

PERIODO CONTEMPORÁNEO





LA ARQUIDIÓCESIS DE BOGOTÁ Y LA VIOLENCIA DE MEDIADOS DEL SIGLO XX

ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA

Algunos balances historiográficos de factura más o menos reciente, relevan la existencia de una tendencia en los estudios históricos sobre la Iglesia católica colombiana según la cual, dicha institución es poco menos que otra figura del ajedrez político del país. De esta manera, en la trama de las luchas políticas en Colombia —marcada hasta no hace mucho por la preeminencia de los dos partidos tradicionales— la jerarquía se percibía apenas como una extensión del conservatismo representada como su más importante aliada y defensora.

Según esa misma vertiente historiográfica, durante el periodo conocido en la historia nacional como La Violencia, una anquilosada Iglesia, preocupada ante todo por preservar su propio bienestar material y su prestigio social, estuvo la mayor parte del tiempo de espaldas al conflicto, cuando no se convirtió en un factor promotor o al menos legitimador de

la confrontación. El propósito de este escrito es revisar algunas de estas lecturas, destacando el papel de la Arquidiócesis de Bogotá durante dicho momento histórico. Como quiera que la cabeza de la Iglesia colombiana se encuentra en la sede capitalina, se vuelve con especial atención sobre las actuaciones de los arzobispos Ismael Perdomo Borrero (1928-1950) y Crisanto Luque Sánchez (1950-1959), los jerarcas a los que les correspondió regentar los destinos de nuestra institución eclesiástica durante estos convulsionados años.

CATOLICISMO Y POLÍTICA EN COLOMBIA

Es innegable que en materia de relaciones entre religión y política, Colombia tiene varios antecedentes, no solo porque durante mucho tiempo tuvo una jerarquía eclesiástica activa políticamente, sino porque casi desde su formalización, los partidos

instrumentalizaron la cuestión religiosa como un eficiente resorte emotivo para lograr fines propagandísticos y electorales.

Dicha preeminencia de la religión y la Iglesia católica en los conflictos de orden político no es gratuita. Obedece en parte a las indiscutibles prerrogativas pactadas con la corona española para agenciar la conquista y la colonización en América, las cuales permitieron al clero atesorar, no solamente una holgada situación material sino un sólido liderazgo social y cultural¹. Así, al advenimiento de la era republicana, para los líderes políticos del momento fue ineludible el cuestionamiento sobre cuál debía ser el rol desempeñado por la institución eclesiástica en el desarrollo de la incipiente nación.

Como señala David Bushnell, el peso de la propia Iglesia en prácticamente todos los ámbitos de la vida, constituyó el núcleo del problema de sus relaciones con los partidos políticos, fenómeno advertido incluso por los visitantes extranjeros de la época, que coincidieron “en reconocer que los curas párrocos tenían una moral absoluta sobre la masa de la población” (Bushnell, 1966, p. 223). Los políticos, principalmente aquellos de posturas anticlericales, “podían lamentar esta influencia como un signo de fanatismo degradante, pero no podían negarla ni mucho menos perderla de vista” (Bushnell, 1966, p. 223).

Desde luego, la propia jerarquía católica tuvo que cuestionarse ante la llegada de los nuevos valores burgueses y las ideas de libertad sobre el futuro, tanto de su condición privilegiada como de los principios morales y espirituales que según ella definían el deber ser de la sociedad. De acuerdo con Fernán González, una institución eclesiástica que venía de ser uno de los pilares fundamentales de las estructuras de la vida colonial se vio particularmente mal preparada para afrontar un régimen de civilización profana y secular, por lo que paulatinamente se fue perfilando una identificación entre ella y cierto espíritu tradicionalista, opuesto al desarrollo moderno y amigo de la restauración del antiguo régimen. En otras palabras, la Iglesia se fue:

¹ Es importante precisar que el poder de la Iglesia durante el periodo hispánico no se cimentó únicamente en el poderío terrateniente y en las prerrogativas en materia de tributación. Al tiempo con el poder económico, la institución eclesiástica desplegó un poder ideológico al ser la rectora de la educación y la formación profesional y moral de la gran mayoría de la población. Prueba de ello es que durante los momentos más acalorados del conflicto entre la Iglesia y el Estado –por ejemplo durante los años de gobierno de los radicales (1863-1886)– las medidas tendientes a diezmar el poderío de la jerarquía no se concentraron únicamente en la confiscación de los bienes eclesiásticos, sino también en la disminución de su influencia en la política, la moral y la educación (ver Abel, 1987, pp. 25-43).

[...] aferrando a las concepciones sociales y políticas de una edad media idealizada por la mentalidad romántica, [asumiendo] una actitud defensiva ante todo lo nuevo, cada vez más intransigente frente a las libertades democráticas de la burguesía en control de los nuevos estados: el *Syllabus* [anatematizó] al que afirmase que la Iglesia y el Papa debían reconciliarse con el progreso y la nueva civilización; la libertad de opinión [fue] considerada como “error pestilentísimo” y la libertad de conciencia como “delirio” (González, 1989, p. 343).

Estas actitudes no podían menos que chocar con las ideas de la Ilustración y el mundo moderno que los nuevos gobernantes buscaban implantar en la joven república. Así, buena parte del siglo XIX se caracterizó por unas tirantes relaciones entre Iglesia y gobierno, circunstancias cuyas particularidades no es del caso enumerar o describir aquí, pero que contribuyeron decididamente a mantener al clero en el centro de las contiendas políticas. Dicho protagonismo tuvo además un acicate que lo hizo permanente: la progresiva identificación de la jerarquía y el partido conservador y su consecuente animadversión con el partido liberal.

Aunque actitudes como el anticleralismo liberal o el antiliberalismo católico enarbolados durante algunas de las contiendas decimonónicas deben estudiarse con cautela, y en el marco de contextos históricos muy específicos (sobre todo porque quizá en más de una oportunidad hayan sido estereotipos retóricos más que prácticas concretas), es indudable que para los años de la llamada Violencia, por momentos salieron a relucir imágenes que representaban al conservatismo como celoso guardián de la religión y al liberalismo —esta vez de la mano del comunismo— como su más acérrimo enemigo.

La forma como se orquestaron las relaciones entre clero, religión y política en las décadas previas a la irrupción de la Violencia en el país, permite comprender por qué la Iglesia se mantuvo siempre a la deriva de las relaciones entre el gobierno y la oposición.

ENTRE EL ESPLENDOR Y EL MIEDO: DE LA HEGEMONÍA CONSERVADORA A LA REPÚBLICA LIBERAL

En un momento en que varios países latinoamericanos consolidaban la separación entre la Iglesia y el Estado, en Colombia se estrechaban como nunca antes los lazos con la jerarquía. Al estimar a la religión católica como “elemento esencial del orden social”, tal como rezaba el artículo primero del

Concordato negociado por el presidente Rafael Núñez con la Santa Sede en diciembre de 1887, el poder civil quedó comprometido a “protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas” (citado en Roux, 1983, p. 68).

Apenas un año antes, con la consagración de la responsabilidad constitucional por parte del Estado de reconocer y proteger los derechos de la Iglesia, se instituyó el telón de fondo que llevó a la jerarquía a recuperar y a afianzar mucho de su antiguo poder sobre la sociedad. Así, “la autoridad eclesiástica alcanzó enormes proporciones, [hasta el punto que] en ninguna cuestión política, económica o cultural de interés público podía ignorarse enteramente la posición de los eclesiásticos” (Roux, 1983, p. 33).

El Estado y la Iglesia sellaron un pacto de mutua ayuda según el cual, mientras el gobierno aseguraba la protección de la religión garantizándole una serie de libertades y prebendas a la jerarquía, la Iglesia avalaba las actuaciones de los gobernantes y movilizaba a la población a favor del conservatismo. En efecto, el máximo poder fiscalizador de la moral y la educación, la posibilidad de adquirir propiedades, muchas concesiones y subsidios estatales, e incluso funciones de gobierno en algunas regiones de la periferia, fueron algunas de las victorias logradas por el clero en esta nueva edad de oro de su poderío. En retribución, “la Iglesia apoyaba al régimen electoralmente y los párrocos llenaban los vacíos profesionales que dejaban los alcaldes analfabetos, [convirtiéndose] en el principal apoyo de la docilidad y el orden conservadores” (Abel, 1987, p. 31). Incluso, el clero “santificaba” el cargo y la persona del presidente oficiando un *Te Deum* el día de la posesión, pero además adornándolo con epítetos eclesiásticos que lo proyectaban como una suerte de segundo arzobispo. En suma, el vocabulario político de la época dejaba entrever una sujeción parcial del Estado a la Iglesia, puesto que

[...] la retórica sacerdotal y la política se entrecruzaban con unos mismos gestos y entonación, las mismas referencias a Dios, la patria y el hogar. La política se hallaba, pues, fuertemente condimentada con un lenguaje de redención, expiación y sacrificio (Abel, 1987, p. 34).

Quizá la principal muestra de esa reciprocidad fue el papel de árbitro entre sus facciones, con el cual el partido conservador invistió al arzobispo de Bogotá, confiándole incluso la labor de designar o por lo menos avalar a los candidatos presidenciales (ver González, 1989, p. 341-370). De hecho, a un desafortunado incidente en el ejercicio de este mecenazgo se la ha atribuido

por mucho tiempo el fin de la hegemonía conservadora en 1930, cuando monseñor Ismael Perdomo se vio en la encrucijada de si apoyar la candidatura de Alfredo Vásquez Cobo, siguiendo la voluntad de Bernardo Herrera Restrepo –su predecesor en la silla arzobispal fallecido en 1928– o respaldar la aspiración de Guillermo Valencia, impuesta por el propio presidente Miguel Abadía y el Directorio Conservador. Si bien es cierto que la pública vacilación del prelado generó divisiones entre el episcopado y el clero, con la consecuente confusión del electorado, en la derrota conservadora de 1930 fueron más determinantes otra serie de factores que involucraban desde la corrupción y la impopularidad del régimen en sus últimos años, hasta la crisis económica mundial de 1929. De todas maneras, tras haber constituido durante más de cuarenta años una suerte de pilar ideológico del gobierno, al desgastarse y finalmente desplomarse el partido en el poder, la Iglesia católica tuvo que cuestionarse sobre su actitud frente a los cambios políticos y sociales.

Aunque el clero temía que con el cambio de mando vendrían grandes transformaciones que afectarían su posición, el primer periodo presidencial de la llamada República Liberal no trajo mayores innovaciones en cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En su primera entrevista con el Arzobispo primado, el presidente Enrique Olaya Herrera prometió mantener las relaciones del gobierno con la jerarquía en los términos de armonía y concordia que las habían caracterizado en los últimos años. De hecho, también mantuvo con los conservadores buenas relaciones, forjando bajo el nombre de gobierno de Concentración Nacional un gabinete bipartidista. No podemos dudar de las buenas intenciones de Olaya, pero este probablemente pospuso afrontar la cuestión religión y política con más habilidad que prudencia, hasta tanto no estuviera consolidada la transición hacia las mayorías liberales en el parlamento. En efecto, consolidada dicha condición, su sucesor en la presidencia fue mucho más enérgico. A la cabeza de un gobierno y un congreso homogéneamente liberales y luego de una victoria marcada por la abstención conservadora, Alfonso López Pumarejo se dio a la tarea de emprender una campaña reformista del Estado en la cual la problemática religiosa estaba insalvablemente comprometida.

Los dos grandes componentes de la plataforma sobre la que se erigía el poder eclesiástico –la Constitución de 1886 y el Concordato de 1887– entraron en franca contradicción con los ideales de modernización del Estado que el gobierno de la Revolución en Marcha pretendía desarrollar. Por primera vez en mucho tiempo, la ideología liberal planteó un claro desafío a la visión teocrática con la cual se identificaban la Iglesia y el conservatismo. El tema de

las relaciones Iglesia-Estado se volvió entonces a poner sobre la mesa, esta vez como asunto primordial dentro de las aspiraciones laicizantes de la sociedad y de las estructuras del Estado planteadas por el nuevo régimen. En un intento por restablecer la primacía del poder civil, algunas de las más importantes reformas, como por ejemplo la libertad de conciencia y de cultos, o la emancipación de la educación de la tutela de la Iglesia, buscaron minar la influencia de la jerarquía sobre la población (ver López y Pinto, 1991, pp. 433-461).

Asimismo, el proyecto de reforma constitucional de 1936 derogaba los artículos que de una forma u otra favorecían a la Iglesia católica, entre ellos el 38, en el que se reconocía al catolicismo como la religión de Colombia y a los poderes públicos como sus guardianes; el 41, que estipulaba la organización de la educación pública en concordancia con la religión católica; el 55, que prohibía que los edificios pertenecientes a la jerarquía fueran gravados con algún tipo de contribución; y el 53, que daba absoluta independencia y libertad al poder eclesiástico en el manejo de sus asuntos, es decir, sin requerir de autorización del poder civil (citado en Cadavid, 1955, p. 77).

La reforma eliminaba además el nombre de Dios del encabezamiento de la Carta Magna y convertía en función del Estado la asistencia pública, lo cual era una usurpación de las obras de beneficencia y acción social de las que por tradición se habían ocupado los religiosos. Desde luego, todas estas disposiciones obligaron a la Iglesia a asumir una renovada actitud beligerante. Por medio de la prensa y a través de pastorales, cartas y comunicados, la jerarquía alineó sus baterías para la defensa de sus derechos, denunciando como anticatólica la legislación que el presidente López Pumarejo quería imponer. En un mensaje al Congreso de marzo de 1936, el Presidente hizo frente a esas acusaciones y declaró que debía ponerse fin a la era “en que el orden de poderes fallaba a favor de la subordinación del Estado a la intervención política del Clero y la entrega de preciosos atributos del poder civil a la Iglesia de Roma”. Para López era necesario desenredar la fusión entre religión y política, estableciendo límites a las funciones espirituales de la jerarquía eclesiástica:

La única manera de impedir en el futuro que la política siga siendo una mezcla sacrílega de sentimientos religiosos y aspiraciones de mando, es definir si la República quiere que en todos sus hogares se pueda rezar con fe, sin el temor de que la profesión de una creencia que nos viene de la historia sea una declaración política o un acto de subversión contra las autoridades legítimamente constituidas; porque nadie desea que vuelvan los tiempos en que

los Pastores de las Sedes Episcopales lanzaban excomuniones por razones políticas o dividían a los fieles en bandos irreconciliables, afiliándolos a una candidatura o a otra, o proclamando, en sustitución del pueblo, a los mandatarios de la Nación; porque en suma, es preciso destruir hasta la apariencia de un Estado Teocrático (citado en Cadavid, 1955, p. 82).

Frente a este tipo de declaraciones emergió nuevamente en el discurso clerical y conservador cierto espíritu de cruzada, el cual se tradujo en orientaciones prácticas que afectaron profundamente el comportamiento político de la población. “Con la idea de oponer la luz de la verdad y la conciencia cristiana a la nube de errores e impiedades que amenazaban la paz y la existencia misma de la sociedad” (Acevedo, 1997, p. 18), el clero alentaba a la población a defender a la religión de los ataques que le confería el proyecto de “constitución atea”. Los jerarcas de la Iglesia, en un manifiesto de protesta ampliamente difundido en la prensa conservadora, advertían veladamente la posibilidad de llegar a una confrontación de tinte religioso:

Llegado el momento de hacer prevalecer la justicia, ni nosotros ni nuestro clero ni nuestros fieles permaneceremos inermes y pasivos [...] Esta declaración nuestra no implica ninguna amenaza, ninguna incitación a la rebeldía publica; porque respetamos y queremos que se respete la legítima autoridad, pero sí es una prevención terminante al Congreso de que todo el pueblo colombiano, sin distinción de partidos, está con nosotros cuando se trata de la defensa de su religión (*El Siglo*, 1936, marzo 18).

El Tiempo también publicó este documento ese mismo día, pero confrontándolo con una carta del Directorio Conservador al presidente López en la que se advertía que los conservadores no obedecerían “una constitución atea ni las leyes injustas e inmorales”; todo bajo el gran título “El ultimátum conservador a la república liberal”, sugiriendo de esta forma la existencia de un acuerdo previo entre jerarquía y conservatismo. La Iglesia consideró aquello como una manipulación, por lo que el arzobispo primado Ismael Perdomo envió una nota de rectificación asegurando que la simultaneidad de los dos documentos obedecía “a una circunstancia del todo casual”, recordando además que la protesta de la autoridad eclesiástica respondía a intereses religiosos y no a ambiciones políticas:

Sea esta la ocasión de declarar una vez más que el episcopado colombiano no está aliado con ningún partido político; que nuestro manifiesto es asunto netamente religioso, sin nexo alguno con la política; que precisamente procedemos con miras tan elevadas por encima de las pasiones políticas, porque contamos nuestros hijos católicos en todos los partidos y tenemos que velar por todos ellos (citado en *Revista Javeriana*, 1936, pp. 166-167).

Aunque el reformismo de la Revolución en Marcha fue entrando en un periodo de pausa que se prolongaría durante la administración de Eduardo Santos (1938-1942) e incluso hasta el segundo periodo presidencial del propio López Pumarejo (1942-1946), el activismo de la Iglesia se mantuvo vigente, en gran parte porque el comunismo se convirtió entonces en el blanco predilecto de la crítica eclesiástica. Haciendo una identificación entre este y el liberalismo, la jerarquía emprendió demoledoras campañas contra los gobiernos liberales, a los que acusaba de permitir la “infiltración soviética” en los terrenos sindical y educativo. La consolidación del anticomunismo como uno de los principales móviles de la acción socio-política de la Iglesia, no solamente en Colombia sino en el mundo católico en general, fue además posibilitada por contexto de la Segunda Guerra Mundial y luego por el de la Guerra Fría.

En nuestro país se caldearían los ánimos religioso-políticos durante un episodio más, a pesar de la relativa paz que caracterizó los dos últimos gobiernos de la República Liberal, cuando en el marco del debate sobre la reforma concordataria, se levantó una vez más el estandarte de la religión en la lucha política. Si bien a la Constitución del 86 se le habían hecho algunas reformas, el Concordato del 87 seguía integralmente vigente, lo cual significaba una clara contradicción al interior de las relaciones Iglesia-Estado, puesto que lo que la reforma constitucional se propuso suprimir, mantenía su legalidad en el concordato².

² Esto quería decir que para la Iglesia la religión católica era todavía la religión oficial de Colombia y el Estado estaba por tanto en la obligación de protegerla. A raíz de la reforma constitucional de 1936, el gobierno de López argumentó ante la Santa Sede que debido al cambio de circunstancias en Colombia, era necesaria la modificación del Concordato. Roma respondió entonces que “el cambio voluntario de la ley interna de las partes contratantes no [constituía] hecho nuevo alguno que [hiciera] física o jurídicamente imposible el cumplimiento de las obligaciones concordatarias”. Con este argumento la negociación se dilató hasta 1942, año en que el cardenal Luis Maglione, secretario de Estado de la Santa Sede, y Darío Echandía como embajador de Colombia, llegaron a un acuerdo que de todas formas distaba mucho de la reforma integral propuesta por López (Ver López y Pinto, 1991, pp. 450-461).

Cuando en la segunda administración de López Pumarejo, el gobierno y el Vaticano llegaron por fin a un acuerdo en la materia, en Colombia se levantó una polémica azuzada en gran parte por el partido conservador, la cual llegó incluso a delinear una división en el episcopado. El primado Ismael Perdomo, fiel al dictamen de Roma, se aprestó a dar su aprobación al acuerdo. Esa actitud fue duramente censurada por los conservadores más verticales, e incluso por muchos obispos, fieles defensores de la integridad del Concordato de 1887. Laureano Gómez llegó a decir que Pío XII se había hecho liberal y se había entregado a la masonería, por lo que tildó al Primado y al Nuncio de cómplices de lo que “describía como un concordato masónico en el que López [Pumarejo] había abusado del aislamiento del Vaticano durante la guerra” (Abel, 1987, p. 135). Además de criticar duramente al gobierno, Gómez envió un memorial al Papa con más de un millón de firmas pidiendo que no se ratificara el convenio sobre el concordato (Bronx, 1992, p. 372), lo cual se verificó por disposición del propio Presidente que canceló el proyecto de reforma concordataria ante el temor de que se produjera una perturbación del orden.

VIOLENCIA, RELIGIÓN Y PARTIDOS POLÍTICOS

Quizá uno de los más importantes legados de este activismo clerical, fruto de la reacción de la Iglesia católica ante un reformismo modernizante que atentaba contra sus intereses, fue la construcción dentro de la percepción popular de una imagen según la cual el clero en Colombia era poco menos que un fortín conservador en la lucha con los liberales. La actuación de muchos de sus jerarcas, especialmente de aquellos que promovían cierto espíritu de cruzada, no hizo más que robustecer ese rótulo, a pesar de que formal e institucionalmente no hubo una campaña uniforme que impusiera el activismo político en la Iglesia colombiana.

Con el argumento de que la institución eclesiástica apoyaba al gobierno que más conviniera a la moral y a la espiritualidad de la población, muchos obispos y sacerdotes usaban el pulpito y la liturgia como tribunas para vitorear a los conservadores –autoproclamados campeones en la defensa de la religión– y abuchear a los liberales –supuestos acérrimos enemigos de la misma. Aún más, según Gonzalo Sánchez, cuando en vísperas de elecciones un obispo tenía a bien publicar una carta pastoral amenazando con la mácula del pecado mortal a quienes votaran por candidatos “peligrosos” para la Iglesia, cuando un sacerdote negaba los sacramentos en virtud de la identidad partidista, o cuando el discurso eclesiástico “legitimaba cuando no instigaba a ciertas ban-

das de asesinos que, por lo demás, no encontraban disonante hacer pública profesión de fe católica y dejar signos de su religiosidad en los sitios de sus fechorías” (Sánchez, 1991, p. 36), el resultado apenas natural era que se sellara una identificación entre clero y conservatismo.

Ya fuera pública o tácita, esta afinidad trajo importantes repercusiones para la institución eclesiástica cuando por el desborde de las pasiones políticas surgieron fenómenos de violencia en el país³. La fe católica fue investida como un elemento de movilización ideológica por el conservatismo en su lucha con el liberalismo y el comunismo. A través de la prensa este partido enfatizaba sus lazos con la jerarquía católica y su común interés de proteger la patria y la religión, equiparando los valores conservadores a la doctrina de la Iglesia. Juntos, jerarquía y conservatismo, eran presentados como un frente común para la solución de los problemas de entonces. Por ejemplo, así lo expresó un miembro del Directorio Nacional Conservador a través de una conferencia doctrinaria dictada en noviembre de 1950:

La Iglesia y los conservadores están de frente al tríptico engañoso de *Libertad, Igualdad y Fraternidad*. Pero el engaño no se tolera. Nuestra doctrina enfrenta la fórmula revolucionaria con una trilogía de conceptos que no pasa porque está tocada de eternidad: *Dios, Patria y Libertad* [...] Nuestras ideas no sólo abarcan la totalidad de las preocupaciones contemporáneas, sino que guardan el secreto de la solución adecuada para todos los conflictos (citado en Oquist, 1978, pp. 248–249).

³ Debe decirse que no asumimos el fenómeno de la violencia en Colombia como un proceso global y unificado sino como una coincidencia de dinámicas con regiones, circunstancias y ritmos específicos, en el cual si bien confluyeron diversas variables (las ambiciones políticas, las desigualdades sociales, las privaciones económicas, el problema agrario, entre otras), jugó un papel preponderante como detonante o condicionante de las agresiones el fuerte bipartidismo que rigió sobre las sociabilidades políticas en el país. En efecto, hacia mediados del siglo XX el histórico antagonismo entre liberales y conservadores cobró una renovada fuerza. En el marco del cambio de régimen de 1946, la polarización política de la población —fenómeno que no era nuevo— alcanzó un peso desconocido hasta entonces. Si bien la oposición entre los partidos tradicionales había sido el signo bajo el que se movieron sus relaciones —no obstante, como hemos dicho, no disentir diametralmente en sus concepciones, intereses y métodos— desde 1945 aproximadamente, esa oposición trascendió del discurso y las acciones de gobierno a la persecución y la agresión física. De esta manera, la violencia (o las violencias según esas explicaciones multicausales) se entronizaron en el escenario socio-político del país. En otras palabras, aunque la violencia fue impulsada por diversos factores, estos casi siempre se canalizaron a través de la contienda encarnizada de los partidos tradicionales, dándole finalmente a todo el fenómeno una connotación fundamentalmente política.

En época electoral estos discursos intensificaban su virulencia al amparo de obispos y sacerdotes preocupados por el ascenso de un régimen liberal que reprimiera la libertad de la institución eclesiástica. En momentos en que un sectarismo beligerante recorría al país, algunos de sus ministros agudizaban las divisiones e invitaban a la confrontación si era preciso, en pos de la defensa de la fe. En una pastoral pronunciada por el obispo de Santa Rosa de Osos, Miguel Ángel Builes —quizá el máximo exponente de la tendencia sectaria e intransigente del clero colombiano— se planteaban los términos de un combate en el que habría de definirse la permanencia o la pérdida de la religión católica, apenas unas semanas antes de las elecciones para el congreso en 1949:

El ideal del liberalismo izquierdista colombiano es abatir las cruces, aplastar a Cristo, eliminar la religión. El ideal de los católicos es sostener en alto la enseña de la cruz que flamea en el calvario, en la cúspide de nuestros templos y sobre las tumbas de nuestros muertos. Nuestro ideal es defender a Cristo y sus derechos sacrosantos, sostener la religión, aunque tengamos que rendir la vida en su defensa; nuestro ideal es morir como murió el Maestro, antes que dejarnos arrebatar la herencia que él mismo nos legó y que nos transmitieron nuestros padres en la fe. Pelear las buenas batallas de la fe es deber de todo creyente. Y llamaros al combate es el fin de esta pastoral (citado en Oquist, 1978, p. 251).

Desde luego son evidentes los perjuicios y los beneficios ideológicos y electorales que liberales y conservadores respectivamente, podían ver inscritos en una declaración de este tipo. Por ello no es de extrañar que la religión y la Iglesia católica estuvieran permanentemente en el ojo del huracán de la violencia, una violencia que para muchos fue predominantemente política, pero que en algunos momentos tomó el cariz de una guerra religiosa.

Si bien es cierto que para mediados del siglo XX las diferencias entre los dos partidos se habían hecho más difusas, la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en gran parte por los fenómenos que hemos descrito hasta este punto planteaba una divergencia entre ambas colectividades, a pesar de que —casi sin distinción— los dirigentes y los militantes de una y otra profesaban la fe católica. En otras palabras, mientras los partidos tradicionales habrían podido quizá afinar sus diferencias entre sus modelos económico (proteccionismo o librecambismo) o de organización estatal (centralista o federal), la dicotomía entre amigos o enemigos de la religión y la Iglesia pervivía, pero esta vez como un importante motivo de agitación.



Figura 1. Anónimo. (s. f.). *El Excmo. Sr. Ospina Pérez lee su hermosa plegaria de desagravio y reconocimiento a Jesús Sacramentado ante los venerables Prelados, en la Basilica Primada, el 29 de julio próximo pasado.* En: *El Catolicismo*, n. 278. Bogotá. Julio 2 de 1948. p. 1.

A través del lenguaje y la retórica se volvió a poner el sectarismo en primera línea por medio de consignas que dividían a los colombianos en godos y rojos, o cristianos y ateos. Si bien la cuestión religiosa no era el único motivo de agitación, sí vino a ser uno de los más delicados. Como señala el sociólogo Hesper Eduardo Pérez, esto se refleja por ejemplo, en la estrategia de Laureano Gómez de “hacer invivible la república” durante los gobiernos liberales, y “se convertirá en el eje de la política del Estado cuando este mismo llega a la presidencia y divide tajantemente a la luz de los postulados político-religiosos, en buenos y malos a los colombianos” (Pérez, 1989, p. 68).

Dado el enorme dominio e importancia de los partidos dentro de la sociedad colombiana, su posición frente a lo religioso permeaba fuertemente a sus miembros y seguidores⁴. Para algunos autores, el militante de un partido también lo era de cierta forma de una causa religiosa. Empero, la imagen de una

⁴ El dominio de los partidos era incuestionable. Prácticamente todos los autores coinciden en reconocer que para los años de la *Violencia* el sistema de partidos había cobrado una importancia descomunal y que a él se debían en el desarrollo de casi todos los (*continúa en la página 290*)

tajante polarización de índole religiosa debe ser revisada con reserva, debido a que fue más un recurso simbólico de los partidos que una realidad. Interesados en ganar la simpatía de un mayor número de adeptos y de asegurar cierta identidad ideológica, los partidos sobredimensionaban sus gestos frente a la religión. La supuesta devoción conservadora y la irreligiosidad liberal, eran quizá más artilugios retóricos que fenómenos sistemáticos y concretos, pues en últimas, casi todos los colombianos sin distinción se consideraban católicos.

Así, más que intereses religiosos genuinos, lo que movía las actitudes de los partidos frente al catolicismo y el clero eran intereses políticos. El dogma católico en sí no importaba, o al menos no tanto como sí lo hacía la Iglesia y su injerencia en la sociedad. Como esta se consideraba un poderoso aliado electoral e ideológico, tras bastidores de la “guerra religiosa” lo que se fraguaba era una lucha por sus favores. Los liberales, conscientes de sus incompatibilidades con la jerarquía –fruto en parte de la persecución al clero durante el siglo XIX– no aspiraban tenerla de su lado, pero sí por lo menos a neutralizar (desde el gobierno o la oposición) su apoyo a los conservadores; a su vez, estos últimos veían en la celosa defensa y protección de la religión el medio de asegurarse la simpatía del poder eclesiástico, además de un efectivo mecanismo de descrédito del liberalismo.

Las actitudes de los partidos frente a la religión jugaron en los procesos de violencia un papel legitimador de muchas acciones. Muchos conservadores ondeaban la bandera de la defensa del catolicismo para justificar la persecución (e incluso la eliminación) de los liberales; así como estos encontraban apenas lógicas las agresiones que algunos de sus miembros infligieron al clero o a los símbolos católicos –como sucedió, por ejemplo, el 9 de abril de 1948– pues la Iglesia era representada en la mentalidad general como el principal apoyo del conservatismo. De esta forma, durante la Violencia la rivalidad partidista implantó un fuerte sectarismo que condujo al recrudecimiento de la confrontación, al cual se le quiso dar un barniz ideológico con la cuestión religiosa, pero que en realidad disimulaba la frenética carrera de los partidos políticos por la consecución del poder absoluto de las estructuras estatales.

Como para mediados del siglo XX el Estado adquirió una gran preponderancia en la estructuración de las relaciones sociales, además de ser el principal empleador en el país, su control por parte de uno u otro partido se convirtió más decididamente “en una división estratégica, un propósito partidista justificador –dentro de su propia lógica– de la utilización que se impuso de todas las armas políticas, incluyendo el fraude y la violencia” (Fajardo, 1985, p. 275). Así, aunque la confrontación podía

estructurarse en apariencia a partir del enaltecimiento o la marginación de los valores religiosos, en realidad lo que subyacía era la ambición por el poder del Estado y los beneficios políticos y económicos que implicaba ser “el partido de gobierno”⁵.

En últimas, la supuesta confrontación religiosa fue más bien una coraza del conflicto socio-político. A nivel del discurso, las posiciones de los partidos frente a la religión eran planteadas como consignas de unidad y de lucha por una verdad que se consideraba la única posible⁶. La preeminencia o la exclusión de lo religioso traerían según el color de la bandera, la salvación o la pérdida del país.

ámbitos de la vida la inmensa mayoría de los colombianos. Así lo expresa, por ejemplo, Alexander Wilde: “los dos partidos históricos eran la premisa central, inevitablemente unida a la vida política de más de un siglo. Ellos definieron casi todos los conflictos y les dieron forma. Fueron, en cierta manera, las instituciones nacionales de más fundamento en la sociedad. En términos estructurales, culturales y de comportamiento, eran más importantes que otras formas de agrupación social (como regiones, clases, estratos) y que otras instituciones nacionales (como el ejército, la Iglesia y hasta el Estado mismo). Tenían a su alcance mayores “capacidades de poder” incluyendo símbolos, violencia, movilización electoral y recursos económicos” (Wilde, 1982, pp. 38-39).

⁵ Al respecto señala Paul Oquist: “El sectarismo de las prácticas gubernamentales volvió esencial el control del Estado a fin de poder desarrollar los contactos (palancas) que le asegurasen el éxito económico. El control del Estado por el partido contrario implicaba la exclusión del acceso a los beneficios del poder [...] El aumento de la rivalidad partidista llevó a un mayor sectarismo, reforzado por los temores de cada lado sobre los perniciosos resultados de la consolidación de la hegemonía del contrincante. El resultado de este círculo vicioso fue un sectarismo extremo en el cual a un copartidario se le daban todas las ventajas mientras al adversario se le hostigaba a cada momento. La cuestión llegó a tal punto que a fines de los años cuarenta ningún grupo social podía concebir el ser excluido del poder estatal o de su acceso a él” (Oquist, 1978, pp. 245-246).

⁶ Para Gonzalo Sánchez, en la sociedad colombiana de mediados del siglo XX “los contendores políticos y sociales [no eran] pensados en términos de rivalidad sino de desviación de una verdad o creencia originaria —de ortodoxia y herejía como en las guerras de religión—, [razón por la cual] la regeneración social y política solamente podía lograrse por medio de la proscripción o el aniquilamiento de quienes se encontraban en estado de trasgresión” (Sánchez, 1991, p. 33). En este sentido agrega Darío Acevedo que la violencia física estuvo acompañada e incluso precedida de una violencia simbólica apoyada en buena parte en la cuestión religiosa, aquella que desde el orden de los discursos preparó “las mentalidades, o sea los sentimientos y creencias desde las cuales fue legitimada la violencia factual como una acción de defensa propia y de exterminio del otro, representante del mal y del peligro. Sanación y limpieza del organismo enfermo, espíritu de cruzada, misión de salvación, era lo que cada bando estaba ejecutando” (Acevedo, 1997, p. 22).

El episcopado y el clero colombianos abogaron por la concordia, el orden y la paz durante la Violencia. Sin embargo, como indicamos antes, las maniobras partidistas para ganar el favor del poder eclesiástico o evitar su animadversión, así como la tácita afición clerical por los principios conservadores, atizaron la confrontación. Sin proponérselo y queriendo defender los valores de la civilización cristiana, los juicios de la Iglesia frente a los partidos tradicionales podían desencadenar la agresión entre ellos. Peor aún, cuando algunos obispos y sacerdotes lanzaban discursos en los cuales descollaba la parcialidad por el bando conservador, irremediablemente la Iglesia ganaba la impronta de agente condicionante de la violencia:

El 5 de junio próximo van a verificarse las elecciones para representantes al Congreso, para diputados a las asambleas y para concejales en toda la República de Colombia. Se trata de un suceso de vital importancia para nuestra patria y de trascendencia suma para la religión entre nosotros, porque se van a enfrentar de un lado, todas la fuerzas del bien a las que pertenecen los partidos del orden y la justicia, y de otro, todas las fuerzas que han producido males inmensos como el 9 de abril, con los que se han solidarizado los jefes de los partidos que hostilizan siempre a la Iglesia entre nosotros, llámense comunistas, izquierdistas, demócratas, liberales o como quieran, pues el nombre es lo que menos importa en el caso (citado en Oquist, 1978, p. 249)⁷.

⁷ Ese condicionamiento hacía la confrontación de la población podía darse también por el conducto de la censura electoral. En el marco de las mismas elecciones monseñor Crisanto Luque, entonces obispo de Tunja, recordó en una pastoral algunos de los más peligrosos errores de los liberales (libertad de culto, escuela laica y obligatoria, matrimonio civil, etc.) en virtud de los cuales advertía que “a ningún católico le [era] lícito dar su voto a favor de personas afiliadas al liberalismo colombiano”. Igual gesto tuvieron los obispos de Pamplona y El Socorro en una carta conjunta en la que aseveraban que estaban “obligados en conciencia, y bajo pecado mortal”, todos los católicos de sus jurisdicciones, a votar en las elecciones “por candidatos de quienes [estuvieran] ciertos, delante de Dios, que no [fueran] peligrosos para la Iglesia ni favorecedores del comunismo” (documentos citados en Oquist, 1978, p. 250).

Estas declaraciones del obispo de Pasto, Emilio Botero, hechas en los días previos a las elecciones legislativas de 1949, en un momento en el que la polarización y el sectarismo campeaban en el país, son una muestra de cómo las posiciones asumidas por miembros de la jerarquía podían propiciar la agudización de las divisiones. Según la perspectiva de algunos religiosos, la población colombiana podía apostar por la bandera de la luz o la oscuridad. El planteamiento de esta dicotomía en el agitado contexto sociopolítico de mediados del siglo pasado pudo servir para acentuar el recelo entre liberales y conservadores, el cual, lamentablemente muchas veces encontró su principal canal de expresión en la violencia.

Pudiera criticarse ese sesgo maniqueo, pues plantear la contienda en los términos de una batalla definitiva entre el bien y el mal era una forma de avivar el conflicto. Sin embargo, vale la pena preguntarse por qué fueron tan beligerantes políticamente tantos y tan prominentes miembros de la Iglesia colombiana. Además de las dinámicas de la política partidista, hemos dicho también que en nuestro contexto fueron muy importantes miedos legados de los procesos sociales, políticos y culturales que afectaron a la Iglesia en el siglo XIX, particularmente en los gobiernos radicales. Durante la primera mitad del siglo XX, quizá la beligerancia política de la Iglesia estaba todavía influenciada por el recuerdo de la “persecución” radical. Como señala el padre Jaime Serna Gómez, quien publicó sus obras con el seudónimo de Humberto Bronx, muchos de los obispos temían que el regreso del partido liberal al poder,

[...] trajera la persecución con la presentación de sacrilegios, encarcelamiento de sacerdotes, destierro de obispos, robo de sus propiedades, conversión de templos en cuarteles, dormitorio de soldados ebrios y lujuriosos; supresión de comunidades religiosas, cierre de iglesias y capillas; educación laica y materialista en escuelas y colegios; cesación de oficios religiosos en templos, etc. (Bronx, 1992, p. 352).

En una exposición colectiva de 1924 a propósito de la aparición de una circular doctrinaria del Directorio Liberal, los obispos colombianos afirmaron:

[...] y no será fuera de propósito traer ahora a la memoria la serie larga y dolorosa de ataques a la Iglesia, que forman el tejido de aquellos años en que el poder público se halló en manos de sectarios del liberalismo. Recuérdese si no la numerosa lista de Prelados que

desde 1849 en adelante fueron a comer el pan del ostracismo, ya por virtud de una sentencia única, ya también la mayor parte de los casos, por obra de decretos dictatoriales; levántense del sepulcro esos egregios Prelados y dígannos por qué padecieron y por causa de quién; álcense los miembros del clero secular y regular, que sobre ser arrastrados de su legítimo domicilio, sufrieron inauditos ultrajes, inclusive el ser azotados en plaza pública, o fueron a hallar las enfermedades y la muerte en comarcas desiertas e insalubres; díganos asimismo qué tuvieron que padecer vírgenes inocentes, esposas de Cristo, que sobre ser arrojadas cobardemente de sus santas moradas y privadas de su legítimo haber estuvieron expuestas al sarcasmo y a la burla de funcionarios cuyos nombres no quisiéramos recordar [...] No hay para qué enumerar ahora los despojos que la Iglesia padeció en virtud de decretos y leyes injustas, porque dicho sea de paso no son bienes de la tierra los que dan y darán en lo sucesivo vida a la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo [...] Cuanto acabamos de exponer hasta aquí pudiera considerarse de poca monta por quienes saben que los discípulos de Cristo crucificado tienen por herencia las amarguras y el sufrimiento; pero algo más: en las épocas luctuosas a que ya nos hemos referido, se dictaron leyes y decretos para dar a la juventud en las escuelas, enseñanza sin Dios; vinieron de países extranjeros maestros formados en la herejía y los colegios de esta ciudad vinieron a ser foco de doctrinas impías y de trabajo sistemático para arrancar a los jóvenes la fe y las prácticas de la religión católica (*Conferencias episcopales*, 1956, p. 360)⁸.

Desde luego el referente de tantas y tan oprobiosas prácticas sirve para explicar los fervores y las antipatías partidistas del clero colombiano, pero principalmente, el que la jerarquía no pudiera permanecer inerte frente a cuál partido político regentaba el gobierno y la administración del país, pues en ello iba no solamente su propia posición material y prestigio ideológico, sino también los valores espirituales y eternos de su obra misional.

La institución eclesiástica echaba mano además de los lineamientos pontificios que legitimaban ciertas situaciones en las que la actuación política de

⁸ Esta exposición también se publicó en la revista *La Iglesia*, N.º 8 y 9 (sep.-oct., 1929), pp. 314-319.

la Iglesia era posible y aún exigible. Queriendo superar la antinomia entre lo terrenal y lo espiritual, el papado invitaba a todos los miembros de la jerarquía y a todos los católicos sin distinción a tomar parte en la política. Pío XI (1922-1939) decía, por ejemplo, que los sacerdotes no podían:

... desinteresarse de la política, la cual precisamente porque significa la cosa pública, no puede dejar de ser objeto de una caridad tanto más obligatoria cuando más alta y más vasta; y aún los sacerdotes pueden y deben contribuir aun directamente a ello, sea con el objeto del concienzudo ejercicio de los deberes y derechos que ordenadamente le correspondan, sea iluminando y dirigiendo las conciencias, según las normas indefectibles de la ley de Dios y de su Iglesia (citado en Cadavid, 1955, p. 2).

Otro tanto agregaba Pío XII (1939-1958) en una carta al Episcopado de Brasil cuando denunció como uno de los más graves errores de los tiempos modernos al “laicismo, que pretende excluir a la Iglesia y a sus más altos representantes de la dirección de la vida pública y social, reservándola únicamente a los seglares”. El papa León XIII (1878-1903) en la encíclica *Cum multa* había sido más categórico y explícito al aseverar que:

Los católicos deben intervenir en la política no para aprobar lo que puede haber en ella de censurable, principalmente en lo que toca a las instituciones políticas sino para sacar el mejor partido posible de esas instituciones mismas en cuanto al verdadero bienestar público, con el sincero propósito de infundir en todas las arterias del Estado, la virtud e influencia de la Religión Católica (citado en Cadavid, 1955, p. 4).

Empero, la posición pontificia frente a la acción política también advertía ciertos límites, los cuales quizá en Colombia no siempre se siguieron al pie de la letra. León XIII en la encíclica *Inmortale Dei* decía por ejemplo:

[...] hay quienes mezclan y confunden, por decirlo así, la religión con un partido político determinado, de tal suerte que niegan a los afiliados a otro partido que no sea el suyo, el apelativo de católicos. Esto es introducir con mal acuerdo las disensiones políticas en el campo sereno de la Iglesia y aspirar a quebrantar la concordia

que debe reinar entre hermanos, y abrir la puerta a múltiples y funestos inconvenientes (citado en Cadavid, 1955, p. 6).

Pío XII también planteó otro principio que en el país contrasta fuertemente con el pragmatismo con el que los conservadores se declararon consortes incondicionales de la Iglesia:

Los hombres políticos y quizás aún los hombres de Iglesia, que intentasen hacer de la Esposa de Cristo su aliada o el instrumento de sus combinaciones políticas nacionales o internacionales atacarían la esencia misma de la Iglesia, dañarían a su misma vida; en una palabra, la rebajarían al mismo plano en que se debaten los conflictos e intereses temporales (citado en Cadavid, 1955, p. 10).

Ya fuera siguiendo entonces la orientación doctrinal de Roma, o ya atendiendo el impulso de sus propios intereses y temores, lo cierto es que la Iglesia colombiana influyó en un proceso político marcado trágicamente por el desarrollo de diversas formas de violencia. Si bien la agresión física no fue desde luego una campaña de la jerarquía, actitudes de muchos de sus miembros (como la hostilidad hacia el liberalismo y la marcada parcialidad por el conservatismo), nutrieron en cierta forma el sectarismo que estaba en la base de la violencia, en últimas dándole argumentos a ambos bandos para justificar la contienda.

BAJO LA AMENAZA COMUNISTA

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial los dos grandes vencedores plantearon un nuevo “reparto del mundo”. Los Estados Unidos de un lado y la Unión Soviética del otro, hasta ese momento aliados en la cruzada antinazista que venció a las potencias del eje, dejaron claras sus pretensiones hegemónicas al demarcar “zonas de influencia” de sus modelos socio-económicos. Ese enfrentamiento entre capitalismo y comunismo dio pie a una fuerte campaña ideológica, la cual tuvo una significativa resonancia al interior del catolicismo: la lucha anticomunista. Aun cuando esa contienda estaba fundamentalmente movida por los intereses estratégicos, políticos, militares, económicos e ideológicos del imperialismo norteamericano, la Iglesia católica fue una de las instituciones que más entusiastamente se vinculó a ella, aunque haciendo oposición al comunismo por sus actitudes hostiles hacia la

religión. Sin embargo, en el mundo bipolar perfilado durante la posguerra parecía que solamente imperaban las razones político-económicas, por lo que las convicciones doctrinales de la Iglesia fueron muchas veces identificadas con una fervorosa defensa del capitalismo.

En Colombia el partido conservador forjó de la aversión de Roma ante el comunismo un escudo con el que encaró la lucha contra el partido liberal, acusándolo de proteger directa y oficialmente las actividades anticatólicas de las ideologías de izquierda, y de amparar como sus pupilos al protestantismo, la masonería y el comunismo⁹. El artificio conservador de la “conspiración liberal-comunista”, en cuya lucha se quiso comprometer al anticomunismo eclesiástico, hacía parecer que implícitamente la posición de la Iglesia frente al comunismo implicaba la condenación del liberalismo y el enaltecimiento del conservatismo. Reactualizando la imagen perfilada desde el siglo XIX, según la cual los militantes de los partidos en Colombia se identificaban, unos por ser grandes defensores de la Iglesia y de la religión católica (en el caso de los conservadores) y otros por ateos y anticlericales (en el caso de los liberales), el conservatismo y algunos sectores de la jerarquía eclesiástica plantearon un combate religioso en el cual el liberalismo y el comunismo eran casi siempre representados,

[...] en el lenguaje del consumo masivo como la misma cosa, como las dos caras de la misma moneda, que buscaba la disolución de las mejores tradiciones y costumbres para reemplazarlas por los ideales materialistas y laicizantes (Acevedo, 1995, pp. 156–157).

⁹ El artículo 10 de *La plataforma de orientación ideológica del partido liberal colombiano*, preparada por Jorge Eliécer Gaitán para la convención liberal de enero de 1947, rezaba: “El liberalismo proclama su solidaridad con todas las fuerzas políticas de izquierda, que en el continente americano luchan por hacer efectiva la democracia librándola del dominio de los grupos plutocráticos que en lo externo actúan como fuerzas imperialistas y en lo interno como oligarquías se concentran en su excluyente interés los poderes económicos como medio de influencia política y la influencia política como medio de ventajas económicas” (citado en Cadavid, 1955, p. 71). Declaraciones de este tipo eran para la Iglesia la prueba irrefutable de la abierta solidaridad de los liberales con el comunismo, y de la posibilidad real de que los ideales antirreligiosos de los comunistas se materializaran en Colombia gracias a la gestión liberal.

Dada la innegable importancia de la cuestión religiosa como componente ideológico de la disputa partidista, la amenaza comunista se sopesaba más desde los riesgos de la influencia soviética sobre una civilización y unas tradiciones inspiradas en los más encumbrados valores cristianos –como se figuraba a la Colombia de esos días–, que por sus repercusiones socioeconómicas.

La encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937) dedicada a analizar el ateísmo comunista –en virtud del cual todo el sistema era condenado– fue la fuente que inspiró y delineó el anticomunismo católico. Para Pío XI la superación de las desigualdades e injusticias socioeconómicas era una situación deseable. De hecho, las condiciones de miseria en la que vivía gran parte de la humanidad –y de la cual según el Pontífice eran responsables aun los mismos católicos– así lo exigían¹⁰. Sin embargo, esa cierta coincidencia de propósitos o metas se convertía en una discordancia diametral a la hora de plantear los métodos y fundamentos para la realización de esos ideales socioeconómicos, pues naturalmente la Iglesia no podía comulgar con la idea de la humanidad sin Dios sugerida por el comunismo.

En el caso de la Iglesia colombiana, sus actitudes frente al comunismo podrían caracterizarse de dos maneras. Por un lado, la fuerte campaña propagandística en la cual no siempre se tenían en cuenta los hechos socioeconómicos que de cierta forma nutrían al comunismo, sino que más bien sobredimensionaba la monstruosidad de su amenaza. En ocasiones con un marcado acento efectista, las publicaciones católicas y conservadoras daban amplio espacio, no solo a la exposición teórica del dogma anticatólico de los comunistas, sino también a la narración de las atrocidades y los excesos cometidos sobre las personas y los símbolos de la Iglesia y la religión católica. Las noticias sobre expulsiones, juicios o encarcelamien-

¹⁰ Decía Pío XI que los ideales de justicia e igualdad propuestos por el comunismo, encontraban en “la defectuosa distribución de los bienes de este mundo”, un terreno más que propicio para su difusión. La miseria no hacía más que dar argumentos a la propaganda comunista y su espíritu de redención. A eso se sumaba la progresiva descristianización de la vida pública, por lo que el pontífice afirmaba que “no habría ni socialismo ni comunismo” si los que gobernaban los pueblos no hubieran desperdiciado las enseñanzas y las maternas advertencias de la Iglesia; pues ellos construyeron sobre “las bases del liberalismo y del laicismo otros edificios sociales, que aparecían a primera vista potentes y grandiosos, pero que bien pronto se ha visto carecían de fundamentos, por lo que uno tras otro van derrumbándose miserablemente como tiene que derrumbarse cuanto no se apoya sobre la única piedra angular, que es Jesucristo” (citado en Márquez, 1958, pp. 241-242).

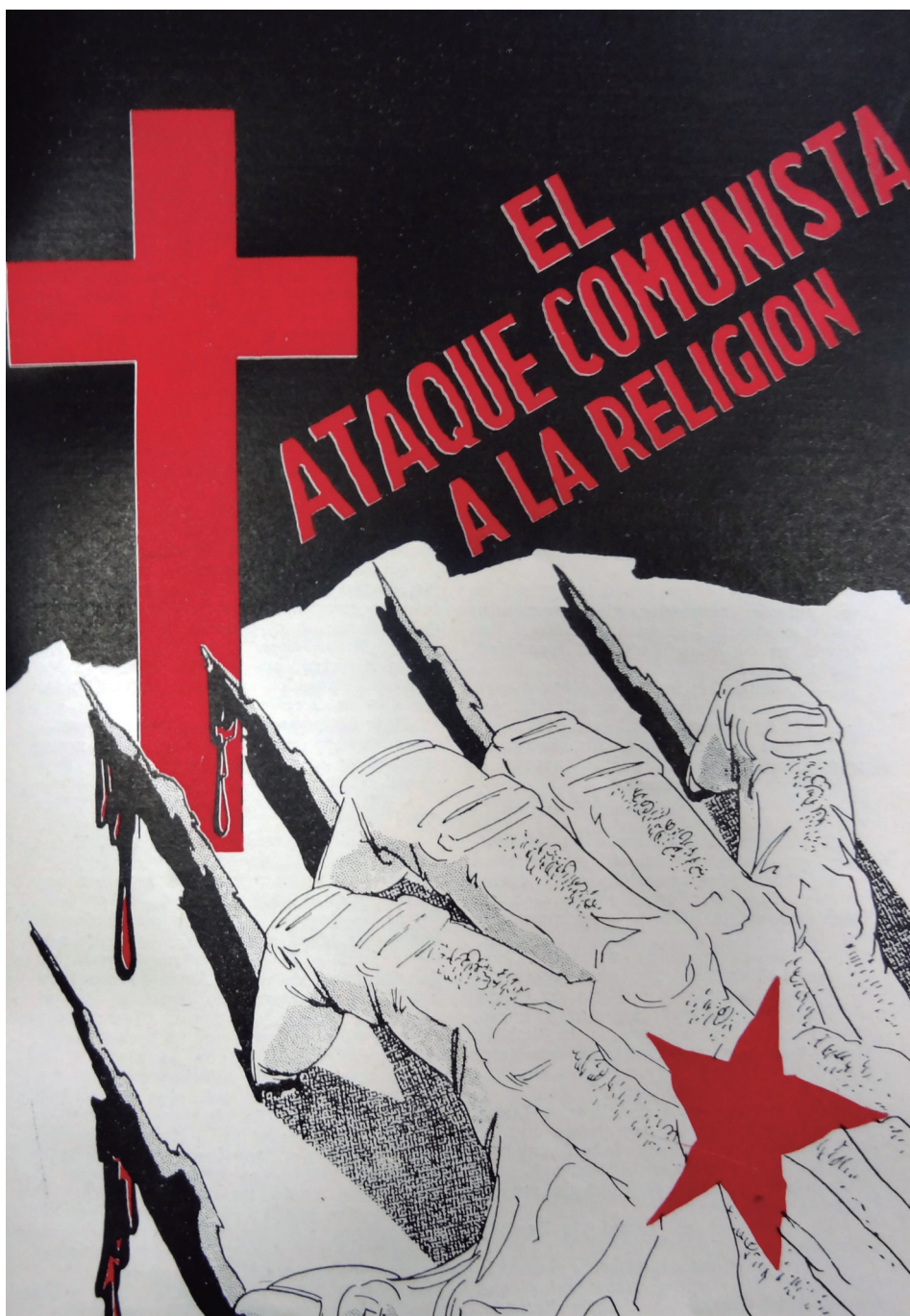


Figura 2. Anónimo. (s. f.). *El ataque comunista a la religión*. En: *El Voto Nacional*, n. 742. Bogotá. Enero-febrero 1959. p. 32.

tos de obispos y sacerdotes en Europa y América eran comunes y su desarrollo era seguido con especial devoción; pues estas mostraban en últimas las consecuencias y efectos reales de la doctrina comunista¹¹.

Por otra parte, la oposición de la Iglesia al comunismo trascendió a acciones más concretas que la mera propaganda. Dentro de los medios para combatirlo propuestos por Pío XI en *Divini Redemptoris*, además del clamor por una renovación de la vida espiritual según los principios del Evangelio, el Pontífice confiaba al apostolado de los militantes de Acción Católica y su trabajo formativo, la misión de “difundir el Reino de Jesucristo” y los principios fundamentales para la construcción de un orden social cristiano a través de círculos de estudio, semanas sociales, cursos, conferencias, etc. En Colombia, la Acción Católica efectiva-

¹¹ Publicaciones católicas como la *Revista Javeriana* ponían en conocimiento de sus lectores, documentación a la que le atribuían el carácter de secreta, la cual dejaba en claro las pretensiones comunistas de boicotear la influencia católica en las sociedades latinoamericanas. La sección “Orientaciones” de dicha revista, citaba testimonios como el siguiente: “Cuando en nuestra declaración de principios hablamos de liquidar los restos semi-feudales que caracterizan a los países de América Latina, aludimos al poder espiritual y político de la Iglesia católica, apostólica y romana [...] Es urgente que como táctica de lucha hagamos penetrar en el espíritu de los niños, de los indígenas, de los obreros, de los estudiantes, las peores acusaciones contra la Iglesia católica a fin de apartarlos de ella para que entren en nuestras filas como fervientes adeptos de la causa del porvenir del mundo, que debemos mostrar como la causa del comunismo protegiendo la causa de la humanidad. Debemos afirmar que el sistema de iniquidad, sostenido, enseñado y practicado por los católicos no tiene igual: que es audaz, agresivo, intolerante y cruel, ciego, obstinado y blasfemo; que es al mismo tiempo insidioso, adaptable y a veces conciliador; que es pomposo, servil, regalista e impostor; que ni hay filosofía ni religión empeñados en una tarea más terrible de corrupción, y en una palabra de desgracia universal” (Álvarez, 1944, p. 257). Es innegable el impacto propagandístico a favor de la causa anticomunista que se buscó lograr con la publicación de declaraciones de este tipo. Estas específicamente, fueron atribuidas a Demetrio Sokolov, militante comunista nacionalizado en México, país cuyas medidas secularizantes y anticlericales aplicadas luego de la revolución, fueron ampliamente publicitadas por el anticomunismo católico. Ante la elocuencia de las *evidencias*, los artículos concluían generalmente con invitaciones como la siguiente: “La actitud católica tiene que ser resuelta, intrépida y aplastante. No es tiempo de bellas palabras. Con los comunistas no nos entendemos ni podemos entendernos. Por eso: tenemos que decir, repetir y clamar muy alto nuestra verdad; demostrar que el verdadero opio de nuestro pueblo es el comunismo; que la verdadera quinta columna es el comunismo. Por eso: tenemos que desenmascararlo para que el pueblo vea sus móviles y sus fines. Tenemos que informar en una amplia propaganda acerca del experimento ruso, que debe interesarnos más a los católicos que a los comunistas, pues nosotros, vamos a derivar más enseñanzas de la verdadera Rusia” (Álvarez, 1944, p. 261).

mente se instauró como uno de los bastiones anticomunistas más importantes. Establecida en el país en 1933 como una sucursal de la jerarquía, su carácter de herramienta pastoral pronto fue visto como el medio más indicado para competir con el comunismo por la simpatía del mayor número de seguidores:

Vemos que el terrible microbio del comunismo invade los campos y ciudades de nuestra pobre tierra, que encuentra materia apta en las masas de los campesinos desprevenidos e ignorantes. Pues bien, una de las actividades principales de la Acción Católica es instruirlos, y no solo eso, sino ganar de mano a los comunistas ocupando el terreno primero que ellos formando sindicatos cristianos, cooperativas, etc.¹².

Con el objetivo de “eliminar del suelo colombiano al comunismo y sus simpatizantes”, la Iglesia organizó congresos y semanas católicas en las que el resultado era generalmente la formación de programas de Acción Católica. Obispos, sacerdotes, intelectuales y obreros se daban cita para delimitar tareas que contrarrestaran la avanzada comunista¹³. Entre los principales frentes de acción sobre los que el clero colombiano concentró especialmente su atención, estaba todo lo concerniente a los problemas sociales del momento. Estudios sobre sindicalismo, ligas campesinas, legislación social, cajas rurales, etc.;

¹² Ramón Fandiño, “¿Debo hacer la acción católica en mi parroquia?, en *Revista de Estudios Eclesiásticos*, Año V, Nº 50 (ago., 1937), p. 273 (citado en Bidegain, 1985, pp. 62-63). Según Ana María Bidegain, la lucha anticomunista obstaculizó “el desarrollo de un autentico apostolado laical, pues la formación del laicado se hacía no en función de la evangelización y de la vida religiosa del pueblo colombiano, sino de la necesidad de mantener a las masas populares del lado de la Iglesia dentro de una especie de contienda universal y total”. Así, gracias a la orientación anticomunista pronto la Acción Católica perdió el sentido fundamentalmente religioso que la inspiró, para entrar a ser considerada como una simple estrategia política.

¹³ Dentro de los congresos y asambleas que impulsaron a Acción Católica como estrategia en la contención del comunismo, se destacan la celebrada en Bogotá en enero de 1934, el Primer Congreso de Juventudes Católicas instalado en Bogotá en marzo de 1936, la Segunda Semana Social Católica de Colombia celebrada en enero de 1938 en Medellín, entre otros. En todos estos eventos, el clero “consagró sus mejores horas a la organización de los obreros y campesinos por medio de círculos, cooperativas, sindicatos, centros de estudio, etc., con el fin de procurar su bienestar económico, su formación moral e intelectual y la elevación de su nivel social”. Así mismo, la Conferencia Episcopal de 1944 organizó la Coordinación Nacional de Acción Social, la cual tuvo como misión impulsar todas las actividades de propaganda de los principios cristianos, formación de dirigentes y realización de los programas de Acción Católica (ver Nieto Rojas, 1956, pp. 265-268).

la formación de cooperativas y restaurantes para obreros; así como amplias campañas en la prensa, fueron algunas de las faenas emprendidas por Acción Católica bajo la tutela de la jerarquía eclesiástica. Así, esta organización se perfiló como el organismo más idóneo para que la Iglesia le saliera al paso al comunismo, tratando de suplir las deficiencias del orden social sobre las que los comunistas se apoyaban para legitimar sus planteamientos:

Trabajar por la acción social católica es atajar el comunismo voraz y destructor; es establecer las buenas relaciones de las distintas clases sociales, es tender un puente entre la envidia de los pobres y la avaricia de los ricos para que por él pase como reina la caridad, madre de todas las virtudes; es defender a Colombia de los jinetes de la anarquía que en cuadriga de barbarie ha lanzado Rusia a todos los confines y habrá de agujijonear la descomposición del mundo; es finalmente cooperar con la Iglesia que siempre ha sido madre de los pobres, a la restauración del reino de Cristo (Vivas, 1945, pp. 57-58)¹⁴.

Es evidente, entonces, que el problema de la amenaza comunista propició en gran parte el activismo clerical que se acentuó en Colombia luego de 1930. Muchas de las actuaciones sociopolíticas de la Iglesia obedecieron a su legítimo empeño de frenar el avance de una ideología que consideraba contraria en todo sentido a sus enseñanzas. Empero, debido a la particular relación de la jerarquía con los partidos tradicionales y a su, a veces compleja participación en los procesos políticos del país, el anticomunismo de la Iglesia colombiana estuvo rondado por la imagen de las simpatías y conveniencias políticas del clero, antes que por un genuino interés espiritual de sus pastores.

¹⁴ Luego de describir algunas obras sociales y de beneficencia impulsadas por la Iglesia (granjas, círculos de obreros, sindicatos, escuelas, ancianatos, viviendas para pobres, entre otros), concluía el padre Vivas que eran cosas de ese tipo las que habrían de poner freno a “la labor maléfica en contra de la tranquilidad y equilibrios sociales” desarrollada por el “comunismo ateo, anticristiano, antidemocrático, antipatriótico y enemigo de todo lo bueno”. Por ello —agregaba— los prelados colombianos “quieren que en cada ciudad, en todo pueblo, y en todos los campos se formen los “círculos de acción social católica” y se establezca el auxilio mutuo. En caso de enfermedad, el auxilio póstumo para la familia del socio muerto y otros auxilios como el de entierro, servicio médico, dentistería, caja de ahorros, cooperativas, etc.”.

En febrero de 1923, monseñor Ismael Perdomo Borrero fue designado obispo coadjutor con derecho a sucesión del arzobispo Bernardo Herrera Restrepo. A diferencia del titular en la silla, el combativo arzobispo Herrera que para ese momento llevaba ya más de veinte años regentando la sede metropolitana, monseñor Perdomo no era precisamente reconocido por sus opiniones políticas sino más bien por su labor pastoral. Nacido en Gigante (Huila) en 1872, gran parte de su formación presbiteral la recibió en Europa. En 1902 fue preconizado obispo de la recién creada diócesis de Ibagué, dignidad que ostentó hasta su traslado como obispo auxiliar de Bogotá.

Tras la muerte del arzobispo Herrera Restrepo en enero de 1928, monseñor Perdomo tomó posesión de una vastísima arquidiócesis¹⁵, en un momento en el cual la sede arzobispal capitalina era el epicentro de manifestaciones por la corrupción rampante del gobierno conservador. En junio de 1929 el malestar llegó a un punto incontenible cuando varias marchas de protesta por la destitución del alcalde de la ciudad Luis Augusto Cuervo, fueron fuertemente reprimidas por la policía, acciones en las que resultó baleado el estudiante de Derecho de la Universidad Nacional Gonzalo Bravo Pérez¹⁶.

¹⁵ Para ese momento la Arquidiócesis contaba con más de un millón de habitantes –250.000 de los cuales habitaban en la ciudad de Bogotá– distribuidos en las nueve parroquias urbanas de la capital y en otras 108 parroquias rurales organizadas en 28 vicarías foráneas. Para atender las necesidades pastorales y espirituales de esta población, se contaba con un número aproximado de 180 sacerdotes (ver Agudelo, 1986, p. 243).

¹⁶ Las protestas surgieron originalmente en oposición a lo que la prensa de la época denominó la “rosca nefanda”, encabezada por el Ministro de obras públicas, el Gobernador de Cundinamarca y el administrador de las empresas públicas de Bogotá, cuñado del presidente Miguel Abadía Méndez. Por la pésima calidad del servicio, el alcalde Cuervo destituyó a los gerentes de las empresas de acueducto y del tranvía, lo que le valió su propia destitución. En rechazo a la medida, los bogotanos dejaron de usar el tranvía y suspendieron el pago de los impuestos y los servicios públicos. Además organizaron grandes manifestaciones y marchas, una de las cuales –en la tarde del 7 de junio de 1929–, fue violentamente dispersada por la policía de Bogotá, entonces comandada por el general Carlos Cortés Vargas, conocido también como el “héroe de las bananeras” por considerársele el responsable de la masacre ocurrida en Ciénaga (Magdalena) en diciembre de 1928. La muerte del estudiante Bravo en estos hechos solo sirvió para que se recrudeciera la violencia en la ciudad, razón por la cual el Presidente tuvo que retirar de sus cargos a todos los implicados en la llamada *rosca*, incluido el jefe de la policía (ver al respecto Medina, 1984, pp. 38-42).

Ante aquella escalada de violencia a la cual no estaban habituados los capitalinos, el arzobispo Perdomo publicó una pastoral el 15 de junio, con la cual quiso “informar el criterio” y “orientar [las] conciencias” de sus fieles, de tal manera que supieran cómo y hasta dónde les estaba permitido obrar “cuando se [tratase] de manifestaciones populares [...] con caracteres de oposición a la potestad civil” (Perdomo, 1929, p. 185). Este documento permite ver varios de los principios sobre los que, según la doctrina católica, se cimentaba el orden de la sociedad. En primer lugar, el prelado explica que la finalidad del poder civil desde la perspectiva de la moral cristiana es “procurar el bien común prefiriéndolo al bien privado, procurar la buena administración de la justicia conmutativa, distributiva y vindicativa, y ejercer la tutela de la religión y de las sanas costumbres” (Perdomo, 1929, pp. 185-186)¹⁷.

Según esta perspectiva, los ciudadanos podían participar directa e indirectamente en esa búsqueda del bien común, en el primer caso tomando puestos en la administración pública desde cuya posición debían encauzar la administración por “las vías de la moralidad, probidad y prosperidad”, procurando “que la autoridad pública [proveyera] a la educación moral y religiosa” e infundiendo “en todas las venas del Estado, a manera de savia y sangre reparadora, la virtud e influencia de la religión católica” (Perdomo, 1929, p. 186). En el segundo caso (es decir sin ocupar puestos), hacen “conocer que la administración está incurriendo en errores, [influyen] para que los cargos y cargas del Estado se distribuyan equitativamente” y median “para que se arreglen los conflictos” (Perdomo, 1929, p. 186). Sin embargo, el Arzobispo advertía a sus feligreses que frente a este segundo campo de actuación se imponía “el principio de moral cristiana de que el fin no justifica los medios y que no pueden hacerse males para conseguir bienes”; es decir, que aunque se esté frente a “leyes inicuas” o “malas administraciones”, a los católicos no les era “lícito” por ser “altamente inmoral, apelar a la rebelión contra las autoridades legítimas”¹⁸. De hecho, te-

¹⁷ A este propósito cita las palabras del pontífice León XIII en la encíclica *Immortale Dei* (1885): “La autoridad debe ejercerse en provecho de los ciudadanos, porque los que gozan de autoridad sobre otros, están exclusivamente investidos de ella para asegurar el bien público. Como la Autoridad civil se ha establecido para utilidad de todos, debe, al favorecer la prosperidad pública, proveer al bien de los ciudadanos, de manera que, no sólo no ponga obstáculo alguno, sino asegure a todos las facilidades posibles para obtener y alcanzar el bien supremo e inmutable al cual ellos aspiran”.

¹⁸ Esto lo sustenta también con el papa León XIII en la encíclica *Diuturnum Illud* (1881): “En vano el hombre inspirado por el orgullo o por el espíritu de rebelión, trata de sustraerse a toda autoridad, —en ninguna época ha llegado a no depender de nadie— toda asociación, todo grupo de hombres necesita de jefe, esto es una necesidad imperiosa”.

niendo en cuenta que la “Providencia divina ha establecido el mundo sobre la ley de la subordinación”, el Arzobispo cuestionaba uno de los más importantes principios del liberalismo al afirmar: “decir que la soberanía reside en el pueblo, que la opinión pública se impone a las decisiones de la autoridad, etc., son conceptos que no se ajustan a la verdad”¹⁹. En vista de esto, el Arzobispo concluyó:

[...] si no es lícito apelar a la rebelión aunque sea con fines honestos y laudables, tampoco es lícito emplear otros medios análogos que están reprobados por las leyes divinas y humanas, como serían la sedición, el motín, las asonadas y otros inspirados por la violencia y la fuerza. Los medios permitidos son los que sugiere la sana razón, los pacíficos y convincentes, la exposición y petición serena y respetuosa, fundada en pruebas, hechas por personas de autoridad moral, respaldadas por el saber y la honorabilidad (Perdomo, 1929, p. 190).

Esta no sería la última vez que monseñor Perdomo tendría que pedir a su feligresía mesura y respeto por las autoridades. Tras los bochornosos episodios que pusieron fin a los 44 años de hegemonía conservadora en 1930, en los cuales –como ha quedado dicho– fue mucho más determinante el propio desprestigio e inmoralidad del régimen, pero que de todas formas le valieron al Arzobispo el remoquete de “Monseñor Perdimos”, este se dio a la tarea de organizar a los pastores y su grey. En 1931 convocó a un sínodo diocesano, evento que no se realizaba desde el arzobispado de Vicente Arbeláez en 1870. En el edicto convocatorio del 12 de junio de 1931, el prelado manifestó:

[...] hemos visitado (la Arquidiócesis) y hemos ido hasta [sus] últimos pueblos y caseríos, conocemos a nuestro clero y a nuestros fieles, y nos hemos dado cuenta –en lo posible– de las necesidades tanto espirituales como sociales y aún temporales del rebaño que el señor

¹⁹ Esto, como era su costumbre en sus discursos y cartas pastorales, Perdomo también lo sustenta en las directrices del Pontífice, en este caso, sobre la autoridad civil en los países: “muchos pretenden que todo poder viene del pueblo, que por consiguiente, la autoridad no pertenece como propia de los que la ejercen, sino a título de mandato popular, y bajo la reseña de que la voluntad del pueblo puede retirar a sus mandatarios el poder que les delegó. En esto se les separan los católicos que derivan de Dios el derecho de mandar, como de su principio natural y necesario [...] por la elección se determina la persona del soberano, no se le confieren los derechos de soberanía, ni se le da la autoridad sino se determina quién debe ejercerla” (*Diuturnum Illud*).

se dignó confiar a nuestro cuidado. Sabemos cuáles son los vicios reinantes, los errores que se propagan, las deficiencias que se hacen sentir y que demandan oportuno remedio (Perdomo, 1932, p. 5).

Como era usual, las Constituciones Sinodales fruto de este evento –las cuales rigieron prácticamente hasta finales del siglo XX– buscaban clarificar aspectos litúrgicos, procedimentales y jurisdiccionales para facilitar el gobierno de la Iglesia. Sin embargo, dado que en el contexto sociopolítico se empezaba a demarcar un aumento de la rivalidad partidista, el Arzobispo creyó prudente dejar consignados expresos límites a los eclesiásticos en sus actividades políticas, prohibiéndoles:

[...] firmar telegramas referentes a asuntos públicos o políticos o de carácter administrativo, y de enviar o publicar adhesiones o declaraciones de aprobación o improbación, a personalidades o entidades políticas, cualesquiera que ellas sean, para calificar los procedimientos de semejantes entidades en materias meramente políticas. Prohibimos a los sacerdotes y en especial a los párrocos, firmar las manifestaciones de carácter político que los ciudadanos suelen enviar a personas, entidades, funcionarios públicos, etc., ya sean dichas manifestaciones de alabanza, ya sean de censura (Perdomo, 1932, p. 58)²⁰.

²⁰ Una amonestación similar a este respecto ya había sido sancionada por los miembros de la Conferencia Episcopal en 1927, cuando encarecieron a todos los clérigos –tal como rezaba el mandato de la *Cum Multa* (1882) de León XIII– no “entregarse a las contiendas de partidos de tal manera que parezca que cuidan más de las cosas humanas que de las divinas, ni traspasar los límites de la gravedad y de la moderación”. La junta de obispos pidió a “los eclesiásticos no [dejarse] cegar por intereses ajenos a los del servicio divino, [ni tratar] de imponer sus miras personales a las autoridades civiles o a los comités eleccionarios, con el fin de obtener puestos para personas allegadas de quienes [esperaran] algo distinto al bien general”. Expresamente les prohibieron “de manera absoluta a los párrocos y demás eclesiásticos”, asistir “a reuniones de carácter eleccionario y prestar las casas curales o las dependencias de la Iglesia para tales reuniones [...] hacer mención personal de los adversarios en la cátedra sagrada, menos aún agredirlos aludiendo a ellos o instigar los ánimos contra determinadas personas, de manera que más parezca que los guía el ciego interés de partido, que el cuidado de la causa católica [...] leer en público, menos aún en la Iglesia o en el púlpito, listas de candidatos para las elecciones [...] repartir personalmente papeletas para las votaciones y salir por las plazas o calles para llevar electores a las mesas de votación [...] escoger personalmente los ciudadanos [para conformar] las listas de candidatos [...] [y finalmente], escribir cartas o dirigir telegramas que luego [hicieran] circular los favorecidos” (Conferencia Episcopal, 1929, pp. 361-365).

En los días posteriores al fallido intento de golpe militar contra el presidente López Pumarejo a mediados de 1944 (ver al respecto Atehortua, 2009), el prelado aconsejó de nuevo a su clero y sus feligresías a obrar en los estrictos marcos dictados por la prudencia y la ley. Si bien es cierto que la jerarquía había mantenido unas destempladas relaciones con López en su primera administración (1934-1938), especialmente por la reforma de la Constitución de 1886, monseñor Perdomo expresó su regocijo porque el movimiento faccioso contra el jefe de Estado no prosperó y porque el pueblo mantuvo el orden y la tranquilidad pública. A los fieles los invitó a extinguir los sentimientos:

[de] odio y propósitos de sedición y de violencia que sólo pueden dar frutos de disolución y de ruina para la nación, ocasionando mayores males y perjuicios que los que por tales caminos se pretendiera remediar (Perdomo, 1944, p. 250).

A los pastores, varios de los cuales eran claramente afectos a los sectores sociopolíticos opuestos al Presidente, les hizo:

[...] apremiantes exhortaciones para que, por encima de toda preocupación y mostrándose en todo momento sinceros discípulos de Cristo Nuestro Señor e hijos fieles y sumisos de la Iglesia, [fueran] los primeros en reprobar toda tendencia revolucionaria o sediciosa (Perdomo, 1944, p. 251)²¹.

Uno de los eventos en los cuales quizá más se puso a prueba la templanza del Arzobispo fue el de las trágicas jornadas posteriores al asesinato de Jorge Eliecer Gaitán el 9 de abril de 1948, cuando afloró cierto anticlericalismo²². Informado de los graves ataques contra los símbolos católicos y la destrucción de varios edificios eclesiásticos, incluido su propio palacio arzobispal,

²¹ Con este propósito el Arzobispo les recordó a “los venerables sacerdotes” las palabras del apóstol San Pablo: “Que todos estén sometidos a las potestades superiores, porque no hay autoridad que no venga de Dios, y las que existen han sido por Él establecidas, de manera que quien resiste a la autoridad resiste el orden establecido por Dios, y los que resisten atraen sobre sí mismos una condenación” (Romanos XIII, 1-2).

²² Propiciado, entre otras cosas por episodios como el del “terrorista” que se inmoló con una bomba en pleno Palacio de Justicia, el ex-hermano cristiano Adolfo Guisa Mateus, que el 10 de febrero de 1944 quiso dar muerte al juez 4º del Circuito Penal, José Ignacio Caicedo

monseñor Perdomo –quien se encontraba por entonces retirado en el recién construido Seminario Mayor del Chicó debido a problemas de salud– dijo con toda serenidad: “Gracias a Dios, todo se ha perdido, menos la confianza de Dios” (Agudelo, 1986, p. 257). En los días siguientes, el prelado hizo un “llamamiento a la caridad” entre los bogotanos y los demás habitantes de la Arquidiócesis para atender las necesidades más urgentes de quienes perdieron sus propiedades y enseres en las asonadas²³.

El Arzobispo también desmintió enfáticamente que el clero hubiera disparado contra la multitud desde las torres y campanarios²⁴, y dispuso los castigos, conforme al Derecho Canónico, para quienes atentaron contra la Iglesia²⁵.

Lozano, por haber ordenado la retención de Laureano Gómez en el proceso por calumnia entablado por Alberto Lleras Camargo (ver *El Tiempo*, viernes 11 de febrero de 1944). Aunque el único muerto fue finalmente el mismo Guisa, el hecho de que este individuo hubiera pertenecido hasta un par de meses antes a una congregación religiosa se imprimió fuertemente en la conciencia colectiva. El otro incidente igualmente célebre es el de las 800 bombas de mano encontradas en el coro de la Catedral Primada de Bogotá en marzo de 1945. En estos hechos estuvieron implicados otro hermano cristiano y tres sacerdotes seculares que fueron puestos rápidamente en libertad por falta de evidencias. La detención de estos religiosos y el fuerte contrapunteo entre la prensa liberal y conservadora en los días siguientes (la primera aseguraba que se trataba de una conspiración nazi-falangista auspiciada por los conservadores, la segunda de una conjura de los comunistas y la policía liberal), muestran las tensiones que se fueron urdiendo hasta desbordarse el 9 de abril (ver Williford, 2009, pp. 185-193).

²³ Al parecer la ciudad sufrió un gran desabastecimiento de víveres y otros artículos de primera necesidad, por lo que monseñor Perdomo pidió especialmente a los curas de las poblaciones productoras, que de común acuerdo con los alcaldes y otras autoridades locales, organizaran el envío de víveres a los mercados de Bogotá (Perdomo, 1948, p. 45).

²⁴ Sobre los “curas francotiradores”, uno de los grandes mitos “nueveabrileros”, Herbert Braun plantea que aun cuando no existe evidencia sobre que algún sacerdote haya disparado contra la gente ese día, dentro de la percepción que se tenía de la institución eclesiástica en ese momento, para muchos era un hecho perfectamente plausible, por lo cual el rumor no solo fue tomado como un hecho verídico sino que además persistió durante bastante tiempo (Braun, 1986, p. 215).

²⁵ Porque “la impunidad es madre de la criminalidad” –según sus propias palabras– Perdomo estipuló la excomunión reservada a la Santa Sede para quienes violaron la clausura papal de los Monasterios de la Concepción y de Santa Inés, excepto quienes entraron en ellos para salvar o ayudar a las religiosas; para quienes usurparon por sí mismos o por medio de otros los bienes eclesiásticos, la excomunión reservada a la Sede Apostólica (hasta tanto no se restituyeran íntegros los objetos hurtados). A quienes injuriaron, golpearon y encarcelaron sacerdotes o religiosos; los que trataron indignamente las cosas destinadas al culto divino (como sacramentos o imágenes de santos y beatos), los que disfrazados de sacerdotes cometieron atentados y a quienes incendiaron los edificios religiosos, los declaró reos de sacrilegio (Perdomo, 1948, p. 91).



Figura 3. Anónimo. (s. f.). *El Palacio Arzobispal y la Nunciatura Apostólica destruidos el 9 de abril*. En: *El Catolicismo* n. 269. Bogotá. Abril 30 de 1948. p. 1.

Según su interpretación de los hechos, los que obraron ese día “[...] fueron antes generalmente buenos hijos de la Iglesia, por ella alimentados con la doctrina de Jesucristo Nuestro Señor, y vivificados con su gracia”. Sin embargo, “por obra de extrañas influencias, destructoras de todo orden moral y religioso, de todo ideal patriótico y de todo sentimiento humanitario”, fueron llevados “por extremos de perversidad y de locura” hasta cometer “horrendos atentados contra la autoridad legítimamente constituida, contra el orden público, contra la vida y propiedades de los ciudadanos, contra la sociedad entera, contra todo lo que constituye nuestra cristiana civilización y cultura” (Perdomo, 1948, p. 93).

Para Perdomo Borrero el origen de aquellas “extrañas influencias” era claro: las “nefandas teorías y procedimientos del comunismo ateo y materialista”. Como la jerarquía promovía la imagen de una Colombia sincera y profundamente católica, consideraba inadmisibles los excesos cometidos sobre la Iglesia pudieran haber sido concebidos por cristianos del talante de los colombianos. Persuadido de la “conjura soviética” en estos eventos, el Arzobispo se dirigió a los pobres en su carta pastoral:

A vosotros nos dirigimos especialmente, trabajadores del campo y de la ciudad, hijos nuestros predilectos desde el comienzo de nuestra vida sacerdotal y episcopal, a los que a pesar de la pobreza y de los sufrimientos sabéis conservar la fe y la confianza en Dios y el respeto a su ley y con vuestro trabajo honrado estáis contribuyendo al bienestar de la sociedad. No os dejéis engañar por las falsas doctrinas que os prometen mejoramiento sin esfuerzo, obtenido por la violación de los derechos de los demás. La violencia, como lo estamos viendo en nuestra ciudad capital, no deja más que ruinas y un estado de inseguridad que causa enormes perjuicios también en el orden económico. No permitáis que el odio germine en vosotros, cualquiera que sea el motivo que os incite a él, sean divergencias partidistas o diferencias de condición económica, porque el odio siembra el luto en los hogares, destruye la seguridad para el trabajo, hace imposible la convivencia humana e impide todo progreso. La obligación primaria del cristiano es amar a sus semejantes y respetar sus derechos aunque tenga con ellos divergencias de opinión u oposición de intereses (Perdomo, 1948, pp. 89-90)²⁶.

Como indicamos antes, el anticomunismo fue uno de los principales motores del activismo político clerical, por lo cual no era la primera vez que Monseñor recelaba que la “temible zarpa” del “oso bolchevique” pudiera hincarse en los corazones de colombianos deslumbrados con las promesas de justicia” (Escobar, 2009, p. 164). Ya en 1937 había dirigido expresamente otra carta sobre el comunismo a los jornaleros y los campesinos. Aunque en 1936 se publicó una extensa pastoral colectiva del episcopado sobre este mismo tema²⁷,

²⁶ Para desagrar a la “Divina Majestad” y pedir perdón por los culpables de los hechos del Bogotazo, el Arzobispo dispuso que en todos los templos y oratorios públicos o semipúblicos se celebrara un “triduo” con exposición del Santísimo Sacramento y con recitación del Rosario.

²⁷ Pastoral en la cual los obispos llegaron incluso a prohibir a los católicos “[...] pertenecer a los sindicatos comunistas y dar su nombre al comunismo o favorecerlo en alguna forma”, pues este era “[...] en sus bases fundamentales, materialista y ateo; por sus fines, enemigo de Dios, de la patria, de la familia y de la propiedad; por sus métodos, factor de odios, agente de revueltas y máquina de opresión; en sus consecuencias, la muerte de todo ideal espiritualista, la anulación de la personalidad humana, la ruina del orden social y el implantamiento de una esclavitud sin precedentes” (citada en Nieto, 1956, p. 263). (*Continúa en la página 311*).

a juicio del arzobispo Perdomo “...fue escrita en forma científica y elevada, y se dirigía, ante todo, a las personas instruidas y a los intelectuales”. Por eso hizo su propia versión dirigida al pueblo trabajador “al que –afirma– hay que hablarle de forma sencilla, diciéndole claramente las cosas concretas para que se dé cuenta y entienda bien lo que es el comunismo” (Perdomo, 1937, p. 5).

Además de tratar de explicar el significado de la “república universal sin Dios” pretendida por el dogma comunista, así como los sacrílegos actos cometidos por los padres del bolcheviquismo, el Arzobispo pretendía conmover el ánimo de los fieles narrándoles cómo el comunismo literalmente pisoteaba los más sagrados símbolos de la identidad católica:

De la campaña y propaganda antirreligiosa, el comunismo ha pasado a la persecución en la forma más cruel y satánica: procesiones sacrílegas y blasfemas, hogueras públicas para quemar imágenes, ornamentos y cosas destinadas al culto; impuestos a todas las iglesias de un 50 por ciento sobre el valor de la propiedad; supresión de las fiestas religiosas, particularmente las de navidad y pascua; destierro de obispos y de sacerdotes, al punto que en Rusia y en Méjico casi no quedan ministros que atiendan a las necesidades de los fieles. ¿Y quién podrá contar las víctimas del comunismo? Ocho mil sacerdotes y ochenta y tres obispos asesinados, el cincuenta por ciento del clero aniquilado, 14.000 iglesias de Rusia destruidas y convertidas en oficinas, teatros, etc. Y lo más satánico de esta persecución es el lema que tiene el comunismo: “No queremos mártires sino apóstatas” (Perdomo, 1937, p. 6).

Las alarmadas palabras de monseñor Perdomo no querían decir que no le preocupara la situación material de ese “pueblo trabajador” hacia el cual enfiló sus admoniciones. El prelado consideraba un deber de la Iglesia abogar por el mejoramiento de las clases proletarias exigiendo a los industriales, comerciantes y hacendados el cumplimiento de sus obligaciones de mejorar la condición económica y social de los obreros y trabajadores, remunerando equitativamente su trabajo y brindándoles las prestaciones sociales necesarias. “La iglesia en nada se opone al mejoramiento de las clases obreras” –dijo el Arzobispo en una pastoral de 1944–, “antes al contrario, ha sido siempre la más interesada en procurarlo eficazmente, como lo exige la justicia” (Perdomo, 1944, p. 389).

Sin embargo, Perdomo advertía que en virtud de esa justicia social el clero reprochaba las doctrinas, tendencias o sistemas inspirados en un con-

cepto puramente materialista del hombre, pues tras las mejoras económicas se buscaba crear una violenta lucha de clases, remediar:

[...] la injusticia del capitalismo con otra igual o peor del proletariado, y sustituir por medios violentos y criminales, una tiranía a otra tiranía, que buscan como fin único de sus actividades la prosperidad y bienestar materiales, con el ideal quimérico de una perfecta felicidad terrena de la colectividad, a la cual no dudan en sacrificar todo valor individual y toda dignidad de la persona humana, despojando al hombre de toda aspiración espiritualista y de toda esperanza trascendente, y empeñándose en extinguir en los espíritus la fe religiosa y la idea misma de Dios (Perdomo, 1944, p. 390).

Esto quería decir que por más justas que parecieran las reivindicaciones socioeconómicas planteadas por los comunistas, las cuales también las anhelaban los católicos, era un completo contrasentido pretender un comunismo de estirpe cristiana ni tolerar ninguna transacción ni colaboración con dicho sistema.

A pesar de la menguada salud del arzobispo Perdomo, durante el difícil año de 1949²⁸, cuando el Bogotazo sirvió para refrendar la imagen del “basilisco liberal-comunista” y acrecentar aún más el sectarismo y la violencia, el máximo jerarca de la Iglesia colombiana alcanzaría a dictar –una vez más– estrictos límites a los sacerdotes de la Arquidiócesis en sus actuaciones y opiniones políticas. “En vista de la gravedad de la situación” –dice el prelado–, los sacerdotes debían:

La expresa interdicción impuesta por los pastores católicos se comprende mejor si se tiene en cuenta que fue promulgada en el marco del acalorado debate por la reforma constitucional de 1936, momento en el cual la jerarquía consideraba que las hostilidades en contra suya pretendían dar puerta franca al comunismo.

²⁸ Año en el cual se realizaron elecciones legislativas y en cuyo marco se dieron las fuertes reprensiones (citadas atrás) de los obispos de Santa Rosa y de Pasto coartando a los votantes. En septiembre, una sesión del Congreso de la República terminó en una balacera, siendo asesinado en pleno recinto el representante liberal Gustavo Jiménez y mortalmente herido, Jorge Soto del Corral. En noviembre fue atacada por la policía militar una manifestación del candidato liberal a la presidencia Darío Echadía, resultando muerto su hermano Vicente y otras tres personas, situación ante la cual Echandía dio marcha atrás a su postulación. Finalmente también en noviembre, avisado de que cursaría en el Parlamento una acusación en su contra para deponerlo, el presidente Ospina Pérez declaró el *estado de sitio* y clausuró las cámaras, las asambleas departamentales y los consejos municipales (ver Reyes, 1989).

Abstenerse en lo absoluto de adelantar, fomentar o apoyar directa o indirectamente, cualquier actividad encaminada a obtener por medio de la violencia o el fraude, el logro de determinados fines políticos, [...] absténganse igualmente de exigir o aconsejar a personas afiliadas a determinado partido, abjuraciones de errores en el fuero externo, teniendo en cuenta que la Iglesia es la primera en condenar todo atentado contra los derechos y libertades del hombre, y que el fin, por bueno que sea, jamás puede justificar el uso de medios ilícitos (Perdomo, 1949, p. 371).

Las loables agencias de Ismael Perdomo no bastarían para apaciguar los ánimos. Por el contrario, en los tres años siguientes el conflicto desbordaría ampliamente los límites de la simple rivalidad partidista, para rondar los de la guerra frontal. Sin embargo, a él ya no le correspondería ver la máxima escalada de la Violencia, pues murió a mediados de 1950.

CRISANTO LUQUE SÁNCHEZ: LA UNIÓN DE LOS COLOMBIANOS ESTÁ SOLAMENTE EN EL VÍNCULO DE LA FE

La designación de monseñor Crisanto Luque como primado de la Iglesia colombiana se dio en uno de los momentos más aciagos de la historia nacional. Tras unas elecciones presidenciales marcadas por la abstención del electorado liberal, Laureano Gómez, el líder conservador más polémico por su sectarismo e intransigencia, tomó el mando del país. Si bien es cierto que su resquebrajada salud le impidió ocupar el solio de forma directa durante más de veinte meses —periodo en el cual ejerció Roberto Urdaneta Arbeláez— las maniobras promovidas por Gómez para perpetuarse indefinidamente en el poder y cerrar cualquier posibilidad de un retorno de los liberales, dieron pie al principal recrudecimiento de la confrontación partidista. Ya fuera públicamente por las vías legales²⁹ o subrepticia-

²⁹ Por ejemplo, apenas unos días después de sufrir el infarto que puso en duda su permanencia en la presidencia, en virtud del estado de sitio, Gómez suspendió el artículo de la Constitución relativo a la figura de la designatura. Según mandaba la Carta de 1886, cada dos años el Congreso tenía la responsabilidad de elegir un designado para que, en caso de que el presidente titular no pudiera cumplir con sus funciones, este asumiera el cargo. Esto

mente incitando las vías de hecho³⁰, la administración Gómez/Urdaneta llevó al país a las puertas de una inminente guerra civil.

El 12 de julio de 1951, el arzobispo Luque y sus obispos dirigieron una pastoral colectiva llamando a la concordia y la paz. Según los pastores, la violencia era propia de las “razas inferiores” y “salvajes”, movidas por “instintos irracionales” y “tendencias pasionales”. Por esta razón, los colombianos debían dar prueba de su “civilización elevada” abriéndose al “cristianismo verdadero” y consiguiendo la paz (Luque, 1951, p. 6). El episcopado también envió a la Asamblea Constituyente (dentro de la cuál a la Iglesia se le asignaron dos curules que el Arzobispo aceptó) encargada por entonces de estudiar el controvertido proyecto de constitución corporativista, una serie de normas cuya aprobación “vería con buen agrado”, bajo el título de “Leyes nocivas a la Iglesia” y de “Derechos de la Iglesia”. En este pliego,

implicaba que el partido político con la mayoría en las Cámaras tenía prácticamente la potestad de nombrar al designado, ventaja que detentaron los liberales desde 1934. En efecto, para 1951 el designado era el ex presidente Eduardo Santos. Sin embargo, un temeroso Laureano de que por la vía de la designatura el partido liberal retornara al poder, sancionó el llamado “decreto de sucesión presidencial”, según el cual se estableció un orden entre los ministros y gobernadores para sustituir al presidente, lo cual literalmente significó que se auto-facultó para escoger su reemplazo (ver el discurso de Gómez dando a conocer el decreto, y una airada nota de protesta del ex-presidente Santos en *Revista Javeriana*, Bogotá, t. 34 (1950), pp. 196–198). La otra estrategia con visos de legalidad con la cual Gómez quiso maniobrar a su favor, fue el proyecto de constitución, el cual estaba básicamente destinado “a perpetuar en el poder a los conservadores, preveía la creación de un senado corporativo, con participación de militares y la Iglesia, una acentuación del centralismo, y la instauración de la censura permanente de la prensa” (Urán, 1983, pp. 40–41). La circular n.º 146 del Ministerio de Gobierno, dio a conocer las bases fundamentales de la reforma, argumentando que esta era necesaria para lograr una “unidad ideológica” que protegiera al país de “los daños del comunismo internacional, [hiciera] respetable y respetada la autoridad, [garantizara] los derechos esenciales de la persona humana, [mantuviera] el orden y la paz, [lograra] la prosperidad pública y privada”; en suma, una unidad de criterio que permitiera que “las instituciones de la república se [apartaran] definitivamente de la influencia perniciosa de las ideas rusonianas y marxistas y se [inspiraran] por entero en las evangélicas y bolivarianas, a fin de realizar la democracia cristiana” (Urán, 1983, pp. 46–47). Como se ve, la reforma proyectaba la proscripción institucional de cualquier tipo de ideología o pensamiento distinta de la conservadora, y propiamente de la integrista ultra conservadora con la que Laureano se identificaba.

³⁰ Recuérdense las famosas consignas de Laureano sobre la “acción intrépida” y el “atentado personal”.

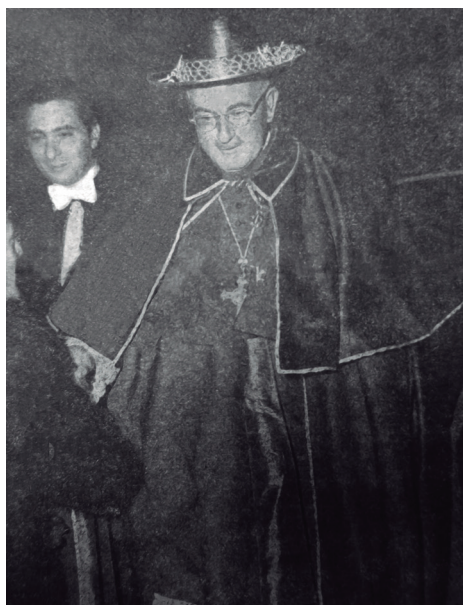


Figura 4. Anónimo. (s. f.). *Homenaje de “El Catolicismo” a Su Eminencia El Cardenal Crisanto Luque Arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia*. En: *El Catolicismo* n. 499. Bogotá. Marzo 19 de 1953. p. 1.

el clero solicitó la derogación de medidas perjudiciales para la sociedad adoptadas durante la República Liberal, así como el restablecimiento del reconocimiento del catolicismo como religión de la nación, como quiera que “la unidad nacional en la profesión de esta única fe religiosa [debía ser] patrimonio inestimable como factor poderoso para la conservación de la paz y de la moralidad” (Arias, 2003, pp. 173-174).

El clamor de la jerarquía católica pareció momentáneamente realizable cuando sobrevino el golpe militar del 13 de junio de 1953, no solo porque su ejecutor se proclamaba al margen de las pasiones político-partidistas, sino principalmente como un ferviente católico, consciente de la necesidad de reconducir al país por las sendas de la moralidad y la religión. En efecto, la Iglesia fue una de las instituciones que contribuyó a legitimar al gobierno del general Gustavo Rojas Pinilla.

Aunque con gran alborozo los liberales y los conservadores Ospinistas y Alzatistas, se apretaron a coronar a Rojas con el mote del “segundo libertador de Colombia”, el arzobispo Luque —que había recibido desde diciembre del año anterior la dignidad de cardenal, siendo el primer prelado colombiano en detentarla—, quiso sustentar su beneplácito en el orden jurídico. Para ello consultó una semana después del golpe a una junta de profesores de derecho para que conceptuaran sobre la situación de Rojas Pinilla como jefe de Esta-

do. El dictamen —que apareció en varias publicaciones y fue asumido como la posición oficial de la Iglesia— fue favorable al General, pues en consideración de los jurisconsultos, su designación como presidente la hizo una Asamblea Constituyente “legalmente convocada” (el golpe fue el 13 y la Constituyente iniciaba sesiones el 15), razón por la cual “su autoridad debía ser reconocida y obedecida” (ver *Revista Javeriana*, 1953).

Ciertamente, Rojas Pinilla explotó al máximo los epítetos mesiánicos con los que lo adornaron los sectores que saludaron su ascenso a la presidencia. En sus discursos se comparaba con Cristo y con Bolívar, declarándose —y con él a las Fuerzas Armadas— libre de las “viles pasiones de secta”, de “mezquinos intereses particularistas y familiares”; comprometido en poner la patria “por encima de los partidos y al bien común por encima de las conveniencias de casta o de grupo” (Urán, 1983, p. 72).

Frente a la Iglesia y la religión católicas, el dictador se esmeró particularmente en expresar su “sumisión a la jerarquía”, la “orientación católica” de las determinaciones del gobierno, su empeño en convertirse en “el más celoso defensor” del catolicismo, y la equivalencia de “la doctrina social del gobierno” con “la doctrina social de la Iglesia” (*Dos actitudes...*, 1956)³¹.

A pesar de estos gestos de parte y parte, sus relaciones estuvieron marcadas por la inestabilidad. Las desavenencias fueron surgiendo conforme el General fue dando muestras de querer construir una organización política propia. La Iglesia, que en ese momento había empezado “[...] a reconsiderar su papel activo en la política partidista después de los mordaces ataques de Gómez a la institución tras su caída del poder, y como reacción a los horrores de la violencia en un país que ella consideraba cristiano y culto” (Hartlyn, 1993, p. 70), fue haciendo patente su desconfianza hacia las medidas del gobierno, cada vez más afines con un perfil peronista que la excluía del control de la sociedad.

Precisamente, quizá el más importante conflicto entre la dictadura y la Iglesia y que en parte llevó a esta última a colaborar en el derrocamiento de Rojas y a respaldar al Frente Nacional, fue el desafío a la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC), organismo que la institución consideraba uno de sus

³¹ Sus gestos contrastaban fuertemente con las continuas declaraciones de un colérico Laureano en el exilio, criticando a la jerarquía por “el aplauso al usurpador”, por la “benevolencia pusilánime” y las “prostituciones evidentes” en las que incurrió al reconocer a Rojas como presidente legítimo, por “adular al tirano” y “servir a los intereses del despotismo”, en fin, porque “la dictadura [tenía] el sostén de los báculos” (*Dos actitudes...*, 1956).

más valiosos logros en cuanto a acción social se refería, con la Confederación Nacional de Trabajadores (CNT), con la cual Rojas pretendió cimentar una base de apoyo a su gobierno. En la pastoral de la cuaresma de 1955, el Arzobispo expresó su “condenación de la CNT”, pues:

[...] en repetidas ocasiones sus dirigentes han manifestado su rechazo a la autoridad doctrinal de la Iglesia en el campo social; han hecho mofa del sindicalismo de orientación católica, y han afirmado principios contrarios a la moral cristiana [...] Tiene internamente influjos socialistas patentes e infiltraciones comunistas ocultas [...] depende del influjo peronista el cual, por arrancar de los valores terrenales a los representantes del poder estatal, elevándolos a la suprema norma de todo, aún de los valores religiosos, y divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios [...] Además, para ganarse las simpatías y el respaldo popular emplean la demagogia social en su propaganda; prometen todo a los trabajadores en cambio del respaldo al gobierno, y crean como fuerza de choque el sindicalismo estatal para empujar o apoyar la socialización de las empresas (Conferencia Episcopal, 1962, p. 79).

De esta manera, se fue desarrollando en dos frentes un progresivo resquebrajamiento de la confianza en el gobierno militar: Por un lado, debido al carácter represivo de muchas de sus acciones –patente por ejemplo en las famosas masacres en Bogotá (la de estudiantes de junio de 1954 y la de la plaza de toros en febrero de 1956), la clausura de *El Tiempo* y de *El Espectador* y la detención del jefe conservador Guillermo León Valencia–; y por el otro, a causa de su política populista, empecinada en prescindir de los partidos tradicionales y sus dirigentes, lo cual no solo le granjeó la oposición de estos últimos, sino además –como dijimos– la animadversión de la jerarquía eclesiástica por la usurpación de sus funciones asistenciales.

Para finales de 1956, el germen de lo que vendría a ser luego el Frente Civil, y más adelante el Frente Nacional, estaba en pleno desarrollo con el creciente clamor por el retorno al orden democrático y civil. En septiembre de ese mismo año, sendos ensayos del cardenal Luque en *El Catolicismo* dejaban entrever el malestar de la Iglesia. En un editorial titulado “La unión de los colombianos”, el prelado cuestionaba las pretensiones de Rojas Pinilla de querer independizarse de los partidos. Aunque admitía que los co-

lombianos habían “pecado contra la unión y contra la mutua cooperación”, la reconciliación no podía darse –decía– imponiéndose por la fuerza a los otros. “No nos uniremos con el ideal sagrado de patria, sino cuando todos seamos heroicamente sobrios con nosotros mismos para unirnos solamente el vínculo sagrado de la Fe” (citado en Agudelo, 1896, p. 282). Y más directamente, sobre las pretensiones de Rojas de consolidar movimientos de apoyo a su gobierno, así como su pragmatismo selectivo frente a la religión, el Cardenal afirmó:

Coincidir todos en Cristo, en su Evangelio, y no pretender que el Evangelio entre en componendas con marxistas y socialistas destructores del mismo; servir todos al Evangelio y no buscar cada cual que el Evangelio se amolde a sus intereses del momento, eso es lo que nos va definitivamente a unir (citado en Agudelo, 1896, p. 283).

En un editorial titulado “La Tercera Fuerza” fue todavía más categórico. Luque censuró fuertemente que se equiparara la doctrina del Evangelio con la doctrina del Gobierno, por lo que oponerse o resistirse a ella significaba casi haber renunciado de antemano:

[...] a creer en Dios y a respetar sus mandatos Tal afirmación, sacrílega por la confusión que envuelve, y ofensiva por las personas a quienes equívocamente va dirigida, muestra una concepción oficial de la Tercera Fuerza que rechazamos enérgicamente por falsa (citado en Agudelo, 1986, p. 284)³².

³² El juramento exigido por el dictador rezaba: “FF. AA. [Fuerzas Armadas] activas y de la reserva. ¿Juráis a Dios y prometéis a la patria hacer cumplir las órdenes del general jefe supremo Presidente de la República, no abandonar a vuestros superiores y compañeros en acción de guerra ni ninguna otra ocasión y luchar por la supremacía de la Tercera Fuerza hasta que los colombianos depongan los odios políticos?”. Según el cardenal Luque, no era lícito exigir a las FF. AA. un juramento de fidelidad a una persona en lugar de a la institución, así como que se cumplieran sin restricción alguna sus órdenes y de que se luchará por la supremacía de un movimiento político cuya significación, objetivos y medios de acción no eran suficientemente conocidos. Además, el prelado consideraba que el juramento se asimilaba peligrosamente al que Mussolini le exigía a los comandantes para que se incorporaran en el partido de gobierno en aras de ejecutar, sin discusión, sus órdenes defendiendo la causa de la “Revolución Fascista”.

De esta manera, como señala Cesar Ayala, la “envestidura” de “vocero de Dios” con la que el General se esmeró en ataviarse, así como los aires de “movimiento mesiánico” que le imprimió a su Tercera Fuerza, fueron los que eventualmente le costaron el apoyo de la jerarquía católica, pues al promocionar “sus alternativas políticas al bipartidismo como casi teocráticas, por encima del visto bueno de la Iglesia, [esta] no vaciló en rechazar todo tipo de identificación suya con los propósitos políticos alternos al gobierno” (Ayala, 1996, p. 55).

En otras palabras, en virtud de su propia convicción religiosa y de su evidente identificación con el conservatismo, para Rojas Pinilla era natural y necesario contar con la religión y la Iglesia como soportes de su régimen, a lo cual efectivamente la institución eclesiástica respondió favorablemente al inicio. Empero, en virtud de su proyecto personal de perpetuarse en el poder, esos mismos soportes se convirtieron en cierta forma de coerción y condicionamiento, al plantear sus designios como una prolongación de la voluntad y la ley divina, lo cual prácticamente significaba que contradecirlos era una forma de ofender a Dios, cosa que la jerarquía no estuvo dispuesta a tolerar.

La ruptura definitiva entre Rojas y el clero ocurrió cuando el 5 de mayo de 1957, las fuerzas del gobierno atacaron con bombas lacrimógenas a un grupo de feligreses reunidos en la misa dominical en el templo de La Porciúncula en Bogotá. Según las autoridades, esta incursión se debió a la prédica subversiva del párroco, el franciscano Severo Velásquez. El periódico *El Catolicismo* señaló sin embargo, que las supuestas arengas en contra del gobierno no eran sino una comunicación del Arzobispo primado al Presidente, en la que le hizo patente su preocupación por el rumbo de los acontecimientos en el país. Para el Cardenal la crisis económica, la limitación de las libertades individuales y la falta de claridad en la inversión de los fondos públicos, habían consolidado una creciente intranquilidad e inconformidad, “un denso ambiente opuesto a la reelección presidencial”.

En la misiva, Luque le pedía a Rojas que se abstuviera de hacerse reelegir por una asamblea³³ que no era precisamente “el Cuerpo Soberano de la Nación por falta de independencia de sus miembros”, y le adelantaba que todos los actos de la Constituyente serían inválidos, y por consiguiente, “nula la

³³ Desde principios de 1957, Rojas empezó a maniobrar para que una Asamblea Constituyente lo eligiera presidente para el periodo 1958-1962.

³⁴ Se refiere al Pacto de Benidorm, firmado por Alberto Lleras y Laureano Gómez el 20 de marzo de 1957.

elección de Presidente”. Según él, si el General conservaba el poder lo haría “de hecho y no de derecho”; además, el argumento que “con toda razón” aducía Rojas para no convocar elecciones populares debido a los odios políticos, había quedado “eliminado con el pacto hecho por los dirigentes de las dos colectividades políticas tradicionales” (*El Catolicismo*, 1957, mayo 17)³⁴. Este pronunciamiento de la máxima autoridad de la Iglesia colombiana sería tan definitivo en la caída del gobierno militar, como lo fue su comunicación legitimándolo en 1953.

Pero las graves y numerosas ocurrencias políticas no fueron las únicas que definieron la gestión de Crisanto Luque. Su origen campesino –nació en Tenjo (Cundinamarca) en 1899 y a diferencia de otros primados no asistió a ninguna universidad– lo hicieron según sus biógrafos, particularmente sensible a los temas sociales. Durante su arzobispado se fortalecieron las parroquias de los barrios del sur y del occidente de Bogotá; además, estimuló planes de vivienda que dieron lugar a la creación de Ciudad Quiroga, con nueve etapas y una población de ochenta mil habitantes de clase media, casi todos provenientes de provincia y de zonas de violencia.

Al cardenal Luque se debe también el fortalecimiento en la formación de sindicalistas católicos, la dirección de cursos para el clero sobre la doctrina social de la Iglesia, la organización del primer Congreso Nacional de Pastoral y el interés en la investigación sociológica, en virtud del cual envió a diversos centros universitarios de Europa (especialmente a Lovaina y Roma) a un equipo de sacerdotes de la Arquidiócesis para especializarse en ciencias sociales y pastoral social, entre ellos al padre Camilo Torres Restrepo (ver Agudelo, 1986, p. 300).

Por tratarse de una Arquidiócesis tan vasta y tan crecida en número de habitantes, monseñor Luque adelantó estudios con la Nunciatura Apostólica³⁵ para que se fragmentara su territorio lo cual dio lugar a una primera desmembración el 1 de septiembre de 1951, con la creación por medio de

³⁵ Sobre este particular el nuncio Antonio Samoré había dicho “A primera vista, las estadísticas parecen en extremo halagadoras. El anuario eclesiástico para este año acusa para la Arquidiócesis 218 sacerdotes diocesanos y 373 religiosos; en total 591 sacerdotes. Dada la población de un millón ochocientos mil habitantes de la jurisdicción, tocarían todavía tres mil cincuenta y un almas para cada sacerdote. Si el sacerdote ha de tener el influjo que la Iglesia postula para él en el trabajo social, pensad si será posible que atienda a ello perfectamente cuando tiene tras de sí tres o cuatro mil almas a quienes conferir auxilios espirituales y guiar por los rectos senderos [...] El problema del crecimiento se



Figura 5. Anónimo. (1957). *Estudiantes celebrando la caída de Rojas Pini-lla.* En *El Voto Nacional*, N° 755, (mayo, 1960), p. 3.

Bula de Pío XII de la Diócesis de Zipaquirá³⁶, integrada por 39 parroquias del norte de Cundinamarca, siendo su primer obispo, monseñor Tulio Bothero Salazar. Cinco años después, ante el acelerado crecimiento de la población de la capital, el Cardenal solicitó otra desmembración del territorio de la Arquidiócesis, por lo que el papa Pío XII creó la diócesis de Girardot el 29 de mayo de 1956, conformada por 41 parroquias, siendo su primer obispo, monseñor Alfredo Rubio Díaz.

nota aún más en esta Arquidiócesis, pues Bogotá es en donde se va acendrando el dulcísimo alimento y la luz esplendorosa para Colombia entera. Desde el hombre de negocios hasta el artesano laborioso, desde la familia de abolengo influyente en la vida pública de la nación. Educación, obrerismo, familia, espacio vital, capital y trabajo, rectas directivas de orden y justicia: ved otros tantos capítulos en donde deben intervenir la moral eterna del Evangelio y por ende del sacerdote, ministro nato de la palabra de Dios y dispensador de sus misterios” (Samoré, 1951, p. 319).

³⁶ Para justificar la nueva jurisdicción, el documento pontificio rezaba: “Para que la demasiada extensión de la diócesis no sea un obstáculo a la fructosa administración de los sagrados propósitos ni sufra por ello detrimento el cuidado religioso de los fieles”.

CONCLUSIÓN

En un breve bosquejo sobre la evolución de los estudios sobre la historia de la Iglesia católica, no obstante los esfuerzos y avances de los historiadores de la religión, el historiador José David Cortés advirtió, entre otras “tareas por hacer”, la necesidad de una historia estructural del catolicismo que fuera más allá de la institución, aunque sin excluirla (Cortés, 1996, pp. 17-26). Recientemente, el mismo autor señaló la aparición de nuevas interpretaciones que, con diversos resultados, han asumido la institución eclesiástica superando viejas perspectivas (por ejemplo, la participación política en un marco más amplio de las simples afinidades partidistas), desestructurando el discurso institucional oficial y tomando elementos conceptuales e interpretativos de otras disciplinas que también se han ocupado de las religiones (Cortés, 2010, pp. 163-190).

Esa misma progresión entre la hegemonía de los enfoques confesionales (elaborados generalmente por miembros de la propia institución eclesiástica) y el surgimiento de saberes estructurados en métodos y teorías de las ciencias sociales, también ha sido advertida en los balances de Ricardo Arias (2003, pp. 155-162) y del Grupo Religión, Cultura y Sociedad (2001, p. 88). En el caso particular de la relación entre la Iglesia y la Violencia de mediados del siglo XX, María Vázquez ha señalado vacíos en esa misma historiografía frente a dicha temática, a pesar de los nuevos enfoques y métodos. A su juicio, la preponderancia de las relaciones de poder en los ejes de análisis, vela varios elementos fundamentales de la praxis de la Iglesia, principalmente en el ámbito social, pastoral e incluso teológico (Vázquez, 2007, pp. 309-334).

Hemos de admitir que en los estrechos límites de este capítulo, apenas si se lograron esbozar algunos de los factores que han propiciado el vínculo innegable entre la Iglesia y la religión católica con la política, y en consecuencia, entre la fe y el clero (a la cabeza de su arzobispos) y con los partidos y con la violencia entre ellos. Están por hacerse estudios sistemáticos y profundos en los que se involucren, como señalan los balances citados, aspectos como el origen social de los prelados, las dinámicas pastorales incluso a nivel parroquial, las corrientes ideológicas del clero, la interpretación y aplicación de las líneas pontificias y la diversidad de contextos y realidades a las que se enfrenta la institución en el ejercicio de su obra. En suma, los elementos que permitan metodológicamente superar esa visión monolítica y conceptualmente cierto sesgo oligárquico y retrógrado que se le ha atribuido a la Iglesia, para así dimensionar históricamente la importancia, pero sobre todo la diversidad de su legado.

REFERENCIAS

- Abel, C. (1987). *Política, Iglesias y Partidos en Colombia: 1886–1953*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Acevedo, D. (1997, mayo). Lo religioso en las pugnas político-partidistas en Colombia. *Revista de la Universidad de Medellín*, (64), 17-29.
- Agudelo, G. (1986). *Medio siglo en la historia eclesiástica colombiana, 1928-1984. Ensayo sobre los cuatro arzobispos que han dejado huella profunda en la agitada historia contemporánea*. Bogotá: Ediciones Verdad y Vida.
- Álvarez, J. (1944). La nueva estrategia comunista en América Latina. *Revista Javeriana*, (22), 257-261.
- Arias, R. (2003). La historiografía de la Iglesia Católica en Colombia. En: A. Maya y D. Bonnett. *Balance y desafío de la historiografía al inicio del siglo XXI* (pp. 155-162). Bogotá: Uniandes.
- Arias, R. (2003). *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad, 1850-2000*. Bogotá: Centro de Estudios Socio-Culturales, Ediciones Uniandes, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Atehortua, A. (2009, enero-abril). El cuartelazo de Pasto. *Revista Historia Crítica*, (37), 148-169.
- Ayala, C. (1996). *Resistencia y oposición al establecimiento del Frente Nacional. Los orígenes de la Alianza Popular Nacional (ANAPO). Colombia, 1953–1964*. Bogotá: Colciencias.
- Bidegain, A. (1985). *Iglesia, pueblo y política*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Braun, H. (1986). Los mundos del 9 de abril o la historia vista desde la culata. En G. Sánchez y R. Peñaranda (Comps.). *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (pp. 195–231). Bogotá: Fondo Editorial CEREC.
- Bronx, H. (1992). *Historia moderna de la Iglesia colombiana*. Medellín: Argemiro Salazar.
- Bushnell, D. (1966). *El régimen de Santander en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, Universidad Nacional de Colombia.
- Cadavid, I. (1955). *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo en Colombia*. Medellín: Bedout.
- Conferencia Episcopal. (1929, septiembre-octubre). Decreto de promulgación de las instrucciones, acuerdos y normas de la Conferencia Episcopal de 1927. *La Iglesia. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá*, (9-10), 361-365.
- Conferencia Episcopal (1956). *Conferencias episcopales de Colombia. Tomo I*. Bogotá: Editorial El Catolicismo.

Conferencia Episcopal (1962). *Conferencias episcopales de Colombia. Tomo II*. Bogotá: Editorial El Catolicismo.

Cortés, J. (1996, enero-junio). Balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia en Colombia, 1945-1995. *Historia Crítica*, (12), 17-26.

Cortés, J. (2010, enero-junio). Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX. *Historia y Sociedad*, (18), 163-190.

Dos actitudes frente a la jerarquía. (1956). Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.

El Catolicismo (1957, mayo 17).

El Siglo (1936, marzo 18).

El Tiempo (1944, febrero 11). Un terrorista conservador destrozado por una bomba. Disponible en: <http://news.google.com/newspapers?nid=1706&dat=19440210&id=dUggAAAAIBAJ&sjid=YKUEAAAAIBA-J&pg=6313,3283211>

Escobar, A. (2009). Bogotazo, ateísmo y anticomunismo. Civilización cristiana y barbarie comunista en la interpretación del 9 de abril. En C. Ayala, O. Casallas, y H. Cruz (Eds.). *Mataron a Gaitán: 60 años* (pp. 155-169). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Fajardo, D. (1985). La violencia, 1946-1964. Su desarrollo y su impacto. En *Once ensayos sobre la Violencia* (pp. 260-295). Bogotá: CEREC.

González, F. (1989). La Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930). En *Nueva Historia de Colombia, Vol. II* (pp. 341-370). Bogotá: Planeta.

Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad. (2001). *Historiografía sobre religión, cultura y sociedad en Colombia producida entre 1995 y el 2000*. Medellín: Universidad Nacional.

Hartlyn, J. (1993). *La política del Régimen de Coalición. La experiencia del Frente Nacional*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

La Iglesia. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá (1929, septiembre-octubre). (8-9), 314-319.

López, M. y Pinto, P. (1991). *La Iglesia católica y el Estado en Colombia*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Luque, C. (1951, julio 13). Carta pastoral sobre la paz. *El Catolicismo*, (429), 6-15.

Márquez, G. (1958). *Las grandes encíclicas sociales*. Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa.

Medina, M. (1984). *La protesta urbana en Colombia en el siglo XX*. Bogotá: Ediciones Aurora.

Nieto, J. (1956). *La batalla contra el comunismo en Colombia*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.

Oquist, P. (1978). *Violencia, conflicto y política en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Colombianos.

Perdomo, I. (1929, junio). Pastoral del Ilmo. y Rvmo. Señor D. D. Ismael Perdomo, Arzobispo de Bogotá, con ocasión de los sucesos sociales ocurridos últimamente en la capital, 15 de junio de 1929. *La Iglesia. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá*, (6), 185-192.

Perdomo, I. (1932). *Sínodo diocesano celebrado por el Excelentísimo y Reverendísimo Monseñor D. D. Ismael Perdomo, Arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia, en la Basílica Primada en los días 6, 7 y 8 de diciembre de 1931*. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana.

Perdomo, I. (1937). *El comunismo, sus hechos y sus frutos. Pastoral de cuaresma de 1937*. Bogotá: Junta Ejecutiva Nacional de Acción Católica.

Perdomo, I. (1944, agosto). Circular del Excmo. Señor Arzobispo Primado al clero y a los fieles sobre el respeto a la autoridades. 16 de julio de 1944. *La Iglesia. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá*, (641), 250-251.

Perdomo, I. (1944, diciembre). Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo Primado sobre el comunismo. *La Iglesia. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá*, (645), 389-392.

Perdomo, I. (1948, junio, agosto, septiembre). Alocución de Monseñor Ismael Perdomo Borrero sobre los hechos del 9 de abril. *La Iglesia. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá*, (688-690), 45-95.

Perdomo, I. (1949, diciembre). Sobre el modo de proceder el clero. *La Iglesia. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá*, (705), 371.

Pérez, H. (1989). *Proceso del bipartidismo colombiano y Frente Nacional*. Bogotá: Universidad Nacional.

Revista Javeriana. (1936). 5. Bogotá.

Revista Javeriana. (1950). 34. Bogotá.

Revista Javeriana. (1953). 40. Bogotá.

Reyes, C. (1989). El gobierno de Mariano Ospina Pérez. En A. Tirado, J. Melo y J. Bejarano (Eds.). *Nueva Historia de Colombia, t. II*. (pp. 9-32). Bogotá: Planeta.

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

Samoré, A. (1951, enero-abril). Alocución radial del Excmo. Sr. Nuncio con ocasión del día del seminario. *La Iglesia. Órgano oficial de la Arquidiócesis de Bogotá*, (718-721).

Sánchez, G. (1991). *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: El Ancora Editores.

Urán, C. (1983). *Rojas y la manipulación del poder*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Vázquez, M. (2007). La iglesia y la violencia bipartidista en Colombia, 1946-1953. Análisis historiográfico. *Anuario de Historia de la Iglesia*, (16), 309-334.

Vivas, G. (1945). La iglesia y el proletariado colombiano. *Revista Javeriana*, (23), 57-58.

Wilde, A. (1982). *Conversaciones de caballeros. La quiebra de la democracia en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.

Williford, T. (2009). Los actos impulsivos del 9 de abril: retórica y realidad. En: C. Ayala, O. Casallas y H. Cruz (Eds.). *Mataron a Gaitán: 60 años* (pp. 171-198). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

