilo de abordaje del problema, no podía hacerlo sino una figura del Vaticano. Si se hubiesen hecho declaraciones de esta índole por parte de cualquier prelado en Colombia, muy probablemente el gobierno hubiera reaccionado en forma negativa, por decir lo menos. Si bien estas afirmaciones y lo que revelan de las iniciativas tomadas por la Iglesia Católica en el exterior, proferidas en el centro de su propio poder, no han demostrado resultados prácticos hasta el momento en nuestro país, no pueden desecharse sus posibles efectos hacia el futuro, sobre todo en términos del posicionamiento de la Iglesia de cara a eventuales escenarios de acercamiento con la insurgencia.

El anterior gesto se puede interpretar como una retoma desde el ámbito internacional de la postura asumida en el año 2005 por el entonces presidente de la CEC, Monseñor Luis Augusto Castro, quien en aquella ocasión contribuyó a abrir el único periodo de



“pre-diálogo” entre el gobierno nacional y la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN). En efecto, en una entrevista aparecida en el periódico *El Espectador* el 14 de agosto de ese año³⁵, Luis Augusto Castro hacía una clara opción por la solución política al conflicto, el cual debía incluir acuerdo de paz y acuerdo humanitario y espacio de participación, en función de lo anterior, para la sociedad civil. Estas tesis descansaban en la convicción profunda de que había que trabajar por desmontar la idea generalizada de considerar como enemigo público (léase de todos) a la guerrilla y reconocer en ésta a un actor –que aunque equivocado en sus métodos– era también capaz de dialogar. Todos estos elementos indudablemente contradecían el libreto seguido por el gobierno nacional: en Colombia no hay conflicto sino amenaza terrorista; el tratamiento del problema debe estar exclusiva y directamente en manos del Presidente de la República; con el enemigo no se dialoga sino que se le somete.

Sorpresivamente Uribe Vélez reaccionó de manera favorable a las peticiones de

Monseñor Castro en las cuales se recogía el sentir de sectores organizados de la sociedad colombiana, algunos de los cuales llegaba a la CCN. La razón de su cambio transitorio se encontraba en el hecho en que aún la Corte Constitucional no había decidido sobre el carácter exequible de la reforma a la Carta Magna que autorizaba en el país la reelección del Presidente. La estrategia del mandatario fue la de mostrar una faceta más flexible en un momento en que no podía exhibir resultados militares contundentes contra el que calificaba el enemigo terrorista de la sociedad colombiana. Con esta determinación, en términos prácticos, abrió la puerta para el acercamiento político con la guerrilla menos odiada y más débil del país, la del ELN, y dejó la posibilidad para que se gestionara un posible acuerdo humanitario con las FARC. Con relativa prontitud se gestó un escenario de encuentro en La Habana, Cuba, entre el gobierno nacional –en cabeza del Comisionado de Paz, Luis Carlos Restrepo– y el ELN –representado por dos miembros del Comando Central, Antonio García y Ramiro Vargas, y uno de la dirección nacional, Francisco Galán–. La cumbre, celebrada en diciembre de 2005, no llegó a ningún acuerdo y, aunque prometía alguna continuidad, ésta nunca se llevó a cabo. El acuerdo humanitario con las FARC, por su parte, tampoco tuvo trámite alguno.

Podemos finalizar este apartado resaltando el hecho de que la presencia pública de la Iglesia Católica en relación con el conflicto Estado-insurgencia ha sido sobre todo a través de pronunciamientos. En la revisión de los comunicados finales de las asambleas de los obispos, realizadas de 2002 hasta el presente, se puede descubrir que en casi todos ha habido una referencia explícita, demandando a las partes voluntad para dialogar,

35 Cfr. Entrevista con Monseñor Luis Augusto Castro, Presidente de la Conferencia Episcopal Colombiana, realizada por el periodista Enrique Rivas G., publicada en el periódico *El Espectador*, Bogotá, domingo 14 de Agosto de 2005, página 2ª. Comentarios sobre esta entrevista, a favor y en contra, se pueden leer en Angulo, Alejandro S.J. “El papel de la iglesia en los procesos de paz”, disponible en <http://www.voltairenet.org/article127295.html>, septiembre de 2005, [Consulta 20 de agosto de 2010] y en Posada Carbó, Eduardo. “La Iglesia Católica y la Paz”, disponible en http://www.ideaspaz.org/articulos/download/c04_iglesia_paz.pdf, Consulta 20 de agosto de 2010.



clamando por la solución política negociada e invitando a la reconciliación nacional y al perdón. Pero la confianza, expresada formalmente por el Cardenal Castrillón llamando a los dirigentes guerrilleros “amigos”, no se ha traducido en gestos visibles de cercanía como los que fueron objeto de discusión con respecto a los paramilitares, particularmente lo referido en torno a Carlos Castaño.

Algunas conclusiones parciales

Para finalizar estas reflexiones, queremos correlacionar brevemente los lineamientos conceptuales que recogimos en la primera parte de este texto con las tendencias que identificamos en la práctica del episcopado colombiano.

1. Podemos señalar que la preocupación expresada por el Cardenal Ratzinger y el profesor Habermas sobre el difuso reconocimiento de la religión por parte del Estado liberal, también es parte central de las inquietudes del episcopado colombiano. En el contexto de nuestro país, los obispos ubican el origen de esa falencia en el marco de las definiciones de la nueva Constitución, vigente desde 1991, con las consiguientes afectaciones para la acción social de la Iglesia. Desde ahí se proponen desarrollar ciertas iniciativas prácticas a través de la Pastoral de Paz, con el fin de recuperar su presencia política y social. Con respecto a lo que postulan los pensadores referidos, aquí se trataría de una especie de “diálogo práctico”, más allá del mero reconocimiento formal.
2. Para tal diálogo, en nuestro contexto los obispos colombianos suponen la existencia y hegemonía de un Estado Social de Derecho. De facto, conceptualmente lo asumen como una realidad y lo aceptan

con sus principios fundamentales, como bien son la democracia y los derechos humanos. En tal sentido, no están viendo una incompatibilidad de éstos con los fundamentos religiosos, sino la necesidad de poder explicitar, por parte de la población creyente que es mayoritaria, la base religiosa que, según ellos, los inspira.

En este orden ideas, no desarrollan una reflexión teórica que clarifique los términos de la relación entre el orden secular y el orden religioso. El secular parece una realidad dada que se realizaría de manera plena –es el supuesto– en la medida en que se garantice la presencia práctica de la Iglesia Católica. Bastaría con encontrar y estabilizar ese lugar que le corresponde a la institución eclesiástica. En consecuencia, no se encuentra la más mínima pretensión para revisar el Estado liberal y sus concreciones dentro de la sociedad colombiana, si existe o no, si está siendo vulnerado o no, si es coherente o no; lo importante es que le permita tener lugar a la religión católica en su dinámica real.

3. La CEC comprende que su tarea primordial es aportar a la reconciliación de la sociedad colombiana. En consecuencia, ésta se constituiría en el fundamento verdadero de la paz y de la convivencia social. La reconciliación sería el principio ético cristiano que le daría continuidad a la tradición religiosa y cultural con la cual se ha configurado, según la lectura de la jerarquía, la identidad nacional³⁶. Sin exa-

36 Este elemento de las base cristianas de nuestra cultura fue expuesto con mucha fuerza en la LXXXIII Asamblea Plenaria de los obispos, realizada en Julio de 2010, a propósito del Bicentenario de la Independencia. Por los límites de espacio con el que contamos, no nos es posible el análisis de los documentos que allí se presentaron y en los que proponen una lectura histórica y prospectiva del significado de la presencia de la Iglesia Católica en Colombia.



minar este último aspecto, hoy día discutible, podemos derivar dos inferencias: 1) Los obispos, en consonancia con el Papa Benedicto XVI, asumen la misión de ofrecer un fundamento ético a la sociedad colombiana; y, 2) ese fundamento, el de la reconciliación, es concebido como un principio (divino) anterior a toda realidad humana y, en cuanto tal, no debe revisarse dentro de sus articulaciones históricas y por tanto dentro de sus posibilidades de materialización, sino que basta con acogerse en el corazón humano, esto es, a modo de creencia. Si los colombianos estuviéramos dispuestos, incluidos los actores armados, la reconciliación (cristiana) podría ser el cimiento último de la convivencia social. Y, de paso, se podría estabilizar nuevamente la presencia de la institución católica en el ámbito político y social de Colombia como prenda de garantía para la preservación de la unidad nacional.

4. La mirada de la CEC para su acción pastoral se concentra en el Estado. Co-yunturalmente hace objeto de su crítica la conducta de algún gobierno, pero estructuralmente deja incólume al Estado de derecho. Sus acercamientos a proyectos sociales, a organizaciones, personalidades y líderes políticos, está en función de articularlos y articularse como institución al Estado existente. En su manera de apreciar, los obispos no conciben que las formas de vida expresen radicalmente

otras expresiones culturales que de uno u otro modo reclaman ser reconocidos en su singularidad y autonomía, más allá de ser meros objetos de asimilación al orden existente. Por tanto, su concepción resulta mucho más afín a la expresada por Habermas y Ratzinger: occidente es el orden de la razón soportado en los valores culturales que construyeron el Estado liberal y la Iglesia Católica; todo debe ser conducido y reordenado por estas instancias.

5. El programa de reposicionamiento católico debe superar dos escollos, uno inmediato y práctico y otro estratégico y teórico. El primero tiene que ver con el desafío de que la jerarquía católica gane confianza y credibilidad con todos los actores del conflicto y con el conjunto de la sociedad, en la medida en que sea capaz de deslindarse de su proclividad hacia el proyecto estatal y de su silencio frente a las actuaciones paramilitares. Porque si no lo hace, será juzgada no sólo por su falta de neutralidad sino por untarse de las venalidades y los pecados de este mundo. El segundo escollo, de otro lado, se refiere a la evidente falta de fundamento político y teológico para soportar consistentemente su pretendida práctica pastoral y para ser capaz de dialogar con las expresiones seculares que cobran cada vez más fuerza en nuestro entorno social. En tal sentido, la actividad de la CEC está muy lejana a las metas de renovación filosófica y teológica que propone el actual Papa Benedicto XVI.

✕





Partidos políticos de influencia católica

El caso del Partido Demócrata Cristiano en Colombia

Maria Teresa Cifuentes Traslaviña²

RESUMEN: En Colombia un partido católico oficial no existió como en Europa, sin embargo el pensamiento del cristianismo católico estuvo presente en el espacio político a través del Partido Conservador. Este partido asumió la defensa de principios católicos, opuesto a las iniciativas políticas de reforma constitucional promovidas tanto por legisladores liberales como de izquierda: separación Iglesia/Estado, educación laica y divorcio. En los años sesentas fue establecido el Partido Demócrata Cristiana, pero no pudo ganar un espacio por la dominancia hegemónica de los partidos tradicionales. La existencia del PDC fue puramente simbólica, hasta desaparece luego de la Constitución de 1991.

PALABRAS CLAVES: Partidos políticos, iglesia católica, democracia cristiana, doctrina social de la iglesia.

ABSTRACT: In Colombia an official Catholic party didn't exist as Europe, however the Christian catholic thought was present in political space through Conservative Party. This party assumed the defence of Catholic principles, opposite to political initiatives of constitutional reforms promotes so much liberal as left legislators: separation Church/State, lay education and divorce. In sixties Christian Democrat Party was founded, it cannot win a space by hegemonic dominance of traditional parties. The existence of PDC was purely symbolic, until disappear after Constitution of 1991.

KEY WORDS: Political parties, Catholic Church, Christian democracy, Social Doctrine.

Artículo recibido: 2010/08/25.
Artículo aprobado: 2010/09/10..

1 Investigadora Independiente.

La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación social y personal del hombre.

Gaudium et Spes, n.79²

Introducción

Para abordar la presencia de partidos políticos de influencia católica, y en este caso del partido Demócrata Cristiano en Colombia, es necesario acudir, así sea de manera rápida, al pensamiento de la Iglesia sobre la participación de sus fieles en la vida social y política y echar una mirada a los postulados sobre las relaciones de la Iglesia con el poder político desde la primera etapa del cristianismo hasta desembocar en las propuestas del Concilio Vaticano II como la que está sintetizada precisamente en el epígrafe.

Desde los primeros años del cristianismo un tema recurrente ha sido la relación con el poder político. Constituida la institución religiosa y oficializada la religión por Constantino, la administración de la Iglesia fue generando teorías que buscaban encontrar el camino que orientara el trato con el poder terrenal. Desde San Agustín quien planteó la doble condición del hombre como ciudadano de este mundo y de la ciudad de Dios, los Padres de la Iglesia impulsaron la concepción de la sociedad cristiana universal, de tal manera que desde esta perspectiva, los hombres estaban sometidos a los dos gobiernos, el espiritual y el temporal. No fueron pocos los conflictos que se presentaron a través de los siglos en la idea de hacer práctico la supremacía del poder espiritual que reclamaba la Iglesia.

Con la llegada de la Modernidad se acentuaron los enfrentamientos; no sólo el poder temporal del que gozó la Iglesia fue cuestionado, también su influencia espiritual, por eso la Iglesia entró en choque con la Ilustración, condenó los principios de la Revolución Francesa y en particular los postulados enarbolados por la filosofía liberal como la separación de poderes Estado /Iglesia, la educación laica, las libertades de conciencia, de religión y de prensa, el divorcio, el indiferentismo religioso. Esta actitud no fue más que la expresión de la condición defensiva asumida por la Iglesia que buscó protegerse acudiendo a medios tradicionales como la censura, las denuncias y la no aceptación de las nuevas formas de organización política que adquirieron los Estados europeos.

Sin embargo la realidad se impuso y la Iglesia, que siempre ha sido hábil para adaptarse al cambio de los tiempos y de las circunstancias, y ya en el siglo XIX, fue pasando paulatinamente de la condena y la negación, a hacer presencia en el campo social a través de la acción de laicos católicos que veían con temor cómo los trabajadores, ante las mi-

² *Gaudium et Spes. Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual.* En: Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación Posconciliar. Biblioteca de Autores Cristianos. Cuarta Edición, 1967, p. 383.



serables condiciones de explotación a que los sometía el capitalismo, se vinculaban a los grupos socialistas que les señalaban la posibilidad de la organización y la lucha para mejorar sus condiciones.

De ahí pasó la iglesia a plantearse la necesidad de hacer presencia en el parlamento, superando de manera lenta la crítica al sistema democrático y a los partidos políticos, con el objetivo de incidir en la cristianización del orden social y político. No fue fácil; poco a poco la Iglesia fue constituyendo un cuerpo doctrinario sobre estos temas que dio soporte a la acción de los laicos en la vida social y política. El Papa León XIII en la Encíclica, *Inmortale Dei*, de noviembre de 1885, estimula a los católicos a actuar en la actividad política. Dice: "Es también de interés público que los católicos colaboren acertadamente en la administración municipal (...) Asimismo, por regla general, es bueno y útil que la acción de los católicos se extienda de este estrecho círculo a un campo más amplio, e incluso que abarque el poder supremo del Estado."³ Por supuesto que la Iglesia advierte a los católicos que participan en política la obligación de ser fieles a los principios cristianos y a la doctrina señalada por la misma institución eclesiástica.

Durante la segunda mitad del siglo XIX van surgiendo en diferentes países de Europa partidos políticos católicos de carácter confesional, que como el partido alemán "Zentrum", creado en 1870, ponía en primera línea de su programa la defensa de los intereses de la Iglesia, aunque para 1909 replantea esta postura y deja de lado su carácter



confesional. La acción de los partidos confesionales no siempre fue de beneficio para la Iglesia, ni tampoco actuaron bajo los principios del bien común o de los intereses de los sectores desprotegidos, más bien los legisladores aprovecharon este carácter para beneficiarse como grupo o clase utilizando la idea de "ser partido del clero". En la segunda década del siglo XX, siguiendo las orientaciones del Vaticano que otorgó autonomía a la participación política de los católicos, los líderes políticos sumieron los postulados de la Democracia Cristiana, concepción que sin dejar de ser católica, es mucho más amplia y acepta el pluralismo político.

La Democracia Cristiana

Los partidos de inspiración Demócrata Cristiana lograron definir, durante el siglo XX, su ruptura con el confesionalismo católico, situación que alcanzaron luego de una larga evolución, después de superar el objetivo de la defensa de la institución eclesiástica, tarea que se impusieron muchos partidos católicos de fines del siglo XIX en Europa. La distancia con el confesionalismo se consiguió de manera más definida después de que el papa Benedicto XV en 1918, liberó del control eclesiástico a las actividades políticas de los católicos. Avanzando el siglo XX, proclamaron la influencia cristiana en su ideología y

3 LEON XIII. *Inmortale Dei*, sobre la constitución cristiana del Estado. Ediciones Paulinas. Bogotá, 1994.



surgimiento y expresaron una nueva postura del pensamiento católico frente a la democracia, marcando nuevas distancias con las posturas del catolicismo intransigente que condenaba toda expresión de la democracia liberal⁴. Si bien, la Democracia Cristiana mantuvo las críticas al liberalismo y a los partidos de orientación marxista, después de la Segunda Guerra Mundial y como mandato especial del Vaticano, emprendió la tarea de organizar políticamente a los católicos para contrarrestar las nuevas tendencias socialdemócratas y socialistas que como organizaciones políticas se fortalecieron al terminar el conflicto mundial. Sin embargo, las raíces del pensamiento Demócrata Cristiano se ubican bien atrás, a mediados del siglo XIX.

En la Europa decimonónica surgen en el cristianismo católico diversas respuestas a la aplicación de la doctrina liberal al campo económico, social y político, de manera particular a los principios del individualismo. Una de esas respuestas expresan el interés de laicos católicos, como Federico Ozánán (1813 – 1853) y Philippe Buchez (1796 – 1865) en Francia, de presentar una alternativa sobre la base del humanismo cristiano a los partidos de orientación conservadora y liberal burguesa. En ella, hacían severas críticas al liberalismo económico por la situación calamitosa que la Revolución Industrial produjo en las masas trabajadoras. Igualmente en Alemania Mons. Ketteller, (1811 – 1871)

en sus diócesis de Maguncia, adelantó una febril actividad en torno a los efectos nocivos de la propiedad privada y puso como tema central la cuestión obrera para discutir y buscar salidas a situación que aquejaba a las masas trabajadoras en medio del avance del capitalismo industrial.

Paralelo a la acción de los laicos católicos se desarrollaba el largo pontificado del papa Pío IX, 1846-1878, (encíclica *Quanta Cura* y *Syllabus*) quien quitó el apoyo al movimiento democristiano, entonces se tuvo que esperar un tiempo hasta la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum* para que el movimiento Demócrata Cristiano fuera oficialmente reconocido por la Iglesia. Esta situación posibilitó el surgimiento de diversos partidos en Europa con influencia en América Latina, de manera particular en Uruguay. Para 1904 ya se hablaba en Uruguay de un fuerte compromiso social de cristianos activos políticamente.

Pero va ser la influencia de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y Joseph Lebreton que imprimió un perfil especialmente social al incipiente movimiento democristiano en el Uruguay. De la misma manera en la organización de los partidos democristianos en América Latina, desde los primeros intentos en los años cuarenta, fue notoria la gran influencia de las organizaciones de jóvenes y profesionales adscritos a la Acción Católica.

Las relaciones entre Acción Católica y Democracia Cristiana en América Latina

La presencia del pensamiento Demócrata Cristiano en América Latina está ligado a la tendencia que se presentó en el catolicismo europeo a finales del siglo XIX y que tenía que ver con la preocupación de la Iglesia por la cuestión social, no sólo por los efectos del

4 El catolicismo intransigente aparece en Europa a mediados del siglo XIX, armó un cuerpo doctrinario que se centraba en la condena de los “errores de la modernidad”, la descalificación de los principios liberales, las nuevas expresiones de lucha de los trabajadores y los postulados del socialismo. La tendencia intransigente buscaba restaurar el papel de la Iglesia en la sociedad sobre la premisa “de la idea de la incompatibilidad entre el mundo moderno y el cristianismo”. Cevallos Manuel. *El catolicismo social: un tercero en discordia*. El Colegio, México, 1993. p.23.



liberalismo económico entre los trabajadores, sino por la presencia del socialismo que avanzaba con éxito entre las grandes masas obreras. Después de la Primera Guerra Mundial en el seno de catolicismo se fortalecieron dos posiciones: una, conservadora, que buscó reactualizar el integrismo católico o catolicismo intransigente, seguidora de Carles Maurras en Francia, y que se expresaba con Primo de Rivera y Francisco Franco en España. La otra antiautoritaria, antimilitarista, democrática y pacifista, que intentó ligar al catolicismo con el liberalismo democrático burgués. De esta última tomó la nueva corriente Demócrata Cristiana su inspiración. El pensamiento de Jacques Maritain informó esta tendencia que pretendió secularizar la acción política de los católicos e independizarla de la Iglesia como poder temporal⁵.

Sin embargo, el surgimiento de la Democracia Cristiana en América Latina se ubica entre universitarios e intelectuales de origen conservador, militantes de la Acción Católica, pero inspirados en el humanismo integral y democratizante de Maritain, y en las orientaciones del papa Pío XII que señalaba la importancia del compromiso político de los católicos. Lo anterior permite ver el nacimiento de la Democracia Cristiana como una de las corrientes políticas con influencia religiosa, y como expresión del nuevo papel de los católicos en el siglo XX, es decir de su compromiso político.

En época del papa Pío XI ya se avanzaba en el compromiso político de los católicos ligada a la difusión y aplicación de la doctrina social católica. Así, los estudiantes católicos organizados en grupos de Acción Católica en diferentes países de América Latina, se



reunieron en México en 1931 con ayuda del Vaticano y de los jesuitas y fundaron el SI-DEC (Secretariado Iberoamericano de Estudiantes Católicos); su meta era difundir las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia como una alternativa política necesaria para los países latinoamericanos.

En continuidad con la reunión de México, de 1931, en diciembre de 1934, una treintena de estudiantes latinoamericanos miembros de la Acción Católica se reunieron en el Colegio Pío Latinoamericano en Roma. El principal objeto de este encuentro fue hacer un plan de acción y organización de la Confederación Iberoamericana de Estudiantes Católicos para formar una clase intelectual y católica que liderara en Latinoamérica un proceso de transformación social y política. Durante el congreso, prominentes dirigentes católicos e intelectuales de Europa impartieron conferencias a este grupo sobre la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia. Al final de este evento se creó una coordinación latinoamericana: la Confederación Iberoamericana de Estudiantes Católicos (C.I.D.E.C).

Manuel Garretón y Eduardo Frei Montalva de Chile fueron elegidos Presidente y Secretario General respectivamente, y la nueva organización hizo contacto con *Pax Romana*,

5 Almeida, Clodomiro. *La democracia cristiana en América Latina*. Nueva Sociedad No. 82, Caracas, marzo-abril 1986, pp. 139-149.



una organización internacional de estudiantes e intelectuales (MIEC – Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos) que tenía su sede en Friburgo – Suiza con reconocimiento y apoyo del Vaticano.

La influencia política de los jóvenes estudiantes e intelectuales de la Acción Católica, provenía de los partidos conservadores que eran considerados, desde su surgimiento en el siglo XIX, como los partidos de la Iglesia y los grupos de Acción Católica y sus militantes fueron preparados y orientados ideológicamente para participar al unísono con estos partidos. En algunos países formaron las fuerzas corporativas como la AIB (Acción Integralista Brasileira) en Brasil. En Chile los mismos líderes de la Acción Católica, al regresar de Roma, formaron la Falange Nacional muy ligada a los principios conservadores. Sin embargo este movimiento se constituyó en el embrión del Partido Demócrata Cristiano chileno que se transformó ideológicamente bajo la influencia de J. Maritain y E. Mounier.

En 1939 bajo el auspicio de Roma, los estudiantes latinoamericanos se reunieron de nuevo en Lima. Obviamente el debate político fue el centro del encuentro. Los estudiantes no se pusieron de acuerdo qué clase de proyecto político adoptar. Algunos de ellos, como los chilenos, eran demócrata cristianos y otros eran corporativistas. Postulados corporativos de Europa, como la de Oliveira Salazar de Portugal, era difundidos en América Latina, igualmente la Guerra Civil Española tuvo una gran influencia en la experiencia política latinoamericana, la información sesgada durante el curso de la guerra y el apoyo a las fuerzas de la falange, incidieron para que muchos sectores de la juventud católica latinoamericana se inclinaran por el franquismo. Paulatinamente se fue afirmando la línea

demócrata cristiana entre los jóvenes universitarios que habían sido militantes de la Acción Católica en los años 30 y 40 y pasaron a conformar partidos políticos de inspiración demócrata cristiana⁶. Así, siguiendo las orientaciones de Pío XII y J. Maritain fundaron los Partidos Democráticos Cristianos Latinoamericanos. En 1949 realizaron el primer encuentro en Montevideo. Analistas como Pierre Gilhodes señalan que la influencia de Maritain vino después de que “una buena parte del personal político alemán e italiano que habían participado en las experiencias fascistas de sus países, fracasa⁷...”

De esta manera los años cuarenta vieron nacer en algunos países latinoamericanos partidos como la Unión Cívica en Uruguay; la Falange Nacional en Chile; el COPEI en Venezuela y el Partido Demócrata Cristiano en Argentina. Estos grupos entraron en competencia con otras fuerzas progresistas ubicadas en los partidos tradicionales “por afianzar la democracia, promover el desarrollo económico asumiendo el Estado un papel promotor de ese proceso”⁸. Por esta época no tuvieron mayor éxito y sólo más tarde, hacia los años cincuenta, tomaron fuerza hasta llegar al poder en varios países del continente. Líderes de la Acción Católica universitaria en los años 30 lograron un destacadísimo papel en sus respectivos países como Montoro en Brasil, que fuera Gobernador de San

6 Cf Bidegain, Ana María. La organización de movimientos de juventud e Acción Católica en América Latina. Los casos de los obreros y los universitarios en Brasil y Colombia entre 1930 – 1959. *Parte I, La Implantación de la Acción Católica en América Latina*. Tesis para la obtención del grado de Doctor en Ciencias Sociales. Universidad Católica de Lovaina. Cap VII, pp. 162 – 205. Sin fecha.

7 Gilhodes, Pierre. *Fuerzas e Instituciones Políticas en América Latina*. Publicaciones U. Libre de Pereira. Pereira, 1979.

8 *Ibíd.*





Pablo y en la década del noventa senador activo. Eduardo Frei de Chile y Caldera de Venezuela llegaron a ser presidentes de sus respectivos países en los años 60. El hecho claro es que en América Latina la propuesta demócrata cristiana hizo su camino de la mano de los jóvenes católicos, quienes llegaron al poder en los sesenta y setenta en Chile, Venezuela y Salvador.

Clodomiro Almeyda ubica dos circunstancias que permitieron afianzar la propuesta democristiana en Latinoamérica. Una. “la simbiosis con el desarrollismo” pregonado por la CEPAL. Fueron los intelectuales de la Democracia Cristiana donde mayor acogida tuvo la ideología tecnocrática y modernizante de la CEPAL. Esto les permitió proponer un proyecto de desarrollo latinoamericano, alejado del pensamiento colonial y de la izquierda marxista. La otra, la influencia del progresismo católico europeo, representados en el estímulo que los movimientos cristianos antifascistas le proporcionaron a la Iglesia, en especial en Francia e Italia y que también se reflejó en América Latina.

En la lucha por la democracia entre los católicos europeos tuvieron especial significación, entre otros intelectuales, Jacques Maritain como ya se anotó y el jesuita Teilhard de Chardin* quien concibió una lectura filosófica del cristianismo compatible con el marxismo argumentando la raíz hegeliana

del mismo⁹. Las tendencias modernizantes que por los años cincuenta se extendían en el catolicismo europeo ayudaron al ala progresista del catolicismo latinoamericano en su pugna con la influencia del integrismo expresado en la ideología del franquismo español que tanta influencia tuvo en varios países del continente.

La Democracia Cristiana en Colombia

Aunque la fundación del partido Demócrata Cristiano se llevó a cabo durante el periodo del Frente Nacional, también en Colombia tuvo sus antecedentes, y en ese sentido son

* Pierre Teilhard de Chardin. (1881 – 1955) Jesuita francés. Científico, fundador del Instituto Geobiológico de Pekín. Realizó descubrimientos en el campo de la paleontología. Planteó que el estudio del hombre, del “fenómeno humanos” exigía el concurso de TODAS las disciplinas científicas, a la luz de la evolución. Para Teilhard “Es la Ciencia quien le permite ver a Cristo más grande que nunca, más necesaria que en cualquier época a la evolución del mundo, al perfeccionamiento del Cosmos” Macel Cornelis. Salidos del ghetto. Barcelona. 1965. En los años treinta la Compañía de Jesús le prohibió escribir y predicar en el campo religioso y Pío XII censuró el evolucionismo en su encíclica *Humanis Generis*, sin embargo al ala derecha del catolicismo le pareció que el Vaticano no fue suficientemente radical en la condena de Teilhard de Chardin. Con el tiempo Teilhard de Chardin fue reivindicado, en 1970, el cardenal Casoroli hizo un alto elogio de su obra, cosa que también lamentaron los ultraconservadores. Cfr. Martínez, Mary Ball. Se socava la Iglesia. *Labor clandestina de los jerarcas del Vaticano. La extraña nueva Iglesia católica*. Edamex. México, 1994, p.99.

9 Almeida, Clodomiro, *La democracia cristiana...*



valiosos los aportes del médico psiquiatra católico Hernán Vergara, activo dirigente de los estudiantes y profesionales católicos desde los años treinta.

Según Vergara, el primer intento de fundación del partido Demócrata Cristiano en Colombia se ubica en 1946, cuando un delegado del Papa Pío XII lo visitó. Hernán Vergara, había dirigido la Juventud Católica Universitaria, clausurada años antes por Mons. González Arbeláez porque la orientación de la Acción Católica especializada se oponía a los intereses y propuestas que Mons. González tenía para este movimiento.

Vergara recordó el episodio. “En 1946 me llegó la visita de Jimmy Fonseca Mora, un dirigente costarricense que dirigía Noticias Católicas, publicación hecha en Washington. Éramos viejos amigos. Me dijo: tengo una comisión secreta, reservada, de Pío XII: “Que los movimientos de Acción Católica universitaria se transformen en partidos Demócrata Cristianos”. Hasta ese momento no había partidos Demócrata Cristianos en América Latina y Pío XII estaba apoyando con fuerza la Democracia Cristiana para contrarrestar el avance comunista después de que Stalin no le había permitido participar el Yalta, y que en la cumbre de la Acción Católica en Roma, se había producido la ruptura con Victorino Veronesse que era presidente mundial de la misma (...) Pío XII nombró en su reemplazo a un médico católico que secundó completamente su línea. Todos los movimientos de Acción Católica universitaria accedieron a la sugerencia y se transformaron en partidos Demócratas Cristianos, menos aquí en Colombia. Yo no acepté¹⁰”

10 Hernán Vergara. Entrevista. 7 de agosto de 1996. Las entrevistas reseñadas en este trabajo fueron realizadas por María Teresa Cifuentes T.

Aunque Hernán Vergara y el grupo de Testimonio* mantuvieron relaciones con los dirigentes de la Democracia Cristiana en el Continente y en algunos casos asistieron como invitados a sus congresos, en 1949 estuvo Hernán Vergara en Montevideo y en 1955 Emilio Robledo en Chile, siempre fueron claros en rechazar la creación del partido político. Sus argumentaciones partían de la interpretación puramente religiosa del cristianismo, y de la imposibilidad, decían ellos, de mezclarlo con la política.

En consonancia con lo anterior Vergara planteaba: “Considero que la única posibilidad de llegar a las masas es la política. El cristianismo es un misterio, es muy difícil de racionalizar y de vender. Se vende una ideología política, el cristianismo tiene que pagar el costo del misterio. Era mi convicción y sigue siendo¹¹”. Con esta posición descartaba la creación del partido político que incluyera a la gente con la trabajaba en Testimonio y en la Acción Católica.

Y en carta enviada por Vergara a Eduardo Frei en 1977, retomaba sus argumentos al hacer una serie de reflexiones acerca del porqué en los años cuarenta se privilegiaron, entre los miembros de la Acción Católica, los objetivos políticos sobre los objetivos religiosos. Allí señalaba: “Si en la década del 40 no se habla más de Acción Católica es porque ésta había fracasado en lo que fue el objetivo político de Pío XI, impedir la guerra que se fermentaba en los nacionalismos europeos y detener el avance del comunismo. (Entonces) la democracia, lugar de encuentro del anticomunismo, en que coincidan creyentes de todas las

11 Hernán Vergara, Entrevista...

* Testimonio: nombre de la Revista fundada por Hernán Vergara que aglutinaba un amplio grupo de profesionales y universitarios católicos.



confesiones y liberales no creyentes, atrajo a los católicos. Estos empezaban a no confiar en la Iglesia como única fuerza misionera y salvífica de la civilización¹².

Y añadía que la filosofía política de Maritain resultaba de una lectura optimista de la modernidad, que señalaba como ex cristianidad y en donde concluía que estaba el germen de la Democracia Cristiana. De acuerdo a esto Vergara dice que Maritain: “no vaciló en cantar la democracia como la penetración del Evangelio en la vida civil del Occidente. (...) y pensó que en el liberalismo triunfaba bien que mal el espíritu del evangelio. La democracia liberal sería un cristianismo que ignoraba serlo. Bastaría, en esa hipótesis, que los cristianos lo reconocieran y que la Iglesia se reconciliara con él, para hacerlo cambiar de objetivos estratégicos. Puesta al servicio de una civilización cuyos valores eran los mismos del cristianismo, la democracia entraba a colaborar en la obra misma de la Iglesia¹³”

Para Vergara y el grupo de Testimonio asumir la creación del partido, significaba torcer el camino trazado de vivir el evangelio a partir de una postura mística y espiritualista, ajena a los objetivos de cualquier partido político, como es la lucha por el poder. No aceptaban convertir los movimientos apostólicos en partidos políticos y no porque no consideraran válido que éstos tuvieran que ver con la política, sino porque preferían orientar la acción política no a la conquista del poder sino a que éste “sea ejercicio conforme a las exigencias absolutas de la naturaleza y de la religión¹⁴”

La fundación y desarrollo

Del encuentro de los abogados Francisco de Paula Jaramillo y José Albendea por el año de 1955 en Bogotá, surgió la idea de crear un partido político diferente a los dos partidos tradicionales existentes en el país. Albendea consideraba que “la Democracia cristiana estaba a la orden del día”, pero que conocían poco acerca de ella. Así que en el término dos o tres años, en medio de los viajes de Francisco de Paula Jaramillo entre Bogotá y Medellín, fueron buscando información y la hallaron en un sacerdote peruano, funcionario del CELAM, con quien se reunieron en varias ocasiones y obtuvieron una amplia orientación sobre la Democracia Cristiana. Posteriormente, en 1959, se encontraron con Álvaro Rivera Concha y empezaron a trabajar con profesores y alumnos de la facultad de Derechos de la Universidad Javeriana y con otras personas. Así, en ese año, 1959, fundaron el Movimiento Social Demócrata Cristiano¹⁵.

Guillermo León Escobar¹⁶ da otras fechas para la fundación de la Democracia Cristiana en Colombia. Primero 1963 y luego 1966. Esta última la fecha considerada como la de creación del Partido Social Cristiano de Colombia –PSCC-. Sin embargo publicaciones posteriores señalan como fecha de fundación el año 1964¹⁷. Desde este momento se establece la vinculación con la Democracia Cristiana Internacional. Las relaciones establecidas con el Centro de Formación UCD le reporta beneficios al joven partido, pues allí pueden asistir militantes de los distintos paí-

12 Hernán Vergara. *Carta abierta a Eduardo Frei*. Bogotá, marzo de 1977, p.6.

13 *Ibíd.*, pp. 8-9.

14 Emilio Robledo. “*Misión del catolicismo en la política*”. Enero de 1956, pp. 17-293

15 José Albendea, Entrevista, 23 de septiembre de 1997.

16 Guillermo León Escobar, Entrevista, 28 de febrero de 1998.

17 *El Libro Verde*. Publicación del Partido Demócrata Cristiano. Sin fecha.





ses del Continente a formarse políticamente.

Con la difusión de los principios de la Democracia Cristiana y las actividades de formación política fueron llegando nuevos miembros. José Albendea recuerda nombres como las reconocidas investigadoras y docentes de la Universidad Nacional, Virginia Gutiérrez de Pineda y María Cristina Salazar de Fals Borda. La rama juvenil, llamada Juventudes Revolucionarias Demócrata Cristiana la dirigía Jaime Niño Díez, quien luego, en los años noventa fue Ministro de Educación. Dentro de la lista de nombres vinculados a la Democracia Cristiana figuran muchos que han tenido protagonismo político, pero ya en los partidos tradicionales.

Siempre fue notorio el desplazamiento de militantes demócratas cristianos hacia el liberalismo y el conservatismo. Se da como razón las estructuras de la política colombiana, pues la hegemonía del bipartidismo hasta principios de los años noventa, no permitía el desarrollo de otros partidos. “Los partidos tradicionales son una licuadora”, anota Alirio Caycedo expresidente de la Democracia Cristiana, e indica: “mucha gente que llegó al partido se fue porque con él no podía escalar posiciones que en los otros partidos podían

tener”¹⁸. El modelo del Frente Nacional se convirtió en una limitante para la consolidación de nuevos partidos en la medida en que dejaba a las otras expresiones políticas fuera del juego democrático. Unido a lo anterior se anotan las prácticas clientelistas tan arraigadas en Colombia que deformaron el ejercicio de la política y la relación de los partidos con los adherentes.

Caycedo plantea que la Democracia Cristiana surgió como alternativa a la hegemonía liberal conservadora, con el ánimo de humanizar la política y de llevar a la práctica la doctrina social de la Iglesia. Lo anterior no significaba que fuera un partido religioso. Así lo señalan: “El Partido Demócrata Cristiano acoge y desarrolla el pensamiento social del cristianismo en cuanto que propugna por la dignidad de la persona humana, la primacía del bien común, la justicia, el pluralismo y la solidaridad pero no es un partido religioso. Al partido Demócrata Cristiano pueden pertenecer miembros de cualquier religión o los que no la tengan, siempre y cuando compartan sus programas y sus objetivos políticos: es más, el partido propone la separación entre la Iglesia y el Estado para que cada uno cumpla libremente su misión”¹⁹.

Aunque la mayoría de los militantes provenían de sectores conservadores, el partido marcó las distancias con esta colectividad política al afirmar “la necesidad de la reforma de las estructuras económico-sociales del país”²⁰, postulado de avanzada que no era contemplado por los partidos tradicionales. Igualmente fueron celosos en manifestar que no querían repetir la relación del partido con-

18 Alirio Caicedo, Entrevista, 28 de julio de 1997.

19 *El Libro Verde*. Publicación del Partido Demócrata Cristiano. Sin fecha.

20 *Elementos para la formación política*. Publicación del Partido Demócrata Cristiano. Sin fecha.



servador con la Iglesia, fenómeno que consideraron negativo para el país. Por eso en la relaciones con la jerarquía católica mantuvieron distancias y aunque no encontraron rechazo oficial, tampoco buscaron acercamiento.

Otros propósitos contenidos en sus propuestas protagónicas apuntaban a profundizar la democracia a través de la participación ciudadana en las distintas instancias legislativas y de poder, el fortalecimiento de las instituciones democráticas, el respeto a las libertades y el ejercicio pleno de los derechos de todos los ciudadanos con especial reconocimiento de las minorías.

En el campo económico propugnaban por el respeto a la propiedad privada y de manera simultánea buscaban la autogestión económica que condujera hacia la economía solidaria.

Proclamaban un principio pluralista y tolerante. Consideraban saludable para la democracia la existencia de otros partidos e ideologías y señalaban, con base en este presupuesto, la posibilidad de acuerdos cuando coincidieran en los objetivos.

La Democracia Cristiana estuvo cerca del padre Camilo Torres, en especial Francisco de Paula Jaramillo que fue su amigo. Uno de los antiguos militantes del partido señala: “Camilo para los cristianos era un punto de reflexión social cristiana en Colombia. Camilo traía el sabor de lo auténtico de la democracia cristiana, traía lo europeo”²¹. Se refiere al pensamiento de la Democracia Cristiana europea que Camilo Torres transmite a los militantes colombianos en encuentros de reflexión que realizaban. Ya en la etapa en que Camilo Torres inicia su actividad política de manera abierta, el Partido Demócrata Cristia-

no se vincula al Frente Unido, hasta que llegó un momento en que, en especial los jóvenes, los comunistas y otros grupos de izquierda lo rodearon de tal forma que lo aislaron y no tuvimos más acceso a él.”²² Cuando Camilo Torres ingresó a la guerrilla la Democracia Cristiana planteó que “estábamos espiritualmente con Camilo pero no con su opción”²³.

Con otros grupos cristianos que surgieron luego del Concilio Vaticano II y de la Conferencia del CELAM de Medellín, como los vinculados a la Teología de la Liberación se mantuvieron conversaciones permanentes y aunque nunca realizaron actividades conjuntas, los entrevistados anotan que coincidieron en muchas apreciaciones acerca de la realidad latinoamericana y nacional y la necesidad de replantear la vivencia del cristianismo.

En la práctica política del Partido Demócrata Cristiano, se hicieron alianzas con distintas fuerzas. En 1974 participaron en elecciones con la Unión Nacional de Oposición, una coalición liderada por grupos y partidos de izquierda. Acompañaron a Belisario Betancur en las distintas campañas electorales hasta cuando en 1982 llegó a la presidencia. Cabe anotar que Belisario no le dio ninguna participación destacada en su gobierno a sus aliados de la Democracia Cristiana²⁴. En ese proceso de alianzas formaron parte, desde sus inicios, del Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos, una organización liderada por el Partido Comunista y otros sectores de izquierda, que desde finales de los años setenta se pronunció en contra de la constante violación de los Derechos Humanos en el país. Desaparecido el

22 José Albendea, Entrevista...

23 Guillermo León Escobar, Entrevista...

24 Vásquez Carrizosa, Alfredo. *Betancur y la crisis Nacional*. Ediciones Aurora. Bogotá, 1986, p.108.

21 Guillermo León Escobar, Entrevista...





partido Demócrata Cristiano, José Albendea continuó participando en esta institución, a nombre propio, por lo menos hasta la fecha de la realización de la entrevista.

Los resultados electorales le fueron adversos, aunque entre 1974 y 1982 lograron tener presencia en varios concejos municipales en departamentos como Cundinamarca, Valle y Antioquia. Su área de influencia estuvo, en mayor medida, entre los campesinos, varios de sus dirigentes fueron asesores de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, en algunas regiones.

Las mayores dificultades para el desarrollo del partido se encontraron, además de las señaladas por la fuerza del bipartidismo, en la incomprensión que otras fuerzas políticas y en general la opinión pública tenía de la Democracia Cristiana. Dentro de muchos sectores tradicionalistas y conservadoras se les tildaba de comunistas y en otros grupos, entre ellos algunos liberales y de izquierda, de católicos confesionales, según argumentaban los dirigentes entrevistados. Esto muestra que los postulados de la Democracia Cristiana no lograron calar con la claridad y la fuerza suficiente entre los colombianos.

La percepción que otros grupos cristianos tenían de esta agrupación política también los afectó. Un conocido dirigente sindical católico señalaba: “A nosotros nos invitaban

a las reuniones de la Democracia Cristiana, teníamos amigos allí, pero nunca creímos en la Democracia Cristiana, porque nosotros teníamos la convicción de que la religión no puede convertirse en un partido político. Eso es muy peligroso. Desde nuestras instituciones de trabajadores, sabemos que la creación de esos grupos, de un partido que se llame cristiano, inmediatamente divide a los cristianos (...) Eso le hace mal a la Iglesia (...) porque los partidos corrompen...”²⁵.

La opinión de Colorado coincide con la de Hernán Vergara en la medida en que asimilaba al partido Demócrata Cristiano con un partido de carácter religioso. Este fue otro equivoco que no logró aclarar la Democracia Cristiana en el país. Pero en el fondo estaba la íntima relación que mantuvo por largo tiempo la institución religiosa católica con el partido conservador, desde la promulgación de la Constitución de 1886 y de manera particular, durante la primera mitad del siglo XX, tanto con la tendencia liderada por Laureano Gómez, como con todas las disidencias que el seno del conservatismo se daban. Esta situación llevó a muchos católicos a identificarse con el Partido Conservador y con sus expresiones más intransigentes, de tal manera que los postulados de avanzada de la democracia cristiana les debían sonar extraños.

Se plantea que en el plano interno el partido adoleció de “un exceso de ideología, se tenía una concepción purista, eso de pensar que éramos los únicos buenos, expresión de una actitud maniquea, nos aisló”²⁶. Las dificultades para penetrar en las masas los convirtió en un pequeño partido con cuadros muy formados pero con escaso número de adherentes.

²⁵ Eugenio Colorado. Entrevista, 29 abril de 1997.

²⁶ Alirio Caicedo. Entrevista...



Otro aspecto que afectó la vida del partido fue el desplazamiento de los militantes hacia los partidos tradicionales, en especial al conservador. La captación, por parte de los partidos tradicionales de militantes y dirigentes de otros grupos políticos ha sido una constante en el país, de esa manera debilitan a los opositores. En ese marco se entiende la división que se dio en la Democracia Cristiana y que llevó a algunos, como a Guillermo León Escobar a fortalecer la tendencia social cristiana que Misael Pastrana Borrero impulsó con la ayuda de la Democracia Cristiana Internacional, en el propio Partido Conservador.

El argumento se centraba en que la Democracia Cristiana, como partido, no tenía futuro en Colombia, por lo tanto la salida era cristianizar al partido Conservador en el sentido de introducirle el pensamiento social cristiano, que fue la propuesta acogida por Pastrana Borrero. A partir de este momento, ya dividido el partido, el sector de la Democracia Cristiana que ingresó al Partido Conservador consideró que con la estructura de éste se podía llevar a la práctica la divulgación del pensamiento social cristiano, entonces se creó la Fundación Simón Bolívar, que pretendía ser el medio no sólo para dar formación ciudadana a sus adherentes, sino para dar a conocer el pensamiento social cristiano.

La otra línea de la Democracia Cristiana, que conservó la personería jurídica del partido, al no obtener representación en el Congreso y no haber cumplido con las exigencias establecidas para mantener dicha personería, según la nueva normativa esta-

blecida luego de promulgada la Constitución de 1991, desapareció legalmente, aunque para la fecha de la entrevista con Alirio Caycedo, aún conservaba la sede.

Las circunstancias vividas por este pequeño partido nos muestran que en Colombia la supervivencia de opciones políticas diferentes a los partidos Liberal y Conservador, chocó con la estructura política tradicional. El caso de la Democracia Cristiana no fue la excepción. Hasta los finales de los años noventa los intentos de consolidar partidos diferentes a los tradicionales siempre se ahogaron. Además de lo ya citado como la hegemonía de las dos colectividades mayoritarias, las reformas y las prácticas políticas antidemocráticas y excluyentes, se anota la baja formación política de los colombianos, que ha permitido que en las relaciones con los partidos primen los mecanismos de clientela, de tal manera que otras propuestas que no contaban con el poder o el aval de los partidos tradicionales, les quedara muy difícil sobrevivir. Lo anterior sin contar la acción criminal que mediante la violencia sistemática y selectiva, logró minar la existencia del grupo de izquierda Unión Patriótica, hecho no sólo doloroso sino vergonzoso para la democracia en colombiana.

En estas condiciones mantener una opción política fuerte que se presente como alternativa en el país ha sido y es muy difícil. Se necesitará una apertura democrática donde los principios del pluralismo político, no sean solamente un enunciado, sino una práctica real.

✖



Sociogénesis de la participación pentecostal en el campo político electoral colombiano

William Mauricio Beltrán Cely¹

RESUMEN: El movimiento pentecostal se consolidó como la segunda fuerza religiosa en Colombia durante las décadas finales del siglo XX. Esta consolidación fue acompañada por un cambio en la participación política, incluidos los eventos electorales. Este cambio fue evidente en la activa participación del movimiento pentecostal en la Asamblea Nacional Constituyente en 1991. En este proceso, el movimiento pentecostal ha consolidado diferentes partidos políticos, como el Movimiento Unión Cristiana (MUC), el Partido Nacional Cristiano (PNC), el Compromisos Cívico y Cristiano por la Comunidad (C4) y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA). El objetivo de este artículo es comprender desde una perspectiva socio-histórica la génesis de éste proceso y su impacto legal, tanto en la Constitución de 1991, como en la Ley de Libertad Religiosa (1994).

PALABRAS CLAVES: Pentecostalismo, Constitución de 1991, libertad religiosa.

ABSTRACT: The Pentecostal Movement was consolidated as second religious force in Colombia during last decades of XX century. This consolidation was accompanied by a change in political participation, include electoral events. This change was evident in the active participation of Pentecostal Movement in Constituent National Assembly in 1991. In this process, Pentecostal Movement has consolidated different political parties, as Movement Christian Union (MUC), Party National Christian (PNC), Civic and Christian Compromise for Community (C4) and Independent Movement for Absolute Renovation (MIRA). The objective of this article is to understand from a historical perspective the genesis of this process and its impact legal so much in the Constitution of 1991, like in the Law of Religious Freedom' (1994).

KEY WORDS: Pentecostalism, Constitution of 1991, religious freedom.

Artículo recibido: 2010/08/25.
Artículo aprobado: 2010/09/10..

1 Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá en el área de sociología de la religión e investigador del Centro de Estudios Sociales CES de la misma Universidad.



Durante la mayor parte del siglo XX el movimiento pentecostal colombiano no mostró mayor interés por participar en la política electoral. Actitud que puede explicarse por diversos factores.

- El carácter dominante de la “huelga social” en las comunidades pentecostales.
- El anticomunismo protestante.
- La pobre formación académica de la mayoría de los miembros de las comunidades pentecostales.

La “huelga social” en las comunidades pentecostales

Las primeras comunidades pentecostales enfatizaron la salvación para la otra vida y la separación entre iglesia y mundo. Para los pentecostales la política se ubicaba en la esfera mundana y además se asociaba con el engaño, la mentira y la corrupción, por lo tanto, constituía una potencial fuente de contaminación. En general, los pentecostales se declaraban “apolíticos”. Esto permitió que afirmaran la separación entre las esferas políticas y religiosa aunque por motivos diferentes a los esgrimidos por el protestantismo histórico.² Estos últimos en afinidad con los principios liberales han promovido valores como el individualismo y la autonomía del su-

jeto y han incentivado a sus fieles a participar en las contiendas políticas, evitando, en general, hacer proselitismo desde los pulpitos.

Las comunidades pentecostales hasta principios de los años 1990 enfatizaban la inminencia del advenimiento de Jesucristo y consideraban que todos los problemas, incluso los problemas sociales, sólo podrían resolverse por medio de una “intervención divina” de tipo sobre natural. —Hasta hoy, buena parte del movimiento pentecostal y particularmente las versiones más mágicas del pentecostalismo, consideran que los grandes problemas nacionales, como la violencia, la pobreza, la corrupción y el desempleo son consecuencia de la acción de “legiones demonios” que desde los aires dominan “los territorios”. Frente a lo cual, la única solución es ahuyentar a los demonios y “liberar” al país de la influencia de las “huestes satánicas” por medio de una serie de rituales que los pentecostales recogen bajo la definición genérica de “guerra espiritual”—. El carácter dominante de ésta mentalidad le impidió al pentecostalismo constituirse en un movimiento contestatario. Por el contrario, lo llevó a asumir una ética de la resignación, funcional a la reproducción de las estructuras sociales excluyentes. Actitud que Lalive d’Epinay denomina “la huelga social”.³ Las comunidades pentecostales desconfiaban de las instituciones políticas como fuente de respuestas concretas a sus necesidades y mantuvieron un actitud de

2 Para una clasificación del protestantismo en Colombia ver: Beltrán, William Mauricio. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2006, pp. 102-186.

3 Lalive D’Epinay, Christian. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.





apatía sobre los mecanismos de participación política. En otras palabras, “confiaban en Dios” al mismo tiempo que desconfiaban del “Estado” y del “aparato político”. Aunque siempre han considerado su deber someterse a las “autoridades establecidas”.⁴

El anticomunismo protestante

Por sus raíces norteamericanas y por el carácter ateo del socialismo soviético, los pentecostales —como la mayor parte del protestantismo histórico— asumieron un talante anticomunista. Esto los llevó a sospechar de toda oferta religiosa que enfatizara la “responsabilidad social” y específicamente a rechazar la teología de la liberación y a condenar los movimientos protestantes afines a ésta. Los evangélicos, en general, consideraron que por medio de la conversión masiva y el cambio que esta acarrea en la conducta individual se lograría el cambio social.⁵ Luis Palau, el más importante predicador evangélico en la segunda mitad del siglo XX, lo expresó en los siguientes términos.

4 Mejía, Clara, Álvarez, José Roberto, et al. Pentecostales: aproximación a su identidad en el área metropolitana de Medellín. *Pentecostalismo en Medellín*. Arboleda, Carlos. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2003, Unpublished, p. 33.

5 Martin, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2002, p. 96.

Algunos ofrecen servicios voluntarios, otros impulsan revoluciones marxistas. Pero la única forma de cambiar verdaderamente a una nación para bien es guiar a las masas populares a comprometer sus vidas con Jesucristo. [...] Si pudiéramos eliminar la infidelidad y la inmoralidad en América Latina, podríamos cortar la pobreza por la mitad en una generación. [...] Si un hombre renuncia a la inmoralidad con las mujeres, renuncia a emborracharse y todo el desperdicio que va con esto, y deja de apostar, sólo allí estaría ahorrando gran cantidad de su salario. [...] La numerosa clase media emergente [en el protestantismo latinoamericano] fue convertida siendo pobre y a través de la industria, de la honestidad y la justicia, alcanzó el estilo de vida educado y razonable que se conoce como clase media. Pienso que ésta es la respuesta bíblica. [...] Considere los países en los que usted no necesita temer a la policía secreta, en donde se puede esperar justicia con base a la ley, en donde los militares están bajo la guía del pueblo y no oprimiéndolo, en donde se valora la educación, en donde la prensa es relativamente libre. Casi todas aquellas naciones han experimentado despertares espirituales que han alcanzado al nivel local de la sociedad.⁶

Pablo Moreno registra así la actitud de los evangélicos en los años 1970.

El optimismo evangelístico de unos y el pesimismo escatológico de otros [ante la inminencia del fin del mundo] se combinó en una actitud que consideraba casi inútil cualquier

6 “Luis Palau: *Evangelist to Three Worlds*”, Christianity Today, 20 de mayo de 1983. Luis Palau, “The Gospel’s Social Impact”, Briefing (Portland, Oregon: Cruzada Luis Palau), verano de 1984, pp. 14-16. Citado por: Stoll, David. *¿América Latina se vuelve protestante?* Las políticas del crecimiento evangélico. Abya-Yala, Quito, 1993, pp. 14-15.



esfuerzo para reformar o cambiar la sociedad y en un imperativo el evangelizarla para prepararse hasta la venida de Cristo.⁷

La pobre formación académica de la mayoría de los miembros de las comunidades pentecostales

Al ser el pentecostalismo en sus inicios un movimiento dedicado exclusivamente a alcanzar las clases populares y los sectores excluidos de la sociedad y, en tanto, las comunidades pentecostales eran lideradas por laicos que emprendían iniciativas de auto-satisfacción de las necesidades religiosas, la mayoría de los líderes y de las feligresías pentecostales tenían una precaria formación académica. Situación que aumentaba las dificultades para que se consolidasen iniciativas de organización política en el seno del pentecostalismo. En general los pastores pentecostales se autoexcluyeron de participar en movimientos o partidos políticos hasta finales de los años 1980.

El ingreso de los pentecostales al campo político

A finales de los años 1980 y principios de 1990, el pentecostalismo emerge como una nueva fuerza política en Colombia. ¿Cómo podemos explicar este cambio? Un primer factor a considerar es el crecimiento del pentecostalismo urbano y, especialmente, de las versiones pentecostales que aspiran a alcanzar a las capas sociales medias y a los sectores profesionales. Si nos atenemos a las cifras ofrecidas por PROLADES, sólo a finales



de los años 1980 y principios de los 1990 el porcentaje de protestantes en Colombia superó la barrera del 3% de la población.⁸

Al mismo tiempo, emergía con fuerza un pentecostalismo interesado en alcanzar las clases urbanas en ascenso, los estudiantes universitarios y los profesionales. A diferencia de las primeras versiones pentecostales, las nuevas están orientadas hacia éste mundo, no enfatizan la salvación para la otra vida, ni el advenimiento inminente de Jesucristo. Además no condenan la política, sino por el contrario justifican la participación de los creyentes en ella, como parte de su misión de “establecer el reino de Dios en la tierra”. En este sentido, las nuevas versiones pentecostales afirman que tanto la “prosperidad económica” como el “poder político” son aspiraciones legítimas de los “los hijos de Dios”. Esta nueva actitud se puede expresar en el tránsito de “la huelga social” a la “teología de la prosperidad”.

Los líderes de este movimiento en Colombia, entre quienes se destacan los esposos Castellanos fundadores de la Misión Carismática Internacional, aunque no niegan el

7 Moreno, Pablo. “Panorama general sobre la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia 1990 – 2005”. En: *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Moreno, Pablo (Dir.). CEDECOL, Bogotá, 2009, p. 23.

8 Holland, Clifton L. (Director de PROLADES) *Población protestante y porcentaje de protestantes estimados*. Documento disponible en internet: <http://www.prolades.com/cra/regiónsam/col/colombia.pdf> (Consulta 23 de enero de 2010).



carácter potencialmente contaminante de la actividad política, lograron convencer a sus seguidores de la necesidad de ingresar al campo político para “cristianizar la política”, es decir, para “arrebatarle al diablo” el control del poder político.

Sin embargo, la participación política de los pentecostales no ha tenido la intención de modificar las estructuras sociales. Los pentecostales consideran que el cambio social será producto de la creciente participación de “convertos genuinos” en las decisiones políticas. En otras palabras, para los pentecostales las esperanzas de un mejor porvenir social se afincan en la posibilidad de posicionar representantes que gobiernen desde las convicciones evangélicas.

Quien mejor para gobernar, que aquellos que llevan su vida según los principios de Dios y de la Biblia, con el objeto de cambiar y dirigir la realidad según estos principios.⁹

Este cambio de actitud de los pentecostales urbanos coincidió con la consolidación de megaiglesias que pueden actuar como fuerzas electorales disciplinadas bajo la dirección de un líder carismático.¹⁰ Los esposos Castellanos fueron, al parecer, los primeros en adquirir conciencia de que la multitudinaria congregación que lideran constituye, a la vez, un “fortín electoral”, es decir, un capital político altamente rentable. A merced del tipo de autoridad carismática de tipo patriarcal que

domina en éstas organizaciones religiosas, los Castellanos empezaron movilizar a sus fieles para catapultar su propio movimiento político. Así surge el Partido Nacional Cristiano (PNC) (1989-2006) liderado por Claudia Rodríguez de Castellanos, quien en 1989 se candidatizó al concejo de Bogotá y en 1990 a la presidencia de la república, finalmente en 1991 es elegida senadora. Por lo tanto, 1989 marca el inicio de los movimientos políticos de base pentecostal en Colombia.

El pentecostalismo es un movimiento esencialmente fragmentado, una de sus características son las rivalidades entre sus líderes por monopolizar la autoridad religiosa sobre la mayor cantidad de adeptos. Si bien, para la época se consideraba viable la consolidación de un único partido político pentecostal, el conflicto se desencadenó alrededor de las disputas por su liderazgo. Los esposos Castellanos consideraban que todas las demás congregaciones pentecostales debían apoyar su movimiento, argumentando que ellos lideraban la congregación pentecostal más grande del país y que habían sido los primeros en tomar la iniciativa de incursionar al campo de la política electoral. De hecho, una parte de la población evangélica apoyó a Claudia Castellanos en su aspiración a la presidencia en el 1990 —cuando obtuvo 33645 votos, cifra que supera la membresía que tenía en ese momento la Misión Carismática Internacional—.

Sin embargo, otros sectores evangélicos cuestionaban la autoridad de los Castellanos, y consideraban que debía consolidarse un nuevo partido político evangélico de carácter interdenominacional. Ésta fue la visión defendida por las directivas del Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL), iniciativa que obtuvo eco alrededor de la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente en 1991.

9 Murillo, Erika. Política y religión: *el caso del Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad C4*. Bogotá, Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2005, p. 38.

10 Para ahondar en el proceso de consolidación de las megaiglesias pentecostales urbanas ver: BELTRÁN, William Mauricio. *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2006, pp. 188-246.





La Constitución de 1991

Al mismo tiempo que se observaba el crecimiento acelerado del movimiento pentecostal, el país era testigo de la erosión del modelo bipartidista. Erosión que en los años 1980 se expresó en un amplio abstencionismo electoral y en la creciente presión ejercida por los distintos grupos guerrilleros —FARC, ELN, EPL, M19—. Las nuevas fuerzas políticas luchaban por ampliar los espacios de participación en el poder. Este proceso desembocó en la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente (1991) cuyo objetivo era redactar una nueva constitución.

Las minorías religiosas vieron en esta convocatoria una oportunidad para manifestar su inconformidad frente a la Constitución de 1886, reclamar el “derecho a la libertad religiosa y de cultos”, acceder a los mismos privilegios de que disfrutaba la Iglesia católica frente al Estado y superar la condición de “ciudadanos de segunda categoría” que hasta el momento habían sufrido los no católicos. Coyuntura que dio pie a un evento inédito, la unidad de las minorías cristianas para presentarse como un sólo bloque en la Asamblea Nacional Constituyente. Este proceso fue liderado por CEDECOL y contó con el apoyo de la totalidad del protestantismo colombiano, incluido el protestantismo histó-

rico, la Iglesia adventista e incluso el pentecostalismo unitario. Así nace en 1991 el Movimiento Unión Cristiana (MUC). Por lo tanto, la lucha por la “libertad religiosa” se constituyó en el único ideal capaz de imponerse sobre las disputas propias de los intereses personales de los líderes pentecostales, dando pie a la que es, hasta hoy, la única iniciativa electoral concertada de las minorías religiosas.

Finalmente se acordó una coalición entre MUC y PNC para participar con una lista única en la Asamblea Nacional Constituyente. Lista que estuvo encabezada por el presbiteriano Jaime Ortiz Hurtado, profesor del Seminario Evangélico de Medellín. En el segundo renglón se encontraba Arturo Mejía Borda quien constituía la cuota política del PNC. Estos dos representantes fueron elegidos con más de ciento quince mil votos. Votación que representó la gran sorpresa en las elecciones convocadas para la Asamblea Nacional Constituyente, puesto que ningún sector había considerado hasta ese momento que “los evangélicos” podrían constituirse en una fuerza electoral.

Sobre el proceso de negociación alrededor del tema de la libertad religiosa que tuvo lugar en el seno del Asamblea Constituyente, Jorge Munévar —asesor jurídico y cofundador de MUC— comenta que la oposición provino, como era de esperarse, de los miembros del Partido Conservador liderados por el expresidentes Misael Pastrana. A favor de la libertad religiosa, además de los representantes del MUC, se encontraban los miembros la Alianza Democrática M-19, los liberales independientes, e incluso los miembros del Movimiento de Salvación Nacional, movimiento liderado por el conservador Álvaro Gómez. El debate más álgido tuvo lugar alrededor de la conveniencia de incluir el nombre de Dios en el preámbulo de la Constitución, tema en que



tanto católicos como protestante estaban de acuerdo y consideraban conveniente. Sin embargo, los indígenas se opusieron a esta iniciativa por considerar que el Dios que invoca la Constitución es el Dios de los cristianos y que, por lo tanto, las divinidades indígenas ancestrales siguen siendo desconocidas por la nueva Constitución.¹¹

A diferencia de la Constitución de 1886, la Constitución 1991 establece la libertad de conciencia y de culto, y la separación Iglesia-Estado. Por lo tanto, representa una actitud más moderna del Estado colombiano en asuntos religiosos.

Art. 18. Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia.

Art. 19. Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley. (Constitución 1991)

Dado el éxito del MUC en la Asamblea Constituyente, sus directivas, particularmente Jaime Ortiz Hurtado, consideraron conveniente participar en las siguientes elecciones parlamentarias (1991 – 1994). La figura elegida para representar los intereses pentecostales en el congreso fue Viviane Morales quien, como representante a la Cámara, fue autora de la Ley Estatutaria de Libertad Religiosa —Ley 133 de 1994—. Ley que permitió

que privilegios exclusivos de la Iglesia católica —como la excepción de impuestos a sus lugares de culto— fueran extendidos a las demás confesiones religiosas.

La Ley 133 de 1994 permitió, además, la firma de Convenios de Derecho Público entre el Estado y las confesiones religiosas reconocidas por éste. Estos buscan regular la actividad religiosa en temas como los efectos civiles de los matrimonios religiosos, la educación religiosa, y la asistencia religiosa en las diferentes instituciones del Estado “por medio de capellanías o instituciones similares”.¹²

Desde la entrada en vigencia de esta ley solo se ha firmado un convenio de esta naturaleza. Se trata del “Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997 entre el Estado colombiano y algunas entidades religiosas cristianas no católicas” —conocido popularmente como el “concordato evangélico” o el “concordatico”, puesto que todas las organizaciones religiosas firmantes pertenecen al movimiento evangélico—. ¹³ Este convenio favoreció a las entidades religiosas que lo suscribieron con el reconocimiento de una serie de derechos que antes eran exclusivos de la Iglesia católica, como por ejemplo, el reconocimiento de los efectos civiles de sus ritos matrimoniales, la posibilidad de contar con capellanes en cárceles, hospitales e ins-

12 Martínez Nieto, Leydi. “De los límites a las restricciones ilegales del derecho a la libertad religiosa en Colombia: ¿una política de Estado no declarada?”. En: *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. González, Andrés (Comp.). Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2007, p. 180.

13 Este convenio fue suscrito en el periodo presidencial de Ernesto Samper Pizano, con las siguientes entidades cristianas no católicas: Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia, Iglesia Cruzada Cristiana, Iglesia Cristiana Cuadrangular, Iglesia de Dios en Colombia, Casa Sobre la Roca, Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, Denominación Misión Panamericana de Colombia, Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional de Colombia, Iglesia Adventista del Séptimo Día, Iglesia Wesleyana, Iglesia Filadelfia de Puente Largo, Federación Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL).

11 Entrevista a Jorge Munévar (27 de junio de 2007) abogado, cofundador del Partido Nacional Cristiano y del Movimiento Unión Cristiana. En: *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Cepeda Van Houten, Álvaro Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2007, pp. 246-248.





talaciones militares y la posibilidad de impartir su doctrina religiosa en establecimientos educativos del Estado.¹⁴ Estos derechos les han sido negados a otras confesiones religiosas como los mormones y testigos de Jehová. Por lo tanto, el Concordato vigente con la Santa Sede y el Convenio de Derecho Público Interno número uno, representan una forma de discriminación para estas organizaciones religiosas. Situación que pone en cuestión el carácter “laico” de un Estado que privilegia a determinados actores religiosos.

Por otro lado, los constituyentes con la intención de quebrar el bipartidismo, que hasta ese momento había impedido la participación en el poder de otras fuerzas políticas, redujeron los requisitos necesarios para la creación de partidos políticos. Los caciques electorales pronto se dieron cuenta que entre más listas se presentaran en las elecciones parlamentarias menos votos se requerían para alcanzar una curul en el Congreso. La consecuencia obvia de esta situación fue la “atomización” de los partidos políticos tradi-

cionales y la proliferación de agrupaciones políticas “independientes” que actuaban como “microempresas electorales”. El Consejo Nacional Electoral llegó a reconocer personería jurídica a 75 partidos políticos.¹⁵ Esta situación favoreció la consolidación de nuevos partidos de base pentecostal. Entre estos se destacan, el Compromiso Cívico Cristiano por la Comunidad (C4) fundado en 1992 por iniciativa de la familia Chamorro que lidera la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) fundado en el año 2000 por iniciativa de la familia Moreno Piraquive y con el apoyo de la membresía de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. Como podemos observar todos los partidos de base pentecostales —a excepción del MUC— han orbitado alrededor de una familia que tiene como capital político originario la autoridad que ostenta sobre una multitud de fieles, en tanto líderes de organizaciones pentecostales de reconocido éxito.

Con el objetivo de frenar la “proliferación de partidos políticos” y consolidar un sistema de partidos más sólido, el Congreso adelantó una reforma política en el año 2003 que aumentó las exigencias para que los partidos políticos pudieran mantener sus personerías jurídicas —específicamente aumentó el “umbral”, es decir, el porcentaje mínimo de votos que debe obtener cada partido político en los comicios—. Ante esta nueva situación urgía que los pentecostales se unieran en un solo partido político. Sin embargo, esto fue imposible. Nuevamente las rivalidades propias de un pentecostalismo fragmentado que fun-

14 Martínez Nieto, Leydi. “De los límites a las restricciones ilegales del derecho a la libertad religiosa en Colombia: ¿una política de Estado no declarada?”. En: *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. González, Andrés (Comp.). Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2007, pp. 180-181.

15 Cepeda Van Houten, Álvaro. “Pentecostales reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006”. En: *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. GONZÁLEZ, Andrés (Comp.). Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2007, pp. 201-208.



ción alrededor de líderes carismáticos en competencia, se impusieron sobre las ventajas estratégicas de la unidad pentecostal. En consecuencia, sólo MIRA sobrevivió a la reforma política de 2003 en tanto partido político de base pentecostales. Esto no significa que las demás organizaciones pentecostales hayan renunciado a participar en la política electoral. Pero ahora en lugar de crear sus propios partidos políticos, los pentecostales se han integrado a las maquinarias de partidos políticos más poderosos, como el Partido de Unidad Nacional (Partido de la U) y el Partido de Integración Nacional (PIN).

¿Qué tan plural es la Constitución de 1991?

Frente a la iniciativa política de los pentecostales, los católicos reaccionaron organizando el movimiento Laicos por Colombia, que logró representación tanto en la Asamblea Constituyente como en el Senado de la República. Además, el episcopado en pleno rechazó categóricamente la sentencia dictada por la Corte Constitucional en 1993, que declaraba inconstitucionales buena parte de los artículos del Concordato vigente entre el Estado colombiano y la Santa Sede.¹⁶ Gracias a la presión política de la Iglesia católica, el Concordato se mantuvo vigente con la adición de algunas modificaciones menores. De esta manera, la Iglesia católica logró conservar diversos privilegios frente a sus competidores en temas fundamentales del debate público, como por ejemplo la continuidad del adoctrinamiento católico a través de las clases de religión que se imparten en los colegios públicos.

La participación de los pentecostales en política no plantea una crítica de fondo a la alianza de la Iglesia y el poder político. Es decir no se plantea como meta una completa separación entre los poderes religioso y político. Sino expresa, más bien, la añoranza de ese poder, de tal manera que la participación pentecostal busca por la vía electoral y por la vía de la presión política acceder a los mismos privilegios que ha tenido históricamente la Iglesia católica. Al respecto encontramos un ejemplo en la ley de libertad religiosa —Ley 133 de 1994—. La única intención de esta ley es ampliar los privilegios de que gozaba la Iglesia católica a los demás movimientos cristianos. En consecuencia, termina trasladando los mecanismos de discriminación hacia otros sistemas de creencias.

En su artículo quinto, por ejemplo, presenta una definición de religión que excluye la religiosidad popular, las religiones indígenas e incluso las prácticas mágicas tan comunes en el pentecostalismo.

Art. 5. No se incluyen dentro del ámbito de aplicación de la presente Ley las actividades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos; el satanismo, las prácticas mágicas o supersticiosas o espiritistas u otras análogas ajenas a la religión.

Por otro lado, sobreviven como legítimas prácticas que indican que el Estado privilegia a la Iglesia católica y que la sociedad la observa como la iglesia oficial. Aún se mantienen los altares a las imágenes católicas en los colegios públicos y en los edificios del Estado; todavía se celebran misas católicas en las ceremonias públicas; los capellanes en los colegios, cárceles, y universidades públicas siguen siendo sacerdotes católicos;

16 González, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. CINEP, Bogotá, 1997, p. 357.



hasta hoy los periodistas reservan el calificativo de “la Iglesia” para referirse a la Iglesia católica.

El debate más acalorado alrededor del proceso de laicización se ha dado con respecto al carácter confesional católico que aún mantiene la clase de religión en los colegios públicos. De acuerdo a la Ley 115 de 1994, la clase de religión es opcional para los estudiantes, por lo cual los padres de familia pueden eximir a sus hijos de esta asignatura, sin embargo, la mayoría de los estudiantes parece no conocer este derecho. Por el contrario, la mayoría de ellos consideran que la clase de religión es obligatoria y hace parte de sus deberes, así como lo es participar de rituales católicos —como misas y primeras comuniones— celebrados en los establecimientos educativos. Esta situación representa una forma de discriminación para los estudiantes ateos o para los miembros de confesiones religiosas diferentes a la católica, quienes expresan sentirse “obligados” a participar de este tipo de actividades a riesgo de exponerse a sanciones simbólicas. Entre las minorías religiosas que manifiestan con mayor frecuencia este sentimiento de discriminación se destacan los testigos de Jehová, los judíos mesiánicos y los mormones.¹⁷

Por lo tanto, la Constitución de 1991 no significó, ni en términos legales ni prácticos, la instauración de una situación de completa

desregulación religiosa por parte del Estado, ni una completa liberalización del mercado religioso y, mucho menos, la instauración de una situación pluralista donde el Estado otorga las mismas garantías a las diversas ofertas religiosas. Tanto el Concordato, como el Convenio de Derecho Público Interno número 1 de 1997, evidencian la permanencia de mecanismos de regulación por parte del Estado sobre el campo religioso nacional. Por lo cual la competencia en el campo religioso mantiene un carácter asimétrico notoriamente ventajoso para el catolicismo.

Por otro lado, si bien la instauración de un Estado laico y la igualdad de las confesiones religiosas frente al Estado siguen siendo conceptos más formales que reales, es indudable que la Constitución de 1991 implica unas condiciones más favorable para las minorías religiosas si se la compara con la Constitución de 1886. Además, su implementación ha fomentado la pluralización religiosa del país. Fenómeno observable en el crecimiento y expansión de los movimientos religiosos no católicos y en la progresiva ampliación de la oferta religiosa.

Conclusión

En conclusión, la participación de los evangélicos en la constituyente marcó un nuevo momento en la definición de las políticas del Estado frente al fenómeno religioso y expresó la modificación del estado de las luchas en el campo religioso y político, en tanto el movimiento pentecostal empieza a erigirse en un nuevo agente de presión política frente al Estado. La participación de los evangélicos en la constituyente expresa además como los nuevos actores sociales de tipo religioso han optado por reorientar las luchas propias del campo religioso —di-

17 Castiblanco Liliana, Gómez Laura. *La clase de religión en Bogotá, un acercamiento cualitativo a las prácticas y dinámicas de la clase*. Bogotá, Monografía en sociología, Universidad Nacional de Colombia, 2008. Beltrán, William Mauricio. “Actitudes y valoraciones de estudiantes y profesores alrededor de la clase de religión en los colegios de Bogotá”. En: *Hacia una educación religiosa pluralista. Estudio diagnóstico de la educación religiosa en Chile y Colombia*. Magendzo, Abraham (Coor.). Santiago de Chile: Instituto Colombiano para la Estudio de las Religiones ICER - Universidad Academia de Humanismo Cristiano - Gráfica LOM, 2008, pp. 133-177.



rigidas a la desmonopolización de los bienes de salvación— hacia el campo político, disponiéndolas hacia la desmonopolización de los privilegios que el Estado había otorgado de manera exclusiva a la Iglesia católica por medio de la Constitución de 1886.

La participación en la Asamblea Constituyente fue juzgada por todos los sectores protestantes como positiva. No sólo por el cambio legal que se objetivó en la Constitución de 1991, sino porque por primera vez los evangélicos dieron muestra de su capacidad de influir en el campo de la política electoral. Hecho que les valió el reconocimiento de la opinión pública y de las demás fuerzas políticas del país. Desde entonces el voto evangélico se ha vuelto arto codiciable en todas las

contiendas electorales. Inclusive en las elecciones presidenciales, donde los candidatos liberales, o cercanos al liberalismo, como Samper, Serpa, Uribe y Santos, han buscado el apoyo de los pastores pentecostales. El voto más codiciado es el voto de las megaiglesias, no sólo por ser multitudinario, sino también por ser el voto más disciplinado, el más cercano en el seno del pentecostalismo a lo que podría llamarse “un voto cautivo”. En tanto, la participación política de las megaiglesias es orquestada por líderes carismáticos en capacidad de movilizar a sus fieles al servicio de sus intereses políticos, un importante sector de los pastores de las megaiglesias pentecostales actúan hoy como una nueva especie de caciques electorales.





Libertades religiosa y de cultos en la constitución de 1991:

¿Derechos consagrados o formalidades discursivas?

Miguel Rodrigo Martínez Vergara¹

RESUMEN: La Constitución Política promulgada en 1991 es el primer intento en nuestra historia constitucional dirigido a reconocer los derechos y libertades ciudadanas a las mayorías. Sin embargo, estas conquistas sociales han sido confrontadas por muchos grupos hegemónicos orientados a la preservación y la extensión de sus intereses particulares. Las vindicaciones de las libertades de religión y cultos han encontrado la resistencia de muchos grupos particulares tradicionales. Estos grupos pretenden continuar la primacía de algunos principios religiosos en el orden social requiriendo feligreses como sujetos pasivos ajenos a las nuevas ciudadanías.

PALABRAS CLAVE: Constitución Política de 1991, libertad religiosa, libertad de cultos, nación, pluralidad, sometimiento, participación política.

ABSTRACT: The Political Constitution promulgated in 1991 is the first intent in our constitutional history directed to recognize citizens' rights and freedoms at majorities. However, these social conquests have been confronted by many hegemonic groups oriented at preserve and extend their particular interests. The vindications of religion and cults freedoms' have encountered the resistance of many particular traditional groups. These groups pretend to continue the primacy of any religious principles in social order requiring parishioners as passive subjects strain at new citizenships.

KEY WORDS: Political Constitution, Religious and cult freedom', nation, plurality, subjugation, political participation.

Artículo recibido: 2010/08/25.

Artículo aprobado: 2010/09/10..

¹ Docente de la Secretaría de Educación Distrital y la Universidad Antonio Nariño.

La historia constitucional colombiana ha reflejado que en el país no se ha consolidado el Estado moderno a plenitud. Ello fundamentalmente por las constantes confrontaciones ideológicas que han minado las prácticas políticas y las dinámicas sociales en las que prevalecen y se imponen los intereses de colectividades que se aferran al poder como bastión a través del cual materializan sus objetivos particulares presentados como si fueran representativos de la sociedad en general. Las ramas del poder público, la legislación nacional y las constituciones políticas han sido trastocadas por estas maquinarias que establecen desde estos marcos normativos relaciones de dominación y mensajes que apuntan a sometimientos pasivos. La religión y las libertades han sido escenarios articuladores de la relación entre el Estado, la sociedad y el individuo, siendo temas clave para el logro de la dominación, el sometimiento, el control social, la inspección, la vigilancia y la disciplina. Las libertades así vistas, no son instrumentos para reivindicar la condición humana sino más bien escenarios desde los cuales los grupos hegemónicos imponen a la colectividad un pensamiento político particular.

¿Una constitución para cuál nación?

Lo anterior se ha materializado en la historia de Colombia en políticas de exclusión y rechazo a la diferencia, generándose una “naturalización” de la marginación del otro, la postración en el olvido y la negación para

construir memoria. La situación política del país que se tornaba insostenible en la década de los ochenta, abrirá un primer espacio para repensar a la nación, proponiéndose un cambio constitucional que en sus inicios reconsideró las viejas prácticas políticas y vislumbró un camino en la búsqueda de alternativas de representatividad para aquellos sectores políticos y sociales que hasta ahora habían sido apartados del ideal del “colombiano modelo” y que ahora emergían en la lucha por el reconocimiento de su presencia.

La constitución política de 1991 fue concretada por una asamblea constituyente que reunió por primera vez la diversidad de sectores políticos y sociales que existían en la nación. Se vería como novedad en la historia del país que una ideología en particular no dominaría el discurso con el que se construiría la carta constitucional siendo ésta la mejor alternativa para superar las crisis de gobernabilidad, a pesar de que algunos sectores la consideraran como un texto confuso, producto de transacciones, acuerdos y negociaciones políticas². Entre otros, se reconoce la superación del carácter confesional del Estado y el reconocimiento de los derechos de sectores sociales que se extienden a grupos poblaciones como las mujeres, la infancia y la adolescencia, la tercera edad y los discapacitados. De manera particular, se dará reconocimiento a los grupos étnicos y su derecho a conservar sus tradiciones y culturas, igualmente se abrirá el escenario

² Granda, Alberto. Asamblea Nacional Constituyente y Constitución Política de 1991. En: *Revista Pensamiento Humanista*. Bogotá, No. 2. p. 8.



propicio para los derechos de las diferentes confesiones religiosas que desde hace tiempo existían en Colombia.

Se observará entonces en su artículo primero la proclamación del Estado social de derecho, democrático, participativo y pluralista. Esto último abriría finalmente paso a los principios de la igualdad y la diversidad hasta entonces envoltados en la legislación colombiana. Se superará de esta manera aquel discurso tradicional del ideal de nación y se abriría paso a un equilibrio de los movimientos sociales y la visibilidad de las individualidades. De estos últimos puntos, derivará el reconocimiento de la identidad, el libre desarrollo de la personalidad y la libertad de conciencia. La dignidad humana finalmente sería el baluarte desde el cual se respetaría al sujeto, así como sus libertades y derechos inalienables, siendo todo ello un claro avance en la historia constitucional colombiana y en el concepto de nación.

No obstante lo anterior no permearía como se esperaba a los diferentes sectores políticos y sociales, fundamentalmente por el débil debate político que como anota Wills³ no favorece el encuentro entre las identidades en una sociedad que a pesar de ser pluralista, persiste en asentar las desigualdades y las fragmentaciones. “Se acepta la diferencia siempre y cuando ésta se mantenga a distancia y no cuestione los fundamentos de algunos de los órdenes que pugnan por establecer su dominio”⁴. En suma, y como



anotará Mejía⁵, los derechos y libertades consagrados son una formalidad ya que la política colombiana se sigue edificando en los intereses propios de una élite que niega a la oposición y limita la esencia de la pluralidad, materializado en la debilidad de las instituciones y la circulación de las ya conocidas tradiciones clientelistas que desde antaño han acompañado al país.

Las libertades religiosa y de cultos en la Constitución del 91: ¿pluralidad o sometimiento?

En esa imposición de discursos e interpretaciones hegemónicas de la constitución política del 91 se acentuará una conciencia de la conformidad en Colombia, en donde se agudizan las condiciones de precariedad y se aceptan de manera pasiva y resignada sus consecuencias, demostrándose que las libertades y los derechos humanos no se interiorizan en una nación controlada desde la educación, el mercado, los medios de comunicación y las religiones. Con esto, es factible comprender cómo están circulando las libertades religiosa y de cultos en Colom-

3 Wills, Maria Emma. “De la nación católica a la nación multicultural: rupturas y desafíos”. Museo, memoria y nación. En *Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, Gonzalo y Wills, Maria Emma (Comp.), Museo Nacional de Colombia, Bogotá, 2000, p. 389.

4 *Ibíd.*, pág. 389

5 Mejía, O. (2005). “Élites, etnicidades y constitución. Cultura política y poder constituyente en Colombia”. En: *Cátedra democracia y ciudadanía. Memorias*. Cifuentes, María Teresa, (Comp.). Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 2005, p. 88.



bia, que bien sabido es, se consagran como derechos que facilitan al individuo acercarse a un fenómeno religioso que de acuerdo a su conciencia, responde a las demandas de su existencia y le facilita reafirmarse en la vida temporal. La libertad religiosa es un derecho humano que concilia las convicciones de la persona con su racionalidad, esto es, le abre el camino para entenderse con el hecho religioso, actuando en la esfera de las libertades individuales y facultándole para decidir de acuerdo a los dictámenes morales de su conciencia.

La constitución del 91 regulará el significado jurídico de las libertades religiosa y de cultos. Se observará en primera medida en el texto constitucional el reconocimiento y protección a las libertades de conciencia y pensamiento en su artículo 18, el cual asevera que nadie será molestado por razón de sus convicciones y creencias, términos que quedan abiertos para ser interpretados desde lo político, lo filosófico, lo ideológico, lo cultural o lo religioso. Luego, en el artículo 20 se garantizará la libertad de expresión y difusión de los pensamientos y opiniones, esto es, y en complemento con el artículo 18, se tiene a un individuo que puede decidir en su esfera interna y puede compartir sus convicciones con otros con la protección del Estado y la eliminación de la censura social. Ligado a lo anterior, se hace la lectura del artículo 19 que afirmará lo siguiente: “Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derechos a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva”.

Queda así establecido el marco constitucional con el cual se interpretarán este tipo de libertades. El individuo podrá acercarse al hecho religioso de acuerdo a los dictámenes de su conciencia y pensamiento, lo podrá expresar y reunirse con otros para establecer

asociaciones religiosas para el desarrollo de prácticas y rituales. Más adelante, dicho artículo continuará señalando que “todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley”, confirmándose que el Estado colombiano será aconfesional y dará a todas las manifestaciones el mismo trato jurídico sin adherirse a ninguna en particular, siendo ello acorde con el espíritu pluralista de la constitución.

La Iglesia católica asumirá las libertades religiosa y de cultos en el marco del respeto recíproco con otras confesiones y la garantía del Estado de dichos derechos⁶. Los grupos evangélicos que contaron con dos representantes en la Asamblea constituyente respaldarán el marco constitucional dado a la profesión libre de cualquier manifestación religiosa e inclusive, las comunidades indígenas también representadas avalaron lo anterior. El nombre de Dios se mantendría en el preámbulo constitucional, siendo ello respaldado por las distintas comunidades religiosas, inclusive las indígenas. En palabras de Lorenzo Muelas, representante de estas comunidades en la asamblea constituyente: “...Dios no es solamente para unos, sino de cada uno de acuerdo a nuestras creencias”⁷.

Se considera que el reconocimiento de los derechos inalienables de la persona entre ellos los de libertad religiosa y de cultos, fue un avance importante en la historia constitucional colombiana, llevaría finalmente a la nación a terrenos propios de la reivindicación de la condición humana enmarcándose en el

6 “Iglesia y constituyente”. En: Revista *Nueva Frontera*, N° 825, 1991, pp. 16-18.

7 Comisión primera, Acta N° 12, 1 de abril de 1991, Gaceta Constitucional N° 119. Citado por: Mora, J. C., En *Régimen jurídico de las iglesias y confesiones religiosas*. Colección Brevarios Legislativos. Bogotá, Leyer, 2001, pp. 9-10.





derecho común y a la adjudicación del compromiso del Estado brindar respaldo y garantías. Sin embargo, si se observan las prácticas sociales y el trasfondo del poder político, los derechos son formalidades discursivas que poco impacto o transformación tienen en los escenarios de socialización o confrontación ideológica. Es evidente la intención de hacer invisible al otro, el católico al protestante, o este último al primero, lo cierto es, que se vive con la diferencia, pero siempre y cuando ella esté al margen o muy lejana de la esfera más inmediata. Se demuestra la poca intención por entablar comunicación con el otro, haciendo de lo cotidiano el espacio de exclusión por excelencia.

A su vez, las libertades religiosa y de cultos son objeto de la mercantilización al llevar a las confesiones religiosas a encontrarse en un mercado religioso en el que se ofrece el contacto con lo divino y se infunde una idea de eternidad, que en tanto convenza al feligrés, le facilitará el consumo de bienes simbólicos de orden espiritual. En términos de Beltrán⁸, la pluralidad religiosa se adapta a las lógicas de mercado en las que los clientes escogen una confesión que se muestra atractiva y les acerca a un ideal de verdad y salvación. La religión perderá entonces

su carácter eminentemente cultural y será trastocada por dinámicas globalizantes que la llevan a imponer hegemonías que masifican y controlan de manera efectiva los sentimientos, la relación con los otros, la ética y la moral, los órdenes generales de existencia y hasta las formas en las que se comportan en las urnas. El feligrés se adaptará a un sistema de bienes simbólicos que permeará su espiritualidad y le dará identidad en una sociedad pluralizada⁹.

Libertad religiosa y de cultos en la legislación actual

Las libertades religiosa y de cultos gozan de un marco legal que se suma a la constitución política del 91. Es amplia y suficiente la legislación que hasta el momento se ha promulgado en torno al tema. De hecho, se puede considerar que el piso jurídico con el que se cuenta es suficiente pues contempla la relación del Estado con las iglesias y confesiones y garantiza con suficiencia la pluralidad religiosa. La concreción de una ley estatutaria como la 133 del 23 de mayo de 1994 definirá la relación entre el Estado aconfesional y las religiones y reconoce la diversidad religiosa de la nación. Presentada por la entonces senadora liberal y miembro de la comunidad evangélica Vivían Morales, se puede leer en su texto que ninguna religión será la oficial del Estado y que sin embargo, éste no se declarará ateo, agnóstico o indiferente a las religiosidades de los colombianos, pues es su deber proteger a las personas, las iglesias y creencias. Igualmente, es claro el reconocimiento de la autoridad políti-

8 Beltrán, William. "Pentecostales y neopentecostales: Lógicas de mercado y consumo cultural". En *Cuadernos de trabajo del GESREC* No 4. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006, pp. 15-26.

9 Masferrer, Elio. "Religión en sociedades multiculturales". En: *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*. Zambrano, Carlos (Editor). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003, pp. 75-80.



ca de la diversidad de creencias religiosas y el establecimiento como único límite para el disfrute de dichas libertades la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas¹⁰.

A nivel del sujeto religioso, la ley contempla el derecho a la práctica pública y privada de las creencias religiosas o al cambio de las mismas, no ser perseguido por causa de sus convicciones, recibir sepultura de acuerdo a su confesión, contraer matrimonio y establecer una familia conforme a su religión, no ser obligado a observar actos de culto contrarios al suyo, tener, impartir o rehusar la enseñanza religiosa y la posibilidad de manifestar su religión en público¹¹. De igual forma, a las iglesias se les reconoce el derecho de establecer lugares destinados al culto, el ejercicio de sus ministerios, el establecimiento y desarrollo de sus jerarquías, la publicación y difusión de sus cuestiones, la participación en labores de asistencia y beneficencia, y, como avance particular, el reconocimiento de su personería jurídica así como de la de sus federaciones, confederaciones y asociaciones¹², a través del Ministerio de Gobierno, hoy del Interior, esto último, más adelante reglamentado con el decreto 782 del 12 de mayo de 1995. En el período 1997-2003 se seguirán produciendo actos legislativos relativos a las libertades religiosa y de cultos y se ha dado viabilidad a sentencias de la corte constitucional, varias de ellas, producto de acciones de tutela.

Como se ha señalado, se asume la suficiencia de dicha legislación por presentar claras y contundentes bases jurídicas, no



obstante, según el análisis de Nieto¹³ sigue existiendo dificultades en la adjudicación de personerías jurídicas especiales, trastocadas por trámites dispendiosos que podrían verse como una política tendiente a frenar el crecimiento de los movimientos religiosos en detrimento de las libertades religiosa y de cultos. Lo anterior, podría interpretarse como un intento desde el poder político por masificar, sistematizar y codificar a las confesiones que se comprende en el marco de la proliferación de cultos en el denominado mercado religioso, pero que, podría contradecir los derechos constitucionales en dicha materia.

Relaciones entre las iglesias y el estado aconfesional y participación política de las comunidades religiosas

Al romperse con la idea del Estado confesional que se mantuvo por 105 años con la constitución política de 1886, se podría afirmar que se creó un poder político secular con deberes definidos en la constitución y en las leyes estatutarias. Sin dar relevancia al número de adeptos a una confesión religiosa, el Es-

10 Ley 133 de 1994. En Díaz Escandón, S. (1996). "La libertad religiosa en Colombia". *Leyes y sentencias complementarias*. Buena semilla, Bogotá, 1996, pp. 54-55.

11 *Ibíd.* pp. 55-57.

12 *Ibíd.* pp. 58-59

13 Nieto, Leydi. "De los límites a las restricciones ilegales del derecho a la libertad religiosa en Colombia: ¿una política de estado no declarada?" En: *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del primer congreso internacional "Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina"*. González, Andrés. E. (Comp.) Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2007, p. 182.



tado se comprometió a conceder valor jurídico a todas y a defender el pluralismo religioso protegiendo a las minorías y garantizando los derechos individuales de los ciudadanos¹⁴. Aunque se declare la presencia de Dios en el preámbulo de la constitución del 91 y que el mismo Estado se considere a sí mismo como no ateo o agnóstico, o no indiferente con las confesiones religiosas de los colombianos, se declara laico y aconfesional.

Sin embargo, las relaciones entre el Estado colombiano aconfesional y la Iglesia católica siguen reguladas por el concordato firmado con la Santa Sede el 12 de julio de 1973 cuyo carácter equivale al de tratado público internacional. A pesar de que la corte constitucional declararía inexecutable total o parcialmente varios de sus artículos referentes entre otros asuntos a la promoción del catolicismo en comunidades indígenas, la educación católica, el auxilio del Estado, aún no se establece alguna iniciativa desde el legislativo para reformar el tratado. Para equilibrar la situación, el presidente Ernesto Samper Pizano firmaría el convenio de derecho público interno N°1 de 1997 con varias de las iglesias cristianas no católicas, convenio aprobado mediante el decreto 354 del 19 de febrero de 1998. El llamado “concordato evangélico” regularía desde ese momento temas como la enseñanza, el matrimonio y la asistencia espiritual y pastoral¹⁵, convenio que no favorece a las comunidades que no participaron en éste ya que como indica Samuel Díaz Escandón, miembro de la histórica Iglesia Presbiteriana, cerca del 95%



de las iglesias cristianas no católicas con personería jurídica no participaron del acto¹⁶. No se conocen acuerdos con otras confesiones religiosas no cristianas, aunque varias de ellas cuentan con personería jurídica.

Las comunidades cristianas evangélicas han venido paulatinamente vinculándose a los escenarios de participación política como en temas de trascendencia nacional. Han participado a través de movimientos como Unión Cristiana apoyado por CEDECOL, el Partido Nacional Cristiano de la Misión Carismática Internacional y el C4 en procesos electorales que les ha llevado al Congreso de la República, de igual forma, han disputado contiendas presidenciales en su momento, a nombre de sus partidos y movimientos¹⁷. Se resalta también al Movimiento Independiente de Renovación Absoluta –MIRA–, que desde el año 2002 participa en el legislativo, y de igual manera la presencia de importantes líderes cristianos, no católicos, en el congreso representados en partidos como Cambio Radical y el Partido de Unidad Nacional o de la U. Otros escenarios relevantes de participación se pueden resaltar, especialmente en

14 Lara, David Eduardo. *Libertad religiosa y educación religiosa escolar*. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Bogotá, 2006, p. 46.

15 Díaz, Samuel. *El concordato evangélico: convenio de derecho público interno entre el estado colombiano y algunas iglesias cristianas no católicas*. Editorial Sion, Bogotá, 1998, p. 12.

16 *Ibíd.* pp. 13-14.

17 Moreno, Pablo. “Evangélicos y política en Colombia en la década del 90”. En: *Memorias del primer congreso internacional “Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina”*. González, Andrés E. (Comp.) Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2007. pp. 186-187.



el campo de los derechos humanos y en el conflicto armado, desde Justapaz, por ejemplo, de la Comunidad Menonita y la Red Ecu-ménica de Colombia, participaciones que favorecen la manifestación de otras voces, necesarias para enriquecer el debate en dichos temas¹⁸.

Uribe, Santos y el poder electoral de las comunidades religiosas

Ha sido evidente la cohesión que ha tenido Álvaro Uribe Vélez en sus períodos presidenciales -2002-2010- tanto de la Iglesia católica como de las comunidades evangélicas. Su proyecto político fue paradójicamente, punto de encuentro entre las masas religiosas que en las urnas coincidieron pero que, en sus prácticas cotidianas continúan repeliéndose. Las excelentes relaciones que mantuvo el ex mandatario con la jerarquía episcopal y las bases católicas que son la gran mayoría del pueblo colombiano, y su estrecho vínculo con líderes evangélicos como Claudia Rodríguez de Castellanos y otros, demuestran que el discurso político empleado fue efectivo cuando se llevó a los púlpitos y tribunas de las diferentes iglesias.

Manifestará Uribe en la convención internacional de la Misión Carismática Internacional en 2004: "Gratitud es el sentimiento que, como Presidente de los colombianos, como padre de familia y como ser humano, quiero transmitirles. Ustedes ayudaron a hacer posible que yo tuviera la oportunidad de ser Presidente de Colombia"¹⁹ quedando en claro que



una real separación entre religión y política aún no se da en Colombia. Por otra parte, es clara la fuerza de las masas religiosas, nada despreciable en tiempo electoral, siendo particularmente significativo si se observan las adhesiones políticas y los resultados de las urnas. Juan Manuel Santos en su campaña política para el período 2010-2014 observará con la misma vehemencia esa fuerza electoral y participará junto a los Castellanos en una manifestación político-religiosa con más de 8000 miembros de la Misión Carismática Internacional. "Tengo fe de que vamos a poder, porque yo creo en Dios, soy creyente". "De la mano de Dios vamos a gobernar, para que el pueblo colombiano tenga realmente un mejor porvenir"²⁰, diría a la multitud.

Conclusión

Las libertades religiosa y de cultos son sin duda, grandes avances en la historia constitucional colombiana, y más cuando se construye una nación sobre la pluralidad y los derechos sociales. El respeto a la condición humana es el talante que caracteriza a los Estados modernos y con ello es ineludible

18 Ibid. pp. 193-198.

19 Palabras del presidente Álvaro Uribe Vélez durante la Convención Internacional de la Misión Carismática. 2004. Documento disponible en: http://www.presidencia.gov.co/prensa_new/discursos/discursos2004/enero/mision_carismatica.htm. Consultada el 12 de julio de 2008.

20 Palabras del entonces candidato a la Presidencia Juan Manuel Santos en la Misión Carismática Internacional. En: *El Tiempo*, Mayo 2 de 2010.



la reivindicación de los derechos y libertades plenas. Lo anterior, comprendido como la superación de una historia en la que la relación entre el Estado, la sociedad civil y el individuo estaba permeada por las actuaciones de la Iglesia católica y la manipulación de los sentimientos más profundos de la persona. Sin embargo, se cuestiona si en realidad en Colombia se ha avanzado de esta forma.

Es evidente que la cercanía al mundo moderno obligó a trasladar el debate de los derechos y libertades fundamentales a escenarios constitucionales que finalmente legislaron respaldando los derechos y libertades incluidas la religiosa y de cultos, pero se observa la imposibilidad de cambiar aquellas viejas prácticas que usaron la religión como instrumento de control y legitimación de un proyecto político. Ahora no es el control de la religión en sí, es el control de las religiones y

de las diversas manifestaciones para la imposición y la aceptación pasiva de los aparatos de dominación creando una aparente “normalización” que impide el cuestionamiento y el mirar más allá. Por otra parte, la sociedad colombiana se define a sí misma como respetuosa de los derechos, las libertades y las diferencias, pero en sí, se quiere que el piensa, siente o cree distinto esté lo más lejos posible demostrándose que sigue siendo complicado la interiorización y la vivencia ética de los derechos humanos, es por ello que se cuestiona, si en realidad existen en Colombia, las libertades religiosa y de cultos pues son usadas por las instancias de poder como instrumentos de dominación. A su vez, en la sociedad sigue prevaleciendo esa incapacidad de tolerar, respetar y compartir en la diferencia negándose toda posibilidad de aprender del otro.



El hecho religioso en la construcción de la ciudadanía en el mundo contemporáneo

*Bernardo Acosta Martínez*¹

RESUMEN: El artículo presenta la religión como un discurso cotidiano que favorece la cohesión social soportada en la "creencia en algo". Entonces, la religión configura un mundo donde la representación colectiva y los imaginarios pueden conectar la vida diaria con dogmas, mitos, ritos y ceremonias. Estas producciones simbólicas crean percepciones, actitudes y prácticas que incluyen la comprensión de la alteridad. Este artículo indaga la relación entre las producciones simbólicas creadas desde el discurso religioso y la ciudadanía.

PALABRAS CLAVE: Hecho religioso, identidad, ciudadanía, representación colectiva, imaginario.

ABSTRACT: The article present religion as quotidian discourse that permits social cohesion supported in the "belief in something". Thus, religion configures a world where collective representation and imaginaries can connect daily life with dogmas, myths, rites and ceremonies. These symbolic productions create perceptions, attitudes and practices that it included the comprehension of alterity. This article inquiry the relationship between symbolic productions created from religious discourse and citizenship.

KEY WORDS: Religious fact, identity, citizenship, collective representation, imaginary.

Artículo recibido: 2010/08/25.
Artículo aprobado: 2010/09/10.

¹ Docente de la Secretaría de Educación del Distrito.



Introducción

El hecho religioso en las sociedades modernas ha sido determinante dentro de los procesos de construcción de ciudadanía: en unos casos como una referencia que contiene los alcances de lo ciudadano (como en los regímenes donde la religión afirma jerarquías) y, en otros, como un horizonte indispensable para el proceso de ciudadanización (como en esos casos donde la religión crea los marcos simbólicos para hacer admisible la presencia del otro). El hecho religioso, en tanto supone la creencia en el mundo, juega así un papel importante para establecer las posibilidades de lo ciudadano. En la experiencia de creer, de asegurar un lugar en el mundo y con relación al mundo, es decir, en la construcción de la identidad, aparece relevante el pensamiento mágico-religioso que, con una serie de signos – símbolos, organiza actos rituales, construye dogmas y doctrinas y afianza un cuerpo institucionalizado que confiere un espacio en una comunidad, afirma unos valores, cohesiona y, más allá, establece comprensiones de la cotidianidad.

Así, el pensamiento mágico-religioso se constituye para el individuo en un recurso determinante para organizar el mundo como sujeto social, ya sea desde un sentido individual o de acuerdo a unas necesidades o intereses grupales o colectivos, en un tiempo y un espacio concretos. Por eso, cuando el individuo se inscribe en un grupo religioso determinado, se adhiere a éste asumiendo sus mitos, ritos, dogmas y ceremonias como



parte del creer, donde encuentra un lugar dentro de la sociedad que le permite identificarse ante ella misma como beneficiario de un poder sobrenatural que incide en su actuar cotidiano. Por este medio el individuo expresa los sentimientos, deseos e intenciones que le generan las circunstancias de la vida participando de una sucesión de imaginarios y representaciones colectivas mediadas por el grupo religioso. Un lugar central en esta composición lo ocupan las prácticas o los actos rituales, momentos de realización y de afirmación de estos imaginarios y representaciones en torno a un “objeto de culto”. En consecuencia, los actos que se derivan del pensamiento mágico-religioso del individuo y la relación que se establece entre el imaginario, la representación y el sujeto con el icono “objeto de culto” que lo identifica, constituyen formas de construir la existencia. La incidencia de esta construcción de la existencia resulta fundamental para entender la ciudadanía en el mundo contemporáneo.

Por lo tanto, los actos rituales conducen al individuo a comprenderse a sí mismo como sujeto religioso capaz de cohesionarse socialmente y de forma identitaria en



un grupo o una sociedad determinados². Igualmente, los rituales al constituirse en una forma religiosa de organizar el mundo –individual y colectivamente–, generan tiempos y espacios concretos donde los intereses personales y grupales de los individuos que creen, determinan su relación con el entorno cotidiano de acuerdo a las necesidades e intereses personales y grupales, en un tiempo y un espacio concretos, donde se garantiza la construcción de las sociedades y la eventual construcción de sus miembros como ciudadanos. Sin embargo, esto se da en la medida en que la identidad supone otro que no es el mismo y por medio del cual puede afirmar su diferencia; por lo tanto, nunca podrá estar determinada en sí misma y en esta medida deberá enfrentarse a otras identidades particulares para constituirse como tal.

El hecho religioso y las prácticas sociales

El hecho religioso desde las prácticas rituales se constituye en un elemento clave para definir la identidad de un grupo o de una sociedad. Los ritos y ceremonias soportan, mueven y transforman cosmovisiones trascendentales en visiones del mundo ordinario por medio de representaciones e imagina-

rios. Por lo tanto, el individuo necesita representarse el mundo circundante por medio de expresiones simbólicas y actos rituales, encaminados a dar razón de un hecho social determinado en lo cotidiana. En este sentido, el hecho de representarse la realidad cotidiana, significa para el individuo identificarse con su medio social y adherirse a él a través de prácticas sociales que se pueden ver representadas en rituales religiosos; pues como ya se dijo anteriormente, la religión es el medio por el cual el sujeto se identifica individual y colectivamente en un grupo religioso específico, como ciudadano dentro de un grupo social determinado.

En este orden de ideas, la religión y la cultura dentro de una sociedad inscrita en el universo de lo ciudadano, cuentan con una amplia gama de símbolos y signos “sagrados” que cumplen la función de extraer el carácter y la calidad de vida de un pueblo, su estilo moral y estético, su cosmovisión, su forma de percibir la realidad y la manera como define el orden de las cosas. En consecuencia, los símbolos religiosos actúan en coherencia con el modo de vida, las motivaciones y las prácticas sociales –actitud trascendental– de los individuos³, acompañadas por el juicio moral al punto de producir en el individuo ciertas actitudes como las de cumplir onerosas promesas, confesar secretos pecados, y experimentar culpabilidad frente a una sociedad que lo interpela constantemente desde el ámbito ciudadano.

2 La identidad no es un conjunto de cualidades predefinidas –raza, sexo, color clase, cultura, nacionalidad, etc.–, sino una construcción nunca acabada, donde entran en juego un conjunto de diferencias identitarias constitutivas de cada individuo en particular, dadas a partir de unas narrativas simbólicas que construyen un discurso enmarcado en las prácticas y las estrategias sociales que se dan al interior de las colectividades: “La narrativa...podrá dar cuenta ajustadamente de los procesos de auto-creación, de las tramas de sociabilidad, de la experiencia histórica, situada, de los sujetos, en definitiva, de la construcción de identidades, individuales y colectivas” Arfuch, Leonor. *Identidades, sujetos y subjetividades*. Editorial Trama, Argentina, 2002, p. 23.

3 “La religión puede ser definida en este caso, como un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres. Formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que, los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 89.



Así, bajo el aval del sacerdote o el pastor expresado en su discurso religioso, estos signos y símbolos -en nombre de Dios- se constituyen en el elemento fundamental para lograr la interpretación de la experiencia cotidiana de un individuo o de un pueblo en particular, siempre refiriéndose al símbolo como una “ontología” sagrada en torno a la cual giran todos los hechos cotidianos de los ciudadanos en una sociedad.

Surgen así, en las representaciones colectivas de los ciudadanos un sin número de imaginarios sociales que se entretajan entre sí en un mundo de significaciones sociales que definen un sistema cultural encarnado en una estructura simbólica a partir de la cual un pueblo constituye su elaboración de “sentido” de la realidad cotidiana, produciendo identidad a partir de la sacralización de la vida -lo sagrado y lo profano como forma de poder-, se encarnan como los límites simbólicos de una sociedad⁴.

En otras palabras, lo simbólico define a la sociedad a través de un sin número de imaginarios colectivos, creando los grandes esquemas sociales de significado (red de significaciones simbólicas) y representaciones colectivas o universos simbólicos que traducen significaciones sociales -normas, valores, mitos, ideas, proyectos, tradiciones, etc., que determinan y entretajan los sistemas de creencias generando universos simbólicos, de los cuales la religión es el símbolo por excelencia como conocimiento organizado y capaz de brindar los elementos fundamentales para que el hom-

bre trate de entender cuál es su puesto en el universo⁵.

Esto permite mantener la huella del culto en las manifestaciones religiosas actuales definidas en los sistemas de símbolos, en las que los fieles sienten la necesidad de representarse el mundo, guiados por ceremonias rituales que los inclinan a participar sus penas, sus angustias; pero también sus alegrías a través de oscuras inconsciencias colectivas, ancladas a la protección que un ser sobrenatural les puede brindar desde las imágenes y las representaciones colectivas que lo identifican⁶. En este sentido, las imágenes proporcionan al individuo mecanismos de aprehensión de la realidad, cuando ésta no puede ser representada a través del lenguaje -conceptos-; esto permite vislumbrar la necesidad de un discurso religioso basado en los iconos como medio eficaz para generar en el individuo un concepto de Dios y de lo sagrado que le posibilite entrar en relación con otros sujetos a partir de su propia vida espiritual y formar parte de un grupo religioso determinado⁷.

Por esta razón, el hombre sin importar su rol dentro de la sociedad ha buscado a través de la historia representarse el mundo a partir de imágenes y símbolos -los símbolos pueden cambiar de aspecto, su función permanece la misma-, que le ayuden a hacer la lectura de la realidad, de tal manera que logra mantener viva esta experiencia psíquica

4 Es por eso que el símbolo como arquetipo social representado en (Dios), se hace manifiesto como figura ante un pueblo, encarnándose siempre a partir de lo simbólico definido éste en los rituales o los tótem, a través de los cuales se ve representada una sociedad. Beriaín, Josetxo. *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Ántropos, 1990, p. 33.

5 *Ibíd.*, p. 30.

6 Séjourné, Laurette. *Supervivencias de un mundo mágico. Imágenes de cuatro pueblos mexicanos*. Fondo de Cultura Económica (FCE). Secretaría de Educación Pública. 1ª edición, México, 1985, p. 25.

7 “Por lo tanto, la imagen en cuanto tal, en tanto que haz de significaciones, es lo que es verdad, y no una sola de sus significaciones y no uno solo de sus numerosos planos de referencia”. Mircea, Eliade. *Imágenes y símbolos*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1994, p. 15.



en la actualidad⁸, ya que estos símbolos pueden decir mucho más de lo que el individuo mismo diría con palabras acerca de lo que ha experimentado, puesto que con su lectura lo que se hace es descubrir sus nuevas máscaras y a partir de esto construir imaginarios sociales y representaciones colectivas que lo constituyen como ciudadano.

Estas son formas de expresión simbólica de las cuales se vale el hecho religioso dentro de su práctica discursiva, para lograr que el individuo genere cohesión social y actúe de acuerdo a las exigencias propias de una sociedad que propende por el ser ciudadano desde una base ética y moral heredada de la religión, quien lo acoge y le brinda las herramientas necesarias para que se adapte al medio y acoja el mensaje haciendo uso de su pensamiento mágico-religioso –representado en dogmas, mitos, ritos y ceremonias-. Dándole significado a su entorno cotidiano –cosmovisión-, a su vida, a través de actos rituales encaminados a identificarse con un grupo y con una sociedad determinados⁹.

En este sentido, las identidades colectivas encuentran su naturaleza en la capacidad que tienen los imaginarios sociales para trascender en la cultura de un pueblo; más aún, cuando son reforzados por el pensamiento mágico-religioso del individuo quien en consecuencia es el que le da sentido a su realidad cotidiana y quien encuentra en el sentido común el elemento primordial para definirse como sujeto social. Con el tiempo este estatus será de gran valor para definir otras dimensiones de la vida del individuo



como sujeto político y religioso mediante la cohesión social, generando sentido de pertenencia y a través de ésta ciudadanía. Puesto que todo imaginario social está provisto de sistemas de símbolos que lo identifican como tal. Esto es posible gracias a que los individuos en una sociedad, relacionan, definen y leen el medio a partir del sentido común y sus motivaciones; desde donde hacen una mirada más reflexiva y profunda del contexto en relación a sus vivencias cotidianas.

Dogmas, mitos, ritos y ceremonias en la construcción de identidad

En las sociedades modernas el hecho religioso no solo ejerce poder desde el ámbito del creer –lo trascendental-, también ha jugado un papel importante en su relación con el Estado, ya que es a través de éste discurso como la nación –en muchos casos- se ha logrado constituir. Esto lleva a pensar en la necesidad de buscar la relación entre religión y política como mecanismo fundamental de cohesión social; creando lazos de relaciones sociales y políticas que posibiliten el desarrollo de los pueblos. Sin embargo, se requiere de un consenso entre los líderes religiosos y políticos que conduzca a la concienciación de las grandes masas –conformadas por

8 Ibid., p. 16.

9 El individuo se adhiere a una forma en particular de expresión religiosa –imaginarios sociales-, tomando como referente el sentido común del cual está provisto y desde allí procura la interacción con los otros buscando un reconocimiento social que le permita ser uno con los otros.



los ciudadanos- para que se adhieran a este proyecto de nación y desde allí apoyen las diversas formas de expresión política como medio de representatividad o salvación terrenal desde un contexto religioso.

De acuerdo con lo anterior, el hecho religioso y con relación a éste el imaginario social, son un elemento propicio para definir la identidad de un grupo o de una sociedad, de tal manera que los individuos son capaces de experimentar una apropiación de la realidad cotidiana -cosmovisión-, dada a partir de los pensamientos, deseos e intenciones de un pueblo, en donde los dogmas, mitos, ritos y ceremonias interfieren en la construcción de identidad, mediante la apropiación de sistemas de símbolos y signos y el uso del sentido común en la interpretación del imaginario social. Por lo tanto, el individuo necesita representarse el mundo circundante por medio de expresiones simbólicas y actos rituales, encaminados a dar razón de un hecho social determinado que le permita generar cohesión social desde su experiencia del creer religioso con los otros –la alteridad-, representadas en rituales religiosos, donde la religión es un medio de apropiación con la cual el sujeto se identifica con los otros, apropiándose del medio y de los elementos sociales que lo componen, como alternativa para construir ciudadanía.

Por otro lado, estas identidades particulares en los grupos sociales y las colectividades se dan a partir del sentido de los otros –el sentido social-, expresado a través de las relaciones simbólicas –instituidas y vividas- que se dan entre los miembros de estas colectividades y que les permiten identificarse como tal¹⁰. En otras palabras, es la

relación del individuo con la institución y con la vida social. Esto quiere decir que, el otro existe en la medida en que se relaciona con el otro a través de un sistema de relaciones simbólicas que le permiten pensar en lo mismo, en lo idéntico¹¹. Esto lleva a pensar en la multiplicidad de elementos que constituyen al individuo, tal es el caso de la “identidad”, cuya esencia está dada en la práctica ritual y en la práctica histórica, en donde las relaciones simbólicas entre los seres humanos son el “sentido” y lo esencial para entablar relaciones con una colectividad particular, aunque se conserva el carácter singular de cada individuo¹².

No obstante, se habla de una identidad en proceso de construcción, se habla de una “*identidad proyecto*” a partir de la cual los actores sociales tomando como referente los materiales culturales que se les presentan a la vista, fundan una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad, en aras a transformar toda la estructura social¹³. Es decir, se constituyen en todo un conjunto de movimientos que a través de su discurso religioso, construyen un entramado de resistencia en nombre de Dios, la nación, la etnia, la familia, la localidad, generando en los actores sociales una fuente de sentido y experiencia a partir de sus vivencias cotidianas representadas en

11 “...el individuo no existe más que por su posición en un sistema de relaciones, cuyos principales parámetros son la filiación y la alianza que dichas instancias (esos componentes) manifiestan. *Dichas instancias existen por su relación con el otro*” Augé, Marc. *El sentido de los...*

12 “Toda reflexión sobre el sentido de los otros pasa por un estudio de su actividad ritual, del modo en que consiguen conjurar las necesidades aferentes al sistema de las diferencias que constituyen lo social (en términos de identidad de “clase”) y la necesidad...” Augé, Marc. *El sentido de los...* p. 37.

13 Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura (el poder de la identidad.)* V II. México: Alianza Editorial, 1999, p. 30.

10 Augé, Marc. *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 11.



ciertas prácticas religiosas¹⁴, en la medida en que es el hombre el que posibilita la existencia de estas creencias mediante dogmas, mitos, ritos y ceremonias que realiza como manifestación de su religiosidad en la construcción de ciudadanía e identidad.

En otras palabras, la función de la religión en la construcción de ciudadanía e identidad nacional es como un medio que junto con lo cultural y político construyen y reconstruyen a través de los actores sociales y de las instituciones que conforman la sociedad, todo el complejo que define a la nación.

Por otra parte, al constituirse la religión como un elemento esencial de la cultura, de la mayoría de las etnias y de algunos Estados, ella misma proporciona un componente básico en la historia particular tanto de las naciones como de los nacionalismos. En este caso, el cristianismo bíblico a través de su libro sagrado –la Biblia–, nutre el mundo cultural y político, y, por medio de ella, las personas dedicadas al monopolio de su contenido, imaginan la nación¹⁵. A sí mismo, la religión debe ser entendida dentro de un comportamiento propio; deduciendo que al igual que ella, también la política y la cultura, interactúan de manera obvia en relación con la etnicidad y la construcción de las naciones. Por lo tanto, cuanto más influyente sea una religión en la construcción de la nacionalidad, muy seguramente lo será en la construcción del nacionalismo¹⁶.

Finalmente, el concepto de nación contiene y pertenece en buena medida a la cultura; es decir que, el individuo en sus prácticas sociales cotidianas reconoce a los demás como miembros de la misma comunidad y se ve como parte de ella al ser reconocido por los otros como tal. Dicho de otro modo, el individuo ve en este reconocimiento una experiencia identitaria que se da a partir de signos y símbolos –construida mediante imágenes– que se convierten en experiencias colectivas¹⁷. Es una dinámica de producción de símbolos para ser disputados, aprehendidos o transmitidos a la fuerza –elementos externos tales como los iconos, los tótem o las imágenes religiosas– que se presentan ante nosotros a través de dogmas, mitos, ritos y ceremonias, con los cuales somos capaces de mirarnos a nosotros mismos como en un espejo y aprendemos de ellos a pertenecer a una nación que está en construcción; ya que los iconos tienen la capacidad simbólica de contener a la nación en la construcción de identidad¹⁸. Es decir que, el signo-símbolo se constituye en una herramienta cultural de profundas implicaciones políticas e identitarias a partir de las cuales el individuo reconoce, reedita y adopta un modelo de vida o de sociedad en el cual procura mantener una relación mediática con el medio y con la colectividad que busca construir ciudadanía.

14 “Cuando el sustento patriarcal de la personalidad se quiebra, la gente afirma el valor trascendente de la familia y la comunidad, como voluntad de Dios” Castells, Manuel. *La era de la información...*, p. 89

15 Hastings, Adrián. *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*. España: Cambridge. University Press. 2000, p. 14.

16 *Ibid.*, p. 13.

17 “De manera que tenemos entonces que considerar que la nación pasa más por la compleja urdimbre de la semántica cultural y la psicología colectiva que por la mecánica del poder” Ferro, Medina Germán. (2002) *Cuadernos de nación*. Ministerio de Cultura, Bogotá, 2002, p. 10.

18 “...la producción de una imagen sensorial –ICONO– es el mecanismo por medio del cual un concepto se relaciona con un objeto o acontecimiento exterior, de modo que dicha relación es simbólica o metafórica, pero poco a poco y gracias al uso, su arbitrariedad se estabiliza convirtiéndose en una relación directa” *idem* p. 14.



El hecho religioso en la construcción de ciudadanía hoy

El hecho religioso en la historia de las sociedades humanas se establece como medio de socialización de los individuos, donde el sujeto como tal expresa de forma individual o colectiva sus pensamientos, deseos e intenciones en tanto ser religioso que busca encontrar la relación entre su ser ontológico y el trascendente. Esta relación es determinante para el sujeto como tal, pues le permite ampliar su cosmovisión acerca de las cosas y de su entorno cotidiano de manera concreta en los actos rituales, cuando utiliza sistemas de signos-símbolos para leer el medio social del cual hace parte.

En este proceso de identificarse con el medio social y construir ciudadanía, el individuo desde su experiencia del creer trata de entender y dar significado a la realidad que se presenta ante sus ojos en donde intervienen los sistemas de símbolos y signos que constantemente están fluyendo de manera dinámica en los diferentes grupos sociales mediante el uso del sentido común definido en los dogmas, mitos, ritos y ceremonias -pensamiento mágico-religioso- que lo sustentan por medio de rituales sagrados -actos rituales- que interpelan a los individuos; donde crean y recrean continuamente el medio social en el cual se desarrollan a través de imaginarios y representaciones individuales y colectivas, definidas en las prácticas sociales.

Desde esta dinámica, el hecho religioso está fundamentado en la experiencia de vida cotidiana de todo individuo, quien a través de las estructuras mentales que conforman su pensamiento mágico-religioso -creencias, deseos, intenciones, etc. -, es capaz de construir un entramado de actos rituales que se constituyen en mecanismos de cohesión

social capaces de adherir a los otros individuos y de esta manera mantener un margen entre lo sagrado y lo profano. Sin embargo, para lograr esta adhesión, es necesario tener en cuenta que el discurso religioso que se entreteje en estas manifestaciones religiosas, depende de los sistemas de símbolos y signos manifiestos en su estructura y que son definidos en los actos rituales que llevan al individuo a un eventual reconocimiento de lo sagrado como fuente de cohesión e identidad ciudadana.

El reconocimiento social de lo sagrado en consecuencia, es el resultado de la relación que establece el sujeto religioso entre la ética y la conciencia moral; elementos constitutivos en la formación ciudadana, donde el individuo es capaz de recrear una serie de sentimientos -creencias, deseos e intenciones- en torno a la experiencia de Dios y a sus vivencias cotidianas; ellas definen con certeza la dinámica del discurso religioso¹⁹. En este sentido, la conciencia moral colectiva es reforzada por una serie de actos rituales que al ser socializados al interior de los grupos religiosos se constituyen en un mecanismo de cohesión social que exige de los individuos cierta resignación frente a las problemáticas de la vida cotidiana, como parte del “sufrimiento” que deben experimentar²⁰, siendo el único medio eficaz para lograr la adhesión al grupo

19 La ética y la conciencia moral, sirven como puente entre la conciencia individual en el sentido de lo religioso de quien se somete a un estilo de vida determinado y la conciencia colectiva como resultado de las prácticas sociales resultantes de la experiencia religiosa proporcionada por los ritos a un grupo o a la sociedad.

20 Esta experiencia de sufrimiento, es el resultado de los pactos que el individuo creyente hace al interior del grupo religioso, en donde hace visible su adhesión a través de dogmas, mitos, ritos y ceremonias proporcionados por el sacerdote o el pastor; con los cuales el individuo se identifica, logrando una cohesión social a través de su pertenencia a este grupo como tal.



y como resultado de su adhesión a este, el reconocimiento social y la salvación terrenal y trascendental.

En el contexto de lo ciudadano, la pertenencia del sujeto creyente a un grupo religioso le permite experimentar una serie de actos rituales que comparte con los otros en las prácticas sociales de la vida cotidiana; y, a través de éstas prácticas, reproduce elementos identitarios definidos en sistemas de símbolos que determinan su pertenencia a un grupo socialmente reconocido. Este reconocimiento social se da a partir de un sistema de creencias definido en los dogmas, mitos, ritos y ceremonias que los miembros del grupo religioso llevan a cabo a través de actos rituales que los adhieren y los identifican en un contexto social definido.

En cuanto a la identidad ciudadana, la religión se constituye en el mecanismo por el cual los creyentes, cohesionados por el discurso religioso que se impone al interior de los grupos y sustentado en los dogmas, mitos, ritos y ceremonias que allí se practican, logran reconocimiento por parte del Estado y de las diferentes instituciones que lo componen. De esta forma, fortalecen sus bases ideológicas, obtienen su afirmación legítima dentro de la sociedad que los acoge y los incorpora como ciudadanos en un universo ciudadano determinado²¹. En este caso, la ciudadanía no está desligada de la identidad, ya que es a través de la identidad que el individuo se proyecta hacia espacios



sociales conformados por el ser ciudadano. Esto implica tener sentido de la realidad y un conocimiento social implícito -no discursivo- que al igual que la identidad, requiere de unas imágenes o iconos construidos por el sujeto creyente -imaginarios sociales-, que le permitan comprender la manera como interactúan historia y memoria en la construcción de este conocimiento. Es decir que la ciudadanía se construye a partir de la historia; pero esto sólo es posible cuando un pueblo es capaz de hacer memoria de aquellos imaginarios sociales que definen su identidad y los constituye como elemento fundamental del ser ciudadano. En este caso, la religión como herencia cultural²², definida por un sinnúmero de sistemas simbólicos generadores de identidad.

Desde este punto de vista, el hombre como actor de su propia existencia, se representa de una manera integral mediante los signos para realizarse como persona y como grupo social en el contexto urbano²³. En esta medida, su vida cotidiana se constituye en una representación constante a partir de signos-símbolos propios de la cultura que requieren ser interpretados como única manera de conocer su realidad.

21 "...la identidad ciudadana es la figura mediante la cual el Estado puede convocar a las múltiples identidades étnicas, culturales y sociales del espacio social, para que, sin perder sus especificidades, sublimen sus antagonismos en el ámbito de la política. Una identidad ciudadana pobre no puede ser universalizada ni legitimada" Serna, Adrián. *Identidad ciudadana y vida pública: la cuestión de la alteridad*. Centro de investigaciones y desarrollo científico de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 2004, pp. 323 – 333.

22 Vásquez, Socorro. *Memorias II Seminario de Antropología de La Religión*. Santa Fe de Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Antropología. 1º edición, 1999, p. 134

23 "Su vida es una vida de representación constante ante él mismo y ante su mundo social" Góngora Villabona, Álvaro. *Signos y semiótica*. Edición Centro Universidad Abierta. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2001, p. 12.





Es decir que, cada hombre es un signo en cuanto individuo, y piensa y conoce significativamente; por lo tanto, este proceso de interpretación sólo es posible en la interacción con el grupo social ya que su mundo está constituido fundamentalmente por su relación con el otro, con sus congéneres. En este espacio es donde se configura con la cultura y la ciudadanía ya que se mantiene en el tiempo y es allí en donde se desarrolla la dimensión social y personal del individuo²⁴. Por lo tanto, no es posible hablar de identidad y ciudadanía, sino en la medida en que se hable de diferencia con el otro, es decir, de la alteridad. Donde la alteridad es la función primordial de toda religión, ya que en ella radica el proporcionar seguridades presentes y futuras en el individuo, mediante la construcción de sentidos individuales y colectivos frente a la experiencia cotidiana de sus miembros, retomando todas aquellas experiencias de vida caracterizadas por el sufrimiento, la pobreza, la enfermedad, que conllevan a la acogida por parte del grupo religioso, en su búsqueda constante de la reconstrucción del tejido social, en individuos que son vulnerables en lo social, lo psicológico, lo afectivo, lo económico, etc. y asumiendo una función “catártica” a través de un discurso legitimador de esta realidad que busca darle sentido a la vida de quienes conforman los diversos grupos religiosos.

A manera de conclusión

En la actualidad la religión y todas sus formas de representación –dogmas, mitos, ritos y ceremonias–, dentro de un discurso ciudadano, tienen su interés puesto más en desplazar las realidades sociales de los sujetos creyentes a una práctica social que prodiga el consumo, que a fortalecer los lazos identitarios de cohesión social que los definen en el contexto de lo ciudadano. Donde el ser histórico se relega, generando una crisis de identidad; es decir, se produce una anomia religiosa y cultural, debido a la desconfianza reproducida en los ciudadanos por los diferentes actores que conforman las instituciones sociales del Estado²⁵.

El hecho religioso y el discurso que en su interior se reproduce, es entonces, un mecanismo de organización social que adhiere al individuo a la sociedad a través de símbolos y signos definidos en los ritos y en las diferentes expresiones religiosas, susceptibles de ser interpretados y cuyo origen está dado en el reconocimiento social que un sujeto o un grupo le asigna como parte fundamental de su adhesión en la estructura social. Allí se establecen ciertas prácticas sociales que cohesionan al individuo dentro del grupo, como condición para permanecer en él, siendo reconocido como ciudadano de acuerdo a unos intereses grupales y a la representatividad que tengan en la sociedad.

✕

24 Ibid., p. 20.

25 Esto conlleva la generación de una nueva “economía de bienes simbólicos”, a partir de diversas estrategias que forjan nuevos valores, normas, motivaciones y oportunidades; permitiendo un crecimiento individual y colectivo mediante la recomposición del poder religioso y de la autoestima Sanabria, Fabián. (2004). *La virgen se sigue apareciendo. Un estudio antropológico*. Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004, p. 22.

Religión y corrupción

Ulises Casas Jerez¹

RESUMEN: El vínculo religión/corrupción comienza desde la incorporación de las jerarquías del cristianismo antiguo al imperio romano. Un grupo doctrinal que hizo énfasis en la pobreza como elemento sustancial de la salvación fue transformado en prácticas antagónicas encabezadas por parte de las jerarquías cristianas: mientras estas jerarquías fueron localizadas en las esferas del poder, las masas cristianas fueron localizadas en la pobreza, explotadas desde las autoridades imperiales y por las propias jerarquías eclesiásticas. Esta situación produjo una doble moral: la pobreza siguió siendo para las masas y la realidad material como una conquista de altas jerarquías.

PALABRAS CLAVES: Religión, doble moral, corrupción.

ABSTRACT: The link religion/corruption begins from the incorporation of the old Christianity hierarchies at Roman Empire. A doctrinal group that made emphasis in poverty like substantial element of salvation was transformed in antagonist practices headed by Christian hierarchies: while these hierarchies was located in the power sphere's, Christian masses was located in the poverty, exploited from empyreal authorities and for own ecclesiastic hierarchies. This situation produced a moral double: the poverty continues being for masses and material reality as a conquest of high hierarchies.

KEY WORDS: Religion, double moral, corruption.

Artículo recibido: 2010/08/25.
Artículo aprobado: 2010/09/10.

1 Director Escuela Ideológica de Filosofía, Historia y Economía Política. www.escuelaideologica.org



Introducción

Ingresar a un debate en el cual la Religión sea objeto del mismo es algo muy delicado en la sociedad humana, en cualquiera de las que se encuentran en nuestro planeta, particular y regionalmente.

Lo anterior debido a que la Religión es un fenómeno ideológico de mucho arraigo en el ser humano dado el grado, relativamente corto, de desarrollo histórico de la Humanidad dentro del ciclo de su existencia.

En estas condiciones, para expresar un criterio sobre lo que significa la Religión y su relación con un fenómeno social como la Corrupción, es fundamental fijar algunos elementos para su comprensión real, sin incurrir en manifestaciones de naturaleza subjetiva.

Definiciones

1. Considerando el fenómeno histórico de la Religión como una manifestación de la mente del ser humano, le encontramos sentido si se contempla como el resultado de dos elementos:
 - a. La ignorancia de las causas de los fenómenos tanto universales, particulares, como sociales e individuales.
 - b. El temor ante lo desconocido debido a la debilidad del individuo para enfrentar las fuerzas de la naturaleza y del medio social dentro del cual se desarrolla su existencialidad material y cultural.

Puede no haber ignorancia, pero puede haber temor. Es el caso de los intelectuales y científicos en los cuales existe mucho co-

nocimiento pero también temor de diferentes causas. En la mayor parte de la Humanidad se dan los dos.

- 2.- Definir la Corrupción como una conducta dañina es introducirnos en los espacios sociales de la Comunidad Humana. El concepto de Corrupción es una abstracción; lo que existe son “actos de corrupción” y ello presupone individuos, sujetos de esos actos. La Corrupción es un acto social, es decir, implica dos o más personas.

La conducta del individuo es el conjunto de actos llevados a cabo en el círculo social dentro del cual se desarrolla su existencialidad material, social y cultural. Si ese actuar conlleva perjuicios ya sean de orden material o social, tanto a quienes le rodean como a su comunidad en general, podemos afirmar que ese individuo se ha corrompido, es decir, se ha convertido en un elemento dañino.

Pero el individuo es un ser social, es decir, su existencia presupone un espacio social por fuera del cual no puede existir como tal. A la vez, ese espacio social está conformado por una variedad de instituciones que sustentan la estructura material, social, política, cultural del conglomerado social humano.

La Religión

1.- El origen.

Es fundamental, para entender nuestro tema, establecer el origen de las religiones en forma muy sucinta; desde el punto de vis-





ta de la filosofía materialista dialéctica, conceptos que nosotros consideramos como científicos, y en consecuencia válidos para nuestros análisis de todo orden, la Religión tiene origen en la ignorancia que el humano posee sobre los fenómenos de la Naturaleza; en sus comienzos, el de las primeras comunidades, el humano considera a esos fenómenos como poseedores de vida, es decir, por fuera de la realidad puramente material; es un período histórico muy largo y a esas consideraciones las calificamos como un fenómeno “animista” del humano primitivo, quien le atribuía a los fenómenos de la Naturaleza manifestaciones de vida a semejanza de la propia pero invisible. Hasta ese momento, no podemos pensar que ello signifique la existencia de una Religión. Lo que sí se produce es un principio de “culto” a esos fenómenos. Durante siglos impera el mito en la explicación del fenómeno.

El humano, en su lucha por su sobrevivencia, es débil ante las fuerzas de la Naturaleza; en un comienzo las desconoce pero, incluso hoy, conociendo las leyes que la rigen, sigue siendo débil en ese aspecto: recordemos las tormentas, los huracanes, los terremotos, etc., etc.; el mismo humano se desconoce a sí mismo y sus reacciones y conducta obedecen a impulsos instintivos incontrolados. Toda la fenomenología de la psiquis humana

obedece a leyes del mismo organismo en su parte correspondiente a la mente y la moderna sociedad genera problemas en ella cada vez más complejos.

Con el transcurrir del tiempo se produce una división social en la comunidad primitiva dentro de la cual su evolución produce unos personajes que se convierten en dirigentes de la comunidad en el sentido de orientarla y protegerla, son los más ancianos, los de la experiencia tribal. Esos personajes se constituyen en los intermediarios entre la fenomenología de la Naturaleza, la comunidad y sus miembros; son los sacerdotes o brujos de la tribu. Este proceso es puramente natural, espontáneo, es una necesidad, es una ley social.

Cuando la sociedad ha llegado a un grado desarrollado de su evolución, particularmente en las sociedades esclavistas, esos antiguos brujos de la tribu adquieren mayor importancia. Han evolucionado como producto de la evolución material y social. La causa se encuentra en que ya ellos representan a una clase social poseedora de los medios de producción de propiedad privada individual; en la sociedad primitiva, esos bienes eran de propiedad común y los brujos o sacerdotes de la misma apenas eran administradores de ellos. La posesión indefinida se convierte en propiedad familiar e individual.

Precisamos: cuando utilizamos el término “propiedad privada individual” queremos decir que hay propiedad privada colectiva y también propiedad comunitaria, es decir, de la Comunidad, como lo es la propiedad del Estado o propiedad pública. Las guerras intertribales generan el esclavismo.

Las sociedades esclavistas generan una clase particular de Religión: es la Religión politeísta. El Estado esclavista, del cual los ejemplos más típicos son la sociedad griega



y la sociedad romana, no se pronuncia por una religión oficial. En ese Estado la comunidad y los individuos practican un culto diverso a seres imaginarios que representan manifestaciones materiales y sociales de la existencia dentro de la cual vive la población. Diversidad de “dioses” son materia del culto tanto individual como de la comunidad. Ese politeísmo se da en las sociedades esclavistas de carácter mercantil mas no en las de naturaleza agrícola y pastoril.

En la sociedad esclavista mercantilista las incipientes religiones eran de carácter politeísta porque la sociedad también lo era en su estructura material económica; en efecto, la sociedad esclavista, en primer lugar es de baja cantidad en población y, en segundo término su organización política está centralizada bajo la participación del grupo social esclavista. La sociedad tipo de esta clase es la griega en su máximo esplendor cultural. En ella rige la Democracia y la Libertad de cultos, pero es democracia y libertad para los esclavistas no para los esclavos que no eran considerados como personas sino como objetos de trabajo viviente.

En las sociedades de economía predominantemente agrícola y pastoril, el monoteísmo es la manifestación de su naturaleza patriarcal: el hombre, el patriarca es la forma de justificar y legitimar un gran Padre, el Dios; eso explica las religiones monoteístas principales: el cristianismo, el hinduismo, el Islam, el judaísmo y el zoroastrismo. Todas esas religiones surgen en sociedades pastoriles y agrícolas fundamentalmente. Dentro de los siguientes ciclos históricos la inercia, que en la sociedad se denomina costumbre, les da continuidad. Ellas se adaptan a los ciclos que se van sucediendo.

A partir de las sociedades primitivas de propiedad común de los bienes que po-

seen, se ingresa al ciclo histórico de las sociedades de estructura material económica de propiedad privada individual; en éstas, la Religión se convierte en un legitimante ideológico de las mismas, es decir, de quienes detentan el poder económico de esa naturaleza, de propiedad privada sobre los medios de producción; en consecuencia de ese hecho, participan de la misma estructura y de lo que ella genera en las costumbres y conductas de los asociados. La Religión misma es una estructura material, social, política y cultural.

La estructura material económica social

Las sociedades de estructura material económica de propiedad privada individual, generan fenómenos sociales y políticos que debemos conocer a fin de entender lo que es y significa la Corrupción y luego su inclusión en las religiones.

En la sociedad de propiedad privada individual se generan fenómenos correspondientes a dicho carácter de la sociedad: en primer lugar el individualismo. Por cuanto la Propiedad es Individual, la conducta del humano también lo es.

El individualismo, como conducta del ser humano, en esta clase de sociedades, consiste en que cada quien busca el beneficio personal en la perspectiva de aumentar, en forma indefinida, su propiedad. Y esa conducta obedece al riesgo de llegar a perder esa propiedad, la que se considera esencial a su existencia material, familiar y social.

En los regímenes de propiedad privada individual sobre los bienes que garantizan la supervivencia tanto personal como familiar, lo individual es el eje de la existencia y la actividad humana. La familia no es más que la



prolongación del individuo como tal. En esas condiciones es natural, necesario, es decir, de ley social, que el individuo coloque como esencia de su vida el obtener bienes y beneficios personales.

En un comienzo esa preocupación por los bienes se centra en lo puramente necesario; en la medida en que esos bienes acrecen, se tornan en una fuerza tan poderosa que ya no dependen del individuo sino que éste es quien depende de ellos, se convierte en su esclavo: es la fuerza de esa materialidad de bienes la que determina la conducta y el hacer de su propietario; podemos afirmar que el individuo no es el propietario de los bienes sino que éstos son sus propietarios. Es el fenómeno de la “alienación”: el individuo no es él sino los bienes que posee.

Es dentro de este cuadro de la existencia social cuando el individuo deja de ser humano para convertirse en objeto material, en riqueza. Y ya esto es entrar en el terreno de la Corrupción. En efecto, para obtener más bienes de los que necesita lesiona a otros con los cuales tiene relaciones ya sean comerciales, las mayormente frecuentes, ya sociales o políticas. Aparece, con la propiedad privada individual, la Corrupción. Ella se extiende a todos los sectores sociales y penetra las instituciones ya que estas son la expresión de la estructura material económica.

La supraestructura social

Desde el punto de vista de nuestras concepciones filosóficas materialistas dialécticas, la estructura material económica de la comunidad, la sociedad humana, genera una supraestructura social, política y cultural determinada. En esas condiciones, las comunidades primitivas, en las cuales la estructura económica era de propiedad común,



generaron formas de gobierno de carácter mítico y por ello el cacique poseía poderes específicos que el brujo de la tribu avalaba. Aquí se inicia una unidad entre lo político y lo espiritualista o animista que se justifican mutuamente. Con el transcurrir de la evolución, la familia del cacique y su entorno de autoridad, quien poseyendo los bienes de la comunidad a nombre y representación de ésta los administra, se va considerando poseedor individual hasta terminar por apropiárselos. El siguiente paso es la sociedad esclavista en la cual la propiedad deja de ser común para convertirse en privada individual.

En la sociedad griega y en la sociedad romana esclavistas la supraestructura está constituida por instituciones como son el Areópago griego y el Senado romano en cuyos espacios se ejercía la democracia o el ejercicio representativo en la administración del Estado. En el terreno de la cultura, el arte, la música, el deporte, la literatura, etc., obtuvieron elevados grados de desarrollo.

En cuanto al fenómeno religioso, como ya se dijo, la sociedad esclavista mercantil generó el politeísmo y la sociedad esclavista agrícola y ganadera una serie de religiones principalmente monoteístas. En sociedades como la hindú hay muchos cultos por cuanto aún existe variedad de comunidades, pero ese



culto es monoteísta. En la sociedad esclavista mercantil el culto adquiere mayor sofisticación y carácter orgánico; en ella los esclavistas poseen un gran número de pensadores que superan los conceptos religiosos y los humanos considerados “libres” se encuentran en condiciones de una gran dinámica productiva generadora del libre pensamiento.

En las sociedades feudales, resultado del colapso de las sociedades griega y romana, en Europa, nos encontramos con el dominio del cristianismo, Religión proveniente de los últimos siglos del imperio romano en donde se afianzó aprovechando su decadencia y fin histórico.

El Cristianismo se impone porque con la conversión del Emperador Constantino a él, éste lo constituyó en el legitimante ideológico del régimen como cogobernante del Imperio.

Para Occidente, como se conoce esta parte del planeta como sociedad, el Cristianismo representa la Religión dominante en sus dos versiones: la Católica y la Protestante.

Surgido del pueblo judío, el Cristianismo se convirtió en la Religión oficial del imperio romano y de las sociedades europeas que le siguieron. Durante todo el ciclo feudal, el Cristianismo impuso su poder al establecer una legitimidad civil acorde con la tesis teocrática del régimen civil. Consiste esta tesis en hacer derivar el poder político civil del poder de la Iglesia católica cuyo jefe, el Papa, tiene su sede en Roma; por cuanto el poder terrenal tiene origen en Dios, es el Papa el que, como representante de Dios, dispensa la legitimidad del poder civil. De ahí que los reyes y emperadores europeos del ciclo feudal tenían que ser consagrados y legitimados por la Iglesia; esto significaba que quien realmente gobernaba y dominaba era la Iglesia a través de su representante el Papa y su cohorte clerical.

La corrupción

La Corrupción es un Concepto, es decir, una abstracción que como tal es una generalización de conductas individuales dentro de la sociedad humana.

Debemos sentar el criterio de ser las instituciones organismos cuyo fundamento son los seres humano, que sin ellos no habría instituciones. En este sentido, la Religión, el Estado, los grupos sociales organizados en entes económicos, sociales, políticos, culturales, etc., son un efecto, no una causa.

Lo anterior para definir que no aceptamos la justificación de las conductas de los miembros de esos entes cuando se afirma, por sus dirigentes, que las Instituciones no delinquen, que ellas no son corruptas, que lo son algunos de sus miembros. Es un sofisma para encubrir delitos y corrupción que se viene utilizando desde la misma fundación de esas instituciones.

Siendo la propiedad privada el elemento sustancial de la existencia material del individuo y ser ella un elemento que toma forma y fuerza determinante de la conducta del ser humano, se convierte en factor causal de las fuerzas sociales de la comunidad. En ese sentido se genera una confrontación entre los asociados por su posesión y acumulación.

La propiedad genera poder político; esto quiere decir que quienes asumen el poder político, el poder del Estado, son aquellos que mayor poder económico poseen, los que tienen mayores riquezas; para obtener esas riquezas se utiliza la fuerza o el engaño. Ahí nos encontramos ya con el daño que algunos hacen a otros en la finalidad de obtener propiedades o sea, riquezas cada vez mayores; ese deseo no tiene límite por la autonomía que toma a partir de determinado crecimiento de bienes que logra.





Al ser la Religión una Institución poseedores de poder económico obtiene poder político; pero, además, como consecuencia de su poder ideológico, también sustentado en el poder económico; en esa situación, la Religión se convierte en un legitimante ideológico del poder civil, ella entra a ser un elemento consustancial del régimen de propiedad privada individual de las riquezas sociales y participante de ese régimen. La Iglesia fue la mayor propietaria en los regímenes feudales y es ahora mismo un ente de inmensa riqueza económica en la sociedad capitalista.

La propiedad de grandes riquezas produce conductas particulares en sus poseedores. Esas conductas tienen que ver con el goce de los sentidos.

El ser humano satisface las necesidades básicas, comida, vivienda, vestido, en primer lugar; una vez satisfechas, entra a disfrutar del goce de los sentidos en forma indeterminada. El principal goce es el sexual ya que es el que implica una participación de todos los sentidos en él. En efecto, el acto sexual es el único acto humano en el cual todos los sentidos participan: la vista, el oído, el tacto, la voz y el gusto.

Los más poderosos económicamente, incursionan en los espacios del placer sexual en forma desmedida por cuanto es el mayor

placer que pueden obtener dada su condición de poseedor de inmensas riquezas. En un comienzo y aún hoy, la Corrupción se entiende, principalmente, en el terreno de las conductas sexuales. Ahora se extiende a la defraudación en lo económico pero fundamentalmente en lo que se refiere al Estado. Son los funcionarios del mismo los que llevan a cabo actos de corrupción en las arcas del Estado.

Siendo la Iglesia un poder económico, social, político, cultural y militar, sus dirigentes, la jerarquía clerical y todo el estamento, ingresan al mismo espacio de los civiles.

Religión y corrupción

La Religión no es solo un concepto; como toda institución, ella está concretada, realizada, por personas, hombres y mujeres individualizados, organizados en estructuras jerarquizadas.

Cuando se cuestiona la conducta delictual o corrupta de los representantes de las religiones, se contesta con un sofisma: que la institución no es la que delinque o es corrupta, que son los hombres o mujeres que no cumplen con los preceptos de su religión. En esas condiciones, la Religión sigue siendo un ente incorrupto porque las instituciones no delinquen. Falsa argumentación. Primero son los individuos y luego las instituciones.

Las instituciones no son entes abstractos y solo pueden existir si hay hombres y mujeres que las constituyen. De esta manera, la Religión, como el mismo Estado, se convierten en mamparas de la Corrupción, lo que favorece a sus integrantes y a la misma Institución que se sostiene incólume.

Dentro de las concepciones filosóficas idealistas, la Religión es su vulgarización. Los representantes de las concepciones re-



ligiosas las sustentan en la filosofía idealista; como ésta no es accesible al común de las gentes, se les oculta; además, por no ser necesario para obtener de ellas la sumisión a los dioses y los conceptos espiritualistas con los cuales legitiman la estructura social, política y cultural del régimen económico de propiedad privada individual sobre los medios de producción,

La casta sacerdotal

En lo concreto, es la estructura sacerdotal, difusora de los conceptos de la Religión, la que se corrompe. La Religión, como concepto, como abstracción de una realidad tergiversada, no es objeto ni de Corrupción ni de Virtud. Esa abstracción, como muchas otras es un efecto del pensamiento humano que expresa su materialidad en forma subjetiva.

El ser humano posee dos elementos en su estructura orgánica existencial: el cuerpo físico, lo puramente material accesible a los sentidos y la estructura mental en la cual el pensamiento es su esencia. Pero el pensamiento no es accesible a los sentidos sino a través del lenguaje en el ser humano. En consecuencia, las organizaciones religiosas especulan con el hecho de no ser tangible el pensamiento, el que no se ve ni se puede tocar. Atribuyen, entonces, un carácter espiritualista al pensamiento; la Religión es un pensar en el cual lo espiritual, es decir, lo no material, implica la existencia de los dioses. Sin embargo, nos preguntamos: ¿quién les dio a las jerarquías religiosas esa representación défica a que hacen referencia y dicen ser sus delegados?. Eso no se cuestiona porque es el poder adquirido, económica, social, ideológica, política y culturalmente, en siglos de existencia humana, su fundamento

real. Luego, la costumbre va generando leyes sociales, normas legales.

Sobre esta fenomenología, los componentes o miembros de las religiones poseen dos elementos en su existencia: por un lado son personas como todas las demás que componen la sociedad; por el otro llevan una vida aparte por representar la existencia de un ser supremo, su Dios, y estar dedicados a su culto y veneración.

Como personas obedecen a las leyes que rigen la sociedad y sus miembros, es decir, tienen las mismas necesidades básicas, la misma instintividad. Pero la estructura orgánica de su Religión les impone determinadas reglas, una normatividad específica. En el caso de los católicos, dentro de esa normatividad se encuentra el celibato de los miembros del clero. El instinto sexual es algo natural al ser humano por cuanto es la base misma de su existencia y supervivencia como especie en el planeta que habitamos. Ese instinto lleva a la relación sexual. Esta se reprime en el clero católico, la represión lleva a la perversión. A la corrupción en este campo.

La relación sexual contiene dos elementos: el reproductivo y el erótico. En un comienzo lo reproductivo es lo principal, fundamentalmente para la mujer; para el hombre este aspecto de la relación sexual tiene que ver con el patrimonio: el hombre, en las sociedades patriarcales, y de propiedad privada individual sobre los medios de producción, asegura la transmisión del patrimonio, de sus bienes y riquezas, mediante su reproducción biológica, fundamentada en el matrimonio, institución esencialmente religiosa en un comienzo y luego avalada por el Estado. Para este efecto se ha establecido que el hombre asegure la transmisión del patrimonio a sus hijos convirtiendo a la mujer en un medio o instrumento para ello; en el aspecto erótico





existe la prostitución y las relaciones extra-matrimoniales.

En la casta sacerdotal no se da el segundo aspecto, el patrimonial, porque los bienes pertenecen a la Comunidad religiosa; pero el hombre o la mujer de dicha casta poseen el aspecto erótico de su instintividad sexual. Es ahí en donde se produce la perversión del instinto al prohibirse, por la norma para ellos, la relación sexual.

La Perversión es ya una forma de Corrupción, la que se desenvuelve al llevarla a otras personas: se corrompe el religioso y corrompe a los objetos de su relación sexual. El acceso más fácil a un objetivo sexual, por parte de los religiosos y religiosas, son los menores de edad por su fragilidad física y mental. Lo anterior es una de las formas de corrupción en las castas sacerdotales. En este aspecto, el de la sexualidad, las religiones son las que la colocan en una situación de condena, de persecución, calificándola de "pecado" si no se encuentra legitimada por el ceremonial religioso. Una de las causas de esta satanización de lo sexual se encuentra en que, considerándola en el aspecto de la reproducción, la disputa el poder creador de seres humanos a sus respectivos dioses. En todas las religiones el sexo es tabú.

Pero al lado del placer sexual, y para sostenerlo, es fundamental poseer medios económicos. Los medios económicos no solo facilitan el placer sexual sino la ambición de poder social, político, cultural, etc.; quien posee poder económico posee poder político, social, etc.; la casta sacerdotal posee, como tal, inmenso poder económico; en el caso del cristianismo, lo posee a partir del momento histórico en el cual el emperador romano se convierte al mismo y lleva al poder a la jerarquía cristiana, los obispos y demás miembros de su estructura orgánica. En este caso no fue el poder económico lo que llevó a esa jerarquía al poder político compartido con la autoridad imperial, sino el poder ideológico sobre la inmensa mayoría de la población a la cual venía convenciendo de la "maldad" del imperio y sus autoridades; esa masa de población accedía a las prédicas cristianas debido a su pobreza y a su ignorancia. La promesa de otra vida es una fuerza poderosa que, debido a la ignorancia, la pobreza y la debilidad mental que ésta produce en el individuo, le hace proclive al engaño. Y esta es otra forma de corrupción pues se daña la mente del individuo al conducirlo a creencias mediante las cuales considera a quien no las acepte como enemigo de Dios y, en consecuencia, del género humano; en ese campo el fanatismo y el sectarismo han llevado al crimen, a la corrupción de las costumbres y a la conducta del ser humano con el fin de obtener el preciado privilegio de llegar a otra vida en la cual encontrará al Dios venerado y esperado.

Por cuanto lo organizativo es más poderoso que lo no organizado, las comunidades religiosas obtienen mayor poder, en todos los aspectos, que los individuos en su particularidad. Las organizaciones religiosas adquieren gran poder económico no solo mediante



actividades productivas, a semejanza de la empresa particular, si nos situamos en la actualidad, sino a través de donaciones de los particulares, sobre todo en ciclos pasados de la Historia Humana; recordemos el caso del clero católico en Colombia; miles de personas, creyendo en la “otra vida” donaban sus bienes a las iglesias y comunidades religiosas a fin de obtener el cielo. Esto llevó a una inmensa concentración de las tierras, y de las mejores, en manos de los conventos y las comunidades religiosas; al no colocar esas tierras a producir, la pobreza de la población era de grandes proporciones; el dirigente político Tomás Cipriano de Mosquera se dio cuenta de que esa situación impedía el desarrollo económico y social del país y optó por expropiar esas tierras y colocarlas en manos productivas mediante el remate de las mismas.

La Corrupción, en el aspecto de la riqueza y el poder que ella genera, invadió el centro de poder religioso de la iglesia católica en Occidente, el Vaticano.

Esto es natural por cuanto una organización, cualquiera que ella sea, necesita medios materiales de subsistencia y éstos van generando más medios en un proceso de acumulación que produce una dedicación permanente de sus poseedores a reproducirlos; ellos se convierten en servidores de los mismos. Al mismo tiempo, la posesión de riquezas lleva a obtener más y mejores satisfacciones de vida; las satisfacciones en la vida de los seres humanos tienen que ver con los sentidos pues son los que determinan el goce: la vista es beneficiada con el paisaje, con la belleza, etc.; el oído, con los sonidos, la música, el discurso, la poesía, etc.; el gusto, con la comida, los manjares, los alimentos bien preparados, etc.; el olfato, con los buenos olores, los perfumes, las fra-



gancias, etc.; el tacto, con las formas de los objetos, su tersura, su suavidad, etc.; la mente o la actividad intelectual se fundamenta en la existencia de los sentidos pero no es un sentido; la mente y su actividad no son objeto de dolor o placer sensoriales. El ser humano puede obtener una gran satisfacción con la lectura o con el escuchar una pieza musical, pero esa satisfacción se queda en el plano intelectual no en el de los sentidos.

Así, la situación es que las riquezas son las que pueden proporcionar el goce de los sentidos y, como se dijo antes, el elemento sexual del ser humano es el único que logra la participación de los cinco sentidos, lo que significa que es el que proporciona mayor placer al organismo humano. En consecuencia, la Corrupción obtiene mayor importancia en él. Para conseguir esa satisfacción es el poder económico, sobre el cual se edifica el poder social, el político, el cultural, el militar, el que logra obtenerlo en mayor medida.

Para conseguir poder económico, la Corrupción es el medio más eficaz y dentro de ese proceso, son las organizaciones humanas las que mejor lo pueden lograr, precisamente por ser un grupo de personas que se asocian para ello; si su asociación no tiene como objeto particular llevar a cabo activida-



des económicas sino sociales, culturales, religiosas, etc., necesitan del poder económico para ello. Y en el proceso de conseguir los medios económicos se presenta la necesidad de la Corrupción. Dentro de la estructura económica social de propiedad privada sobre los medios de producción esa es una ley.

Las organizaciones religiosas, comienzan, generalmente, presentándose como representantes de los pobres y terminan como representantes y legitimantes de los ricos y su poder político. Si analizamos la fundación de comunidades como la Compañía de Jesús, sus fundadores la iniciaron sin poseer medios económicos aunque ellos pertenecían a las familias más ricas y aristocráticas de ese entonces; su objetivo principal fue luchar contra La Reforma dirigida por el protestantismo, liderado, principalmente por Lutero. En ese proceso y hasta hoy, esa comunidad religiosa es de las entidades económicas más poderosas del mundo capitalista.

Corrupción y anticorrupción en el cristianismo

A tal grado de corrupción había llegado la cabeza del cristianismo, el Vaticano, que generó una reacción en contra del mismo. Es el monje agustiniano Martín Lutero, quien levanta la bandera de la Anticorrupción contra ese centro corrupto de la religión cristiana. La historia de los Papas es la historia del crimen, del robo, de la violencia de todo orden; el símbolo y prototipo de ese fenómeno fue el Papa Alejandro VI. *“Alejandro no había pensado en todos los días de su vida más que en gozar del mundo, vivir alegremente y dar satisfacción a todos sus deseos y ambiciones. Fue para él el colmo de la felicidad poseer, por fin, la suprema dig-*

*nidad eclesiástica”*². El imperio de los Borgia no tuvo límites en toda clase de crímenes y Corrupción y no es necesario extendernos en ello para nuestro objetivo. A este Borgia lo siguieron Julio II y León X, igualmente despilfarradores de grandes riquezas obtenidas mediante la Corrupción, la violencia y de sus fieles, para satisfacer excesos de lujos y comodidades. Todos ellos favorecían siempre a sus familias y amigos tanto en riqueza como en crímenes y corrupción.

Ante el escandaloso comportamiento de los Papas, en lo que se refiere a toda clase de crímenes, orgías, incestos y similares conductas tanto de ellos mismos como de su cohorte de allegados, se levanta la voz del monje agustiniano Martín Lutero en Alemania. Atormentada la población europea por el hambre, las devastaciones, pestes y demás calamidades, se agregaba la exacción, por parte de la Iglesia católica, de diezmos y toda clase de tributos a una población que no podía soportar semejantes vejámenes tributarios cuyo fin era el recaudo de dinero para enviarlo al Vaticano a fin de satisfacer sus excéntricas, criminales y corruptas conductas. En ese proceso de degeneración y Corrupción se distinguió, como ya se anotó, la familia de los Borgia, la que llevaba a cabo asesinatos, guerras de expansión y ocupación de tierras, envenenamientos de obispos para quedarse con sus riquezas, incestos y orgías de todo orden.

Lutero significa la lucha contra la Corrupción en los palacios pontificios; pero Lutero no es una voz de un clérigo moralista que pretende poner fin a la Corrupción en cabeza del cristianismo católico; es, además un teólogo que sustenta sus tesis en la misma doc-

2 Von Ranke, Leopoldo. *Historia de los Papas*, México: Fondo de Cultura Económica, tercera reimpresión, 1974, p. 32.



trina cristiana; Lutero es, también, la expresión de grandes masas de campesinos que viven en la miseria y de una nobleza media que se sentía sometida por una tributación elevada por parte de los reyes y emperadores europeos.

El régimen feudal teocrático llevaba en sí el germen de su liquidación histórica ante el desarrollo del mercantilismo en ciernes. Estamos, cronológicamente, en el siglo XVI y a un siglo y medio de la revolución industrial inglesa que llegaría en 1668. Lutero es una expresión económica y social elevada a lo ideológico en el terreno de la religión.

El movimiento de La Reforma pretendía liquidar una tributación injusta y una situación clerical corrupta, precisamente, por el manejo de esos tributos y por la imposibilidad de pagarlos por parte del grueso de la población de los territorios europeos cristianos. La motivación papal para elevar en forma desmedida esa tributación fue la institución de las llamadas “indulgencias”, perdones celestiales comprables con dinero o bienes económicos de riquezas. Alejandro VI afirmó que el Papa tenía poder para sacar las almas del purgatorio. Y en esa motivación se desata toda clase de ofrendas dinerarias y de bienes a fin de obtener ese privilegio. Este fenómeno es una manifestación de Corrupción Institucional, es decir, de la Religión representada por el Papa. Lo demás es su desarrollo.

En esa situación, Lutero afirma en carta a su amigo Link, dignatario agustiniano: *“Podrás convencerte de que con razón sospecho de la corte de Roma, que está gobernada por el verdadero Anticristo, aquel de quien habla san Pablo: entonces se descubrirá al impío, este impío que deber venir acompañado del poder de Satán con todas las ilusiones que pueden arrastrar a la iniquidad a los que recibieron y amaron la verdad”*. Y añade Lute-

ro *“Creo poder demostrar que el Papa es, en nuestros días peor que el turco”*³. Mas, al lado de esa desbocada carrera por obtener dinero, esos elevados tributos impedían el desarrollo de las fuerzas productivas, fuerzas incipientes de un comercio que iniciaba una nueva época, un nuevo modo de producción, el modo de producción capitalista.

El siglo XVI es un período histórico dentro del cual la lucha entre el idealismo religioso cristiano se enfrenta a la degeneración y la Corrupción de sus jerarquías, repletas, éstas, de dinero y riquezas arrancadas a una población cada vez más empobrecida y a una nobleza media que se encontraba en vía de empobrecimiento que se resistía a ello.

Ante el auge del movimiento de La Reforma, la jerarquía católica solo atina a reprimir a sus dirigentes mediante toda clase de crímenes. Lutero tuvo que esconderse para evitar ser asesinado; en esta situación son los príncipes alemanes los que le apoyan en sus tesis reformistas quienes le protegen. Federico de Sajonia, llamado el “sabio”, es quien mayor simpatía y ayuda le aporta.

Corrupción y Anticorrupción, Vaticano contra La Reforma: es el escenario de este siglo y en él se dará la fundación de la Compañía de Jesús, organización completamente comprometida con el Vaticano a enfrentar a la dirigencia de La Reforma representada por Lutero y otros dirigentes que ya estaban en la contienda.

La Contrarreforma es liderada por los jesuitas, comprometidos con el Vaticano para ese fin, en especial, En este siglo vemos espantosos crímenes como la matanza, en Francia, en la noche de San Bartolomé en 1572, cuando a la madrugada, a cuchillo y

3 Funck Brentano, Frantz. Lutero. *La revolución - religiosa del siglo XVI*. Editorial Diana S.A., México 1950, p. 105.





machete, fueron asesinados miles de hugonotes en París y otras poblaciones de esa nación por parte de los católicos liderados por la madre del rey y con el patrocinio del Papa, el cual, al otro día de la espantosa masacre ofició un Te Deum en agradecimiento a Dios. Se calcula en más de veinticinco mil asesinados esa noche nefanda.

Estos acontecimientos nos deben servir de referencia de lo que significa la Corrupción en la religión cristiana. Sin embargo, el surgimiento del protestantismo no era el fin de la corrupción de la religión cristiana católica. Si el catolicismo llevó a la hoguera a Giordano Bruno, el protestantismo hizo lo mismo con Miguel Servet.

El protestantismo, a más de lo que queda dicho, es la expresión ideológica religiosa de las nuevas fuerzas económicas opuestas a las del feudalismo en decadencia histórica. Porque la Religión, cualquiera que ella sea, es un Organismo legitimante de una estructura económica determinada en la Historia de la Humanidad. La diversidad de sectas protestantes indica, en su nacimiento y buena parte de su desarrollo, la existencia de una estructura capitalista diversa en el sentido de las manifestaciones de la producción agrícola, ganadera, artesanal, comercial, industrial

y financiera. El protestantismo no abandona la tributación sino que le ejerce de acuerdo al grado de los ingresos de sus feligreses. Y lo puede hacer porque son los sectores sociales de la producción capitalista los que ingresan a las nuevas formas de la religión cristiana. Los protestantes no son católicos solo por el enfrentamiento con el Vaticano por parte de sus dirigentes ya que ellos siguen siendo cristianos devotos y fervorosos lectores de la Biblia. La diferencia entre católicos y protestantes consiste en la representación económica que poseen: mientras los católicos se quedaron en la representación de los sectores económicos feudales y semifeudales, los protestantes se pusieron al frente de los sectores mercantiles, industriales y financieros del capitalismo. De ahí que sean los países más industrializados los que poseen mayoría protestante mientras los otros lo son de católicos, como los nuestros. Con el celibato, los católicos concentran la riqueza, mientras que los protestantes, con la familia, la diversifican e incrementan a nivel general, la dinamizan. Dentro de los católicos, la excepción la constituyen los jesuitas, comprometidos con los sectores más desarrollados del capitalismo, como el financiero.

La corrupción en la era capitalista

En el ciclo capitalista, que ya lleva varios siglos, la Corrupción en las estructuras de las religiones se acentúa por cuanto es un período en el cual se ha acrecentado en elevados grados la riqueza de las naciones; en consecuencia, la de sus entes organizativos tanto económicos como sociales, políticos, culturales, religiosos. Hoy las comunidades religiosas son supremamente poderosas económicamente. Incluso la unión de las diversas Iglesias ha sido posible porque se identifican en el manejo de sus recursos eco-



nómicos. Así como los grandes conglomerados capitalistas se vienen fusionando en las últimas décadas, la diversas Iglesias del mundo han constituido el “Consejo Mundial de Iglesias” a fin de poner fin a sus contradicciones teológicas que ya no tienen sentido en el mundo moderno y administrar sus inmensos capitales unidas.

De la misma manera como el capitalismo se ha internacionalizado lo han hecho las religiones más poderosas y tienden a la unidad mundial. En efecto, no tiene por qué haber diferencias si ellas consideran que hay uno y el mismo Dios.

Y por cuanto son poseedoras de inmensas riquezas, la Corrupción se encuentra en su esencia, por lo tanto, en sus dirigentes y en su misma feligresía. La cantidad de crímenes, de violaciones sexuales y conductas de corrupción son conocidas hoy más fácilmente debido a los medios de comunicación que las divulgan incluso para mejorar sus ingresos publicitarios, otra forma de servirse de la Corrupción misma. Porque los medios de comunicación, como empresas capitalistas y del capital, también son parte de ese mundo en el cual la Corrupción es un elemento de su esencia.

La trascendencia

Pero, en la perspectiva histórica, las religiones, así como nacieron en un momento de la Historia de la Humanidad, desaparecerán como lo hará el régimen o modo de producción sustentado en la propiedad privada individual de los medios de produc-

ción y la riqueza social. Cuando ello suceda desaparecerá su consustancial elemento, la Corrupción. Ya hay gérmenes de esa clase de sociedad que ha de trascender a la sociedad actual y sus respectivas religiones. Nos corresponde a quienes conocemos e interpretamos la Historia Humana como un proceso en evolución, colocar las estructuras económicas y sociales del futuro en forma consciente; es consciente y voluntaria a diferencia del pasado y el presente que ha sido espontáneo e inconsciente.

Si la propiedad privada individual y la Religión, como su manifestación ideológica, son el sustento de la Corrupción, solo su extinción podrá liquidarla. Desaparecida la causa, desaparecido el efecto. Pero todo ello es un proceso que no depende de la voluntad de los humanos, sino del desarrollo y evolución de las estructuras materiales económicas de la Sociedad Humana que genera los fenómenos sociales, políticos y culturales.

Nosotros no solo debemos indicar el fenómeno sino aportar su superación.

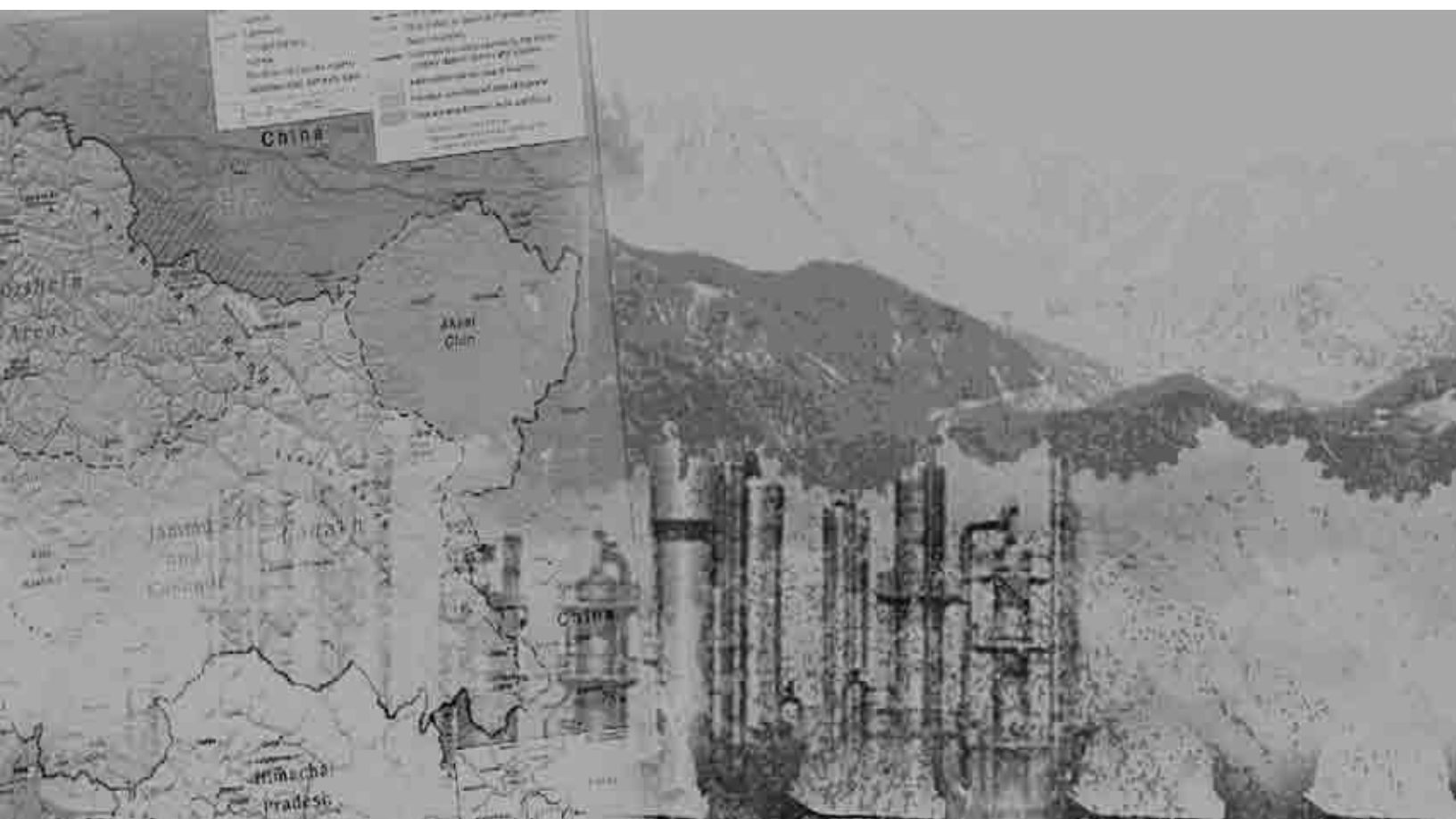
Quienes hoy lideramos el pensamiento libre y el ateísmo somos conscientes del futuro de la Humanidad. Poseemos el conocimiento de las leyes que rigen el Universo, la Naturaleza, la Sociedad y el Individuo y ello nos conduce a establecer las bases de esa futura sociedad en la cual la liquidación de la propiedad privada individual será trascendida por la sociedad colectivista en la cual la propiedad será colectiva aunque sigue siendo privada en el sentido de no ser administrada por el Estado, como se pretendió en épocas recientes habiendo fracasado.



Territorios de la nueva sociedad global

Hacia un nuevo paradigma

Rosa María García Almada¹





RESUMEN: El presente documento conecta sociedad, territorio y globalización como conceptos fundamentales para explorar cómo Estado, mercado y espacio son transformados en el mundo contemporáneo. La globalización ha implicado una nueva configuración de sociedades y territorios imponiendo unas relaciones específicas con el Estado. El objetivo es identificar cómo y porqué los territorios han cambiado y cómo y porqué han cambiado las representaciones sociales acerca de éstos. El cambio ha afectado el ejercicio gubernamental por parte de los Estados.

PALABRAS CLAVE: Sociedad, territorio, estado, global\local, especialización productiva, regiones inteligentes.

ABSTRACT: The present paper links society, territory, and globalization as fundamental concepts to explore how state, market and space are transformed in contemporary world. Globalization has implicated a new configuration of societies and territories imposing specific relationship with State. The objective is to identify how and why the territories has changed and how and why has changed the social representations about them. These changes have affected the governmental exercise by States.

KEY WORDS: Society, territory, state, global/local, productive specialization, intelligent regions.

Artículo recibido: 2010/08/20.

Artículo aprobado: 2010/09/7..



Introducción

El presente trabajo se dedica a eslabonar la triada sociedad-economía-política en el contexto de la apertura comercial, a partir de las borrosas y muchas veces imaginarias fronteras territoriales, haciendo especial hincapié en la transformación de la sociedad, víctima de la pérdida de identidad cultural, aunado a la nostalgia de la impotencia sobre el poder en el espacio y el control económico del estado-nación, sobre la delgada línea entre las industrias glo-

bales y el limitado empoderamiento de la sociedad en la gobernabilidad que los ocupa.

La sociedad trasformada en un sentido de viejos actores, adaptada a su nuevo papel en la economía global y en la reconfiguración estatal, ha resentido el cambio de los procesos culturales que la encierran, la envuelven y en la que aún no da cuenta del verdadero rol, tiene como reto aprender a jugar entre la cohesión del estado, con su cultura y su propia identidad.

Los retos no sólo se presentan en los actores sociales, ni en los agentes económicos, o en los estados; los retos se presentan en los propios territorios. Allí donde la dualidad global\local hace *ruido blanco* en la ideología

Página anterior:

1 Licenciada en Economía por la Universidad Autónoma de Sinaloa, en Culiacán Sinaloa, México; Doctora por El Colegio de la Frontera Norte en Tijuana, Baja California, México.



de la *nueva* sociedad. Los territorios se han reconfigurado espacialmente en la agencia que representan, lo que repercute en la sociedad, y se manifiesta en el cambio desde su estructura, su ideología, su manera de repensarse a sí misma y a la posición que adquiere en la nueva economía global.

Sin embargo aún cuando la sociedad se reestructura, la velocidad de la misma es la clave que sigue al desarrollo económico en el territorio, habrá que conceptualizar nuevamente las regiones globales y renombrarlas, para que la agencia social se integre entre lo público y lo privado. Así, el establecimiento de alianzas o coaliciones económico-políticas entre actores empresariales y actores político-institucionales, supone abordar la diversidad de intereses y de prácticas en relación al territorio.

La pérdida de pertenencia territorial

En algunos de los recientes trabajos e investigaciones sobre la nueva economía global, se dice que ésta ha reconfigurado los patrones de producción, desmembrándolos en pequeñas partes eslabonadas virtualmente, o trabajando bajo el concepto de *just in time*.

Cuando existe una innovación en el proceso productivo, todas las personas que trabajan en él deben adaptarse a la innovación, en otras palabras los operadores de la fase

productiva innovada adquieren cierto conocimiento sobre ella y esto se denomina *especialización productiva*.

La reconfiguración de la *especialización productiva* innovadora en el renovado rol de industrialización del producto, también repercute en las formas de socialización de los trabajadores, pues no sólo reconfigura los espacios de trabajo, sino además modifica la forma de trabajar, así como el estatus laboral; por lo que dicha transformación, se convierte en un reflejo de la interrelación entre el espacio de trabajo y la inserción del empleado en la sociedad.

La relevancia que adquiere el conocimiento actual, en la *sociedad del conocimiento*, se ha desplazado desde el campo microeconómico funcional de la empresa y de los sistemas de producción, al campo del territorio. Mediante conceptos que, desde diferentes ángulos, van encaminados a la idea de nuevos espacios industriales. Como lo apunta Harvey "La búsqueda de identidad en la nueva economía global ha llevado a la sociedad a mercantilizarse en la naciente modernización del desarrollo capitalista..."²

Desde este ángulo, el desarrollo local puede ser un enfoque más político que eco-

2 Harvey, David. "La acumulación por desposesión". En *Espacios globales, espacios del capitalismo*. Bueno Castellanos, Carmen y Pérez Negrete, Margarita coord. Editorial Miguel Ángel Porrúa, Universidad Iberoamericana, México, 2004, pp. 21-52.





nómico. Sí las empresas están desterritorializadas, las instituciones políticas no lo están. Los gobiernos locales se definen por su territorio, por el territorio de su competencia institucional y es el presente y el futuro de ese territorio, lo que da sentido a su función. Mientras tanto, las empresas no defienden intereses locales (sólo en algunos casos), sino que operan en un territorio (su base de operaciones). En esta disyuntiva entre lo político y lo económico, parecen discurrir muchas de las reflexiones y propuestas asociadas al desarrollo local.

Como apunta Sassen, las transacciones globales pueden hacerse dentro del territorio nacional, las naciones-estado se han vinculado en la implementación de sistemas de producción para la economía global y los recubrimientos legales para este sistema.³ El amplio sistema de poder político y económico ha desarrollado formas de poder y legitimidad para sus propios propósitos.

Existen nuevos factores que están removiendo radicalmente la base productiva de los sistemas económicos territoriales, por ejemplo: el tránsito hacia nuevas formas de producción más eficientes, que concretan la actual revolución tecnológica; la vinculación de las fases de los procesos económicos trabajando en la misma unidad de tiempo real; los cambios radicales en los métodos de gestión empresarial; la calidad y diferenciación de los productos como estrategia de competitividad dinámica; la renovación incesante de productos y procesos productivos; y la segmentación de la demanda en los nichos de mercado. En palabras de Carnoy "... el agregado de las nuevas tecnologías de la

información permiten una mayor flexibilidad e interconexión... la interconexión individual, con el trabajador interconectado genera mercados laborales flexibles" lo que transforma el trabajo y la organización de la producción.⁴

El cambio y la innovación tienen un costo, según Foray, además del gasto en capital intangible como la investigación y desarrollo.⁵ La nueva organización industrial reconfigurada, reconoce una organización flexible en el espacio global, que permite una conceptualización de las empresas antes globales, después transnacionales y ahora multinacionales⁶.

Este orden económico ha reconfigurado los territorios y no así el poder público pues, según el autor, las presiones que se ejercen sobre los estatutos del poder público provienen de los capitales nacionales y no de las transnacionales; toda una ala considera la lucha por el control del aparato estatal no sólo como irrelevante, sino como una desviación ilusoria.⁷

Sin embargo, contrario a las afirmaciones de Sassen (2000) sobre la virtualización de la actividad económica y la reconfiguración del estado, ella afirma que "...de muchas formas el estado se ha envuelto en este emergente sistema de gobernanza transnacional; las políticas de comercio mundial, el ambiente global y la estabilidad económica corresponden a las diversas posiciones en las cuales el estado tiene y puede jugar el rol del comercio mundial..."⁸

3 Sassen, Saskia. "Territory and territoriality in the global economy". In: *International Sociology*. vol.15. number 2, 2000, pp., 372-393.

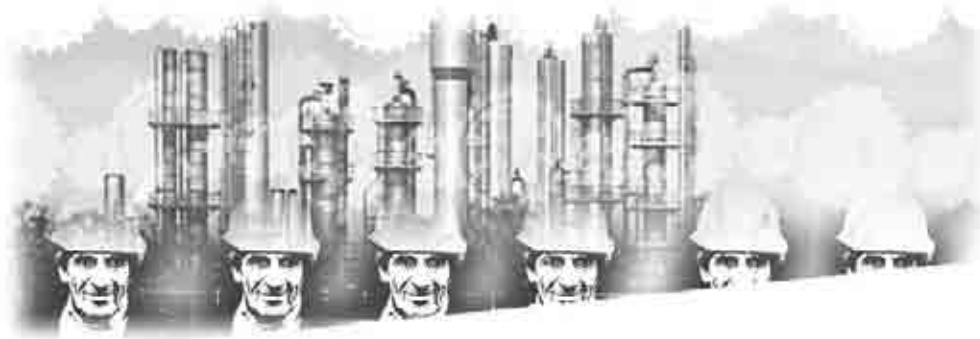
4 Carnoy, Martin. "La Transformación del Trabajo en la Nueva Economía Global". En: *El Trabajo Flexible en la Era de la Información*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

5 Foray, Dominique. *The economics of knowledge*. The MIT Press, Cambridge Massachusset, 2004, pp. 111-201.

6 Carnoy (2001) llama multinacionales a aquellas empresas o industrias que tienen presencia en una diversidad de países a través de sus filiales.

7 Harvey, David. "La acumulación por despo..."

8 Foray, Dominique. *The economics of know...* p.3.



Muchas veces se piensa que el desarrollo económico es también desarrollo social, y esto es totalmente erróneo, sí bien es cierto que el Estado social pierde peso frente al Estado mercantil, desde mi punto de vista la reconfiguración que la globalidad genera en *la mano invisible* de Adam Smith no puede cargar toda la balanza al mercado, mucho menos a la protección del gremio nacional, no al menos en un país subdesarrollado como México, por ejemplo. Donde se ha pasado del proteccionismo a la vulnerabilidad total, gracias a la desregulación legal, culpable de la fragmentación del mercado y de la desestructuración de las reglas que eran claras y se cumplían antes de la apertura comercial.⁹

En particular, una estrategia de competencia mundial legal debe incluir componentes apuntados a desarrollar el sector privado, el Estado, la comunidad, la familia, y el individuo. Pues una derivación importante de esto, sería la creación de un fuerte, competidor, estable y eficaz sector privado. Entre las estrategias que cumplan el objetivo de llevar el desarrollo económico a los países iniciados en los mercados globales son según

Stiglitz: una infraestructura legal que proporcione leyes de la competencia; un armazón regulador que anime la provisión privada de infraestructura con el fin de incrementar al máximo la magnitud de competencia legal eliminando el abuso de poder del mercado; y, establecer un sistema financiero eficaz que refuerce la competencia en los mercados globales.¹⁰

El fenómeno de la globalización no sólo ha reconfigurado los patrones territoriales de industrialización en nuestro país, sino que nos ha llevado a replantearnos como estado-nación, como sociedad, y como individuos. Los nuevos productos, resultado de los procesos de transnacionalización de la industria, abren los canales de distribución; se produce para lo global desde lo local; Alonso llama a esto *glocalización*.¹¹

Por su parte Castells explica que, el nuevo sistema industrial no es global, ni local, sino una nueva articulación de dinámicas globales y locales.¹² Coraggio como economista

9 El minimalismo político, atrapa la política pública en la indeterminación de los espacios geográficos y sociales en donde se va realizando la política real. En palabras de, Alonso Luís Enrique. "La crisis del Estado de bienestar en las regiones vulnerables". En: *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*. Trotta/Fundación Ed, mayo 1999, p. 126.

10 Stiglitz, Joseph. *Towards a New Paradigm for Development. Strategies, Policies and Processes*. 1998 Prebisch Lecture at UNCTAD. Senior Vice President and Chief Economist. The World Bank Group. Geneva, Switzerland, 1998.

11 Alonso, Luís Enrique. "La crisis del Estado de bienestar en las regiones vulnerables". En: *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*. Trotta/Fundación Ed. Mayo 1999.

12 Castells Manuel. *La era de la información*. vol.1. La sociedad en red, capítulo I y II. Editorial México Siglo XXI, México, 1999, pp. 103-201.





social propone que, para poner en marcha un proceso de desarrollo local o regional relativamente autónomo, se deben reconocer las contradicciones, los conflictos, las disonancias cognitivas y la pluralidad de valores y creencias en el punto de partida;¹³ es decir, desde el inicio de la nueva reconfiguración espacial debemos tener siempre presente ¿hacia dónde vamos?, ¿qué estamos haciendo para lograrlo? y ¿cómo podremos seguir superando el siguiente reto que nos espera? Foray deduce que la clave es probablemente el poco tiempo que se invierte en el progresivo ajuste económico y la organización social en las nuevas tecnologías.¹⁴

No se puede avanzar en el desarrollo económico del territorio si se cuenta con un alto grado de dependencia tecnológica; esto, aunado a la legal desregulación de la vulnerabilidad comercial, desarticula a la sociedad alojada en el detrimento de la agencia individual. La cual supera, mediante el diálogo social o la interacción en las instituciones de gobierno, aquellos conflictos que bloquean el desarrollo deseado, generando poderes colectivos capaces de filtrar, moderar o contrarrestar los impactos negativos que se originan fuera de la sociedad y/o territorio de cuyo desarrollo se trata.

Los nuevos territorios y, por tanto, la nueva sociedad reconfigurada globalmente deben interiorizar retos que enfrenten día a día la mezquina insolvencia tecnológica que se presenta, pues el conocimiento acumulado es la mejor arma para enfrentar los retos que presenta la apertura de la sociedad, el



mercado y las políticas del estado en los territorios.

La interconexión entre territorios y sociedad: Retos y Perspectivas

De todas maneras, el desarrollo local no es una estrategia política-institucional, o no lo es exclusivamente. Sino la hipótesis que le da sentido, tiene que ver con las acciones que, tomadas desde el territorio, incrementan la creación de valores, mejoran las rentas o ingresos, aumentan las oportunidades de empleo y la calidad de vida en el bienestar de los habitantes de la localidad.

Estos objetivos no pueden ser abordados exclusivamente por la acción de las instituciones públicas, sino que son el resultado de la multiplicidad de acciones del conjunto de actores (económicos, sociales, políticos, {y ahora} tecnológicos) que operan y toman decisiones en el territorio o, que sin estar localizados en el territorio, inciden en él.

El desempeño entre agentes sociales, económicos, e institucionales es causa y consecuencia del desarrollo del territorio. Podemos situarnos en la racionalidad de cada agente condicionada (a su vez) por el perfil

13 Coraggio, José Luís. La Relevancia del Desarrollo Regional en un Mundo Globalizado. Ponencia presentada en: Seminario Taller Internacional: “*Cultura y desarrollo: la perspectiva regional/local*”. organizado por: El Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello (IADAP). Quito Ecuador, del 15 al 17 de marzo del 2000.

14 Ibid., p. 5.



del territorio, pero que no está determinada de forma absoluta por el mismo, se vincula a la función que cumple el territorio para cada actor en la interdependencia y sinergia con sus recursos disponibles y con otros actores locales.

Aun cuando la ubicuidad de los insumos de producción se ha separado históricamente por las barreras de transporte o la diferenciación de productos; una condición esencial de economía pura, ofrece que la localización de los factores de producción podrían sustancialmente ser sustituidos por un gran número de otras localizaciones.¹⁵ Sin embargo, siguiendo las sugerencias del autor, no se debe confundir la territorialización de las actividades económicas con la aglomeración de las mismas; es decir, se debe distinguir el realismo de las relaciones interestatales¹⁶ de las internacionales, en donde se aclama el poder de las corporaciones transnacionales, y el poder que ejercen sobre las decisiones de estado.

Los mecanismos de poder deben ser expuestos por lo real y lo transparente, lo que significa distinguir los planteamientos que distorsionan la realidad, tales como los usados en el análisis político y social, pues la realidad se enfoca sobre los recursos, los usos y los objetivos de poder. En cambio, en la territorialización el realismo se traduce en la producción local de bienes orientados a la exportación.¹⁷ En este sentido, el realismo de la sociedad se debe entender como un planteamiento que implica la gobernanza de la moderna sociedad de una manera holísti-

ca, que continúa dentro de la demanda de las ciencias sociales por la especialización y consecuentemente por la segmentación de las actividades humanas.

De esta forma, se puede visualizar una tendencia propia de la *sociedad de la información*, en la que las empresas prestan cada vez mayor atención a determinados factores positivos de localización, vinculados a la calidad del medio, por ejemplo: en la dotación de recursos locales de conocimiento, de clima laboral, de cualificación de los recursos humanos y la densidad de las relaciones de cooperación público-privada. Tal y como lo apunta Foray, el factor clave del rápido crecimiento económico y las externalidades derivadas del aprendizaje es la capacidad de codificar el conocimiento; es decir, las externalidades del conocimiento.¹⁸

En este enfoque, la *infraestructura humana* regional y la *infraestructura de redes*¹⁹ son más importantes que la *infraestructura física*. Estudios recientes apuntan a procesos basados en innovaciones incrementales, en donde el conocimiento es el factor más importante en el modelo de producción flexible y que su fortaleza en las regiones innovadoras ha sido la clave del éxito para la generación de ventajas competitivas; lo que en esencia es el concepto de aprender haciendo o la organización de procesos de innovaciones técnicas y de difusión como un solo proceso integrador.²⁰

18 Ibid., p. 36.

19 Infraestructura humana referida en el sentido de las habilidades que adquiere el trabajador con la interiorización de su aprender haciendo; y la infraestructura de redes se refiere a la capacidad de los trabajadores para relacionarse con otros trabajadores que se dediquen a actividades similares o complementarias a su tarea principal.

20 Kuri Gaytán, Armando. "La teoría evolucionista, los sistemas nacionales de innovación y las regiones innovadoras". En Revista de comercio exterior. volumen 55. no. 2. Febrero, 2005, pp. 113-120.

15 Storper, Michael. *The Regional Worlds: Territorial development in a global economy*. The Guilford Press. 1997, p.178.

16 Comercio intrafirmas cuya clave de la producción es su orientación hacia los proveedores.

17 Ibid., pp. 180-181.





El aprendizaje interactivo y el empresariado colectivo resultan fundamentales para el proceso de innovación, ambos envuelven el *aprender haciendo*, aumentando la eficiencia de las operaciones productivas, e incrementando a su vez la eficiencia en el uso de sistemas complejos, algunas veces llamado *aprender usando*, así como *aprender interactuando* que articula usuarios y productores para producir innovaciones en los productos.²¹

El interactuar de las semejanzas anteriores lleva a los territorios a un concepto de *learning region* (región que aprende, región erudita, región informada) es un concepto que se refiere a regiones con una ventaja económica sostenida, basada en la creación de conocimiento, en el soporte para estructuras de redes productivas, de tecnología local y de otras estructuras de soporte como las destrezas laborales locales, y la construcción de una cultura regional de negocios.

Boisier explica que, la idea de *learning region* proviene de la noción de que la innovación no es solamente un evento único, centrado alrededor de acontecimientos de rup-

tura cognitiva, sino por el contrario, es más semejante a un proceso basado en aspectos graduales y acumulativos de las trayectorias pasadas de desarrollo. Las regiones o los territorios que aprenden, interiorizan e internalizan la innovación en su desarrollo laboral, son el resultado del aprendizaje acumulado y la colectividad del avance transformado a través del tiempo; no sólo se trata de romper con la mentalidad de los trabajadores, ni de interrumpir en la rutina de sus labores, es necesario que ellos interioricen para sí mismos el proceso innovado.

Cuando culmina el proceso de aprendizaje en la región o en los territorios, se puede decir que la región se convierte en una *región inteligente*; en donde se concentra un tipo de regiones innovadoras, creativas o que aprenden, y se interesa por los factores que determinan la dinámica económica de una región pero particularmente, en la naturaleza de los procesos innovadores tanto en los factores como en las condiciones que los estimulan. Un claro ejemplo de ellas es el valle del silicón en California E.U.A., los distritos industriales del noroeste de Lombardy en Italia, el distrito de tecnología aeroespacial en París Francia, entre otros.²²

Estos ejemplos rebasan el concepto de externalidades tipo Marshall, en donde sólo se hablaba de las ventajas de la aglomeración espacial y la cercanía de los productores con los vendedores y viceversa; ahora el concepto de *región inteligente* se entiende como la inteligencia en las personas, reflejada en la aptitud de aprender de su propia interacción con el entorno; es decir, la capacidad de cambiar patrones de conducta. Para ello se requiere de una amplia red que monitoree el entorno y una considerable relación funcio-

21 Boisier Sergio. *Sociedad del Conocimiento, Conocimiento Social y Gestión territorial*. Documento disponible en: <http://www.fundicot.org/grupo%207/011.pdf> Santiago de Chile, 2002. Consultado el 10 de noviembre de 2006.

22 Ibid. pp.14 y 16.





nal interna, que forma la base de la complejidad estructural. Ahora se habla de regiones complejas en su estructura funcional, tanto internamente, como con la capacidad que desarrollan para interrelacionarse con el exterior en el marco de la globalización.

Reflexiones finales

De no seguirse las estrategias que cubren el objetivo del desarrollo económico innovador en las regiones, para culminar con la reconfiguración espacial y la transformación del territorio en una *región inteligente*. Se corre el riesgo de obtener una región fracasada debido a las debilidades del conocimiento y de los procedimientos que transforman el proceso de producción, en el marco de la nueva economía global.

El alto grado de las interconexiones en las relaciones sociales a nivel mundial, ha llevado a una realidad de análisis en el contexto de la sociedad global entre las múltiples realidades sociales locales. Se han puesto las bases en cuestiones regulatorias sin violencia ó conflictos, sobre la justicia social y la libertad individual. Sin embargo, los Estados se han abierto a la nueva economía sin proteger a sus empresarios, a su sociedad. Pues de manera general, sólo ha respondido a la demanda de la economía global, desconociendo o más bien ignorando las fracturas de la sociedad, la economía y la cohesión de la

agencia en colectivo; derivados del proceso globalizador.

La globalización está marcada por la tensión entre la economía global, la interdependencia tecnológica, la interconexión social, la fragmentación social y la división política. En donde el papel de las corporaciones transnacionales juega un rol importante en el mercado de competencia de forma ambivalente; por un lado los gobiernos y las instituciones internacionales como la Organización Mundial de Comercio (OMC) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), y por otro lado la ventaja que las corporaciones multinacionales toman de la fragmentación de otros mercados en donde políticas de proteccionismo no han sido implementadas.

Tanto el espacio como el tiempo se han ido transformando en un efecto combinado de la tecnología de la información y, las formas de los procesos sociales. Se han establecido redes de cooperación entre las instituciones regionales y empresas. Por ello, "...las regiones y localidades no desaparecen, sino que se integran en redes internacionales que conectan sus sectores más dinámicos."²³

El sistema económico mundial está lejos de constituir un mercado único, ya que en él coexiste el *núcleo globalizado* de actividades dinámicas y complejas en su estructura,

23 Ibid., pp. 11.





junto a un mayoritario grupo de actividades económicas que se desenvuelven en ámbitos de mercados internacionales, nacionales y locales.

Así mismo, se puede constatar la existencia de actividades económicas muy territorializadas y actividades poco territorializadas; determinados servicios o actividades industriales se configuran como sistemas productivos locales, aunque en muchos casos éstas se encuentran fuertemente internacionalizadas por los vínculos con sus proveedores y el enlace de su mercado, sin embargo, tienen un fuerte interés en el desarrollo de las externalidades locales que provoquen la aglomeración de actividades paralelas. Las acti-

vidades fuertemente territorializadas generan fuertes interdependencias de proximidad y se apoyan en especificidades históricas relacionadas con el territorio.

De esta manera, las redes de la industria local impactan la innovación regional. Así, el papel de los gobiernos locales se realiza como condición necesaria para llevar a cabo una innovación continua del producto, a través del apoyo en infraestructura blanda e institucional, que permita la capacitación de los obreros para facilitar el flujo de conocimientos, ideas y aprendizaje, que como fin último convierta a las regiones locales en potenciales exportadores de innovación, tecnología y aprendizaje colectivo.

✕



Discursos, sujetos y pedagogías en torno a los derechos humanos

Diana Gómez Navas
Adrián Serna Dimas'



RESUMEN: La investigación *Derechos humanos y sujeto pedagógico* estuvo orientada a establecer los presupuestos epistemológicos, teóricos, metodológicos y pedagógicos de los proyectos de formación en derechos humanos en diferentes instituciones de la ciudad de Bogotá. La investigación propuso un análisis de las construcciones textuales que soportan estos proyectos formativos. Los análisis mostraron que los proyectos de formación tienden a obviar las complejidades del sujeto y la pedagogía, mientras que resaltan más los planos instrumentales de la cualificación. Sujeto y pedagogía resultan fundamentales para que la formación redunde en una cultura de los derechos humanos en la ciudad.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos, discurso, formación.

ABSTRACT: The investigation *Human rights and pedagogic subject* was oriented to establish epistemological, theoretical, methodological and pedagogic budgets located in formation projects in human rights in different institutions of the Bogotá. The investigation proposed an analysis of the textual constructions that support these formative projects. The analyses showed that the formation projects spread to obviate the complexities of subject and pedagogy, while they stand out more the instrumental planes of the qualification. Subject and pedagogy are fundamental so that the formation redounds in a culture of the human rights in the city.

KEY WORDS: Human rights, discourse, formation.

Artículo recibido: 2010/09/03.

Artículo aprobado: 2010/09/10..



Introducción

El Acuerdo 125 del 9 de julio de 2004 del Concejo de Bogotá estableció la Cátedra de Derechos Humanos, Deberes, Garantías y Pedagogía de la Reconciliación para el conjunto de instituciones públicas del Distrito Capital. Esta Cátedra busca “contribuir a la formación de una am-

plia y sólida cultura de los Derechos Humanos, como la mejor vía para que las personas se reconozcan como titulares de derechos y deberes, conozcan los mecanismos de protección y exijan su respeto ante cualquier persona, autoridad pública o privada que los vulnere y, de la misma forma, reconozcan los mismos derechos en las demás personas” (Artículo 1º).

Desde hace tres años la Personería de Bogotá y la Universidad Distrital Francisco José de Caldas han realizado los estudios

Página anterior:

1 Investigadores del Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano IPAZUD.



de seguimiento al cumplimiento de esta disposición del cabildo distrital pero, más allá, a las diferentes iniciativas que garantizan la protección y la promoción de los derechos humanos en la ciudad de Bogotá. En el año 2008 el estudio corrió por cuenta de la Licenciatura en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales LEBECS y en los años 2009 y 2010 del programa de investigación en Ciudadanía y Conflicto del Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano IPAZUD, dependencias académicas e investigativas de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Estos estudios no han pretendido solamente diagnosticar la implementación de actividades, eventos, programas, planes o políticas, sino de indagar en qué medida éstos efectivamente propenden una auténtica cultura de los derechos humanos.

El estudio de seguimiento al Acuerdo 125 para el año 2010 estuvo soportado en una investigación atenta a los modos como en las instituciones del Distrito Capital se producen, circulan o usan unas propuestas formativas en derechos humanos y cómo en la estructura textual, narrativa o discursiva de estas propuestas están implícitas o explícitas unas concepciones sobre lo formativo, lo pedagógico, los sujetos y los derechos humanos

que suponen encuadres específicos de la función misional de cada institución. En este sentido, en medio del muy amplio espectro de ofertas de formación en derechos humanos implementadas por, desde o con las instituciones distritales, están orbitando unas concepciones sobre lo que implica formar a los sujetos en derechos humanos que a su vez muestran unas comprensiones de cómo cada institución entiende su función misional con enfoque de derechos. Precisamente, la interrogación de este complejo circuito del texto a la institución fue la tarea de nuestro equipo².

Síntesis de los resultados

La investigación fue realizada con documentos aportados por cuatro (4) secretarías del Distrito (Gobierno, Educación, Salud e Integración Social) y con documentos seleccionados de instituciones educativas distritales de cuatro (4) localidades (Antonio Nariño, Ciudad Bolívar, Usaquén y Usme). La indagación permitió establecer lo siguiente:

1. Sobre las instituciones centrales

En general se puede afirmar que las secretarías del Distrito Capital efectivamente tienen un componente de

² La investigación fue realizada por el equipo conformado por los siguientes docentes e investigadores: Orlando Silva (Secretaría de Gobierno), Diego Arias (Secretaría de Educación), Mario Montoya (Secretaría de Salud), Juan Carlos Amador (Secretaría de Integración Social), Tulia Niño, Ruby Varón, Adriana Castillo y Tito Pérez (Instituciones Educativas Distritales), Francisco Guerra García, Diana Gómez Navas y Adrián Serna Dimas (coordinadores de la investigación del IPAZUD). Los resultados finales de la investigación están consignados en el libro *Derechos humanos y sujeto pedagógico. Retóricas sobre la formación en derechos humanos*. Personería de Bogotá y Universidad Distrital Francisco José de Caldas – IPAZUD, Bogotá, 2008.





formación en derechos humanos, que esta formación está inscrita en los planes sectoriales y en los programas institucionales de cada dependencia y que ella tiene cierta continuidad en el tiempo. No obstante, se pueden igualmente plantear las siguientes consideraciones:

En primer lugar, las propuestas formativas procedentes de las secretarías, es decir, desde el nivel central, tienden a ser propuestas ausentes de una fuerte reflexión epistemológica sobre la formación en derechos humanos, por tanto con flaquezas ostensibles en términos de comprensión de lo pedagógico, que impide saber por qué para estas propuestas los derechos humanos se pueden enseñar o aprender y por qué los sujetos formados efectivamente pueden aprender o enseñar derechos humanos. La educabilidad y la enseñabilidad de los derechos humanos se dan por supuestas.

En segundo lugar, estas propuestas formativas adolecen de un escenario o contexto específico, es decir, no anclan el problema de la formación en derechos humanos a una cuestión de construcción de espacio público, de fortalecimiento o construcción de ciudadanía, de generación de espacios políticos o de creación de ciudad (en el mejor de los casos apenas quedan enunciadas). La ausencia o la precariedad en la demarcación del contexto llevan a que las propuestas sean bastante generales, como si la formación en derechos humanos no estuviera expuesta a las contingencias derivadas de un país con conflictos profundos, de una ciudad con brechas marcadas,

de unas localidades con problemas recurrentes.

En tercer lugar, estas propuestas de formación tienden a plantear tangencialmente la función misional de las respectivas secretarías, es decir, éstas igualmente se tornan como supuestos. Así la formación en derechos humanos pareciera no estar sujeta a la especificidad de cada institución, a los derechos específicos que cada una de estas instituciones garantiza, a la peculiaridad de sus estructuras organizacionales, a sus desafíos específicos en los diferentes entornos de una ciudad como Bogotá.

En cuarto lugar, en consecuencia con todo lo anterior, se puede afirmar que las diferentes instituciones distritales apelan a propuestas de formación en derechos humanos que, limitadas en construcciones epistemológicas, pedagógicas, contextuales y misionales, tienden a ser por lo mismo bastante instrumentales. Las propuestas tienden a transitar de un marco normativo mínimo a un plan de acciones o actividades puntuales y concretas. No obstante, en pocas propuestas se despeja la cuestión de cómo entre la norma y la actividad efectivamente se está acometiendo un proceso de formación en derechos humanos. Hay, entonces, un vacío de sujeto, de derechos humanos con enfoque de ciudad y de conexiones más concretas con lo misional.

2. Sobre las instituciones educativas

En general se puede señalar que las instituciones educativas distritales tienen incorporada la cuestión de la



formación en derechos humanos en diferentes planos: en el institucional, en el curricular, en el pedagógico o en el disciplinar humanístico. Al respecto igualmente se plantear varias consideraciones:

En primer lugar, en unos casos la formación en derechos humanos tiende a quedar alojada en uno sólo de estos planos, lo que ciertamente determina que los derechos humanos en estas instituciones queden sujetos al proyecto educativo institucional, al manual de convivencia, a unos componentes curriculares, a unos imperativos pedagógicos o a unos cursos en particular. Esto conlleva a su vez a que los derechos humanos no trasciendan el horizonte normativo, la creación de contenidos o la promoción de algunas actitudes cotidianas.

En segundo lugar, en otros casos la formación en derechos humanos atraviesa estos diferentes planos institucionales, curriculares, pedagógicos y disciplinares, lo que ciertamente los convierte en parte de los principios que animan los climas escolares institucionales. Si bien este es un esfuerzo evidente en algunas instituciones, es claro que se trata de una postura todavía marginal o

excepcional dentro del sistema educativo distrital. De hecho, esto conlleva a que se tiendan permanentemente contradicciones entre la norma, los contenidos y las prácticas cotidianas en las instituciones escolares.

En tercer lugar, la formación en derechos humanos en la escuela si bien es más atenta a cuestiones como la pedagogía y los contenidos, no necesariamente lo es tanto en términos de las prácticas. Prevalece entonces una idea bastante tematizada de lo que son los derechos, en detrimento de una postura más vivencial de cómo estos derechos deben surtir el conjunto de relaciones que se suscriben en los entornos escolares.

La investigación efectivamente puso de manifiesto que la formación en derechos humanos está expuesta a unas retóricas. En unos casos se puede decir que se trata de la retórica en el sentido de aquello que indisponne o pospone la acción: hablar de derechos humanos aunque ello no tenga efectos prácticos. Pero la investigación fue más allá, al señalar a la retórica como aquello que conforma o da forma a la acción: la construcción en el lenguaje de los derechos humanos le confiere un orden de realidad al ejercicio mismo de los derechos humanos. En este segundo sentido, que fue el privilegiado por la investigación, se encuentra que la formación en derechos humanos está expuesta a una redundancia de significados que llegado el momento conduce a que no se pregunte o se interrogue por algún significado en particular y, en consecuencia, a que ella termina simplemente instrumentalizada: operativa para cualquier contexto, desde cualquier institución, en independencia de cualquier defi-



nición misional. Aquí, por ejemplo, aparece el taller, convertido en una estrategia eficiente para formar, pero desvirtuando el conjunto de premisas epistemológicas y metodológicas que lo hicieron una estrategia definitiva en procesos de formación activos, participativos, críticos y propositivos.

En consecuencia con lo anterior, la investigación sugiere a las instancias encargadas de construir políticas, planes o programas de formación en derechos humanos en el Distrito Capital, a que promuevan ejercicios reflexivos donde esta formación efectivamente recupere contextos, sujetos, contingencias, obligaciones misionales, de manera que ella pueda participar en la construcción de auténticas políticas públicas institucionales. De esta manera, la formación en derechos humanos auspiciada por cada institución puede redundar en fortalecer la estructura misional, organizacional y funcional de las distintas dependencias distritales.

Una reflexión final

Por mandato constitucional la institucionalidad del país debe garantizar la protección y promoción de los derechos humanos. En consecuencia con este mandato, está la responsabilidad y la obligación de las instituciones para que, desde sus respectivos componentes misionales, emprendan procesos de cualificación para que sus funcionarios desempeñen su ejercicio público con enfoque de derechos y, al mismo tiempo, para que los ciudadanos soliciten los servicios institucionales desde una demanda en derechos. Asunto altamente problemático en un país donde el campo burocrático tiene sobre sí el peso acumulado del estamentalismo tradicional, del caritativismo parroquial y del filantropismo benefactor: funcionarios que



asumen su labor como atribución individual cuasi titulada por algún monarca, noble o señor; que se consideran sujetos privilegiados dadores de beneficios; que actúan de acuerdo a las apariencias de quien demanda sus servicios; que hacen de sus arbitrariedades particulares auténticas razones de Estado. Pero también cuando están ciudadanos que no conocen sus derechos ni los derechos de los otros; que actúan de forma mendicante ante la institucionalidad; que cohonestan con la arbitrariedad en muchos casos favoreciendo la corrupción.

Por esto, formar en derechos humanos no supone solamente cualificar a los funcionarios o a los ciudadanos para la eventualidad de situaciones catastróficas —percepción corriente en un país donde los derechos humanos parecieran estar inclinados solamente a los episodios más cruentos de la guerra—, sino cualificar para que toda mediación, atención, intervención o asistencia del Estado esté enmarcada en los derechos humanos. En nuestro medio, esta formación pasa efectivamente por desmontar esas poderosas creencias de un campo burocrático siempre pobre en sus entretejidos simbólicos, es decir, desmantelado de la creencia



de que el funcionario es el producto de un acto de delegación del Estado, que esta delegación procede por el mérito consignado en un título o en una hoja de vida, que en virtud de este acto puede administrar un bien colectivo porque él y sólo él puede preservarlo en su universalidad, consistencia y eficacia y que para hacerlo así demanda de un sentido de impersonalidad tanto que procurará que sólo sea manifiesta la función y sea invisible el rostro del funcionario. Obviamente, esta forma profusamente sublimada del funcionario, en capacidad de erigirlo como auténtico garante de derechos, requiere, como toda elaboración simbólica, un portentoso soporte de condiciones materiales: desde condiciones legítimas de incorporación, reclutamiento y mantenimiento, pasando por condiciones salariales y materiales óptimas, hasta retribuciones colectivas a la propia institución.

Habría que ver, entonces, cómo el desmantelamiento de las condiciones materiales de la burocracia redundaría en una crisis de su

naturaleza simbólica, lo que lleva precisamente al funcionario a actuar como un capacitado estamentalicio en medio de una hacienda poco o nada democrática. Y este es, de entrada, un reto determinante para una cultura de los derechos humanos: que el mundo público efectivamente se constituya en una esfera democrática donde, por ejemplo, las instituciones y sus funcionarios se conviertan en garantes de derechos y, al mismo tiempo, donde los ciudadanos se reconozcan sujetos de estos derechos con ascendente sobre la institucionalidad. Esto supone una formación más que meramente instrumental, profusa en normas, técnicas o acciones, las cuales igual se pueden acoger sin que necesariamente se desvirtúe el ejercicio estamentalicio tradicional de entender los derechos como atribuciones de mayoral. Supone una formación donde efectivamente los operadores de políticas públicas, a todos los niveles, se reconozcan como ejecutores de una delegación en derechos, con derechos y por los derechos humanos.

✕





Universidad, Democracia y Paz en Colombia

Reflexiones a propósito del V Congreso Nacional
de la Red Universitaria por la Paz REDUNIPAZ

Francisco Guerra García¹



RESUMEN: El artículo es una reflexión sobre el papel que la Red Universitaria por la Paz ha jugado desde su fundación, señalando de manera muy general algunos de sus aportes, puntos de discusión, paradigmas y formas de abordar el problema del conflicto, la degradación de la guerra y la opción de construir propuestas alternativas a partir de los procesos de reflexión que han quedado consignadas en los documentos y memorias de la red. Con ello se quiere llevar a la deliberación y opinión pública el papel que REDUNIPAZ aporta a la construcción de culturas de paz.

PALABRAS CLAVES: Universidad, democracia, paz, desarrollo, culturas de paz, conflicto armado.

ABSTRACT: The article presents role of University Network for Peace indicating a very general way some of their contributions, discussion points, paradigms and ways of addressing the problem of conflict, the degradation of war and the option to build alternative proposals. This article wants to participate public deliberation about REDUNIPAZ contributes to building cultures of peace.

KEY WORDS: University, democracy, peace, development, peace cultures, armed conflict.

Artículo recibido: 2010/08/25.

Artículo aprobado: 2010/09/10..



Universidad, Conflicto y Derechos Humanos en Colombia

El papel que juega la universidad en la producción del conocimiento científico social es clave para el entendimiento de las realidades sociales, económicas, políticas, culturales, de género, diversidad, minorías culturales, etnias, infancia y juventud. Es una función académica y social para incidir, de una u otra manera, sobre los destinos de la sociedad y las comuni-

dades que la integran, así como los sentidos que se construyen para la comprensión de los fenómenos sociales, el desentrañamiento de sus contextos y conflictos profundos, tendientes a la transformación de esas situaciones, que de una u otra manera, atentan contra la dignidad humana.

Desviar esta función social de la universidad es atentar contra la misma producción de conocimiento científico, así como negar la posibilidad de desanudar la actual crisis humanitaria, en la que nos encontramos atrapados en una especie de laberinto sin salida, es cerrar las puertas a las opciones de cons-

Página anterior:

1 Investigador del Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano IPAUD.



trucción e invención social para la superación de la actual degradación, en todos sus niveles y complejidades, del conflicto en sus indivisibles dimensiones.

Evoco este sentido y significado de la universidad, en el cumplimiento de su mandato social, pues es una de las opciones más recurrentes, que desde la modernidad y su proyecto, ha optado el mundo para superar las barreras de la dependencia, colonialidad, sometimiento, exclusión y miseria a que son sometidos los pueblos, en busca de salidas pensadas desde una dialéctica de la racionalidad que logren aproximar la sociedad imaginada con la sociedad posible de constituir². Cuando nos apartamos de estos principios y valores elementales, estamos perdiendo terreno en el campo que le corresponde a la ciencia social y es posible que estemos ganando amplio espacio en la naturaleza mercantil impuesto por el sistema mundo capitalista.

Son estas las mínimas razones a las que apelamos para comenzar a entender que somos parte del conflicto y que sobre el mismo

no podemos hacer meras lecturas abstractas sino aproximarnos a profundizar sobre sus contenidos concretos que se llenan en el mundo de lo cotidiano. Por eso las lecturas no pueden estar desprendidas de territorios, poblaciones, prácticas, culturas, tradiciones y formas de convivencia que generan particularidades sobre ese fenómeno del conflicto, cargado de múltiples dimensiones y orígenes que particularmente tiene que ver con la forma estructural como se construye nuestra sociedad: con hondas desigualdades económicas y sociales, exclusiones de todo tipo, injusticias generalizadas, impunidades rampantes y ciudadanías excluyentes, presupuestos básicos sostenidos por una constante violencia estructural y simbólica que atenta contra cualquier posibilidad de dignidad humana.

Preocupante es la manera como esa estructuración se da para el caso Colombiano -lo que no significa que sea excluyente para otros -, envuelta por una estructura mafiosa que ha venido copando las esferas de la sociedad desde lo económico, en el manejo de lo local y regional, penetrando en capitales nacionales e internacionales, consintiendo las emergencias de nuevos sectores sociales, que van constituyendo nuevas expresio-

2 Para esta concepción es importante tener claro las teorías planteadas por Benedict Anderson. Véase Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993.





nes culturales, pero a la par capturando los lugares privilegiados de la política en lo local y nacional desde hace más de tres décadas, pero que hasta ahora tímidamente algunos estudios han apuntalado a desentrañar dicha realidad³. La justificación de su existencia ha estado ligada, por un lado, a los pasos de bandas y carteles a verdaderas estructuras mafiosas que desde el narcotráfico, el negocio de armas, la trata de personas, nuevas formas de esclavitud y sometimiento, creación y compra de ejércitos de sicarios – inicialmente- posteriormente de paramilitares, el contrabando, el robo y saqueo de algunos recursos energéticos, el comercio ilícito de químicos y basura orgánica, en fin, un incontable número de ilícitos que han brindado un poder económico fuerte con sostenibilidad a largo plazo.

Por otro lado la presencia histórica de una serie de grupos insurreccionales, desde el siglo anterior, han dado una lucha de larga duración para la toma del poder político por la vía armada y desde allí promover fuertes cambios que modifiquen lo que estructuralmente, desde la colonia, aún no ha sido posible como es la reforma agraria para la redistribución de la tierra, la defensa de la soberanía nacional, la nacionalización de recursos naturales, la democratización de la economía y una serie de reivindicaciones sociales, políticas y culturales que han quedado consignadas en los múltiples intentos de

acuerdos fallidos para lograr la paz en nuestro país. Sin embargo los grupos insurrectos han caído en la emboscada de esa estructura mafiosa, que aunque en sentido contrario aprovechen los recursos del narcotráfico, apelan a él para fortalecerse militarmente en detrimento de sus propias banderas e ideales políticos.

Es precisamente a partir de ese imposible de paz, en donde las clases dominantes han tenido mayor responsabilidad, no como lo han hecho creer mediaticamente que es la insurgencia quien no ha querido pactar, pues se han visto involucradas en crímenes atroces, entre otros, como el genocidio y exterminio de un partido político nacido de los acuerdos de la Uribe, la Unión Patriótica, donde muchos de sus dirigentes, antes de morir, anunciaban las responsabilidades del Estado, las fuerzas armadas, los paramilitares y los sectores sociales dominantes que promovían estos crímenes de lesa humanidad⁴.

Incluso sobre el presupuesto del exterminio fue que se monto el proyecto político de refundación de la patria que lleva más de ocho años de existencia y transito y que no va a ser superado fácilmente. Las estrategias incluyen el fortalecimiento de grupos paramilitares financiados desde la estructura mafiosa, pero también desde la economía nacional y transnacional, llegando al copamiento de la economía, del Estado, la sociedad, la cultura y la política, para adentrarse no solo en una lucha contrainsurgente, con el beneplácito de las fuerzas armadas, como lo han confesado algunos de los desmovilizados⁵,

3 Es importante revisar una gran variedad de escritos que han abordado el tema, como por ejemplo: Romero, Mauricio. Editor. *Parapolítica. La ruta de expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Corporación Nuevo Arco Iris. Asdi. Bogotá, Colombia. 2007. Serna Dimas, Adrián y Gómez Navas, Diana. *Conflicto y región en Colombia*. Serie Cátedras y encuentros. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia, 2009. Serna Dimas, Adrián y Gómez Navas, Diana. *Delincuencias globales, conflictos armados y derechos humanos*. Serie Cátedras y encuentros. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia, 2010.

4 Discursos de Jaime Pardo Leal, Bernardo Jaramillo, José Antequera y Manuel Cepeda, entre otros. Apartes de los discursos se encuentran en el documental *El Baile Rojo. Campos, Yesid. El Baile Rojo. Memoria de los Silenciados. Documental*, Bogotá, Colombia, 2003.

5 Consultar página de Verdad Advierta <http://www.verdadadvierta.com/>



sino para dar vía libre a los megaproyectos de las transnacionales, la relativización de la tierra y el control territorial sobre los presupuestos de un régimen de miedo y terror⁶.

Con esta breve mirada sobre el conflicto adentrémonos en la discusión sobre la situación de la universidad frente al conflicto y los derechos humanos. Un primer aspecto a señalar es que existe un copioso número de docentes y estudiantes que se encuentran dedicados a la tarea de conocer las variadas problemáticas del conflicto que pasan por estudios políticos, económicos, sociales, culturales, religiosos, históricos, geográficos, artísticos, mediáticos, que transversalmente contienen una mirada sobre las poblaciones y sus situaciones con relación a los derechos humanos y el derecho internacional humanitario, convirtiéndose algunos de ellos en activistas y defensores de los derechos humanos.

Por otro lado, la universidad, es un centro de formación política donde se constituyen ciudadanos, líderes políticos de todas las tendencias, rebeldes constantes, insurgentes de la escuela, la política y las prácticas autoritarias, es el lugar apropiado por donde

circula la libertad de pensamiento, la autonomía organizativa y la movilización constante en contra de cualquier tipo de injusticia, exclusión, sometimiento o colonización. No es ajena a esa violencia estructural y a la degradación del conflicto, allí hacen presencia grupos de distintas tendencias y en algunos casos se instalan, para no salir de allí, como acontece en algunas universidades públicas regionales.

Es decir la violencia estructural, política y simbólica hace presencia en las aulas bien para abordarla en el desentrañamiento de sus orígenes y causas, en su estudio minucioso para la producción, difusión y circulación de conocimiento, o para ser proporcionada por las relaciones de convivencia, pero también de disputa por los micropoderes que son propios de cualquier comunidad, con mínimos principios identitarios y de distinción, frente a otros que, por variadas razones, son diferentes.

Si esa es la naturaleza de la universidad entonces de qué manera se ve afectada y vulnerada su población en cuanto a los derechos humanos respecta. Varias son las miradas que se tienen: una, central, que nace del esquema impuesto por la colonialidad y obedece al esquema de la doctrina de seguridad nacional, cuyo propósito central es garantizar la estabilidad interna y prevenir totalmente cualquier influencia externa. Su modelo se monta por los principios anticomunistas que han conducido a nivel mundial a un incontable número de violación de derechos humanos, pero también del derecho internacional humanitario. Después del 11 S las modificaciones no han sido sustanciales, lo que se ha ampliado es el marco de acción contra todo aquel que se oponga a las políticas de mercado y expansión, a la evasión de impuestos por extranjeros o a las injerencias en control

6 Ídem



de los múltiples tráficos, para ser asignados como “terroristas” promovidos por un Estado que invade e infiere en los territorios que ha bien tengan⁷.

Principios básicos sobre los que se monta el modelo del nefasto estatuto de seguridad, como fundamento para el desmantelamiento de la organización y movilización social hasta llegar al actual modelo de seguridad democrática, hoy de prosperidad, ensamblada sobre una serie de estrategias que van desde las interferencias del estado a través de modelos propagandísticos que buscan homogeneizar la población. Se ha recurrido a formas mediáticas para difamar del trabajo de algunos docentes universitarios basados en el desprestigio, la mentira, la trampa y la calumnia sobre la consagración de un enemigo común de la sociedad y el pueblo. Junto con ello se ha creado también una especie de mercantilización de ideologías y políticas y compra de fidelidades cooptaciones y conversiones.

Pero lo más crítico ha sido el uso de la desaparición forzada⁸, las detenciones arbitrarias⁹, acompañadas de tortura, el asesinato selectivo y el desplazamiento interno forzado. Junto a ello la constante de judicialización de la academia y el pensamiento crítico¹⁰, la criminalización de la protesta, la interceptación de comunicaciones, los alla-

namientos ilegales, el robo de documentos, memorias usb y computadoras, así como el pago de informantes para involucrar a integrantes de la comunidad académica universitaria.

La Red Universitaria y las luchas por la paz

Algunas de estas afectaciones y vindicando la naturaleza de la universidad, así como el papel que ha de jugar en la construcción de una paz imperfecta que de salida política y negociada al conflicto armado, emerge una profunda preocupación de varios académicos, creando la Red de Universitarios por la Paz, REDUNIPAZ, que nace más de las voluntades de sus actores que de las propias instituciones. Alejo Vargas¹¹ nos recuerda que es una idea que viene de tiempo atrás y que se logra concretar en 1997 cuando se hace un primero encuentro donde participan varios integrantes de la comunidad universitaria en la cual básicamente se propusieron buscar mecanismos de acercamiento para potenciar la actividad investigativa, docente y de extensión que abordaran los problemas de la guerra la paz; construir opinión pública a partir del uso de las emisoras universitarias que apostara a la salida negociada del conflicto armado; crear condiciones propicias para una convivencia pacífica en el seno de los campus universitarios, y, finalmente pensar alternativamente el papel de la universidad en los procesos de paz como mediadores académicos.

7 El caso de Irak y Afganistán son los modelos más claros y visibles de las interferencias de USA con quienes comienza a considerar como sus enemigos y por tanto “terroristas”.

8 Hay un incontable número de estudiantes, docentes universitarios y trabajadores desaparecidos. Un caso es el de Darío Betancourt, profesor de la Universidad Pedagógica Nacional quien fue desaparecido en 1999.

9 Un ejemplo de judicialización y asesinato es el del profesor Alfredo Correa de Andreis en el 2004.

10 Son muchos los casos de estudiantes y docentes universitarios judicializados y criminalizados por sus formas de pensar críticamente, un ejemplo reciente es el de Miguel Ángel Beltrán profesor de la Universidad Nacional de Colombia.

11 Entrevista a Alejo Vargas en el boletín de REDUNIPAZ, No 3, Bogotá, 1999.





En la actualidad se encuentra estructurada a partir de nodos temáticos y regionales¹² donde convergen las distintas investigaciones, miradas, experiencias y propuestas centradas particularmente en: pedagogía de la paz; verdad, justicia y reparación en medio del conflicto; seguridad, política y paz; comunicación y paz; derechos humanos, desplazados y paz; economía, solidaridad y paz. Desde dichos nodos temáticos se han abordado problemas relacionados con procesos de reflexión teórica y práctica en función de los desarrollos, que al interior de las universidades participantes, se han logrado entorno a la paz, las pedagogías de la paz, los mecanismos alternativos en la construcción de convivencia pacífica y las formas como sus propuestas se materializan en diferentes comunidades¹³.

Sus discusiones también han pasado por las miradas críticas de la manera como se tramitan las violencias al interior de las universidades, las formas como se responde a las misas, las relaciones estrechas que guardan con el conflicto armado en Colombia, los

conflictos cotidianos que involucran elementos de discriminación, exclusión y violencias de género, así como también las maneras como la comunidad académica produce conocimiento y construye culturas de convivencia pacífica¹⁴.

No dejan por fuera de las discusiones los impactos causados por el 11 de septiembre y las incidencias que tiene en el conflicto armado Colombiano teniendo en cuenta el sinnúmero de dificultades y obstáculos que se han presentado sobre los procesos de paz en nuestro país, pero con una gran preocupación del uso indiscriminado que se tenga sobre el concepto de “terrorismo” y sus aplicaciones en el modelo de seguridad en el país, advertencias que tienen que ver básicamente con el destape de una oleada de inseguridad y judicialización contra intelectuales y activistas de los derechos humanos y la paz. De igual manera se brindan elementos conceptuales y teóricos para pensar las opciones de la construcción de un “Proyecto de nueva nación plural, justa y democrática”, acompañado de los distintos sectores sociales y organizaciones comprometidas con prácticas de transformación que la crisis del país reclama, con el ánimo de concretar las dimensiones de investigación, formación y acción reclamando un papel más protagónico de la

12 Nodo Norte (Cartagena – Barranquilla – Santa Marta – Montería – Sincelejo), Nodo Centro (Bogotá – Tunja – Ibagué – Villavicencio), Nodo Sur occidente (Cali – Popayán – Pasto – Neiva), Santaderes – Antioquia y Eje cafetero.

13 Consultar conclusiones del Primero Congreso de REDUNIPAZ celebrado en Bogotá en 1999. Página: http://www.redunipaz.org/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=28 consulado hoy 28 de agosto de 2010

14 Segundo congreso Santa Marta, Marzo 29, 30 y 31 del 2000. Ídem



universidad y las comunidades académicas frente a la crisis humanitaria¹⁵.

Sin desconocer las complejidades de las múltiples violencias y las incidencias que las mismas han tenido sobre nuestra población, así como las maneras en que se han constituido nuevas expresiones culturales y políticas, desentrañando nuevos campos de discusión sobre los problemas de la guerra y la paz, su relación con la construcción de estado nación y las posibles identidades que de allí se derivan. El papel jugado por la sociedad Colombiana, sus expresiones organizativas y su perspectiva política en la construcción de las culturas de paz y transformación de los conflictos, fundados en principios de la no violencia, la vigencia de los derechos humanos, el cumplimiento del derecho internacional humanitario y la salida negociada al conflicto armado, así como el papel que juega la academia entorno a estas problemáticas llevándola a un compromiso más serio, en cuanto actor, en la construcción de un nuevo modelo de nación¹⁶.

Las vindicaciones de la democracia, la política y la paz¹⁷

Uno de los grandes puntos de debate, que asiste a la academia hoy en día, es el tratar de aportar elementos epistemológicos y teóricos sobre el desarrollo, la democracia, la política y la paz, sobre todo en un país con un conflicto tan descarnado como el nuestro, es un problema académico pero también ético y político. El modelo de desarrollo, por

el que ha optado el país, ha profundizado la crisis humanitaria, degradado el conflicto e impedido una salida digna para las víctimas y la sociedad, basado en el paradigma de las garantías para la inversión, da prioridad por un lado al capitalismo financiero y por el otro a dejar en manos de las transnacionales el progreso y avance que pueda tener el aumento de la productividad, que en nuestro caso se ha vinculado estrechamente al conflicto armado, potenciando la agudización de los antagonismo y dejando por fuera cualquier opción sustentable y de sostenibilidad que se fundamente en lazos de solidaridad y que la plusvalía obtenida de los altos índices de enriquecimiento contribuyan a una democratización de la economía y a la superación de los índices de pobreza y exclusión a la que se ve sometida la población.

Ciertamente este modelo ahonda las diferencias sociales e incide directamente sobre la autonomía de los pueblos y la soberanía de la nación, en la medida en que se abren las puertas a las grandes transnacionales afectando la industria nacional y modificando la cultura y comportamiento en el consumo, así como aumentando las tasas de desempleo, ampliando la informalidad en la economía y entregando al sector privado la salud, las garantías de pensión y la educación, al transformar su carácter de derechos en servicios que son consumidos a manera de mercancías que generan alta plusvalía. Es importante mencionar que su trasegar proviene desde las políticas que en 1974 trato de imponer López Michelsen y cuya intensidad en aplicación correspondió a la administración Gaviria que lo inaugura junto con la Constitución de 1991.

Esta tendencia económica igualmente ha dado una vuelta a las miradas que sobre lo agrario se tenía pues de los tímidos intentos

15 Tercer Congreso Nacional, Manizales 6, 7, 8 y 9 de noviembre de 200. Ídem

16 Cuarto Congreso Nacional, Bogotá D.C. Octubre 23 al 26 de 2002. Ídem

17 Quinto Congreso Nacional, Bogotá, D.C., Octubre 7 y 8 del 2010. Ídem



de reforma agraria, para la democratización del campo, se paso a la relativización de las tierras productivas para destinarlas a la productividad agroindustrial y de los biocombustibles. El número de población en situación de desplazamiento interno forzado es producto de ese modelo que se destino al campo, pero aún más grave, es la sostenibilidad que el mismo ha tenido sobre el proyecto de “refundación de la patria” impuesto por la fuerza del narco paramilitarismo y sus incidencias en el precario y atípico modelo de democracia que ha sostenido el país durante el siglo pasado y las modificaciones que la misma ha sufrido en la primera década de este siglo.

Estas preocupaciones sobre el modelo de desarrollo y sus relaciones con la democracia, la política y la paz son preocupación de la comunidad académica y cuyos cuestionamientos han sido puestos en el escenario universitario con el propósito de presentar resultados de investigaciones puntuales, pero también el de generar confrontaciones de paradigmas y brindar elementos para contribuir tanto al fortalecimiento de organizaciones como de movilización social que vindiquen nuevas formas de democracia y paz que posibiliten una salida digna a la degradación de la violencia y el conflicto en que nos encontramos.

No escapa de ello los análisis sobre la crisis humanitarias en que estamos envueltos y por eso se hace una mirada juiciosa a los procesos y condiciones que han generado

la vulneración de derechos, la descuidanización de poblaciones, las perspectivas y experiencias que se han construido alternamente desde el seno de la académica en contextos locales, regionales y nacionales, dejándonos un cumulo de preguntas que han de ser resueltas desde contribuciones investigativas y desde acciones sociales que permitan que la academia vaya más allá del aula.

Estas vindicaciones también pasan por las formas como circulan los saberes producidos por la academia, la manera como se construyen formas alternativas de comunicación, en un mundo que impuso el lenguaje, la cultura y las practicas de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, sus relaciones con los saberes científicos que se producen, la creación de audiencias y básicamente la generación de una teoría crítica comunicativa y de análisis del discurso que deja como herencia expresiones polifónicas para la comprensión de la crisis humanitaria como para la construcción de alternativas que visibilicen y presionen las transformaciones que tanto requerimos para la construcción de una multiplicidad e interlocución de culturas de paz.

De esta manera el quinto congreso de REDUNIPAZ es un esfuerzo más de los universitarios por aportar al país y al mundo reflexiones epistémicas, teóricas, practicas, artísticas y culturales en miras de mediar en el conflicto con propuestas aterrizadas de que otra democracia y desarrollo son posibles en un contexto humano y humanitario.





El Paro Cívico Nacional del 14 de septiembre de 1977 en Bogotá

Las clases subalternas contra el modelo hegemónico de ciudad

Frank Molano Camargo¹





RESUMEN: El presente texto analiza la protesta popular desarrollada en Bogotá el 14 de septiembre de 1977, la acción colectiva urbana más importante de la segunda mitad del siglo XX en Colombia. Aunque el Paro Cívico tuvo alcances de orden nacional, el documento analiza la protesta en Bogotá, por haber sido esta ciudad el escenario principal de la movilización social. El escrito plantea la relación entre la movilización popular del 14 de septiembre de 1977 y las dinámicas de inconformismo que las clases subalternas de la ciudad (obreros, habitantes de los barrios populares, empleados públicos, vendedores ambulantes, jóvenes de barrios populares y sectores de la pequeña burguesía urbana) habían acumulado durante la década de 1970. Este acumulado se puso en juego en septiembre de 1977, confrontando el orden económico, político, y simbólico materializado en el modelo urbano que las clases dominantes estaba desarrollando en Bogotá y que apuntaba a desestructurar las organizaciones sociales y los espacios de vida de los sectores populares urbanos. En la primera parte del trabajo se hace una reflexión sobre las diversas miradas analíticas que han discutido el PCN del 14 de septiembre en el marco de la protesta urbana en Bogotá. En la segunda parte se presenta el contexto histórico de la ciudad y el país, evidenciando la polarización social existente en el periodo 1974-1977. En la tercera parte se propone un análisis de las principales contradicciones sociales presentes en la ciudad y, finalmente, se presentan las dinámicas de la lucha popular urbana puestas en escena en la protesta urbana antes, durante y después del 14 de septiembre de 1977. En la última parte se propone el análisis de las interpretaciones de los principales actores socio-políticos de la época sobre la jornada.

PALABRAS CLAVES: Modelo de desarrollo urbano, movimientos sociales, paro cívico, protesta urbana.

ABSTRACT: The present text analyzes the popular protest developed in Bogotá in September 1977, the most important urban collective action in the second half of the XX century in Colombia. Although the civic mobilization had reaches of national order, the document analyzes the protest in Bogotá. The city was main scenario of the social mobilization. The writing outlines the relationship between the popular mobilization of September 1977 and dissents dynamics that the subordinate classes of the city had accumulated during the decade of 1970 (workers, inhabitants of the popular neighbourhoods, employees publics, informal salespersons, young of popular neighbourhoods and sectors of the small urban bourgeoisie). This cumulative one put at stake in September 1977, confronting the economic, political, and symbolic order materialized in the urban pattern that the dominant classes were developing in Bogotá and that it aimed to destroy the social organizations and the spaces of life of the urban popular sectors. In the first part of the work a reflection is made on the diverse analytic looks that the PCN of September 14 has discussed in the mark of the urban protest in Bogotá. In second part it is presented the historical context of the city and the country, evidencing social polarization in the period 1974-1977. In third part article proposes an analysis of the main social contradictions present in the city and, finally, the dynamics of the on urban popular fight are presented before in scene in the urban protest, during and after September 14 1977. Finally, article proposes the analysis of main socio-political actors in this urban phenomenon.

KEY WORDS: Urban development model, social movements, civic mobilization, urban protest.

Artículo recibido: 2010/08/25.

Artículo aprobado: 2010/09/10..

Página anterior:

1 Docente de la Licenciatura en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Introducción

Según Medófilo Medina, el Paro Cívico es un tipo de protesta urbana, diferenciada de otras manifestaciones de inconformismo popular, como las huelgas y las marchas, en razón a rasgos distintivos como la amplitud en la participación de diversos sujetos y clases sociales de la ciudad, la articulación de problemas específicamente urbanos, con tendencias del orden político y económico nacional, trascendiendo lo puramente coyuntural². Además Jaime Carrillo Bedoya, define los paros cívicos en Colombia como la paralización total o casi total de las actividades de una ciudad para exigir al gobierno una solución a los problemas relacionados con los servicios públicos, problemas que afectan a la mayor parte de la población³.

Para abordar el análisis del Paro Cívico Nacional, en adelante PCN, se asumen herramientas del análisis de clase de la protesta urbana, considerando que las dinámicas urbanas están cruzadas de manera fundamental por la lógica de estructuración capitalista, los proyectos territoriales de las clases dominantes y las perspectivas de resistencia de las clases subalternas. En este sentido cuatro preguntas orientan la elaboración del trabajo: ¿Desde qué perspectivas de análisis se ha abordado el estudio del PCN? ¿Qué tipo de proyectos de ciudad se habían puesto en juego en la década de 1970? ¿Qué acumu-



lados políticos y sociales pusieron en juego las clases subalternas urbanas en el PCN? y ¿por qué las clases dominantes reprimieron tan brutalmente la inconformidad popular?

Perspectivas de análisis sobre la protesta urbana de septiembre de 1977

En el presente trabajo se discuten las dos perspectivas principales desde las que se ha analizado el Paro Cívico. La primera ha sido presentada por los académicos cuyo marco analítico está relacionado con la visión del Partido Comunista Colombiano.⁴ Álvaro Delgado analiza la relación entre el paro cívico y las luchas sindicales en un amplio periodo histórico del siglo XX y de manera particular, la conducción del movimiento sindical en las jornadas de septiembre; Medófilo Medina presenta su investigación sobre los paros

2 Medófilo, Medina. *La Protesta Urbana en Colombia en el siglo veinte*. Ediciones Aurora, Bogotá, 1984, p.14.

3 Carrillo Bedoya, Jaime. *Los Paros Cívicos en Colombia*. Editorial Oveja Negra, Bogotá, 1981, p.13

4 Alape, Arturo. Un día de septiembre, Testimonios del Paro Cívico 1977. Bogotá, Ediciones Armadillo, 1980. Delgado, Álvaro. "El paro cívico nacional", *Estudios Marxistas*, No. 15, 1978. Medina, Medófilo. "Los paros cívicos en Colombia (1957-1977)", *Estudios Marxistas*, No. 14 1977. Medina, Medófilo. *La Protesta Urbana en Colombia en el siglo veinte*, Ediciones Aurora, Bogotá, 1984.





cívicos y las protestas urbanas en varios periodos de la historia de Colombia y elabora la primera investigación sistemática sobre el Paro Cívico en la historiografía colombiana, planteándola como la más importante protesta urbana de la segunda mitad del siglo XX; y Arturo Alape aporta uno de sus trabajos pioneros de tipo testimonial, en el que recoge valiosa información, tanto de protagonistas directos: dirigentes sindicales, habitantes de los barrios populares, como fragmentos de la prensa de la época y transmisiones de programas de radio.

Estos autores proporcionan información valiosa, fuentes inéditas, reflexión desde la experiencia directa en los sucesos del paro y claves argumentativas sugerentes. El marco argumental común con que estos análisis abordan el Paro Cívico es su caracterización como movilización obrero-popular, de carácter económico y político, cuya fuerza dirigente fue la clase obrera agrupada en torno a la Central Sindical de Trabajadores de Colombia (CSTC), conducida por el Partido Comunista Colombiano (PCC). Se trata de *textos de época*, marcados por la mentalidad vanguardista del PCC, que orienta la explicación histórica hacia su papel como la fuerza más consecuente, mientras que las otras fuerzas sindicales (CTC, UTC, Sindicalismo Independiente) y políticas, particularmente los maoístas, son relegadas al papel de agentes ocasionales, vacilantes, cuando no, sabotadores del paro cívico.

La segunda perspectiva ha sido desarrollada principalmente en los trabajos de Alfonso Torres Carrillo⁵ y Mauricio Archila Neira⁶.

Alfonso Torres Carrillo, analiza las protestas sociales urbanas de la década de 1970 como resultado de la presencia de nuevos grupos de izquierda, otras luchas sociales, diferentes a la sindical, radicalización de sectores de la iglesia católica, nuevas generaciones de pobladores urbanos. Este autor se distancia del análisis marxista de clase y opta por la perspectiva de la configuración de las identidades de las organizaciones y movimientos sociales, aportando otras herramientas analíticas para comprender las luchas urbanas. Por su parte, Mauricio Archila Neira, en el análisis sobre la protesta social en Colombia, concluyendo que el PCN se trató del mayor evento de masas entre 1958 y 1990, y que fue más una acción cívica que propiamente laboral, a pesar de haber sido convocada por las centrales obreras.

La protesta popular urbana del 14 de septiembre de 1977 fue un desafío a la estructura de poder de las clases dominantes, las clases subalternas, acudiendo a sus tradiciones de lucha, identidades e intereses confluyeron y articularon un sentido colectivo de oposición al proyecto de dominación materializado en el modelo de ciudad que las clases dominantes buscaron imponer durante la década de 1970. En esta perspectiva son valiosos los planteamientos desarrollados por Jaime Carrillo Bedoya, al analizar los paros cívicos y el PCN, como una de las formas de lucha que durante la década de 1970, permite a los sectores populares construir su identidad clasista y articular las luchas obreras, con las luchas contra el alto costo de la vida y los problemas del consumo que afectan a amplios sectores sociales⁷.

5 Torres Carrillo, Alfonso. "Experiencias organizativas..."

6 Archila Neira, Mauricio. *Idas y venidas, vuelta y revueltas. Protestas Sociales en Colombia. 1958 – 1990*, CINEP, Bogotá, 2003. "El Paro Cívico Nacional del 14 de septiembre de 1977". CEPA. Bogotá, 2007, pp.10 - 13,.

7 Carrillo Bedoya, Jaime. *Los Paros Cívicos...*, p. 23.



El contexto histórico del Paro Cívico

Para reconstruir el escenario de la lucha de clases que da origen al Paro Cívico, se propone un análisis de dos dinámicas históricas: por una parte los rasgos básicos del orden económico y político que los grandes monopolios capitalistas colombianos (en adelante gran burguesía) agenciaron en la década de 1970 y particularmente en el cuatrenio 1974-1978; y por otra, la territorialización de la lucha de clases en el espacio urbano de Bogotá.

El proyecto hegemónico de la década de 1970.

El proyecto político nacional, que empezaba a emerger con posterioridad al Frente Nacional, debe ser entendido como un conjunto de prácticas hegemónicas⁸, cuya estructura política, liderada por el gobierno de López Michelsen buscó viabilizar un nuevo modelo económico: la primera fase del neoliberalismo.

El régimen de acumulación

La década de 1970 significó, en términos económicos, el inicio de un régimen de acumulación comandada por los grandes monopolios privados y guiado por la política neoliberal. En el decenio, la granburguesía colombiana consolidó el proceso de centralización y concentración de capitales que dio paso a los grandes monopolios que desde entonces han orientado la vida económica.

Los grandes monopolios tuvieron su proceso de consolidación en las décadas de

1960 y 1970. El Grupo Santodomingo, al mando de Julio Mario, primo hermano de López Michelsen, se consolida al convertirse en el socio fundamental de la empresa Bavaria. Es tal su poder que durante el gobierno de López el Ministro de Gobierno, Alfredo Araújo Grau, proviene de la Junta Directiva de Bavaria. Otro tanto ocurrió con el Grupo Ardila Lulle, cuyo dirigente conservador, logró hacerse al monopolio de la industria de gaseosas durante la década de 1970. En la capital, aparece el Grupo Bogotá, monopolizando el sector financiero y la industria cementera, alrededor del Banco de Bogotá, Seguros Bolívar y Colseguros y Cementos Samper. Apellidos como Soto del Corral y Samper fueron los tradicionales de este grupo. Durante el cuatrenio, aparecerá el grupo Grancolombiano, comandado por Jaime Michelsen Uribe, familiar del presidente, dedicado a la especulación financiera. Junto a estos grupos de la granburguesía criolla, consolidan su presencia los grupos imperialistas Rockefeller y Morgan.⁹

Este proceso de concentración y centralización económica fue posible gracias a los tres ejes de acumulación que se viabilizaron en ese momento: la economía formal de los grandes grupos monopólicos criollos centrados en el capital financiero, la economía de las multinacionales que llegaron con la oleada de inversión extranjera de 1960 y la naciente economía ilegal de mafias que empiezan a consolidarse alrededor del contrabando, las esmeraldas y la marihuana. Este régimen de acumulación estuvo amparado por la protección estatal frente a la competencia internacional y a las presiones de los trabajadores por el alza de salarios.

⁸ Poulantzas, Nicos. *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*. México, Siglo XXI, 1977.

⁹ Silva Colmenares, Julio. *Los Verdaderos dueños del país*. Bogotá, Fondo Editorial Suramericana 1977.





Además el gobierno de López Michelsen empezó la gradual implementación de las medidas neoliberales. Su lema fue convertir a Colombia en el “Japón de Suramérica”, desarrollando la economía exportadora y beneficiando a los monopolios capitalistas criollos y extranjeros. En otros países del continente, este modelo fue impulsado tras brutales golpes militares. El comercio exterior colombiano fue liberado ampliamente, los aranceles tuvieron una baja de 70% en 1970 a 33% en 1978, ocasionando el crecimiento de las importaciones y efectos en la desindustrialización del país. Simultáneamente, las medidas del gobierno ayudaron a fortalecer el sistema financiero, la experiencia exitosa del sistema UPAC creado por el gobierno de Misael Pastrana Borrero, es generalizada por la administración López al resto del sistema financiero por medio de certificados de cambio y Títulos de Participación del Banco de la República.¹⁰

Como lo ha señalado Estrada Álvarez, junto a la tendencia a la financiarización del capital, el principal rasgo de esta fase capitalista, es la articulación creciente entre formas legales e ilegales de acumulación. A una economía relativamente cerrada y con problemas de la acumulación capitalista, el

capital encontró nuevas formas de rentabilidad a partir de procesos de reestructuración económica y economía ilegal.¹¹ También Kalmanovitz ha señalado que entre 1974-83 la economía exportadora se mostró especialmente débil y las exportaciones dinámicas no salieron de las fábricas, sino de la economía ilegal de las esmeraldas, la marihuana y la cocaína, que se fortalecieron en el escenario desde las postrimerías de 1974, cuando caían las demás exportaciones y las clases dominantes decidieron hacerse las de la vista gorda frente a tan novedosos negocios.¹²

Para imponer el modelo económico, la granburguesía promovió una alta tasa de inflación, carestía y represión contra los trabajadores que reclaman alza de salarios. En esta pugna de intereses, fue importante el gobierno de López Michelsen que inició su periodo con el plan de desarrollo económico social 1975 - 1978 “Para Cerrar la Brecha”, reconocido también por el lema de “gobierno del mandato claro” cuyo objetivo planteado desde las jornadas electorales, buscaba frenar la tasa de inflación, como medida para evitar el deterioro de los salarios. Sin embargo los sectores populares veían cómo los

10 Kalmanovitz, Salomón. Economía y Nación, *Una breve historia de Colombia*. CINEP, Universidad Nacional, Bogotá, Siglo XXI Editores 1988. p. 475

11 Estrada Álvarez, Jairo. “Capitalismo Criminal y organización mafiosa de la Sociedad”, *Revista Cepa* No. 3. 2007, p. 34.

12 Kalmanovitz, Salomón *Desarrollo de la Agricultura en Colombia*, Bogotá, Editorial La Carreta, 1978. p. 118.



beneficios de las bonanzas exportadoras (café, marihuana, esmeraldas y contrabando) fueron a parar a las arcas de las clases dominantes, mientras la carestía producto de la inflación galopante, amenazaba la vida de los trabajadores y las masas populares. En junio de 1977 el periódico El Tiempo reveló que el costo de vida había aumentado un 42% en 12 meses para los obreros y un 37% para los empleados. El DANE informó en el mismo período, que el precio de los alimentos se había incrementado en 50% y el de otros productos de primera necesidad (vestidos, vivienda, etc.) en 255%.

Para 1976, el periódico de izquierda Tribuna Roja denunciaba que mientras los monopolios y los bancos incrementaban sus ganancias entre 35 y 200%, en los últimos 6 años el salario real de los trabajadores colombianos había disminuido su capacidad adquisitiva en 50% y que por tanto, “Las luchas que libran los asalariados de nuestro país por mejores sueldos, están más que justificadas y buscan compensar la antipopular política económica que sostiene este estado de cosas.”¹³

El orden político lopista: antipopular, autoritario y pionero de la narcopolítica

Los balances realizados por la prensa burguesa, en los homenajes al recientemente fallecido expresidente López Michelsen, catalogan su mandato como de transición entre el régimen bipartidista excluyente del Frente Nacional y la democratización del Estado. Desde una perspectiva no hagiográfica, el régimen de López puede entenderse como el resultado de la concreción de un modelo político antidemocrático, necesario para viabilizar

la concentración y centralización del capital y restringir la capacidad organizativa de los trabajadores. El gobierno tuvo la siguiente actitud hacia las clases sociales: garantías a la granburguesía, dándole varias carteras ministeriales a representantes de los grupos monopolísticos; neutralización de las clases medias con prebendas, provenientes de la ampliación de las redes clientelistas del Estado, y represión para con los trabajadores.

En la primera fase de su gobierno, López nombró como Ministra de Trabajo a María Helena de Crovo, antigua militante del Movimiento Revolucionario Liberal MRL, quien de manera ambigua trazó medidas contradictorias como dar estatus de legalidad y personería jurídica a la CSTC en 1975, y a la vez considerar que la actividad huelguística de los sindicatos era estimular la subversión. A partir del auge huelguístico de 1976, la política laboral se hizo más represiva¹⁴, en octubre fue nombrado como Ministro de esta cartera Oscar Montoya Montoya, gobernador de Antioquia en 1975, quien se enfrentó a los trabajadores y sus sindicatos. Montoya nombró como Secretario General del ministerio al joven Álvaro Uribe Vélez (25 años), quien desde entonces se convertirá en la mano derecha de Montoya en la represión a los trabajadores. Uribe, pasó en 1978, a ser el director de la Aeronáutica Civil, y luego alcalde de Medellín. Varios documentos y libros han documentado las relaciones entre Uribe y los narcotraficantes antioqueños¹⁵. Durante el gobierno de López se sentaron las bases

14 Pecaut, Daniel. *Crónica de cuatro décadas de política colombiana*. Bogotá, Editorial Norma 2006, p. 256

15 Contreras Joseph y Garavito Fernando, *Biografía no autorizada de Álvaro Uribe Vélez (El señor de las Sombras)*, Editorial Oveja Negra, Bogotá, 2002, Vallejo Virginia, *Amando a Pablo, Odiando a Escobar*, Ed. Mondadori. 2007.

13 Tribuna Roja, 26 de marzo 1977 No 26.





del proyecto autoritario y mafioso que se impondrá en Colombia 30 años después.¹⁶

Otro aspecto del carácter antidemocrático del gobierno de López, fue el incremento del poder de los militares, quienes aprovecharon la oleada golpista que recorría el continente, para imponer la doctrina anticomunista de “seguridad nacional” para orientar la relación entre Estado y sectores subalternos, la tesis de la conducción militar del Estado, para hacer frente a la amenaza de la subversión comunista. Aunque en el gobierno de López se vivió una crisis que llevó a la separación del cargo de Ministro de defensa en 1976 al General Álvaro Valencia Tovar, de todas maneras los militares ganaron gran autonomía para el manejo del orden público, el nombramiento de alcaldes militares y la casi permanencia del estado de sitio para controlar la protesta social. La tendencia hacia una conducción militar del Estado se hizo evidente en el tratamiento represivo de las luchas sindicales, y de manera particular del PCN del 14 de septiembre de 1977.

Al lado de la represión se reprodujo otra de las instituciones constitutivas del poder de las clases dominantes: el clientelismo. Francisco Leal Buitrago¹⁷ analizó cómo el clientelismo reemplazó el sectarismo partidista y en nombre de la descentralización creó entes paralelos o instituciones especializadas a través de las cuales creció la burocracia y se pusieron a disposición de intereses privados, particularmente de terratenientes y clases dominantes regionales. El Congreso se transformó en el principal promotor del clientelismo hacia las regiones y municipios y mediante la feria

16 Ospina, E.. Libardo *La otra cara del narcotráfico*. http://biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/8/8_1721481056.pdf

17 Leal Buitrago, Francisco. “El sistema político del clientelismo”. En *Análisis Político* 8. 1989, p. 9



de los recursos presupuestales del Estado. A su vez el Ejecutivo, y esto fue notorio en el gobierno del “mandato claro”, se limitó a mantener su estabilidad atendiendo las presiones de los monopolios económicos.

Es decir, se trataba de un orden político que no permitía a los sectores populares canalizar y viabilizar sus demandas por fuera de las redes clientelistas, que además solo cobijaban a sectores minoritarios, lo que fue creando una condición de movilización y radicalización, alimentada por las propuestas de la izquierda, que aunque pequeña, tenía gran capacidad de propaganda y difusión de su ideario radical anticapitalista.

Transformaciones urbanas en Bogotá durante la década de 1970

El modelo urbanístico colombiano se trastocó en la década de 1970¹⁸. De un país con cuatro ciudades relativamente equilibradas y con funciones casi especializadas, se pasó a la preponderancia de Bogotá que empezó a cumplir tres funciones estratégicas para la

18 Gouëset, Vincent. *Bogotá, nacimiento de una metrópoli; la originalidad del proceso de concentración urbana en Colombia en el siglo XX*. Bogotá, Tercer Mundo, 1998.

reproducción de la economía capitalista y el modelo político: centro político de las decisiones estatales y de gobierno; centro industrial, comercial y de servicios clave para el desarrollo capitalista y centro de migraciones poblacionales que dispararon el crecimiento demográfico de la capital.

La política urbana de López implicó la disminución de la inversión pública en la vivienda popular y el énfasis en la construcción de infraestructura para el desarrollo empresarial, para esto se anexó el instituto de Crédito Territorial ICT al Banco Central Hipotecario, al tiempo que se elevaron los impuestos de valorización en los sectores en los que se construían avenidas y otras obras urbanas, transfiriendo esos impuestos al sistema bancario, que a través de las corporaciones de ahorro y vivienda debería promover planes de vivienda popular¹⁹. Este nuevo modelo urbanístico, en el que los monopolios privados tenían un papel central fue desarrollado en las principales ciudades y de manera particular en Bogotá.

Para imponer el modelo de ciudad, las clases dominantes necesitaban neutralizar y controlar a las clases subalternas, el mecanismo privilegiado, no fue la ampliación de la participación ciudadana, sino la criminalización de los sectores populares, de sus demandas, luchas y organizaciones.

Según los censos de población realizados en 1964 y 1973, la ciudad creció de 1.697.311 habitantes a 2.868.123 habitantes, casi un millón en 10 años (ver tabla No. 1), y pasaba de 3 millones en 1977. Este crecimiento estuvo acompañado de lo que el investigador del Banco Mundial, Rakesh Mohan²⁰, denominó una fuerte segregación socio-espacial. Haciendo uso de la naciente teoría del capital humano, el investigador hindú encontró que los pobres, la población de menores ingresos, habitaba en las zonas más deprimidas de la ciudad, con menor infraestructura social, sin que existieran de parte de los gobernantes locales políticas que rompieran el círculo de la pobreza.

Tabla No. 1
Crecimiento de la población bogotana en contraste con el crecimiento nacional

AÑOS	POBLACION COLOMBIANA	% URBANO	POBLACION BOGOTA	%
1938	8.702.000	31	330.000	3.8
1951	11.548.000	39	660.000	5.7
1964	17.485.000	52	1.100.000	9.5
1973	22.500.000	60	2.900.000	12.7

Fuentes: Censos de 1938, 1951, 1964 y 1973

19 Carrillo Bedoya, Jaime. *Los Paros Cívicos...*, p. 44

20 Mohan, Rakesh. Población, ingresos y empleo en una metrópoli en desarrollo: Un análisis espacial de Bogotá, Colombia. *Estudio financiado por el Banco Mundial y publicado por la Cámara de Comercio*. Noviembre de 1979, p. 34





Se trataba de la territorialización de las contradicciones y antagonismos de clase. No en vano, algún periodista mencionó que Bogotá era una Versalles en el norte y una Calcuta en el sur. El Investigador R. Mohan, decía que en la ciudad “una persona por nacer y criarse en un barrio pobre de la ciudad, tiene que ir a una escuela de baja calidad, aprender a tener pocas aspiraciones, desarrollar una red pobre de contactos”.²¹

Las clases dominantes se esforzaron por darle a la metrópoli una lógica de crecimiento que urbanísticamente apoyara la reproducción del capital. El modelo hegemónico de ciudad se desarrolló a partir de tres estrategias: infraestructura y equipamiento para viabilizar la consolidación de los monopolios; la expansión y creciente centralidad del capital financiero, que reemplazó al Estado en la construcción y financiación de la vivienda; una política fiscal a partir del impuesto predial y el de valorización, generados a comienzos de la década de 1970, y que afectaban principalmente a los habitantes de los barrios populares.

El ente burocrático creado para la transformación urbanística fue el Instituto de Desarrollo Urbano IDU, que proyectó lo que sería la columna vertebral de la ejecución de grandes obras de infraestructura en la Capital de la República. Entre 1972 y 1974 se discutió el controvertido Programa de Inversión para el Desarrollo Urbano de la Zona Oriente de Bogotá (Piduzob), cuyo proyecto bandera fue la construcción de la Avenida de los Cerros (hoy Avenida Circunvalar), con millonarios créditos internacionales y una arremetida para desalojar a los incómo-

dos²² 300.000 habitantes pobres de la zona centro oriente de Bogotá.

La lucha contra la Avenida de los Cerros marcó gran parte de la protesta urbana entre 1972 y 1974, los habitantes de los barrios se enfrentaron a la Alcaldía, la oficina de Planeación Nacional y los grandes propietarios de tierras urbanas. Finalmente el proyecto se llevó a cabo con importantes transformaciones, especialmente en cuanto al trazado de la avenida y sin el apoyo del Banco interamericano de Desarrollo, que cuestionó la ausencia de propuestas sociales integrales de desarrollo urbano. A pesar de que los comités de pobladores se desmovilizaron, sus lecciones, formas organizativas y demandas fueron incorporados por otros movimientos y paros cívicos desarrollados en Bogotá en los años siguientes.

Tendiente a la conurbación de la capital con los municipios aledaños y a resolver el problema de la movilidad de los trabajadores como exigencia de los capitalistas, durante el periodo 1974-1978 se realizaron grandes avenidas como la Boyacá, Ciudad de Quito, Ciudad de Lima, Caracas, Autopista Medellín, la ampliación de la Avenida Primero de Mayo y la carrera Séptima. Simultáneamente la gran burguesía realizó marcas simbólicas y materiales de su poderío en la ciudad: en 1970 se inauguró la torre Avianca en pleno centro de la ciudad, en 1973 se estableció la Cervecería Bavaria de Techo, y en abril de 1976 se inauguró el primer centro comercial de la capital: Unicentro en el norte de la ciudad.

22 Se trataba de una zona altamente favorable a Rojas Pinilla, en las elecciones de 1970, el 83% de los votos obtenidos por Rojas Pinilla, provenían de este sector de la ciudad. Grupo de Estudios José Raimundo Russi, *Luchas de clases por el derecho a la ciudad*, Editorial Ocho de Junio, Medellín, 1975, p. 23.

21 *Ibid*, p. 39



El modelo de construcción de vivienda giró de la planeación y la construcción estatal, hacia la ingerencia de los monopolios financieros, los que con el sistema UPAC, las corporaciones de ahorro y vivienda y el modelo de Ciudad Inmobiliaria obtuvieron jugosas ganancias, relegando a un segundo plano los temas claves del planeamiento, la orientación de la inversión pública y el manejo público del suelo.

En este modelo urbanístico, en el que se privilegia el interés privado monopolista, se antagoniza la forma de vida de pobres y ricos, en medio de un sentimiento nacional de frustración ante las promesas y expectativas generadas por el gobierno del mandato claro. Tales circunstancias fueron generando en la década de 1970 y de manera particular, en el periodo 1974-1977, un conjunto de contradicciones sociales y de clase, que se articularon en el estallido popular de septiembre de 1977.

Un elemento a tener en cuenta es el papel jugado por el alcalde liberal Bernardo Gaitán Mahecha, (1976 – 1978), quien desarrolló una de las administraciones más polémicas de la época, por los diferentes casos de corrupción, favorecimiento de intereses de los capitalistas financieros, del cemento, del transporte y por el incremento en la represión

de las demandas populares. A continuación se hace una relación de las principales luchas populares urbanas en este periodo.

Las luchas populares en Bogotá 1974 - 1977

En la década de 1970 dos tipos de lucha librarán las clases subalternas de la ciudad²³: una derivada de la lucha contra el capital, cuyo escenario es el lugar de trabajo, así que los intereses en pugna gravitan en torno a las condiciones de trabajo (salario, jornada laboral, condiciones laborales, defensa de la organización gremial); y otra, en torno a las condiciones del consumo colectivo (servicios públicos) e individual (sobrevivencia en la pobreza), cuyo escenario son los barrios populares. El estudio de Rakesh Mohan²⁴, encuentra que los barrios periféricos del oriente, el sur, el occidente y el enclave de pobreza del nororiente, corresponde a los barrios de residencia de los obreros, los trabajadores informales, los desempleados y en general la población que recibe los menores ingresos.

La Revista Alternativa, documentaba para 1978, las condiciones sociales de los habitantes de uno de los barrios populares más combativos en la década de 1970: el barrio Guacamayas en el suroriente de Bogotá, construido a comienzos de esa década por el gobierno distrital como plan piloto de destugurización. Se trataba de 120 casas, (una pieza de 9 metros cuadrados más una pequeña cocina y un baño), en las que vivían un promedio de 7 personas por vivienda. El transporte era limitado y las tarifas de elec-

23 Cansen, Roel. *Vivienda y luchas populares en Bogotá*, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1978, p. 178

24 Mohan, Rakesh. "Poverty, Distribution of Income, and Growth", en op. cit. págs. 73 - 95



tricidad demasiado elevadas. Los habitantes eran para entonces obreros de obras públicas, algunos obreros industriales, vendedores ambulantes, emboladores, agentes de policía, madres cabeza de familia, numerosos jóvenes, algunos estudiantes de bachillerato²⁵.

Así en el espacio urbano de la capital se tejieron los intereses compartidos de los dueños de las viviendas, los inquilinos, los pequeños tenderos, los estudiantes de secundaria, los trabajadores informales, y claro, los obreros. Se trataba de defender el derecho a la adjudicación, utilización y organización del espacio urbano, para lo cual deben confrontar los intereses del gobierno y de otras clases que se apropian del espacio urbano, como el empresariado, las nacientes constructoras, el capital financiero, los terratenientes urbanos y los especuladores de tierras y viviendas.

De las diversas luchas de clase por el derecho a la ciudad que aparecen en el periodo estudiado, se analizarán, por su relación con el Paro Cívico, las siguientes:

- Las luchas de obreros y trabajadores en los lugares de trabajo.
- Las luchas de los trabajadores informales.
- Las luchas de los pobladores urbanos por demandas colectivas e individuales.
- Las luchas de los estudiantes y los trabajadores de la cultura.

Luchas contra el capital en el lugar de trabajo

Los obreros y trabajadores

La clase obrera, los empleados públicos y de servicios de la ciudad, se organizaron a nivel gremial, en torno a las sindicatos de las cuatro centrales sindicales (UTC, CTC, CSTC y CGT) y a las diferentes vertientes del sindicalismo independiente²⁶. A nivel nacional, la población económicamente activa era aproximadamente de 8.500.000 y una población ocupada algo por encima de los 7 millones,²⁷ y el número de trabajadores sindicalizados era aproximadamente de 1.200.000, el 16 ó 17% de la población económica activa del país. La cifra sobre obreros agremiados en las centrales se estimaba para 1979 en las siguientes proporciones: UTC 503.389, CTC 490.278, CGT, 22.810, CSTC 119.764, sindicalismo independiente 192.125. Se trataba de una gran masa de trabajadores del Estado, la banca, el comercio y los servicios públicos, y una proporción menor de obreros industriales, con una tendencia creciente de jóvenes trabajadores, determinada por la necesidad de los empresarios de elevar la

26 La Central de Trabajadores de Colombia CTC, fue fundada en 1938, orientada por el partido liberal. La Unión de Trabajadores de Colombia UTC, fue fundada en 1946, orientada por el partido conservador y por la iglesia. La Central Sindical de Trabajadores Colombianos, fue fundada en 1964, dirigida por el PCC. La Central General de Trabajadores realizó su primer congreso en junio de 1977, en la que se definió como autónoma frente al gobierno y en ruptura con la Democracia Cristiana Europea, pero inspiradas en sus tesis. El Sindicalismo Independiente, estructurado a partir de la coordinación de las más importantes federaciones sindicales nacionales como FECODE, USO, FENASITRAP, entre otras.

27 Flores Elisa. *Las transformaciones socio-demográficas en Colombia durante el siglo XX*. En: banrep.gov.co/docum/ftp/borra095.pdf. 1998



productividad del trabajo y el empleo de nuevas tecnologías²⁸.

Bogotá, contaba, según el Censo de 1973 con una Población Económicamente Activa de 1.915.000 habitantes, de la cual estaba ocupada sólo 814.000, constituida principalmente por jóvenes trabajadores. Del total de la población ocupada, el 50% recibía salarios

por debajo de los \$ 1.500 pesos mensuales, 25% ingresos entre 1500 y 4000 pesos y el 25% restante ingresos superiores; 5 mil personas con ingresos de 20.000 pesos o más. Además el censo daba cuenta de la existencia de casi 10 mil personas que viven de la renta. La ocupación por rama de la producción, se puede apreciar en la tabla No. 2

Tabla No. 2
Población Ocupada por rama de la producción

RAMA DE LA PRODUCCION	CANTIDAD
Población ocupada	814.233
0. Actividades no especializadas	15.060
1. Agricultura y caza	13.862
2. Explotación de minas	3.471
3. Industria manufacturera	177.409
4. Electricidad, gas, agua	4.165
5. Construcción	60.445
6. Comercio	134.365
7. Transportes	44.065
8. Establecimientos financieros	47.508
9. Servicios	254.609
Sin información	59.274
Cesantes	30.470

Fuente: Censo de 1973

De lo anterior se deduce que la fuerza laboral se concentra en orden de importancia en tres ramas: los servicios, la industria manufacturera y el comercio, seguidos de lejos por la construcción, el sector financiero, y los transportes.

Según la Revista Alternativa²⁹ el modelo económico impulsado por el gobierno garantizaba altas tasas de ganancia a los

empresarios, de ahí que dieran su respaldo al régimen de López, ya que al analizar los costos de producción, se encontraba que los empresarios gastaban 0.4% en costos industriales y apenas 0.15% en salarios, así que el aumento propuesto por el gobierno de un 5% en el salario mínimo, no afectaría para nada la tasa de ganancia, ni incidiría en la calidad del ingreso de los trabajadores.

En relación a la actividad sindical, la ciudad contaba apenas con un 20% de la población sindicalizada, tasa bastante baja si se tiene en cuenta que era en la capital en donde las principales centrales obreras y sin-

28 Forero Teófilo, "Problemas del movimiento sindical", *Documentos Políticos*, No. 24, marzo-abril, 1977.

29 "El Fraude del Salario mínimo", *Alternativa*, No. 126, agosto 8 al 15 de 1977, p. 7.



dicatos nacionales tenían sus sedes, a la vez que era el centro de la lucha gremial y de las manifestaciones.

Durante la década de 1970 la huelga fue la principal forma de lucha gremial, en ese momento se registró el más alto nivel de huelgas del siglo XX, teniendo un pico entre 1976 y 1977. Según el estudio de María Teresa Herrán³⁰, los principales sectores en los que se concentraron las huelgas fueron: el manufacturero (276 huelgas), el magisterio (125) y otros servicios públicos y privados (bancos, empresas agua, electricidad, comercio). Los sectores más combativos en la lucha huelguística fueron en orden ascendente: el sindicalismo independiente con el 42.5% del total, la CSTC con el 29.5%, la UTC con 16.5%, la CTC con 7.5% y la CGT con el 1%.

La oleada huelguística de 1976 y 1977, tenía que ver con la defensa del ingreso ante la inflación y la carestía. Salomón Kalmanovitz consideraba que

la política del gobierno es recalcintrante frente a los trabajadores: el 18% de alza concedido a los empleados públicos se acaba en 3 y medio meses, el 25% que logró la USO se acaba en junio y su salario real vuelve a caer. (...) Lo que deben saber los trabajadores del país es que en 1970 se les explotaba menos que hoy, cuando ganaban el equivalente a 5.744 mensuales o sea menos de un tercio de lo que devenga hoy. El mandato claro pretende consolidar esta situación de intensificación de la superexplotación capitalista. Ante esta situación son los obreros los que tienen la palabra.³¹

30 Herrán, María Teresa. *El Sindicalismo por dentro y por fuera*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1981, pp. 95 – 100.

31 Kalmanovitz, Salomón, “El curso histórico de los salarios”, *Alternativa*, 22 al 29 de mayo de 1977, No. 115. p. 15.

En el periodo 1974 – 1977, sobresalieron en Bogotá las huelgas de maestros por salarios y contra la propuesta de Estatuto Docente, la de los médicos del Seguro Social contra la reestructuración en 1976, la de los Hospitales La Hortúa, Samaritana y San Juan de Dios contra la propuesta de liquidación en 1976, la de los empleados bancarios, principalmente de los dos sindicatos más combativos: Sintrapopular (Banco Popular) y Sintracafetero (Banco cafetero), la de los trabajadores del Hipódromo de Techo (1976) y la de varias industrias manufactureras.

En este mismo periodo se produce un profundo distanciamiento entre las centrales sindicales y el gobierno de López. Al comienzo del mandato de López, la UTC y la CTC realizaron manifestaciones de apoyo al gobierno; sin embargo, a partir de 1976, se suman a la lucha contra la carestía³² defendida por la política económica del régimen, llegando a un punto de no retorno, ante la negativa de diálogo de parte del presidente López y la represión contra los trabajadores en huelga en 1977.

Durante 1977, con anterioridad al PCN se registró un número importante de huelgas, muchas de ellas con impacto en Bogotá, huelga de los médicos y otros trabajadores de los Seguros Sociales para impedir su clasificación como trabajadores públicos (que no tienen derecho a huelga); el paro nacional de FECODE, contra el Estatuto Docente; el paro del sector salud contra el plan nacional de salud que iniciaba la mercantilización del derecho a la salud; la huelga de la USO, la huelga de la Planta de Soda y de Indupalma.

32 Un hecho económico y simbólico de la carestía fue el final del pan de 20 centavos, en agosto de 1975, producto del alza en el precio de la harina, denunciada por la Asociación Nacional de Panaderos (ADEPAN) que culpó al IDEMA por no regular los precios. *El Espectador*. 29 de agosto.





Luchas de los trabajadores informales

Los vendedores ambulantes empezaron a ser un importante sector de los trabajadores urbanos, como resultado de la incapacidad del Estado y de la economía formal para albergar la creciente población aluvional que llegaba a la ciudad, dando origen a una creciente franja de trabajadores vinculados a lo que se empieza a conocer como la economía informal. Avelino Niño, líder de los trabajadores informales, describía en los siguientes términos la situación de los vendedores ambulantes:

... entradas anuales por debajo del salario mínimo para el promedio general, carencia absoluta de asistencia médica, ninguna prestación, subsidio, prima o pensión, ni mucho menos educación para sus hijos o solución al problema de la vivienda familiar. Todo esto determina que la mayoría de los vendedores habiten en zonas de invasión y en inquilinatos, y que sus hijos padezcan las secuelas del marginamiento urbano³³

Para comienzos de la década de 1970 los trabajadores informales eran un nuevo sector social en crecimiento, ocupaban va-

rios sectores de la ciudad, particularmente el centro, convertido por esta razón en escenario de disputa con el gran comercio. Así que las diferentes alcaldías trazaron medidas de ordenamiento urbano y disciplinamiento social impulsadas para defender a los grandes comerciantes agremiados en FENALCO, quienes argumentaban sobre la necesidad de “mejorar la estética de la ciudad”, “recuperar las aceras para los peatones”, “mejorar la visibilidad de las esquinas para los conductores de vehículos”.³⁴

Unos 50 mil vendedores ambulantes se organizaron en sindicatos y asociaciones, para confrontar las medidas gubernamentales tendientes al desalojo, algunos orientados por las centrales de trabajadores de los partidos tradicionales, y un combativo sector en el Sindicato Nacional de Unidad de Comerciantes Menores SINUCOM.

En la radicalización política de algunos de los sindicatos, la izquierda jugó un papel decisivo, especialmente el MOIR y Unión Proletaria (ambas de orientación maoísta). Esta última, constituyó una expresión orgánica amplia y abierta para participar en las elecciones locales de 1976: los Comités Democrático Populares Revolucionarios -CDPR, con influencia entre los vendedores ambulantes a través del Sindicato Nacional de Unidad de Comerciantes Menores SINUCOM³⁵, uno de cuyos dirigentes, Avelino Niño llegaría a ser Concejal de Bogotá por los CPPR, antes de ser cooptado por el MOIR.

Las administraciones bogotanas expidieron varios decretos de reorganización urbana, para enfrentar la fuerza de los vendedores ambulantes. En febrero de 1977 la adminis-

³⁴ Ibid.

³⁵ Molano, Frank. “El imaginario maoísta, 1965-1980, como mentalidad revolucionaria en la izquierda colombiana”, Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional, Bogotá. 2005.

³³ “Vendedores ambulantes: Trabajar es un derecho”, *Alternativa*, 22 al 29 de mayo de 1977, No. 115, p. 22.



tración de Bernardo Gaitán Mahecha, expidió el Decreto 020 que imponía restricciones y sanciones a los vendedores ambulantes y estacionarios, esto provocó una serie de protestas y tensiones que estarían presentes durante el PCN.

Las luchas por demandas colectivas e individuales

Las luchas populares barriales por servicios públicos

En Bogotá, los pobladores de los barrios populares desarrollaron en la segunda mitad del siglo XX una modalidad de protesta social que se consolida durante la década de 1970, como modalidad de paro cívico. En los inicios de la década de 1960, el PCC conformó la Central Nacional Provivienda para promover la invasión de terrenos públicos como mecanismo de acceso a la vivienda, dando origen a barrios como Policarpa, Las Colinas y El Gran Quindío. Sin embargo, la invasión como forma de acceso a la vivienda será reemplazada a lo largo de las décadas de 1960 y 1970 por la modalidad de los urbanizadores piratas, que combinan mecanismos de clientelismo, oportunismo y conexiones con la policía e instancias del gobierno de la ciudad. Así que las luchas populares urbanas giraran hacia la exigencia de servicios públicos, contra el desalojo de los terrenos y contra los impuestos a la valorización para financiar obras públicas.

En la primera mitad de la década de 1970 el centro de lucha barrial estuvo en los barrios orientales de la ciudad, que organizaron la protesta para oponerse a la construcción de la Avenida de los Cerros. En la segunda mitad de la década, las luchas se trasladan a los bordes sur oriental y occidental de la

urbe, como consecuencia de la resistencia de los pobladores ante la ampliación de nuevas avenidas y ante la deficiencia en la prestación de servicios de transporte. Es en estas dinámicas que aparece en Bogotá una nueva forma de acción colectiva: el paro cívico, como movilización y organización de diferentes sectores sociales, agrupados en torno a un pliego y con la capacidad de bloquear avenidas claves para el transporte y obligar a las autoridades a negociar.

En mayo de 1975, los habitantes de los barrios Kennedy y Timiza, en el suroccidente, organizaron un paro cívico exigiendo rebajas en el impuesto predial, las tarifas del servicio telefónico y la ampliación y mejoramiento de otros servicios públicos. Los pobladores de Timiza denunciaban además que el Consejo Distrital había modificado en 1974 los acuerdos que beneficiaban a los usuarios del Instituto de Crédito Territorial y la Caja de Vivienda Popular.

En junio de 1977, los habitantes de los barrios suroccidentales organizan otro paro cívico en contra los graves problemas de transporte, educación y servicio de acueducto. Aseguraban que el Distrito había incumplido convenios ya establecidos con los habitantes de Kennedy y Fontibón en la planeación de nuevas rutas de transporte.³⁶

El 27 de julio, el periódico El Espectador informaba que 52 barrios del noroccidente (entre ellos San Fernando, Santa Sofía, La libertad, Jorge E. Gaitán, Ferias) anunciaron un paro cívico contra el IDU, por la injusta tasa de valorización por la construcción de la Avenida Quito y la Autopista Medellín.³⁷

³⁶ *Voz Proletaria*, 9 – 15 de junio de 1977.

³⁷ *El Espectador*, 27 de julio de 1977.





La lucha por el transporte público

Las clases dominantes de la capital renunciaron a desarrollar un sistema masivo de transporte público y optaron tempranamente por la privatización. Mientras en 1957 la Empresa Distrital de Transporte Urbano movilizaba el 38% de los pasajeros, en 1978 representaba apenas el 2.1% de la movilización total.³⁸ El esquema de privatización posibilitó una diferenciación de clase claramente delimitada en el sector del transporte urbano, de una parte, la concentración monopólica del transporte en un puñado de empresas: Sidauto, Universal, Metropolitana, Panamericanos, Santa Lucía y Amarillos y Rojos, que a partir de un poderoso gremio, Conalbuses, acordaron con el Estado condiciones a su favor, como el aseguramiento de subsidios para el pago del combustible, la importación de repuestos y la asignación de rutas estratégicas; de otra parte, los medianos y pequeños transportadores agrupados en Fenaltra, que tendrán menor capacidad de negociación con el Estado y, finalmente los conductores, que exigían salarios y condiciones laborales justas, a partir de su organización sindical.

38 Camacho, Sergio y Londoño, Rocío. "Planeamiento y soluciones del transporte urbano de Bogotá", *Estudios Marxistas* 16, 1978, p. 11

Entre 1970 y 1977 se registraron cerca de 20 paros del transporte, propiciados por los gremios de transportadores para presionar el pago estatal del subsidio, la garantía de bajos costos en llantas y repuestos y por supuesto, exigir el alza en las tarifas. Sin embargo, las presiones del gremio chocaban con las demandas de los usuarios del transporte, particularmente los usuarios de los barrios populares, quienes se oponían al alza de las tarifas y reclamaban que las diferentes empresas ampliaran y mejoraran las rutas. Esta es la razón de los paros cívicos zonales de los barrios surorientales en la salida a Villavicencio y en el corredor Santa Librada - Usme.

En marzo de 1974 los habitantes del barrio Altamira y vecinos de barrios aledaños promovieron otro paro cívico, bloqueando la carretera a Villavicencio, denunciando el mal servicio de transporte ofrecido por la empresa Continental³⁹ que impedía que otras empresas prestaran el servicio.

Nuevamente en noviembre el Comité Democrático Pro-defensa del Transporte, protagonizó otro paro cívico que bloqueó la carretera a Villavicencio. A pesar de la represión desatada, los habitantes lograron el compromiso de la alcaldía de mantener los servicios de transporte existentes, alargar la línea de los buses municipales hasta el barrio Juan Rey, poner a disposición 22 buses más y extender el horario de servicio de 4:00 a.m. a 12:00 p.m.⁴⁰

En la zona de Usme y Santa Librada se desarrolla un paro cívico en marzo de 1974, exigiendo al INTRA solución al problema de transporte.⁴¹

39 *El Espectador*, Marzo 22 de 1974.

40 *El Espectador*, Noviembre 28 de 1974.

41 *El Espectador*, Marzo 26 de 1974.





Otros paros similares se presentan años después en los barrios Meissen y en Bosa.

Estas experiencias de lucha urbana quedarán en la memoria de los sectores populares, generando dinámicas de organización como los comités de barrio, dispuestos a la denuncia y la movilización que se activaron de manera beligerante en el PCN de 1977.

Las luchas de los estudiantes

Según el Censo de 1973, la población estudiantil de la ciudad era de 500 mil personas, 470 mil de educación primaria, secundaria y técnica, y 30 mil universitaria. En conjunto el 25% de la población total de la ciudad, un porcentaje significativo que evidencia el emerger de un nuevo sector social. No obstante es necesario establecer una distinción de clase entre los estudiantes de secundaria, los estudiantes universitarios y los trabajadores de la cultura (artistas, intelectuales). Los estudiantes universitarios tendrán un proceso de politización en el imaginario de las izquierdas de la década de 1970, protagonizando protestas contra las políticas educativas y en rechazo a medidas como el alza del transporte. Por su parte los estudiantes de secundaria, con amplia presencia en los barrios populares, debido a la expansión y masificación educativa, convirtieron a varios colegios distritales como los INEM, el José María Córdoba, Restrepo Millán entre otros, en bastiones de movilización y protesta.

Durante la década de 1970 habrá una variación en la dinámica de la protesta estudiantil. La década inicia con el poderoso movimiento que logra derrotar el Plan Básico, sin embargo, a partir de la segunda mitad de la década se presenta una disminución en la movilización, reducida a protestas contra la represión, incluyendo asesinatos de estu-

diantes y cierres en las universidades públicas. En el caso de la Universidad Nacional, el experimento gubernamental lopista de nombrar al rector democrático Luís Carlos Pérez, fracasó y tuvo como consecuencia el incremento de la represión contra estudiantes y profesores y el crecimiento de las protestas y tropes, hasta declararse el prolongado cierre de 1976-77.

Si bien el nivel de la movilización disminuyó, fueron cobrando fuerza otras modalidades de protesta: las marchas de solidaridad y contra la represión y el tropel contra la fuerza pública.

Los estudiantes de las universidades privadas se sumaron a las protestas contra el gobierno, ya sea contra medidas de las directivas o en solidaridad con las protestas en la universidad pública, por ejemplo, en abril de 1976 los estudiantes de la Universidad Externado de Colombia se declaran en huelga de solidaridad con la Universidad Nacional que se encontraba cerrada y militarizada.

El Paro Cívico del 14 de septiembre de 1977

Para 1977 tanto en la capital como en varias regiones del país, la modalidad de paro cívico se había configurado como una forma de protesta de amplios sectores populares. Según Medófilo Medina, entre 1958 y 1977 se produjeron 88 paros cívicos, y entre 1970 y 1977, 72 paros.⁴² Esta forma de protesta expresaba las demandas de diversos sectores sociales, obreros, empleados, campesinos, semiproletarios, estudiantes, en los que participaban organizaciones de masas y organizaciones políticas de oposición al gobierno, nacional o local. Medófilo Medina propone

⁴² Medina, Medófilo. *Los paros cívicos...* p. 7



un conjunto de características distintivas que definen la particularidad de los paros cívicos como protesta urbana:

... la amplia gama social de sus participantes y la capacidad para mover a la acción a las masas y para despertar en éstas un gran espíritu de iniciativa. (...) el carácter perentorio “inaplazable” de las reivindicaciones que originan la protesta de la comunidad: tales como el acueducto, el alcantarillado, la construcción de una escuela, la elevación de tarifas del transporte, etc.⁴³

En el caso de Bogotá, las jornadas de septiembre de 1977, expresaron contradicciones y fuerzas sociales subalternas diversas, que además de la lucha reivindicativa, implicaban el rechazo al orden económico y político dominante, y de manera particular, al modelo de ciudad que las clases dominantes empezaban a configurar, lo que podríamos denominar como la economía “moral”⁴⁴ de las masas populares urbanas de Bogotá. Los centros de la protesta, las formas de lucha insurreccional, las consignas y blancos de la protesta, las modalidades de represión, así lo evidencian.

En el trabajo testimonial recogido por Arturo Alape sobre los sucesos del Paro Cívico de 1977 se da cuenta de la memoria popular sobre las tensiones urbanas que sirvieron de marco de la protesta popular:

Los antecedentes del paro Cívico tienen mucho que ver con el bloqueo que hace dos años organizaron los barrios surorientales a

la salida de la carretera a Villavicencio. Debido a problemas relacionados con el transporte, el agua, la luz. Se integró para esa ocasión un comité de 22 juntas comunales y el centro de provivienda del barrio Gran Quindío.

En La Granja agitamos el paro aprovechando el problema de la valorización que existe sobre la Avenida a Medellín. Ocho meses antes del paro veníamos trabajando. En las asambleas fuimos progresivamente llamando la atención sobre el paro contra la carestía. ... No sólo con la idea del paro, con el problema de la valorización, sino con un aditamento: el día del paro se debía salir a las calles a combatir sobre la Avenida a Medellín. Así fue como veinte días antes se hicieron dos asambleas de mucha importancia, en las cuales salieron organizados los comités pro-paro de los barrios Las Ferias, Las Granjas.⁴⁵

Para analizar la protesta se toman los siguientes momentos: los preparativos, los acontecimientos del 13, 14 y 15 de septiembre y las secuelas del Paro Cívico

Los preparativos del Paro

El 19 de abril de 1977 los concejales del PCC en Bogotá, Teófilo Forero y Mario Upegui, propusieron ante el Concejo de Bogotá, la realización de un Paro Cívico contra la creciente carestía y los bajos salarios. En la manifestación del 1º de Mayo la mayoría de organizaciones políticas y sindicales reivindicaron la propuesta del Paro. A partir de estos eventos, en los meses siguientes se ambientó entre diferentes sectores sindicales y políticos la idea de paro general.

43 Medina, Medófilo. *La protesta urbana en Colombia en el siglo XX*. pp. 145 - 146

44 Thompson, Edward Palmer. “La economía “moral” de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”. *Costumbres en Común*, Barcelona: Editorial Crítica 1995.

45 Alape, Arturo. *op. cit.*, p. 78.



Hacia el mes de agosto, ya se había llegado a acuerdos entre las centrales obreras. Por una parte la CSTC y la CGT habían enviado al despacho del Presidente Alfonso López Michelsen un pliego de 8 puntos:

1. Aumento general de salarios en un 50%
2. Congelación de precios y tarifas.
3. Levantamiento del Estado de Sitio.
4. Reapertura y desmilitarización de las universidades.
5. Plenos derechos sindicales para los trabajadores del Estado.
6. Tierra para los campesinos y cese de la represión en el campo.
7. Jornada laboral diaria de 8 horas y salario básico los trabajadores del transporte.
8. Abolición de los decretos de reorgánicos del ICSS lesivos para los usuarios y trabajadores de la entidad.
3. Convocatoria del Consejo del Trabajo para discutir condiciones laborales, pliegos, pactos colectivos, derecho de huelga.
4. Jornada Laboral de ocho horas para todos los trabajadores
5. Modificación de la reglamentación de la Ley 27 sobre amparo a la niñez
6. Abolición del impuesto a las ganancias ocasionales y a las cesantías.
7. Jornada de ocho horas para los chóferes asalariados y que se les fije salario mínimo suficiente
8. Regreso a la política de incentivos a las exportaciones menores y la supresión del impuesto a las ventas para los artículos no suntuarios.

Por otra parte la UTC (conservadora) y la CTC (liberal) presionadas por las bases, presentaron en agosto un petitorio a López Michelsen, con la pretensión de negociar:

1. Vigencia de la Ley 187 de 1959 sobre prima móvil
2. Convocatoria inmediata del Consejo Nacional de Salarios para la fijación del salario mínimo.

El 20 de agosto, las 4 centrales obreras dieron a conocer la declaración conjunta de lanzar el PCN, construir los Comités Unitarios y convocar ampliamente a los trabajadores y al pueblo a participar en la preparación y realización del Paro. A partir de aquí se inició la preparación organizativa del paro. En términos de la composición sociopolítica de los organizadores, se pueden evidenciar la presencia de dos grupos, las organizaciones sociales y las organizaciones políticas.

Las instancias organizativas que se conformaron para convocar y organizar el PCN a escala nacional fueron, por una parte el Comité Nacional de Paro, organizado desde mayo. Allí estaban representados los sindicatos más importantes que se encontraban en huelga en esa época: FECODE, SIN-





TRAICSS, SINTRAINDUPALMA, USO, y los presidentes de las cuatro centrales sindicales. Sus funciones eran la coordinación de un solo frente de lucha. Por otra parte el Comando Nacional de Paro, compuesto a nivel nacional por los presidentes de las cuatro centrales y a nivel regional por sus delegados. Se conformó en los días inmediatamente anteriores al PCN y durante la jornada orientó desde la clandestinidad, posteriormente se transformó en el Consejo Nacional Sindical. Para los estudiosos del movimiento sindical y para los dirigentes sindicales, esta instancia unitaria fue una de las principales conquistas del PCN.

A nivel de los acuerdos y convocatorias formales, la dirección gremial y coordinación recayó en las organizaciones sociales: La conducción general estuvo a cargo de dirigentes de las cuatro centrales sindicales, mientras que las organizaciones sindicales regionales, los comités contra la valorización, las Juntas de Acción Comunal y en donde existían los voceros de la Central Nacional Provivienda, estarían encargadas del funcionamiento de los Comités Departamentales, locales y zonales de paro, así como comités de fábrica y barrial.

En términos de la conducción del paro, las organizaciones políticas tuvieron un papel fundamental. Poco se ha analizado acerca de su papel en las protestas populares, de ahí que sea necesario realizar una breve caracterización sobre su composición y participación.

La fuerza política más activa en la preparación fue el Partido Comunista Colombiano, quien mantenía una alianza electoral con otras fuerzas de la izquierda en la coalición denominada Unión Nacional de Oposición - UNO, desde aquí el PCC pudo ganar aliados políticos a favor del paro, por ejemplo a la Unión Revolucionaria Socialista URS. En las tareas de coordinación de la jornada tuvieron un importante papel los comités barriales de la Unión Nacional de Oposición, que había lanzado la candidatura presidencial de Julio César Pernía, el 7 de agosto en el Congreso de Oposición realizado en el Coliseo el Campín. La UNO transformó sus comités electorales en comandos barriales, que organizaban a los habitantes en torno al programa político de esta coalición electoral. Dentro de la UNO, la URS, impulsó la creación de comités a partir de las reivindicaciones inmediatas de la población y de las luchas democráticas articuladas a la lucha contra el régimen político.⁴⁶

La otra coalición electoral de fuerzas de izquierda se agrupó en el Frente por la Unidad del Pueblo FUP, surgido a partir de los desacuerdos entre el PCC y el MOIR. El FUP incluyó a las siguientes organizaciones: Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario MOIR, Comités Democráticos Populares Revolucionarios CDPR, Movimiento Nacional Democrático Popular MNDP, Alianza Nacional Popular ANAPO, Movimiento Independiente Liberal MIL y Movimiento Amplio Colombiano

46 Carrillo Bedoya, Jaime, *op. cit.* p. 271.





MAC. El FUP orientó que sus comités actuaran durante el paro como comités cívicos y de barrio.

Las distintas fuerzas del FUP participaron en las instancias locales de coordinación del PCN, más no en las instancias nacionales, el MOIR y los CDPR cuestionaron la dirección “revisionista” y “prosoviética” del Paro Cívico.

Una tercera fuerza política de izquierda con presencia en el Paro Cívico, estuvo integrada por los sectores abstencionistas del campo ML, del que hacían parte, el Partido Comunista de Colombia Marxista Leninista PCC (ML), la Liga Marxista Leninista, el Movimiento Camilista ML y el Movimiento de Unificación Revolucionaria MUR-ML. En diferentes comunicados estas organizaciones plantearon que la convocatoria del paro era una táctica del “vieirismo” para aprestigiar ante las masas y canalizarlas hacia las elecciones de 1978. Por eso se llamaba a “desenmascarar la maniobra del revisionismo y el socialimperialismo”:

... en ocasión del paro, y teniendo en cuenta la inconsecuencia de los vieiristas y la debilidad y dispersión de nuestras fuerzas (...) organizar una amplia agitación política revolucionaria entre las masas y movilizarlas a la realización de luchas concretas o a prepararse para realizarlas de acuerdo con la situación real de cada sitio.⁴⁷

Varias de las fuerzas maoístas estaban además concentradas en los paros de la USO y FECODE, federaciones del Sindicalismo Independiente, que llevaban varios días en paro, lo que además generó roces con los dirigentes de la CSTC.

En las disputas entre las fuerzas de izquierda, durante y después de la jornada de protesta, los analistas del Partido Comunista generalizaron la idea de que el no apoyo de los maoístas a la dirección del Paro había sido una traición a la clase trabajadora. Ha sido parte de la tradición de izquierda, que las críticas y el no apoyo incondicional a las propuestas de uno u otro sector han sido leídas como traición. En el caso de los maoístas, su crítica preñada de sectarismo, pasó a la historia social y a la memoria colectiva como actitud oportunista y policíaca⁴⁸. El mismo Medófilo Medina afirmaría: “Los diversos grupos que configuran el llamado Campo ML no solo se abstuvieron de participar en el paro, sino que lo denunciaron y ocuparon una posición radicalmente adversa a su realización”.⁴⁹

Las fuerzas guerrilleras FARC, ELN, EPL, M-19, Autodefensa Obrera ADO, Comando Urbano PLA, Frente Revolucionario de Unidad Popular FRUP, manifestaron su respaldo a la lucha popular y sus respectivas estructuras urbanas, bastante reducidas en esa época, salvo las del M-19, se vincularon activamente a la jornada.

El 28 de agosto se realizó el Cabildo Obrero y Popular en el que se acordaron los preparativos finales y la organización de comités barriales de paro⁵⁰. Dirigentes de las centrales sindicales llegaron a acuerdos con los sindicatos de transportadores y algunas empresas para garantizar que este sector se vinculara a la jornada.

Por su parte, el Partido Conservador, en la oposición en ese momento, a través del pe-

48 Alape, Arturo, *op. cit.*, p. 10.

49 Medina, Medófilo, *op. cit.*, p. 170.

50 Es importante anotar que la figura de Cabildo, como instancia de decisión y democracia popular, ha jugado en la historia de la protesta urbana en Bogotá un lugar destacado.





riódico *La República*, y de doña Bertha Hernández de Ospina, manifestaron su acuerdo en la realización del paro cívico, esperando ganar opinión pública para las elecciones presidenciales de 1978.

La preparación implicó labores de agitación y propaganda y la acumulación de materiales para la protesta. Entre las tareas claves estaban la parálisis del transporte (ya fuera por acuerdo con los sindicatos de choferes o boicoteando el transporte) y la resistencia ante el dispositivo policial y militar.

Los centros de mayor actividad preparatoria fueron los mismos que durante los últimos años habían sido epicentro de las luchas urbanos: los barrios del sur oriente que dan salida a Villavicencio con centro en Altamira y el Gran Quindío; los barrios del corredor Usme-Santa Librada; los barrios del sur (Meissen, San Carlos, Santa Lucía, Las Colinas); los barrios del sur occidente Bosa y Kennedy; los del occidente Fontibón y, los del noroccidente (Las Ferias, Bonanza, Tabo-ra, Estrada).

Entre tanto el gobierno de López se negó a contestar las propuestas de los trabajadores, y en el caso de Bogotá en compañía

del alcalde Bernardo Gaitán Mahecha y los mandos policiales y militares implementaron el denominado “Plan Tricolor”, para el control de la protesta popular, militarizando barrios como el Policarpa, en donde las autoridades aseguraban se estaban “haciendo los preparativos subversivos”.

Los gobiernos nacional y distrital intentaron desacreditar la movilización difundiendo inicialmente que más que una jornada de reivindicación social, se trataba de una jornada política en la que la oposición buscaba atacar la labor del gobierno apuntando a las elecciones presidenciales que se avecinaban. Luego el tono discursivo giró hacia una prosa contrainsurgente: se trataba de una jornada subversiva. Esta calificación de “paro subversivo” con que el gobierno trató de amedrentar a la población capitalina, tuvo un efecto adverso, pues enardeció aún más los ánimos de la protesta.

El gobierno, las fuerzas militares y de policía y los medios de comunicación se unieron para condenar el Paro y exigir la aplicación de la ley y el orden, con todo rigor. La censura, la descalificación y la represión fueron la nota imperante antes, durante y después de la protesta. El 26 de agosto se emitió el decreto 2004 que imponía arresto de 30 a 180 días a quienes organizaran, participaran o apoyaran cualquier manifestación popular, se amenazó con despidos y cancelación de personerías jurídicas de los sindicatos. Desde el 2 de septiembre se habían prohibido las concentraciones públicas y se impuso la censura en los medios de comunicación, solo se podían emitir mensajes del gobierno.

El 13 de septiembre, la ciudad fue militarizada y la Policía Nacional mediante la Resolución 4043 prohibió el tránsito de motocicletas en Bogotá, para evitar “que se cometan



*delitos o que se rieguen puntillas, grapas o tachuelas desde estos vehículos*⁵¹

El 13, 14 y 15 de septiembre

El PCN fue concebido y preparado como una huelga nacional de trabajadores, que podía contar con el apoyo de los pobladores de los barrios populares, en donde el aspecto central sería el paro en la aparato productivo, sin embargo lo que ocurrió fue un gigantesco estallido de los sectores populares urbanos, en la mayoría de los casos sin coordinación de los comités de paro o de las organizaciones de izquierda.

Diferentes testimonios dan cuenta que para el martes 13 de septiembre, centenares de pobladores de los barrios bogotanos estaban dedicados a los preparativos finales: doblar grapas, almacenar llantas viejas, preparar botellas de gasolina, alistar mechas, juntar bultos con vidrios rotos, recolectar estopa y miles de tachuelas, el objetivo inicial era bloquear el transporte.

La hora cero fue establecida a las 12 de la noche del 13 de septiembre, desde varios edificios del centro de la ciudad, sindicalistas de las centrales obreras dieron la orden de inicio, quemando voladores, que con el estruendo explosivo de la pólvora anunciaban a la ciudadanía el comienzo de la protesta popular.

El esquema (Tabla No. 3), permite visualizar la dinámica de la protesta, en la que se articularon las instancias de coordinación sindical, las fuerzas de la izquierda y las organizaciones barriales, todas estas fuerzas se pusieron en juego durante el PCN en Bogotá,

A la madrugada del miércoles 14, cente-



nares de manifestantes bloquearon arterias vitales: la Avenida Caracas entre los “altos” de San Carlos y Las Colinas; el cruce de la Avenida 68 con la Autopista Sur; el tramo Soacha – Bosa; la Avenida Primero de Mayo a la altura de los barrios Tejar y Alquería; el tramo de la vía férrea en el barrio de invasión Atahualpa en Fontibón; la Autopista Medellín y la calle 68 barrios Tabora, Las Ferias, Estrada; en Ciudad Kennedy, los barrios Roma, Timiza entre las principales concentraciones de manifestantes.

Arturo Alape, recogió testimonios que evidencian la subjetividad rebelde de numerosos pobladores: “... En el barrio Santa Lucía, la gente se concentró como nunca, en disposición de pelea. Cualquier vehículo se recibía a piedra. Desde las seis de la mañana, las consignas. Mucho joven. Tantas mujeres como nunca. Es un sector proletario.”⁵²

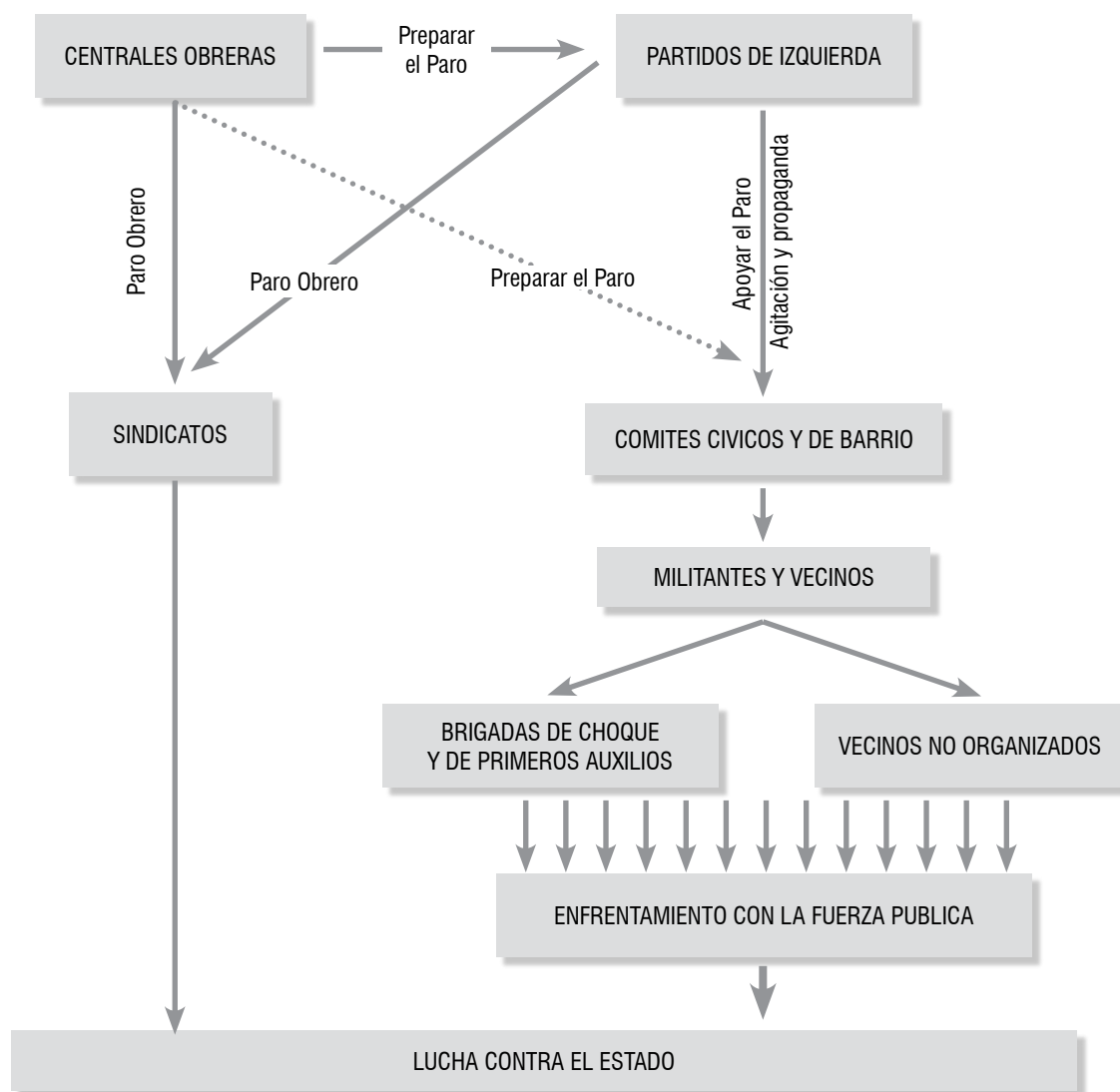
En el centro de Bogotá, los empleados bancarios, de Telecom y de la Empresa de Teléfonos y otras empresas públicas realizaron mítines y marchas de apoyo al paro. Un articulista de la Revista Alternativa, realizaba el siguiente balance preliminar:

51 *El Tiempo*, 14 de septiembre de 1977, en Arturo Alape, *op. cit.*, p. 24.

52 Arturo Alape, *op. cit.*, p. 52.



Tabla No. 3
La dinámica de la protesta urbana durante el PCN



Fuente: Jaime Carrillo Bedoya (1981). Los Paros Cívicos en Colombia. Editorial La Oveja Negra. Bogotá, p. 267.

Los vivos enardecidos y espontáneos del pueblo pauperizado expresaron su rechazo a la explotación del capital; las mujeres, los niños y los adolescentes sentaron su protesta especialmente energúmena contra la miseria creciente; los choferes y taxistas se sumaron a la paralización del transporte. Los comités de barrios organizaron barricadas y brigadas que bloquearon efectivamente el tránsito de

buses y de automóviles, garantizando el éxito del paro.⁵³

A mitad de la mañana del miércoles se inicia la confrontación con la policía y el ejército, se producen muertos y numerosos heridos y centenares de detenidos, pero la represión no

53 "Ilegal", pero arrollador. El pueblo sintió la medida de su fuerza", *Revista Alternativa*, No. 132, Bogotá 19 al 26 de septiembre de 1977, p. 8.





logra aplacar la protesta. La Revista Alternativa presenta este balance de la situación a las 11 de la mañana en varios sectores de la ciudad:

Los enfrentamientos se recrudecen por la Avenida 68, desde el cruce de la Autopista Sur con la 1°. De Mayo, en la Alquería. El pueblo se toma Mármoles Andinos, Modulíneas y Laboratorios Lutecia destrozando las instalaciones y saqueando. Se incendian en la calle los archivadores. Saqueos en las Ferias, quema de carros. Las fábricas se siguen desocupando. Los camiones de gaseosas han tenido que regresar a sus bases...⁵⁴

Durante el 14 y el 15 de septiembre los blancos de las masas fueron esencialmente de tres tipos, el transporte, las fuerzas represivas y los grandes almacenes y algunos bancos. Bloquear el transporte era una de las exigencias para mantener el paro cívico, para esto se utilizó el sistema de “siembra” de clavos, regar tachuelas, vidrios y aceite en las calles. Para defenderse de las agresiones de la fuerza represivas e impedir el tránsito se organizaron bloqueos y taponamientos. Así mismo, para golpear los símbolos más palpables del capital en un contexto de carestía y desempleo, se apedreó y saqueó un gran número de almacenes. Al analizar los

informes policiales, estos arrojan los siguientes datos:

Según las fuentes oficiales, en diferentes puntos de la ciudad fueron incendiados 19 vehículos, 6 de empresas de transporte privadas, 5 de empresas públicas y 3 de las fuerzas represivas y 5 particulares.⁵⁵

En el sector noroccidental de la ciudad fueron saqueados y/o apedreados los siguientes establecimientos: Almacenes Only, Almacenes Yep, Cafam (Quirigua, Ferias y Normandía) y la Ferretería Monserrate, Banco Cafetero (La Estrada). En el sector sur occidental: la empresa de muebles Modulíneas, Laboratorios Lutecia, Mármoles Andinos, Calzado la Corona, (en el sector que va de la Alquería, Venecia y Muzú), Almacén Tía (barrio Claret), Colsubsidio (barrio Tejar), Ley (Kennedy), Cafam (Claret), Croydon (autopista Sur), Banco del Comercio (barrio Inglés), Caja Agraria (Santa Lucia), (ver Tabla 4).

Se presentaron además el corte de los circuitos eléctricos que alimentaban los trollyes⁵⁶ en Kennedy y el Quiroga, se incendió una estación de servicio en el barrio San Francisco,

54 “Bogotá ¡Paro es paro!”, *Revista Alternativa*, No.132, Bogotá 19 al 26 de septiembre de 1977, p. 2

55 López Michelsen, Alfonso. *Documentos Presidenciales relacionados con los antecedentes y desarrollos del 14 de septiembre de 1977*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1980, Anexo B

56 Sistema de transporte público de carácter estatal, a partir de buses articulados soviéticos, cuya fuente energética era la electricidad.



Tabla No. 4
Inmuebles afectados por pedreas y saqueos en Bogotá

No.	Nombre establecimiento	Dirección	Pérdidas en pesos	Observaciones
1	Almacenes Only	Av. 78 No. 75-89	3.840.000	Incluye gastos por lesiones
2	Almacenes Yep	Av. 68 No. 66-31	3.000.000	
3	Modulíneas	Av. 68 No. 40-51 sur	1.000.000	
4	Laboratorios Lutecia	Av. 68 No. 40-21 sur	800.000	
5	Carrocerías Colombia	Av. 68 No. 38-91 sur	120.000	
6	Mármoles Andinos	Av. 68 No. 37-07 sur	100.000	
7	Calzado La Corona	Av. 68 No. 38-05 sur	150.000	
8	Almacén Tía (Claret)	Calle 42 No. 27-18 sur	50.000	
9	Cafam (Ferias)	Calle 68 No. 60-94	31.000	
10	Banco del Comercio, barrio Inglés	Cra. 27 No 39-98 sur	20.000	Vidrios Rotos

Fuente: Alfonso López Michelsen. (1980). Documentos Presidenciales relacionados con los antecedentes y desarrollos del 14 de septiembre de 1977. Imprenta Nacional. Anexo B

se asaltó la Alcaldía de Tunjuelito y el puesto de policía del barrio Inglés, se asaltó también la central telefónica de la calle 68⁵⁷.

Hacia las 4 y 30 de la tarde del miércoles 14 de septiembre, el alcalde Gaitán Mahecha decretó el toque de queda. A pesar del incremento de la represión la lucha popular se intensificó y la ciudad se mantuvo paralizada hasta el día jueves 15 de septiembre. En el informe de la Revista Alternativa se registró lo siguiente:

4:30 p.m. El gobierno anuncia el toque de queda, ya totalmente desbordado por los acontecimientos. Era el más patente reconocimiento de éxito absoluto del paro en la capital del país...

8:00 p.m. después del toque de queda y la alocución de López se presentan desafíos frontales a las tropas en cuatro sitios claves: Quirigua, Minuto de Dios, 68 con 68 y Fontibón...⁵⁸

Sólo hasta llegada la noche del 15 de septiembre, después de una jornada de intensa confrontación, fueron desalojados los manifestantes de los “altos” de San Carlos, al sur de la ciudad, que resistieron y mantuvieron el bloqueo del transporte.

Durante el paro, según diversas fuentes, fueron asesinados en Bogotá, por lo menos 25 personas, en su mayoría adolescentes y jóvenes (ver Tabla No. 5), muchos de ellos fusilados, como el caso de los muertos en el barrio Atahualpa de Fontibón, más de 500 heridos con tiros de fusil, y 3450 detenidos, reclusos en el estadio “El Campín” y en la Plaza de Toros. Los niños y los jóvenes de los sectores populares fueron la fuerza de choque y quienes colocaron la principal cuota de sacrificio en la jornada, explicable en parte, por la ruptura cultural de esta generación con los símbolos del poder tradicional de las clases dominantes y su encuentro con una dinámica cultura radical que diferentes corrientes de la izquierda difundían y organizaban en los barrios populares.

57 Carrillo Bedoya Jaime, *op. cit.* p. 238.

58 *Ibid.*, p. 5.



Tabla No. 5
Listado Parcial de víctimas en el Paro Cívico de septiembre de 1977

Nombre	Profesión	Lugar del homicidio	Edad	Lugar de Residencia
1. Pablo Álvarez	-	Cafam Centenario	23	B. Centenario
2. Jorge Arévalo	Est. Inem Kennedy.	Calle 33 Kra. 74 sur	15	B. Kennedy
3. Wilsón Arizmendi M.	Obrero	Av .1º. Mayo Cll 68	18	B. Alcalá
4. Pedro Neftalí Monroy	Estudiante Sena	Bco. Cafetero Estrada	24	B. La Estrada
5. José L. Pulido	Estudiante Bto.	Bco. Cafetero Estrada	19	B. La Estrada
6. Elda J. Morales	Estudiante	Barrio Atahualpa	18	B. Atahualpa
7. Edgar E. Moreno	Estudiante	Barrio Atahualpa	10	(Fontibón)
8. Celina González G.	Ama de casa	Barrio Atahualpa	21	B. Atahualpa
9. Luís Alfredo López	Campesino	-	60	(Fontibón)
10. José Edison Martín	Estudiante Bto.	-	19	B. Atahualpa
11. Armando Jiménez S.	Estudiante Bto.	Kra. 66 calle 65	18	(Fontibón)
12. Hernando Pagote C.	Empleado	Kra. 77 Cll. 68	18	-
13. Ismael León	Estudiante Bto.	-	34	-
14. Jairo Enrique Espítia	-	-	14	B. La Estrada
15. Josefina Rico Ch.	Obrera	Kra. 26 calle 28 sur	18	B. Boyacá
16. Gloria Ayala Soto	Empleada	Calle 46 Kra. 9	20	-
17. Tarcisio de J. Reyes	Estudiante Univ.	Kra. 15 Calle 46	-	B. San Vicente
18. Luís Alfonso Blanco	-	-	-	B. Libertador
19. Jorge Ramírez	-	-	-	B. Marco Fidel Suárez
20. Elías Montoya	-	-	-	rez
21. José Fernández	-	-	-	B. Marco Fidel Suárez
22. Hugo López	-	-	-	rez
23. Francisco Pedraza	-	-	-	-
24. N.N. (hombre)	-	-	28	-
25. N.N. (hombre)	-	-	23	-
				-
				-
				-
				-
				-
				-

Fuente: Periódicos Voz Proletaria, El Espectador, Revista Alternativa.

Con posterioridad al paro, en noviembre de 1977 de manera demagógica, el gobierno autorizó un alza de salarios que obviamente no cumplía las exigencias propuestas en el Paro y convocó el Consejo de salarios y de Trabajo compuesto por el gobierno, los empresarios y los presidentes de las centrales sindicales. A su vez la movilización popular no disminuyó, en octubre y noviembre se desarrollaron varias luchas contra la represión y los asesinatos realizados por las fuerzas represivas, la ola huelguística creció durante

1978, año en el que se registraron 20 paros cívicos regionales. Esta tendencia de la protesta tendría su declive a partir de la aplicación del Estatuto de Seguridad a partir de septiembre de 1978.

Los balances de la época sobre el Paro Cívico

Los balances realizados con posterioridad al PCN de 1977, indican que los diferentes actores políticos, dominantes y subalternos,



reorientaron o intentaron reorientar sus respectivas estrategias.

Desde la perspectiva de las clases dominantes, el balance predominante se orientó por la lógica contrainsurgente y la exigencia de aplicar medidas de fuerza para controlar los brotes de insurgencia social. El presidente López, en la alocución televisiva de la noche del miércoles 14 de septiembre, realizó el siguiente balance:

... precisamente, el fracaso del paro tenía que obligar a los extremistas, a quienes lo patrocinaban desde uno u otro ángulo, a recurrir a otros expedientes distintos de la suspensión del trabajo. Y este expediente ha sido la violencia. No en todas partes sino circunscrita a la ciudad de Bogotá lo cual nos ha obligado a decretar, sin dramatismo, sin espectacularidad, el toque de queda, a partir de las 8 de la noche del día de hoy y hasta las 5 de la mañana, mientras duren las circunstancias que nos han obligado a decretarlo. (...) ⁵⁹

El 6 de octubre, el Ministro de Defensa Nacional, general Abraham Varón Valencia, realizó una alocución televisiva para explicar al público las razones de la actuación de las fuerzas armadas, realizó un recuento de los actos de los “agitadores”: ataques, destrozos y saqueos a la propiedad privada, ataques a la fuerza pública, y terminó exaltando el heroico papel de las fuerzas armadas y su fidelidad a la ley y a la Constitución:

Frente a los resultados de la asonada y el motín; frente a la necesidad de contenerlos para evitar daños superiores por la generalización de los actos de violencia, en mi condición de Ministro de Defensa y de General de la República e interpretando el sentimiento

unánime del mando militar, deseo manifestar que nos duele la muerte de cualquier persona ajena o no a nuestras filas, pues todos somos colombianos. Que como mandos superiores ofrecemos nuestro reconocimiento a la actuación serena y patriótica de las tropas y en especial por la forma como en el país en cumplimiento de la misión de guardianes del orden, fijada en la Constitución y las leyes de la República, realizaron todos los esfuerzos y sacrificios que fueron necesarios para garantizarle a los colombianos el retorno a la normalidad y el beneficio de la paz.” ⁶⁰

El análisis contrainsurgente de la movilización popular permitió a los mandos militares ambientar la necesidad de crear un marco jurídico político para “enfrentar la amenaza subversiva”. En diciembre de 1977, en un documento de los altos mandos militares al Presidente, le recordaban la necesidad de tomar medidas drásticas en materia de orden público.

Es de esperarse que las nuevas medidas que tome el gobierno, al que reiteramos nuestro decidido apoyo, y las correspondientes acciones de las fuerzas militares, por enérgicas que ellas sean, en virtud de que tienen que garantizar el régimen institucional y la seguridad ciudadana, cuenten con la comprensión y solidaridad [...] de la Corte Suprema de Justicia, en su función de colaborar como rama del poder público para asegurar la realización de los fines del Estado. ⁶¹

Así se fue formando el consenso entre la elite empresarial y política para girar a una política de “terrorismo de estado”, convirtiendo a la dirigencia sindical y social en los ene-

60 General Varón Valencia, Abraham. *Informe al país del Ministro de Defensa Nacional*. En: Documentos Presidenciales relacionados... p. 51-56

61 Documento de los mandos militares al presidente López Michelsen en diciembre de 1977





migos internos de la democracia colombiana. En ese contexto las tesis de la represión a ultranza contaron con vía libre al llegar a la presidencia el candidato liberal Turbay Ayala, quien derrotó en las elecciones a Belisario Betancur, el candidato del partido conservador, con un programa que se basaba en tres ideas centrales, reclamadas por el bloque de clases dominantes: “la producción, la seguridad y el empleo”. Al comienzo de su mandato, expidió el Estatuto de Seguridad en ejercicio del artículo 121 de la Constitución Nacional, para contrarrestar el movimiento popular. La expedición del estatuto se realiza una semana antes del aniversario del Paro Cívico. El Estado se permitió la transgresión de su propia legalidad para desarrollar la guerra antisubversiva, se validó la tortura, la desaparición forzada y a comienzos de la década de 1980 del fenómeno paramilitar.⁶²

De parte de las centrales sindicales y de los partidos de izquierda, el balance fue absolutamente optimista. En las entrevistas que realizó Arturo Alape a los líderes sindicales, se encuentran afirmaciones como estas:

Para mí el balance es formidable. (...) El movimiento sindical se ha robustecido, ha crecido, es una esperanza para el pueblo en general. La gente está pensando en la unidad de las bases. (...) Las gentes han cambiado las adhesiones a ciertas banderas por el derecho de exigir y de imponer condiciones de vida, a las cuales tiene derecho absoluto.⁶³

Lo más importante fue el clima unitario que vivimos los trabajadores. Porque fuimos ca-



paces de superar la politiquería que nos tenía anarquizados. (...) En ese sentido hemos avanzado, hemos recuperado por lo menos veinte o treinta años en la historia del movimiento sindical.⁶⁴

En primer lugar se ha creado un ambiente unitario resultante del paro, el funcionamiento del CNS y de los consejos regionales. (...) Del PCN salieron fortalecidos todos los destacamentos obreros y populares. (...) La CSTC, gestora del PCN y principal fuerza comprometida en su realización, ha salido con más prestigio e influencia que antes.⁶⁵

Considero pues que la gran significación que ha tenido para la clase obrera en general y para el pueblo colombiano la realización y la victoria del Paro Cívico, se expresan concretamente en el fenómeno indiscutible de un gran ascenso de la lucha de las masas, por consiguiendo en una radicalización en el proceso de la lucha de clases...⁶⁶

64 Alape, Arturo. Entrevista a Gustavo Díaz Raga, presidente de la CTC, *op. cit.*, P. 127.

65 Alape, Arturo. Entrevista a Pastor Pérez, presidente de la CSTC. *op. cit.*, p. 134.

66 Arturo Alape. Entrevista a Víctor Baena López, presidente de la CGT. *op. cit.*, p.141.

62 Medófilo Medina, Dos décadas de crisis política en Colombia, 1977 – 1997. en: La crisis sociopolítica colombiana, Universidad Nacional, Bogotá, 1997. p. 32.

63 Alape, Arturo. Entrevista a Tulio Cuevas, presidente de la UTC, *op. cit.*, p.121.

Se trataba de un balance que además de optimista suponía, desde las diferentes perspectivas políticas e ideológicas del sindicalismo, que se estaba en un momento de concreción de un proyecto contra hegemónico con amplio respaldo y maduración popular.

Medófilo Medina plantea que para la izquierda radical y de manera más acentuada para las guerrillas, el paro produjo una profunda alteración en el sentido de la percepción política. En el caso de las FARC, la Séptima Conferencia realizó un cambio estratégico. Según Medina “el PCN del 14 de septiembre había sido una insurrección a la

que sólo le habían faltado las armas para instaurar el poder popular.”⁶⁷

Sin embargo, en términos de resultados electorales, el optimismo de la izquierda sufrió un duro revés. En las elecciones presidenciales de 1978, a pesar de la activa campaña de los diferentes sectores de la izquierda los resultados fueron pírricos: el candidato de la Unión Nacional de Oposición UNO, liderada por el PC, Julio Cesar Pernía, logró tan solo 114.636 votos, 3.09% del total; Jaime Piedrahita Cardona del Frente por la Unidad del Pueblo –FUP obtuvo 48.309 votos, el 1.3% del total, y Socorro Ramírez de Uníos/ y Anapo Socialista, 10.920 votos, el 0,29%. Sumada la izquierda, apenas alcanzó el 4.68%. Comparativamente, en las elecciones de 1974, toda la izquierda sin la ANAPO obtuvo 159.824 votos, el 3.2% del total de votación; en 1976, 145.320 votos para un 4.37%.

Estos resultados electorales muestran que no necesariamente existe una correspondencia entre las luchas sociales populares y el respaldo e identidad a los proyectos políticos de la izquierda, lo que se convierte

en un tema de investigación obligatorio para la comprensión de la historia de la izquierda colombiana.

De todos los balances, el de mayor alcance estratégico, pero el menos tenido en cuenta en ese entonces, fue el realizado por el médico de izquierda Guillermo Fergusson:

Magnífico que tanto los dirigentes obreros, como los líderes políticos de izquierda, saboreen el triunfo y las masas se percaten de su poder, porque “nada tiene tanto éxito como el éxito”. Pero al mismo tiempo es importante que no se engañen, cometiendo el error de subestimar al enemigo y sobrevalorar sus propias fuerzas. El triunfalismo engendra fantasías voluntaristas llenas de peligros...

Los empresarios, los terratenientes, los mafiosos y los capitalistas extranjeros, frente a los problemas de insurgencia popular que genera la desesperación, ante la inseguridad, el burocratismo, ineficiente etc., etc., pronto clamarán abiertamente por una “mano fuerte” que ponga “orden” y les permita “trabajar” y seguir explotando impunemente. (...)

Se hacen estas reflexiones, a lo mejor equivocadas, para que los dirigentes políticos y gremiales piensen en la pronta estructuración de mecanismos defensivos y de supervivencia. No debe desalentarse la acción de las masas; hay que impulsarla organizadamente. En las condiciones reales del país es fácil caer en un desastre que haría retroceder el proceso de liberación nacional. Las dolorosas experiencias uruguayas, argentinas y chilenas son aleccionadoras.⁶⁸

⁶⁷ Medófilo Medina, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁸ Fergusson, Guillermo “Después del paro: Ojo al triunfalismo”. En Revista Alternativa, No. 135, octubre 10 al 17 de 1977, p. 11.



Conclusiones

El análisis presentado sobre el PCN del 14 de septiembre, considerado como la principal protesta urbana en la segunda mitad del siglo XX bogotano, permite precisar que:

- Los clases populares urbanas participantes, tuvieron un proceso de configuración como clases subalternas, a lo largo de la década de 1970, tiempo en el que fueron construyendo y delimitando su identidad, en pugna con el modelo de ciudad imperante y con las lógicas del capital, que empezaba a articular un nuevo régimen de acumulación, el orden neoliberal. Estas contradicciones se expresaron en el PCN: sus demandas, consignas, blancos y formas de organización así lo demuestran.
- Para los dirigentes populares (sindicalistas y activistas de izquierda) la radicalidad y contundencia de la participación popular, los llevó a plantearse una estrategia triunfalista, subvalorando la reacción violenta de las clases dominantes, aspecto que no les permitió resistir las implicaciones desarticuladoras y fragmentadoras del estatuto de seguridad impuesto durante el régimen de Turbay Ayala.
- Para las clases dominantes el desarrollo del Paro Cívico incrementó el “pánico antisubversivo”, profundizando su mirada sobre la protesta popular como crimen o patología social y desarrollando una estrategia de control y normalización social basada en la represión.

✕



RECOMENDACIONES PARA LOS AUTORES

Ciudad paz-ando es una revista que reúne el análisis crítico de coyuntura y la producción de conocimiento investigativo. Para los materiales de análisis de coyuntura, los invitados deben inclinarse a un estilo divulgativo que no esté en detrimento del rigor académico. Para los materiales de investigación, los autores invitados y convocados deben inclinarse a la estructura de artículo científico: 1) Presentación de problema. 2) Métodos y metodologías. 3) Resultados. 4) Discusión (el documento debe contemplar las formalidades corrientes del artículo científico).

Los términos de referencia para la presentación de artículos son los siguientes:

Artículo derivado de proceso de investigación debidamente institucionalizado (en el caso de los estudiantes, ante el consejo curricular), mínimo 10 y máximo 20 cuartillas, fuente Arial 12, las referencias bibliográficas deben ir a pie de página en el siguiente orden:

Para cita de libros: AUTOR. Título del libro. Editorial, Ciudad, Año, páginas.

Para cita de artículos: AUTOR: "Título del artículo". En: nombre de la revista, volumen y/o número, año y páginas.

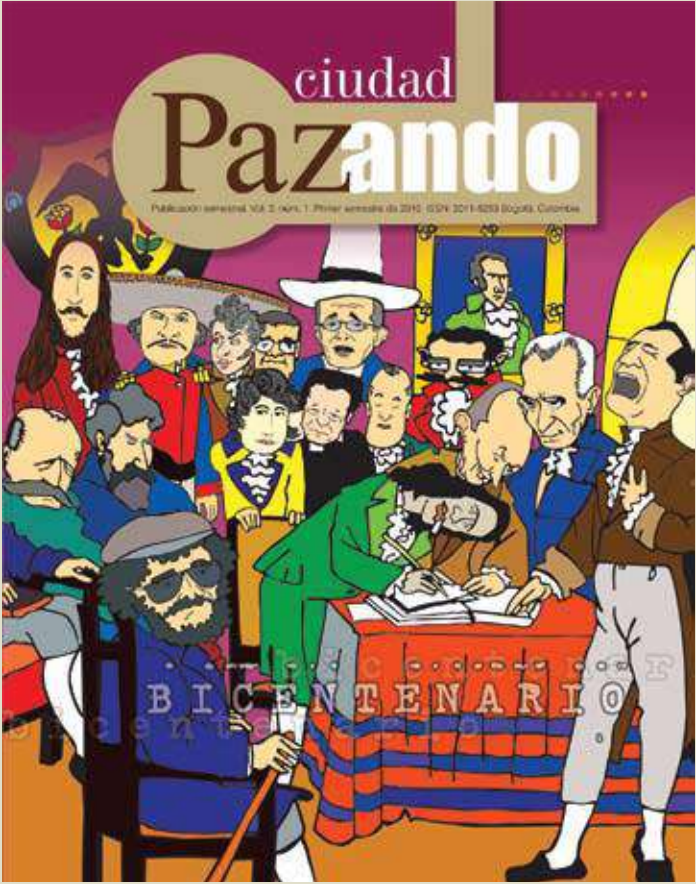
Para cita de capítulos de libro o de memorias: AUTOR, "Título del capítulo". En: nombre del libro o compilación. Nombre del compilador o editor. Editorial, Ciudad, Año, Páginas.

Para cita de periódico: AUTOR, "Título de la noticia o del apartado noticioso", en nombre del periódico, fecha, página y sección.





En el anterior número ...



c o n t e n i d o

Editorial

Lo público: de lo sagrario a lo relicario 3

ANÁLISIS DE COYUNTURA

Las relaciones Estado - Iglesia Católica en revisión: <i>¿Hacia una nueva convergencia?</i>	7
Partidos políticos de influencia católica. <i>El caso del Partido Demócrata Cristiano en Colombia</i>	26
Sociogénesis de la participación pentecostal en el campo político electoral colombiano	39
Libertades religiosa y de cultos en la constitución de 1991: <i>¿Derechos consagrados o formalidades discursivas?</i>	50
El hecho religioso en la construcción de la ciudadanía en el mundo contemporáneo	59
Religión y corrupción	69

APORTES A LA CÁTEDRA

Territorios de la nueva sociedad global. <i>Hacia un nuevo paradigma</i>	83
---	----

AVANCES EN INVESTIGACIÓN

Discursos, sujetos y pedagogías en torno a los derechos humanos	93
---	----

REFLEXIONES EN EXTENSIÓN

Universidad, Democracia y Paz en Colombia. <i>Reflexiones a propósito del V Congreso Nacional de la Red Universitaria por la Paz REDUNIPAZ</i>	101
---	-----

COMUNIDADES DE INVESTIGACIÓN

El Paro Cívico Nacional del 14 de septiembre de 1977 en Bogotá. <i>Las clases subalternas contra el modelo hegemónico de ciudad</i>	111
--	-----

