

PERSECUCIÓN RELIGIOSA EN COLOMBIA.
LA EXPERIENCIA DE ELOF E ISABELL ANDERSON (1937-1953)

LUCAS ABADÍA SUÁREZ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE HISTORIA
BOGOTÁ D.C.

2012

PERSECUCIÓN RELIGIOSA EN COLOMBIA
LA EXPERIENCIA DE ELOY E ISABELL ANDERSON (1937-1953)

Lucas Abadía Suárez

Trabajo de grado para optar al título de historiador

Director:

César Torres Del Río

Docente-Investigador

Facultad De Ciencias Sociales

Pontificia Universidad Javeriana

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE HISTORIA
BOGOTÁ D.C.
2012

*Aunque muchas son las personas a quienes debo agradecerles
por haber sido guía, compañeros, respaldo y soporte
en esta travesía, mi esposa Luisa M. Valero O.,
resplandece sobre todos.*

... y cordón de tres dobleces no se rompe pronto.

Eclesiastés 4.12 (VRV 1960)

*A todos aquellos, hombres y mujeres,
que se negaron a sí mismos
para anunciar el Evangelio
en nuestro país.*

*“... ¡Cuán hermosos son los pies de los que anuncian la paz,
de los que anuncian buenas nuevas!”
(Romanos 10.15 VRV 1960)*

INDICE

Introducción.	9
Capítulo I. La religión, una forma de reducir las distancias y controlar las masas.	14
• Independencia y religión.	15
• Partidos políticos, modernidad y religión.	16
• Radicalismo.	16
• La Iglesia frente a la modernidad.	18
La Regeneración.	20
• Ilustres para destacar: Miguel Antonio Caro.	21
• Sergio Arboleda.	23
La Constitución de 1886 y varios aspectos de su alcance.	25
• Educación y libertad de consciencia.	27
• El sacerdote y la parroquia.	29
• La familia y la escuela.	31
• Ciertas consecuencias sobre la sociedad.	33
• La Reforma Constitucional de 1936.	34
Referencias.	39

Capítulo II El final de la hegemonía conservadora.	42
• ...1902-1929.	42
• Tácticas de lucha ideológica.	43
• Cambio de gobierno.	44
• Liberalismo 1930-1936.	45
Algunas manifestaciones de la Iglesia Católica.	46
• Influencia externa.	47
• Encíclicas papales y cartas pastorales.	47
• Los jerarcas de la Iglesia en Colombia.	49
• El Primado de Colombia.	52
• El Hispanismo.	53
Laureano Gómez y el Partido Conservador.	54
• El Partido Conservador durante la hegemonía liberal.	54
• Conservadores en el poder, 1946.	55
• Una nueva etapa en nuestra historia.	56
• Laureano Gómez.	57
• Religión y Partido Conservador.	58
• El pensamiento laureanista.	60
• Heterogeneidad vs. Homogeneidad.	62
• El discurso presidencial de Laureano Gómez.	64
• El Corporativismo.	65
Referencias.	68

Capítulo III. Primeras misiones protestantes en Colombia, siglo XX.	70
• La pareja Anderson y las misiones.	70
• The Swedish Evangelical Mission Church of Roseland.	70
• The Scandinavian Alliance Mission.	71
• Colombia: Reto para las misiones evangélicas.	73
Protestantismo en Norte de Santander.	73
• La oposición manifiesta contra la Reforma Constitucional de 1936.	74
• Laureano Gómez y el partido Conservador.	75
• El gobierno y el partido liberal.	76
La pareja Anderson y la misión en Norte de Santander.	77
• Aspectos de la obra misionera.	78
Convención 1939-1942.	80
• Impacto cultural.	81
• Agua Mal (Guamal).	82
• Cartagenita.	83
• La Gloria.	83
Salazar 1943-1945.	84
La misión durante el nuevo periodo conservador.	85
Cúcuta 1946-1951.	86
• Anderson en el gobierno de Laureano Gómez.	86
• La Donjuana.	87
• Cornejo.	88

Ocaña 1952-1954.	90
• Persecución religiosa, no política.	91
Actos de violencia contra los misioneros.	94
• Prensa internacional.	95
• Prensa evangélica.	95
• Prensa secular.	96
Caída de Laureano Gómez ¿el final de la persecución religiosa en Colombia?	98
Referencias.	101
Conclusiones.	105
Bibliografía.	112

Introducción

Bien parece que la religión en los diferentes pueblos alrededor del mundo, ha resultado siendo un elemento desde el que se puede engendrar poder para dominar, con sus doctrinas, ritos y leyes. Un buen ejemplo es el cristianismo, principalmente a partir del momento en el que fue reconocido por el Imperio Romano como la religión oficial. Estratégica resolución que permitió comenzar a controlar la diversidad cultural que habitaba a lo largo y ancho del territorio. El judaísmo es también otro caso muy claro, al ser elemento primario para regir la población judía en cualquier lugar del mundo. Finalmente, otro ejemplo es el Islam, también como medio útil para la construcción de unidad e identidad para muchos de los pueblos que ocupaban las regiones del Medio Oriente. Identidad y orden que les permitió constituirse como pueblos sólidos, capaces de enfrentar unidos guerras e invasiones de otros pueblos. Todo un mundo de circunstancias que le dieron a las principales religiones la fuerza no sólo de introducir creencias, sino también leyes y condenas para lograr un notable alcance político, social y cultural.

El Cristianismo más adelante, durante el periodo de las cruzadas, resultó como herramienta de identidad y bandera para la reconquista de los territorios alcanzados por los pueblos islámicos, así como justificación para apoderarse del territorio de Tierra Santa. Una iniciativa que fortalecía la influencia social y política de la religión como medio de sometimiento y control de pueblos, sin importar su diversidad. Así pues, esta experiencia de poder desde las creencias religiosas fue también empleada, algunas décadas posteriores desde la Península Ibérica, para dominar y someter bajo la autoridad de los Reyes Católicos, las tierras que fueron conquistadas alrededor del mundo, como fue el caso de América.

En Hispanoamérica, específicamente, después de finalizar cuatro siglos de aculturación, conversión y sometimiento resueltos durante el periodo colonial, la figura religiosa del cristianismo era indudablemente reconocida y de gran valor para las fuerzas hispánicas con el fin de movilizar a los pobladores. Esta realidad fue más notoria cuando se

requirieron soldados para la lucha en pro o en contra de la independencia de los pueblos conquistados, ya que la religión se redescubrió como elemento para el reclutamiento de hombres para las batallas, bajo la condición de premiar o condenar en ambos bandos a quienes se entregaran para la guerra o huyeran de ella.

Después de los años de lucha independentista, la pregunta sobre cómo legitimar la libertad de los pueblos independizados comenzó a tensar los ánimos de los promotores de esos conflictos. Y preguntas sobre quebrar el yugo moral y cultural impuesto, en contra de su permanencia útil para perpetuar los procesos colonialistas que eran relevantes para algunos, en su ideal social y económico como también político, se enfrentaban contra quienes consideraban que pueblos libres, incluso distanciando las fuerzas de la Religión y el Estado, podrían ser más productivos y civilizados que los pueblos sometidos a los rezagos del sistema colonial. Estas últimas posiciones también desarrollaron debates y plantearon incógnitas respecto a cómo lograr esa pretendida, pero controlada, libertad ¿Cómo *independizar* los temores y las creencias populares, desgarrando las convicciones impuestas ya arraigadas en lo profundo de la conciencia o inconsciencia nacional?

Una salida a este problema se dio cuando se inició el proyecto de liberación durante el periodo Radical. Una ilusión que fue rechazada después de desangrarse la nación, argumentando que el pueblo no estaba preparado para asumir su libertad. Una tarea de liberación infructuosa, que por supuesto habría exigido otros cuantos siglos de lucha, siendo incluso de gran perjuicio para las pretensiones políticas de los emancipadores.

Esta interpretación de lo acontecido, también llevó a reflexiones que propusieron hacer uso de la misma historia y cultura desarrollada hasta entonces, no como un impedimento para la independencia, sino como vínculo de unidad nacional. Idea que dio pie para reafirmar la creencia religiosa como instrumento cohesionador y de control. Respuesta que fue llevada a cabo a través de la Reforma guiada por Rafael Núñez, intentando dar comienzo a un periodo de paz para la república *independiente* estableciendo la construcción del Estado-nación sobre la Constitución Política firmada en 1886 y el Concordato de 1887. Una enramada de leyes que delimitaban las funciones del Estado y

guiaban el elemento social, bajo la lupa supervisora de la Iglesia Católica, entendida como columna vertebral, fuente de poder y civilización.

Así pues, aprovechando la profundidad y el alcance que esta creencia mística había logrado sobre la inmensa mayoría, se definieron las autoridades civiles, se afirmaron las diferencias sociales, y se intentó esclarecer un curso económico y político general para todo el país, respaldado desde los factores de condenación y castigo religiosos. Circunstancias que al parecer derramaron una moral superficial sobre la población, sostenida nuevamente por el temor y la disciplina antes que por la noción clara sobre la necesidad y los beneficios de establecer normas y leyes efectivas para gobernar y progresar. Una realidad con la que finalizaba nuestra dura experiencia del largo del siglo XIX y con la que se iniciaba un nuevo periodo con una *independencia* limitada.

Para principios del siglo XX, esa prolongada experiencia parecía comenzar a dar un giro significativo iniciándose el periodo liberal en la década de 1930. Especialmente cuando se impulsaron algunos cambios del Estado-nación sobre ideas de tendencia modernizadoras. Propuestas que no sólo generaba incertidumbre por ser un tema sobre el que ya se habían enfrentado sangrientamente las ideologías políticas tradicionalista y modernizadora, sino también porque resultaba siendo una amenaza para aquellos que habían intentado prolongar factores de control colonialistas sobre el país, a través de la estrecha relación entre política y religión.

Ese periodo que se inició durante la tercera década del siglo XX, fue de impacto sobre la sociedad colombiana. Inicialmente porque concluía con una larga hegemonía conservadora; y porque, a pesar de haberse establecido a través de medios democráticos, se asumió de forma violenta y represiva, especialmente en regiones de tinte conservador, por parte de algunos representantes de la bandada liberal.

A mediados del primer periodo presidencial de Alfonso López Pumarejo (1934-1938), se sumaron reformas constitucionales en procura de reducir los espacios de influencia y alcance social que la constitución del 86 había legitimado para el tradicionalismo y para el catolicismo, referidas específicamente a la libertad de conciencia

y a la educación laica. Experiencia que fue vista como un ataque directo contra las bases de identidad y dominio, sacudiendo los cimientos del Partido Conservador y debilitando la autoridad eclesiástica.

Desde luego, el enfrentamiento político que por décadas se mantenía sobre el país, fue avivado al introducirse un aspecto de muy alto riesgo para el ser nacional. Pues la libertad de conciencia, específicamente, atentaba contra la influencia y el poder de la religión quebrando cepos para la introducción de nuevas creencias. Y cuando estas reformas fueron establecidas, la oposición no menguó esfuerzos por demostrar su rechazo, enardeciendo la lucha en medio del conflicto ya reconocido, oscureciendo el cuadro histórico con un tono fuertemente carmesí.

Todo esto, permitió que se involucraran fanáticos religiosos y algunos jefes convencidos de estar asumiendo un papel de quijotes, que defendían y libertaban al indefenso, ocultando detrás de ello la intención de prolongar la influencia y autoridad sobre la población. Desde luego, en el enfrentamiento bipartidista al considerarse también como lucha religiosa, se entremezcló a los no católicos dentro del conflicto. Los pastores y los misioneros protestantes, que ya habían ingresado al país como efecto de la reforma de 1936, junto con los colombianos seguidores de las nuevas doctrinas, fueron agredidos. Una agresión oculta bajo el pretexto político que los definía como masones, comunistas y liberales.

Como se hace evidente, a lo largo del periodo liberal, el gobierno reprimió las pasiones conservadoras que se revelaban contra las reformas. Pero al finalizar su momento en 1946, cuando fueron retomadas las riendas del país por parte del Partido Conservador, hasta la caída de Laureano Gómez en 1953, las condiciones degeneraron en más violencia. De este modo, se afianzó el conflicto político reviviendo los fuertes matices religiosos y culturales. Filiación que señaló a los no católicos como enemigos del gobierno conservador y de los colombianos religiosos, en la medida que eran presentados como rivales y enemigos del pueblo.

Esta porción de nuestra historia patria, comenzó a producir en mí gran interés, cuando conocí la correspondencia personal de un misionero norteamericano protestante, que fue recopilada por su familia junto con su obra autobiográfica y otras fuentes. Fuentes que muestran parte de la experiencia y el costo que asumieron las misiones evangélicas, sus misioneros y algunas personas que en Colombia no reconocían el catolicismo como su religión, ni a la Iglesia Católica como autoridad espiritual. Así pues, esta obra busca sumar piezas desconocidas a nuestro cuadro histórico, descubriendo personajes ignorados que lo han recorrido participando del proceso *independentista*. Y así mostrar específicamente al protestantismo en Colombia como elemento determinante e influyente en la historia de nuestro país. Una idea con la que procuro seguir la bandera del notable historiador del protestantismo latinoamericano Jean Pierre Bastian, quien no ha cesado de mostrar su deseo porque el protestantismo y los actores protestantes sean vistos y reconocidos en la historia social y política del continente a través de trabajos objetivos y científicos.

Por lo tanto, contribuyendo a la construcción del rompecabezas de nuestra realidad, en el primer capítulo presento parte del alcance logrado por el catolicismo desde la Colonia en nuestro territorio y que se mantuvo, aun más allá del periodo conservador finalizado en 1953, resaltando especialmente el impacto social que logró.

En el segundo capítulo se muestra la Iglesia Católica como protagonista en la promoción de la violencia que se desató para mediados del siglo XX. Un papel que se cumple a través de las enseñanzas religiosas, la prensa conservadora, y la formación y educación que se le dio al pueblo y a la élite que gobernaba. En este último punto, hago referencia específicamente a Laureano Gómez, quien fue educado y conducido en la lucha política y religiosa por representantes de la Iglesia, desde sus primeras experiencias escolares, y quien estaba a la cabeza del país cuando la violencia, llegando a su clímax, demandó su caída.

Estos primeros capítulos, después de reconocer el poder de la religión, nos permiten entender por qué fueron involucrados en el conflicto la mayoría de los no católicos. Condición que se revela en el tercer capítulo, desde la experiencia de Eloy Anderson y su

esposa Isabel Anderson como misioneros en el departamento de Norte de Santander y en algunas poblaciones rivereñas al norte del territorio del Magdalena Medio. Vivencia que se limita al periodo enmarcado entre su arribo en 1937 hasta finalizar el gobierno de Laureanista en 1953.

Ya para concluir, debo decir que a través de esta investigación se quiere mostrar que la violencia ejercida contra los protestantes en Colombia no fue solamente un efecto político de la lucha entre liberales y conservadores. Sino que debe verse también como consecuencia del debilitamiento del control social a través de la ignorancia, que se intentó alcanzar quebrando el yugo del analfabetismo y la ingenuidad espiritual, promoviendo el final del esclavismo intelectual y la obediencia por miedo a lo desconocido.

Capítulo I.

La religión, una forma de reducir las distancias y controlar las masas.

Para poder entender la dimensión del alcance político que tiene la religión en nuestra cultura, he tomado la decisión de dar inicio a esta investigación situándome en el momento histórico en que el cristianismo comienza a ser oficialmente empleado como medio de identidad política, cultural y de cohesión social, sobre la sociedad americana.

Así pues en Europa, específicamente en la Península Ibérica, para el periodo en el que “Fernando, heredero al trono de Aragón, e Isabel, heredera al trono de Castilla” uniendo sus reinos bajo el sacramento del matrimonio, se propusieron hacer uso de la religión para consolidar los territorios sobre los que tendría dominio la corona hispana.

“El historiador alemán Horst Pietschmann señala este interés de los Reyes Católicos en el logro de la unificación interior mediante la homogeneidad religiosa. Subraya que estas medidas no se debieron solo a la intolerancia religiosa o racial ni a la idea de cruzada sino principalmente a la convicción de que sólo una religión unitaria afianzaría la unidad política interior y garantizaría el control de la monarquía sobre la población.”(González, F. E., pp. 29-30)

Por lo tanto, la Iglesia viaja hasta América a lo largo del siglo XVI, asumiendo el ejercicio práctico de las tareas encomendadas, a través de *hombres* virtuosos y sumisos a las indicaciones de sus jefes, ¹ logrando gran poder sobre las diversas poblaciones que habitaban el continente (González, F. E., p.124). Por supuesto, esto le permitió desarrollar un fuerte control social en áreas políticas y culturales a través de la influencia espiritual y el discurso de salvación o condena. Junto con esto, también se dedicó a construir estrechas relaciones de confianza y fuertes lazos de dependencia que con el poder de las armas, se convirtieron en elementos propicios para controlar los pueblos colonizados.

Esa entrega a las convicciones católicas por parte de los nuevos creyentes, fue consecuente con una fructífera tarea evangelística llena de sacrificios, incluso de muerte, por parte de sus notables siervos y representantes. Pero esta abnegación cristiana no debe

¹A la tarea de patronazgo ejercida por la Iglesia se debe sumar que “Las instituciones educativas y de seguridad social” también le fueron asignadas como parte del control que debía ejercer. González, F. p.124

ocultar que bajo la intención de lograr un alcance espiritual, la Corona y el papado buscaban subyugar a los habitantes del Nuevo Mundo, siendo “las enseñanzas y prácticas religiosas, [...] utilizadas como ideología de dominación, para explotación y control de la población” (Preciado Palacios J., p.335; ver Montenegro, Alonso de la Peña. *Itinerario para párrocos de indios Libros I-II*, Tomo I, Volumen II, 1995).²

Independencia y religión

Cuando tuvo inicio el proceso independentista, se advirtió el gran alcance social y político que había logrado la Iglesia en el periodo colonialista. Lo cual no podía ser desechado, sino empleado por las posiciones políticas enfrentadas, tanto realistas como independentistas.

De esta manera, la arenga católica se convirtió en un medio para cubrir la demanda de hombres, carne de cañón en ambos bandos, siendo los discursos religiosos y políticos armonizados doctamente para motivar las masas a combatir. Ejemplo de esto, desde las filas realistas, es el que cita Fernán González:

"clérigos realistas como Antonio de Torres y Peña, cura de Tabio, y su hermano, Santiago Torres y Peña, cura de la parroquia bogotana de las Nieves, utilizaban la religión en contra de las nuevas ideas emancipadoras. Según el primero, la Divina Providencia nos ha constituido bajo el dominio de la gloriosa monarquía española, a cuyos soberanos tienen que estar sujetos los verdaderos católicos, 'en cumplimiento de los preceptos de los Santos Apóstoles y decisiones de los Concilios del Angélico Doctor Santo Tomás.'" (pp. 132-133)

Habiéndose logrado la Independencia, el alcance de la religión como herramienta de control social no pudo ser desconocido por los líderes emancipadores, justificándose su permanencia y promoción. El mismo Simón Bolívar, al iniciarse el periodo Republicano, y entendiendo la libertad de conciencia como consecuencia de progreso, prefirió mantener la religión como grillete, listo para abrirse en el momento en el que la población fuera idónea para asumir su libertad. Una condición que aun no era factible, dándole *continuidad* a

²Esto no significa que varios de los indígenas que fueron evangelizados no hayan asumido las creencias impuestas como una convicción verdadera, lo cual no se discute en este trabajo.

algunos caracteres colonialistas ‘El pueblo de Colombia no se halla preparado para ningún cambio en materia de religión. Los sacerdotes tienen grande influencia en las gentes ignorantes. La libertad religiosa debe ser consecuencia de las instituciones liberales y de un sistema de educación general’ (González. F. p. 136-137).

Partidos políticos, modernidad y religión.

Aunque es claro que al interior de la Iglesia Católica, existieron diferentes posiciones con respecto al alcance, control y dominio que la Institución debía tener sobre la sociedad, y frente a los espacios que se le debían ceder a los nuevos procesos que rondaban por el mundo (González. F. p. 140.) –algo que considero que es importante reconocerlo—, el prelado que se opuso a las tendencias de la modernidad se mantuvo a la cabeza, acompañando a los bolivarianos –más adelante fundadores del partido Conservador—, convencidos de la amenaza que representaban las tendencias políticas santanderistas –los que conformarían el partido Liberal. Un partido que promulgaba una notable libertad social y su participación popular en el nuevo Estado, así como la reducción del alcance clerical que la Corona le había dado a la Iglesia. Respecto a lo anterior, Álvaro Tirado Mejía presentó algunos de los aspectos que las nuevas posiciones políticas pretendieron transformar:

“la reglamentación particularista y sustituirla por leyes de carácter general; [...] convertir la tierra en mercancía y darle libre circulación; sustituir un Estado omnipresente por otro que sin trabas permitiera comerciar, suprimir monopolios y dejar que las actividades reglamentadas se movieran al impulso de la libre actividad; suprimir las jerarquías ante la ley y poder llamar ciudadano al desigual; suprimir el ejército de caudillos y sustituirlo por una milicia de ciudadanos pudientes; liberalizar la enseñanza, es decir, quitar a la Iglesia el privilegio de impartir saber.” (1989, p. 161-162)

Radicalismo

A lo largo del periodo en el que prevaleció el liberalismo en el gobierno –más o menos entre 1849 y 1885, exceptuando el gobierno de Manuel María Mallarino 1855 y 1857, y el

gobierno de Mariano Ospina Rodríguez entre 1857 y 1861— (Tirado Mejía, A., 1989, p.162, 214), la lucha bipartidista comenzó a enmarcarse en torno al yugo que mantenían la Iglesia y el Estado, junto con otros temas económicos y sociales.

Esa relación Iglesia-Estado, se debilitó durante el gobierno de José Hilario López entre 1849 y 1853, llegando a un clima crítico bajo la presidencia de Tomás Cipriano de Mosquera (Tirado Mejía, A., 1989, P. 169-170), donde el Radicalismo expuso su posición en áreas relacionadas con la Santa Institución: “la tución de cultos, la expropiación de bienes eclesiásticos, la separación de la Iglesia y el Estado, el debilitamiento del poder presidencial y [...] la implantación del sistema federal” (Díaz López, Z., pp. 112-113).

Con las medidas enunciadas, el general Mosquera obtuvo lo siguiente: sancionar la participación del clero en el conflicto civil que proseguía en algunas regiones y satisfacer uno de los mayores objetivos políticos del radicalismo liberal, como era la quiebra del poder social y económico de la institución católica, así como su influencia política a favor del conservatismo (Díaz Díaz, F., p. 210).

Por supuesto, después de ver la lista que revela la intención de modernizar el Estado y ver la intención de someter la Iglesia a la autoridad de éste, los terratenientes y esclavistas se vieron desafiados con los cambios en la economía. Cambios dirigidos a “transformar las relaciones de trabajo imperantes en las unidades productivas (haciendas, minas, talleres artesanales),” llevándolos a identificarse con la Iglesia, quien también consideraba sus poderes bastante comprometidos (Díaz López, Z., p.120-122).

Esta relación también se afirmaba contra las pretensiones del Radicalismo, cuando se enfrentó la *ley de desamortización de bienes de manos muertas*, decretada el 9 septiembre de 1861(Díaz López, Z., p.123-124; Tirado Mejía, A., 1989, p.169). Política con la que buscó debilitar la Santa Institución así como “obtener los recursos necesarios para superar gran parte de la deuda exterior y el déficit fiscal interno.” (Díaz Díaz, F., p. 210).

“Los bienes raíces comprendían haciendas de extensión variable, así como edificios, casas y tiendas. Sin embargo, las medidas de desamortización concedían mayor importancia a las propiedades raíces ubicadas en ciudades y campos. Y aun cuando las providencias desamortizadas afectaban también los bienes pertenecientes a las corporaciones civiles,

administrados por las municipalidades, las de origen eclesiástico eran las de mayor importancia” (Díaz Díaz, F., p. 212).

Sumado a lo anterior, esta fuerte oposición de la Iglesia frente a las propuestas modernizadoras liberales, se incrementó con el tema de la educación laica. El Radicalismo pretendió legitimar una educación no religiosa, con el fin de instruir a la nación, alcanzar altos niveles democráticos y de productividad con los cuales desarrollar la economía y darle a las personas herramientas para laborar, incorporándolos a la pretendida estructura estatal.

Desde luego, la Iglesia Católica no estuvo de acuerdo con esto, por ser un espacio sobre el que tenía gran predominio y que empleaba para influir sobre la élite que controlaba la nación. Una influencia que no era difícil de perpetuar, teniendo el control de los mejores colegios, donde se moldeaba una clase social que había delegado en los párrocos la responsabilidad de formar a sus hijos (Díaz López, Z., p.132-133).

Con esta conciencia de la capacidad que la Iglesia tenía sobre la población desde las parroquias, los campos de trabajo y la educación, los radicales impulsaron artículos y leyes con los que buscaron limitar el alcance eclesiástico que hacía tan vulnerable a la sociedad, que aún no controlaban.

La Iglesia frente a la modernidad

La Iglesia desde luego identifica su situación nacional con la que estaba viviendo a nivel mundial. Muestra de esto se expone en la pastoral de "monseñor Canuto Restrepo, obispo de Pasto" en 1872: “sostiene Restrepo que el sistema escolar liberal obedece a un plan premeditado contra la Iglesia, que es parte del complot universal de todos los gobiernos liberales y masónicos del mundo, que pretenden solo una cosa: la destrucción total de la Iglesia católica.” Esto llevó a que, el 8 de diciembre de 1873, se realizara el Segundo Concilio Provincial neogranadino, con el que se quiso fortalecer la influencia social y política de la Iglesia desde la educación y sus representantes en las distintas

poblaciones (González. F., 1997, pp. 207-208, 210-216). Surgiendo, entre otras cosas, un conflicto muy violento que llegó a definir la lucha bipartidista en nuestro país en torno a la bandera Estado-Religión, y con alcance sobre lo que fue el desarrollo de la nación a lo largo del siglo XX.

El siglo XIX fue un periodo de múltiples cambios para el mundo, debido los innumerables conflictos políticos e ideológicos que impulsaron enfrentamientos contra las autoridades, ya establecidas en periodos anteriores y reafirmadas por el carácter inflexible de la tradición. Una realidad en decadencia, haciendo delirante la crisis que fomentó la pérdida del control totalitario sobre el intelecto popular y motivó la emancipación del razonamiento humano, que emergió con gran poder.

Así lo menciona Ricardo Arias en su libro *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*, citando elementos de Émile Paulat y su obra *Le catholicisme sous observation*, que describen cómo la liberación racional afectó el control que se mantenía a través de la religión:

“En primer lugar, el advenimiento del individuo, que muy rápidamente se convierte en el dueño de su propia conducta y de su capacidad de juzgar; se trata de una verdadera revolución que le permite decidir 'en conciencia y según su razón lo que debe pensar, hacer y creer'. Como resultado de esta evolución, la conciencia, 'en lugar de responder a la voz de una autoridad exterior que le dicta una serie de normas, somete estas últimas a su propio tribunal'. En segundo lugar, la separación que se establece entre lo privado y lo público hace de la religión un asunto puramente personal. Finalmente, el 'principio de integración orgánico' sobre el cual reposaban las sociedades tradicionales se derrumba y en su lugar aparecen un 'principio de estricta separación, que progresivamente conduce a diversas separaciones’” (pp.57-58).

Estas circunstancias obligaron a la Iglesia Católica a adaptarse a los nuevos tiempos, para contraatacar la experiencia que vivía el hombre y no perder otros espacios sobre los que aún tenía control. Entre los mecanismos empleados para establecer su defensa, se instituyeron las encíclicas *Quanta Cura* y el *Syllabus errorum*, con los que el Papa Pío IX acusó la modernidad. También se idearon herramientas políticas que fortalecieran la autoridad papal, como el dogma de la infalibilidad del papa; se impregnó a los jefes y sus súbditos de “la política ultramontana” y se procuró ejercer una mayor presencia y cuidado de la Iglesia en América, mediante “el Concilio Plenario Latinoamericano (Roma

1899)” destinado a educar el clero dando énfasis a la primacía del Papa (Arias, R. pp.57-62).

La crisis que enfrentaba el catolicismo, no solo lo obligó a establecer dogmas y doctrinas con los que se afirmó la autoridad eclesiástica; también buscó estrechar lazos políticos con gobiernos que reconocieron la religión como herramienta indispensable para gobernar, asegurando su presencia y su permanencia en la conciencia social.

Por supuesto Colombia fue una buena opción. Pues a finales del siglo XIX se pudo reconocer que los primeros 70 años de *independencia* no habían ofrecido hechos ni procesos que permitieran la construcción de una identidad nacional autónoma. Tampoco la formación ni presencia de un Estado con el que se identificara todo el territorio y que ofreciera una estructura ideal de cohesión para la población, en favor de las diversidades culturales, lingüísticas y raciales en el territorio. Por lo tanto, los ideólogos de la nación en busca de elementos que tuvieran gran presencia en la conciencia de los habitantes, que ofrecieran una identidad histórica y cultural bajo una fuerte moral en ejercicio de un efectivo control social, resolvieron durante el periodo de la Regeneración, convertir nuevamente la religión, como había ocurrido con los reyes Católicos, en la herramienta propicia para alcanzar esos objetivos. Una permanencia del colonialismo oculta bajo el discurso de unidad nacional.

La Regeneración

A partir de 1880 Rafael Núñez, después de participar de esa experiencia desastrosa del Radicalismo, comenzó a revisar su pasado, su presente y su contexto, valorando los componentes que se manifestaban como útiles para afirmar el proyecto de nación. Resuelto en esto, Núñez se distanció de las políticas liberales que consideró adversas y fortaleció el Estado centralista a través del régimen presidencial; redujo la preponderancia de la autonomía regional y del individualismo radical; detuvo la persecución de elementos

tradicionales y nuevamente restituyó el impacto de la Iglesia en lo político, reconciliando la autoridad estatal con la eclesiástica (Arias, R. pp.47-48).

Este último aspecto fue de carácter indiscutible, siendo reconocido como mecanismo ideal para salvar la patria. Más que nada, Núñez y sus consejeros juzgaron que los cuatro siglos de experiencia colonialista vivida a lo largo y ancho del territorio, con sus hulas claras en las costumbres y creencias de los pobladores, debían ser aprovechadas y enfocadas hacia el ideal de Nación y Estado que se constituiría. Su mayor arraigo y presencia en el ser social nacional, la convertía en una herramienta eficaz para el cumplimiento de la misión, siendo práctica para la afirmación de identidad y de cohesión nacional, en comparación con otras ideologías, y que muy seguramente habría exigido unos cuantos siglos de dominación y sometimiento para ser enterradas hasta lo profundo del subconsciente social (Arias, R. pp.48). Así pues, el catolicismo –con sus ritos, sus fiestas, sus santos, sus cultos y sus jerarcas—, y su visión política del mundo moderno, se estableció como base esencial para establecer una identidad sobre la cual construir un país llamado Colombia.

Núñez, al considerar “las instituciones del papado y [...] la experiencia política acumulada por la Iglesia en muchos siglos de historia”, pretendió asegurar la figura estatal limitándolo al cumplimiento de las responsabilidades constitucionales y sometiendo la autonomía de su autoridad a la Iglesia, atribuyéndole a la Santa Institución la última palabra frente a la voluntad estatal y popular en lo político, lo social, y todo cuanto esto abarcaba (Arias, R. pp.329-330).

Ilustres para destacar: Miguel Antonio Caro.

Entre los personajes definitivos en la realización de esta Constitución y por supuesto del Concordato, hay que recordar a Miguel Antonio Caro.

La influencia de su pensamiento en cuanto al tema de la religión y su tendencia hispanista, lo ubican como determinante en la imposición de las leyes y en los procesos que

guiaron a la nación hacia su conformación. Caro reconocía como lo único civilizado que había hecho presencia en nuestra nación a la cultura, la religión, las tradiciones políticas y sociales españolas, y por lo tanto negaba cualquier otra que fuera creada desde el acto independentista o desfigurada por éste.

‘El año de 1810 no establece una línea divisoria entre nuestros abuelos y nosotros; porque la emancipación política no supone que se improvisase una nueva civilización; las civilizaciones no se improvisan. Religión, lengua, costumbres y tradiciones: nada de esto lo hemos creado; todo lo hemos recibido habiéndonos venido de generación en generación, y de mano en mano, por decirlo así, desde la época de la Conquista y del propio modo pasará a nuestros hijos y nietos como precioso depósito y rico patrimonio de razas civilizadas’ (Miguel Antonio Caro, citado en Jaramillo Uribe, J. 1996, p.113)

Jaime Jaramillo Uribe, en su libro *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, interpreta a Miguel Antonio Caro como el hombre que vía el pasado ibérico y su influjo en las naciones americanas de tan grande valor, que se volvía indispensable para la conformación del país, por ser ésta la “concepción típica de la vida personal y de la organización del Estado, y en cuanto simboliza una gestión histórica” (p.109). Una interpretación indiscutiblemente válida que Jaramillo Uribe acompaña citando textualmente a Caro: ‘Cultura religiosa y civilización material, eso fue lo que establecieron los conquistadores, lo que nos legaron nuestros padres, lo que constituye nuestra herencia nacional, que pudo ser conmovida, pero no destruida, por *revoluciones políticas que no fueron una transformación social*’ (Caro en Jaramillo Uribe, p.114 Las palabras resaltadas son del autor citado).

Jaramillo Uribe considera que para Caro, “La ciencia” es el “producto de la civilización cristiana” y presenta a los pueblos europeos como los más cristianizados “y desde luego España, la más cristiana de todas las naciones occidentales.” (p.118). Ese efecto del cristianismo reconocido por Jaramillo, Caro la había presentado como causa de civilización y como el promotor de su expansión: ‘la ciencia europea, a la sombra del cristianismo, conservó su unidad y siguió un desenvolvimiento uniforme en todos los pueblos cultos de aquel continente, llevando cierta antelación, por sus nobiliarias tradiciones romanas, Italia y España.’ (Caro en Jaramillo Uribe, p.118). Por lo tanto, si el

cristianismo había sido estandarte de España, nación civilizadora en América, la religión resultaba nada menos que sinónimo de progreso y civilización para la construcción del nuevo país constitucional, siendo eso algo inexcusable para el nuevo periodo nacional.

En armonía con este Estado sometido, Núñez también consideró que era necesario mantener un efectivo control social, que impidiera el surgimiento de fuerzas opuestas a la estructura de la supuesta *República Independiente*. Así pues, se le entregaron a la Iglesia los medios de formación social, para que ella los administrara, procurando influir en la población desde su infancia, formando razonamientos *libres* de lo que pudiera deteriorar el proyecto de Nación. Idea clara que expresó el presidente en su discurso de posesión: ‘Combatir por medio de un sistema de educación profundamente cristiana las nociones deletéreas que han sido causa decisiva de los males sufridos, será, por tanto, el objetivo primordial de mis esfuerzos’ (Núñez en Herrera Soto, R. p.257).

A esta seguridad social y política que le transmitía la Iglesia a Núñez, hay que sumar que a Caro, la autoridad que representaba la Iglesia, lo llenaba de confianza para otorgarle todo derecho sobre la nación. Pues era la Iglesia la que podía entender e interpretar el razonamiento divino y, por lo tanto, se hacía imprescindible su asistencia para poder materializar esa Santa Voluntad. Entonces ‘Si se quería garantizar la vigencia del derecho entre los hombres y asegurar un orden jurídico permanente, la soberanía —que es poder ilimitado— no podía residir sino en Dios.’ (Caro citado en Jaramillo Uribe, 1996, pp.371-372). Llegando a asimilar la Iglesia Católica a la autoridad de Dios, por considerase ella la religión que lo daba a conocer.

Caro también consideraba que la influencia del Dios soberano, sobre el Estado y la sociedad, debía ser protegida. Por lo tanto, su representante aquí en la tierra, la Iglesia Católica, debía ser la única religión del Estado ideal con autoridad para educar la nación. De esta forma, rechaza totalmente la presencia de doctrinas no católicas en el nuevo país que se estaba conformando, pero otorga al catolicismo la autoridad de educar:

‘La absoluta libertad de cultos consiste, en primer lugar, en la existencia de un gobierno absolutamente indiferente. Pero un gobierno no puede ser absolutamente indiferente sin dejar por el mismo hecho de existir. La noción de gobierno y la de absoluto indiferentismo son

incompatibles. Gobernar es educar: la educación supone principios morales y religiosos: el que profesa principios de este orden, cualesquiera que ellos sean, tiene por el mismo hecho una fe, una creencia, y el que cree no es indiferente.’(Miguel Antonio Caro, en: Herrera Soto, p.318)

Sergio Arboleda

Otro de los personajes ilustres en la construcción de la Constitución de 1886 y en la formación de la Nación- estado, es este escritor y pensador de finales del siglo XIX que, al igual que Caro, veía indefectiblemente la necesidad de vincular la tradición española, firme en su identidad católica, con la necesidad de cohesión nacional. Este era un hispanista que no dejaba de resaltar los beneficios recibidos por América desde la Madre Patria, durante la colonia: ‘España nos dejó buenas costumbres, admirablemente constituida la familia, [...] creencias religiosas, morales uniformes, cristianizados y puestos en vías de civilización los indios y los negros’ (Arboleda citado en Jaramillo Uribe, 1996, p. 100).

Arboleda, reconocido conservador, también se había desempeñado en las instancias políticas de procesos anteriores y había llegado a ser catedrático y rector de la *Universidad del Cauca*, dictando “clases de derecho romano y español, ciencia constitucional y administrativa, geografía e historia” (Herrera Soto R., p.112). Entre sus concepciones referentes a la fortaleza de las creencias religiosas para formar país, expresaba que ‘una nación será tanto más libre cuanto más moral, y más moral cuanto más religiosa y cuanto más propia sea su religión para reprimir las pasiones.’ Ligado con lo anterior aseguraba que ‘De todas las creencias que se profesan en el mundo, el catolicismo es la única que las refrena todas y especialmente las más poderosas y perjudiciales a la vida civil y política [...]. El catolicismo es, pues, la religión de la libertad.’ (Sergio Arboleda, en Herrera Soto R., p.112-113).

Por lo tanto, Sergio Arboleda, persona de notable influencia en el Cauca, departamento de terratenientes y esclavistas, y gran ideólogo del conservatismo que regiría durante los siguientes 40 años, y quien mantenía también una gran influencia sobre los que en ese momento se preparaban para participar en la carrera política del país, fortalecía este tipo de pensamiento, que se proyectaba bajo la custodia del catolicismo.

Y esa sociedad jerarquizada que se renovaba también la sustentaba desde lo divino: ‘El mundo es orgánico y jerárquico por voluntad divina y la igualdad carece de sentido tanto en la naturaleza como en la sociedad’ (Arboleda, en Jaramillo Uribe, 1996, p., 311), haciéndola ver práctica porque, “precisamente a causa de su desigualdad, cada uno llena su función y cumple su papel que la sabiduría divina le ha asignado en la vida del todo.” (Jaramillo Uribe, 1996, p., 310).

Para Jaramillo Uribe, Arboleda también declaraba como principio fundamental de la sociedad el acatar y cumplir con la ‘ley moral’. Por supuesto, “no una ley que emana de la voluntad humana, ni de la voluntad popular [...] sino del entendimiento divino” (1996, p. 308), revelándose la necesidad de la Iglesia para la sociedad, ya que del cumplimiento de esta Ley surge la justicia que engendra la libertad:

‘Nuestra sumisión estricta a la ley moral; en otros términos, es la práctica constante de la justicia. No atacemos el derecho de nadie, ni en la minoría ni en el individuo; reprimamos toda violación del derecho, cualquiera que sea, y habremos obtenido la libertad al vencer el impulso determinista de las pasiones’ (Arboleda, en Jaramillo Uribe, 1996, p., 308).

Desde luego, el campo de lo económico también resultaba vinculado al tema religioso por Arboleda, cuando presentaba el catolicismo como causa de ‘la prosperidad de las naciones al propio tiempo que la dicha de los individuos’, siendo la sociedad producto ‘del amor al trabajo y de los hábitos virtuosos’. Así pues, estas costumbres sociales, no tendrían otro efecto sobre la economía nacional sino el fin indiscutible de ‘la riqueza’.

‘De tal modo ha dispuesto la Sabiduría infinita el orden moral, y tan admirablemente lo ha ligado con el material, que el cristianismo produce la prosperidad de las naciones al propio tiempo que la dicha de los individuos, y los diversos ramos de la industria vienen a ser a su sombra como otros tantos vínculos destinados a sostener entre los hombres el sentimiento de la caridad.’ (Arboleda, en Jaramillo Uribe, 1996, p., 302).

Una ley y una economía producto del vínculo religioso, demanda un Estado afín. Cuando Jaramillo Uribe expone la idea de Estado que concibe Arboleda, nuevamente se reconoce la necesidad que hay de la religión como fuente de identidad y cohesión social,

entendiéndose el por qué de la fuerte oposición de Arboleda a la presencia de otras creencias al interior de la sociedad.

“No puede haber Estado antirreligioso, ni siquiera neutral o laico, porque eso sería contrariar una de las tendencias invencibles del hombre: su orientación hacia Dios. Sería, además, contrariar el fin mismo del Estado, que es la cohesión del grupo, pues entre unos gobernantes que no participan de los sentimientos religiosos de sus gobernados y su pueblo no puede haber armonía. Pero tampoco puede el Estado por medios coactivos imponer una forma de religión si en la sociedad hay varias. Sin embargo, si solo hay una, sería una torpeza inútil fomentar la introducción de otras que solo traerían luchas y motivos de disenso entre sus miembros.” (Jaramillo Uribe, J., 1996, p.314)

La Constitución de 1886 y varios aspectos de su alcance

Entonces quedó establecida la Constitución Nacional de Colombia de 1886, descubriéndose a sí misma como dictada “En nombre de Dios, fuente de toda autoridad”, revelando la *dependencia* histórica del Estado y la sociedad a la Iglesia católica:

Artículo 38. La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social. Se entiende que la Iglesia Católica no es ni será oficial, y conservará su independencia.

Artículo 41. La educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica. La instrucción primaria costada con fondos públicos, será gratuita y no obligatoria

Artículo 53. La Iglesia Católica podrá libremente en Colombia administrar sus asuntos interiores y ejercer actos de autoridad espiritual y de jurisdicción eclesiástica, sin necesidad de autorización del Poder civil; y como persona jurídica, representada en cada Diócesis por el respectivo legítimo Prelado, podrá igualmente ejercer actos civiles, por derecho propio que la presente Constitución le reconoce. (“Constitución Política de la República de Colombia, 1886” en Restrepo Piedrahita, C., (Comp.), p.396).

Hasta aquí podemos ver cómo la Iglesia vuelve a asumir un papel definitivo para el establecimiento de una fuerza política sobre un pueblo sumiso, controlado y dispuesto a acatar la voluntad de autoridades implícitamente establecidas. Como lo muestran los artículos 38, 41 y 53, la Iglesia fue dispuesta un tanto más que auxiliadora del Estado, algo muy similar a lo experimentado durante la Colonia, aunque para la ocasión este era un país independiente y la autoridad civil estaba presente.

Como consecuencias de esta realidad, en la que se refleja el alcance y control de la Iglesia sobre Colombia, en elementos tan propios e íntimos del ser —la muerte (control de cementerios); la vida (el registro civil); la familia en su esencia (el matrimonio); y el intelecto (la educación)—, los efectos producidos en las generaciones subsecuentes no pudieron hacerse esperar, siendo evidente en la población popular en general y, en particular, en la clase élite de la primera mitad del siglo XX.

Entre esos particulares se destacó Laureano Gómez C., de quien hablaremos más adelante, pero que por ahora podemos describir como uno de los frutos claros de las políticas de finales del siglo XIX. Educado en uno de los mejores colegios del país, fue enseñado por religiosos muy influyentes en el área pedagógica e intelectual del momento. Al terminar su carrera como ingeniero civil en la Universidad Nacional, siendo reconocidas sus habilidades como escritor y fuerte crítico de sus adversarios, fue nombrado director de *La Unidad*, prensa tradicionalista y católica. Un espacio propicio para asirse en las luchas políticas, que ejercería también desde su diario *El Siglo*. Llegando a la cima de su carrera política con notables habilidades, muy útiles para imponer sus ideologías, como director del Partido Conservador y presidente de Colombia en 1950 (Henderson D. J., 2006).

Educación y libertad de consciencia

Siendo consciente de que no me es posible hablar de todos los efectos positivos y negativos que tuvieron las políticas de la Regeneración y la aplicación del Concordato en nuestra sociedad, sí me propongo comenzar a revelar algunas de las consecuencias que estas políticas generaron; las necesidades que crearon y las medidas que desde el Estado, urgieron aplicar para contrarrestarlas, principalmente en dos aspectos de enorme trascendencia: la educación y la libertad de conciencia.

Para comenzar, quiero acercarme al planteamiento sobre lo que es el control social expuesto por Benjamin E. Haddox en su obra de doctorado *Sociedad y religión en Colombia*, citando al sociólogo Robert M. Maclever y al politólogo Charles H. Page, que

lo definen como "la forma en que todo el orden social se hace coherente y se mantiene a sí mismo; la manera en que opera como un todo, en un cambiante equilibrio" (Haddox, B. E., p.96).

Esto nos permite interpretar el fin último del control social como permitir que la sociedad, funcione efectivamente como un mecanismo coordinado, sin negar la diversidad de elementos que la componen y reduciendo gran cantidad de obstáculos en su trayecto hacia el rumbo anhelado. Ahora bien, para lograr esto, se hace necesario la aplicación de dos herramientas que afirman y promueven ese deseado control social: el orden y la obediencia.

Michael Foucault en su obra *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, explica la manera como ese deseo de alcanzar el orden y la obediencia, demandó en Europa la aplicación de disciplinas que sometían a la población. Disciplina tenía que introducirse desde los puntos de mayor alcance social, idóneos para lograr influir sin ser cuestionados por la sociedad, mediante "una jerarquía completa que garantiza el funcionamiento capilar del poder"(p.128).

Se ven también difundirse los procedimientos disciplinarios, a partir no de instituciones cerradas, sino de focos de control diseminados en la sociedad. Grupos religiosos, asociaciones de beneficencia desempeñaron durante mucho tiempo este papel de 'organización de disciplina' de la población. Desde la Contrarreforma hasta la filantropía de la monarquía de Julio, se multiplicaron las iniciativas de este tipo; tenían objetivos religiosos (la conversión y la moralización), económicos (el socorro y la incitación al trabajo), o políticos (se trataba de luchar contra el descontento o la agitación). (p.128).

Benjamin Haddox establece la indiscutible relación eficaz que hay entre religión y control social, argumentando que por el hecho de ser aquella "una fuerza social fundamental", con la que se logra dar una orientación sobre el por qué "de los valores acatados por el grupo", logrando tener presencia en la vida de sus fieles en "todas sus actividades cotidianas", se garantiza su sometimiento como consecuencia de la "lealtad rendida a la religión dominante" (Haddox, B. E., p.96-97). Por lo tanto, la sociedad reconoce y acata su autoridad.

Retomando el punto en el que Foucault presenta a la disciplina como la herramienta política eficaz para preservar el orden y la obediencia al interior de una sociedad, se descubre para nuestra realidad nacional, a la Iglesia como la institución a cargo de desempeñar el papel de ente controlador desde el púlpito, la vida, la muerte, la escuela, la familia y la política.

Haddox, refiriéndose a nuestro contexto, expone la forma cómo los individuos se hicieron partícipes del orden impuesto y obedecieron las normas:

Para el campesino, el cristianismo no es una forma de vida sino la consagración a las exigencias de una institución poderosa. Hay una gran preocupación por evitar las penas acarreadas por el incumplimiento de los deberes religiosos. Por otra parte, hay escasas pruebas de un creciente interés personal por los valores éticos o las obras altruistas. En realidad, el dócil creyente cumple casi completa y regularmente con los preceptos de su fe religiosa, tal como la entiende, con el fin de ganar la bendición de la iglesia (Haddox, B. E., p. 125).

Esto desde luego nos permite comprender el alcance que la Iglesia y sus representantes lograron sobre la población, al ser ellos quienes determinaban las sendas a seguir. Es así como podemos empezar a visualizar la responsabilidad que la religión tiene en los conflictos civiles de nuestra historia, especialmente cuando muchas de las acciones que se realizaron tuvieron que ser conformes a la voluntad de los jefes. *Hombres*, en su mayoría, quienes habían enseñado a la sociedad que para alcanzar la eternidad, esos actos debían ser aprobados por la Iglesia, a través del clero, que tenía la última palabra.

El sacerdote y la parroquia

A partir del trabajo de investigación realizado y publicado por Orlando Fals Borda, *Campesinos de los Andes. Estudio Sociológico de Saucio*, vemos la manera como en las zonas rurales el sacerdote resultaba siendo autoridad aún por encima del alcalde o del gobernador. Haciéndose más que claros, los efectos que la religión tenía sobre el comportamiento social.

El sacerdote, como representante de la Iglesia, es también muy respetado. En realidad es el alter Christus. Los campesinos lo buscan para consultarle y solicitarle su consejo, y prestan

cuidadosa atención a lo que les dice. **Sus sanciones son temidas, especialmente la excomunión, con la cual el sacerdote ejerce un control eficaz.** Ningún campesino puede imaginar siquiera ser dejado fuera en el limbo de los corderos descarriados, **y tiembla ante el simple pensamiento de quedar huérfano de la Iglesia** (p.272; ver Haddox, B. E., p.123)

De igual forma, desde la parroquia los dogmas y sacramentos enseñados resultaban siendo herramientas de dominación eficaces. Más aún cuando el abstenerse a su cumplimiento, ponía en riesgo la salvación y llenaban de temor al pueblo frente a la posibilidad de un castigo sin tiempo determinado e incluso eterno. Y si éste era el medio para mantener sumisa a la población, más valía que se hiciera con total claridad la presentación del tema, estableciéndola desde las Conferencias Episcopales:

‘Todos los párrocos y en general cuantos tengan cura de almas, enseñarán todos los domingos y fiestas del año, sin excepción, por el espacio de una hora entera, a los niños y a las niñas, **las cosas que todos deben creer y practicar para obtener la salvación.**

‘Y como los adultos, mayormente en nuestros días, están no menos necesitados de instrucción religiosa que los niños, por eso los párrocos y todos los que tengan cura de almas, además de la acostumbrada homilía sobre el Evangelio, que precisamente debe predicarse todos los días de fiesta en la Misa parroquial, harán a la hora más conveniente para la concurrencia del pueblo, fuera de la dedicada a la enseñanza de los niños, otra instrucción catequística a los fieles, en lenguaje llano y adecuado a sus aptitudes. Para esto se valdrán del Catecismo Tridentino, de tal modo que en el espacio de cuatro o cinco años se recorrerá toda la materia relativa al símbolo, a los sacramentos, al decálogo, a la oración y a los preceptos de la Iglesia’ (*Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1953*, p.113-114. Las negrillas son mías).

Junto con las enseñanzas parroquiales, Fals Borda también insinúa que el confesionario desempeñaba un papel de control, al permitir que la autoridad eclesiástica tuviera un amplio conocimiento del tipo de comportamiento que mantenía la población.

"Se espera que los saucistas vayan al confesionario con el deseo de reparar ante Dios las transgresiones morales cometidas por ellos hasta entonces (especialmente cuando se celebran confesiones en masa dos veces por año), y para evitar su continua acumulación. Si hacen lo que el sacerdote les dice que hagan, entonces la Iglesia asume la obligación de vigilar que Dios cumpla su parte en el convenio, protegiendo al creyente contra la condenación." (p. 279-280)

En este punto, no solo el papel del sacerdote se refuerza, pues es él quien tiene las palabras apropiadas para señalar el mal comportamiento; quien guía al arrepentimiento y

quien endereza la senda para que la persona continúe por el camino. Sino que finalmente, la Iglesia es afirmada delante del súbdito porque es presentada como la intercesora y representante del pueblo ante el Dios que siendo justo es castigador.

Este temor infundido entre los pobladores, prolongado desde la colonia, resultó siendo práctico como mecanismo de control. Pues aunque no se habían desarrollado unas fuertes convicciones respecto a las doctrinas del catolicismo, el miedo bastaba para continuar gobernando con cierto orden la nación.

Por lo tanto, una muerte eterna, un castigo doloroso proporcionado por la ira de la divinidad justa y la necesidad de un defensor como la Iglesia ante el Ser Supremo, tenían más peso y fuerza para procurar un buen comportamiento entre la población ignorante, que muchos años de penas civiles entre los calabozos mal olientes y oscuros de las fuerzas públicas.

La familia y la escuela

El alcance que logró la Iglesia sobre la sociedad colombiana, no solo fue a través del sacerdote y la parroquia, sino por supuesto mediante la familia, específicamente a través de la madre que se convertía en el centro del hogar, aunque su autoridad estuviera sometida a la voz de su esposo (Fals Borda, O., p. 255).

La madre y esposa en la familia campesina colombiana, que para la época representaba la mayoría de la población en nuestro país, en comparación con las familias urbanas, inducía a sus hijos desde muy pequeños a seguir los ritos y creencias en los que ella también había sido criada por sus propios padres y por la Iglesia, notándose el efectivo control que la Institución mantenía sobre la sociedad.

En este mismo texto, el autor maneja otros puntos a través de los cuales se hacía efectivo el alcance en los hogares y con los que se logró impactar su vida diaria aun en sus momentos de trabajo en el campo. Ejemplo de esto son las imágenes:

"Estos objetos cubren paredes enteras de las habitaciones interiores. Si no fuera porque las ropas se cuelgan cerca de esos cuadros, la apariencia general de las salas y alcobas sería un nicho de íconos rusos. Las imágenes sagradas son los primeros objetos que los campesinos miran al despertar en la mañana y los últimos que ven por la noche, mientras rezan antes de acostarse. Los agricultores viven rodeados de santos, sumergidos en un mundo sagrado propio de ellos, en una atmósfera de piedad que es altamente emotiva. Los campesinos aún llevan santos consigo mismos, en forma de escapularios, cruces de bolsillo y de cadena y pequeñas tarjetas para la cartera." (Fals Borda, O., p. 271)

Hay que considerar también el efecto que se buscaba con las imágenes no solo como medio para alcanzar protección y favor desde la perspectiva del campesino o cualquier creyente, sino con la intención de mantener control por parte del catolicismo al considerar en las imágenes la mismísima presencia del santo al que representan. (Ver Haddox, B. E., 1965).

Aline Helg, directora del departamento de Historia de la Université de Genève, en su obra de doctorado en letras *La educación en Colombia 1918-1957. Una historia social, económica y política*, describe cómo desde la educación en la primera mitad del siglo XX, se alcanzaba también una alta influencia religiosa en la mujer, repercutiendo sobre la familia, para difundir, afirmar y controlar el conocimiento adquirido por la población, guiándolo a aprender lo que se consideraba pertinente, en comparación con las ciencias modernas:

"Las niñas representaban cerca de la mitad de la población escolar. En las escuelas rurales, su proporción global alcanzaba el 47% y tendía a elevarse a medida que transcurrían los años de escolaridad. Menos solicitadas por el trabajo agrícola, las jóvenes debían ayudar al trabajo de la casa y atender a sus hermanitos cuando la madre se encontraba en el campo. [...] Algunos [padres], de otra parte, enviaban a las hijas a las escuelas dirigidas por religiosas, que según ellos las preparaba para el papel de buenas madres, mejor que las instituciones públicas." (p.50)

La escuela también se convirtió en otro espacio de control social, yuxtapuesto a la parroquia y la familia, manteniendo el dominio del tradicionalismo y la religión (Sobre el alcance de la Iglesia Católica al interior de la familia desde las escuelas, ver Foucault, M., p.128 Es importante aclarar que aunque son contextos diferentes y épocas claramente

distantes, no se puede ignorar que quien está a cargo de los centros educativos en ambos periodos es la Iglesia Católica).

De esta forma, la Iglesia, desde las escuelas y a través de la mujer, quien posteriormente asume el papel de madre, enseñaba e instruía a los niños sobre

"el respeto por el sacerdote y la Iglesia, el temor y la adoración para con los santos, una gran confianza en Dios y en sus designios respecto a los hombres, la guarda fiel de los días santos, la asistencia oportuna a la misa, la disposición a cumplir la penitencia y la seriedad en el cumplimiento de las promesas sagradas." (Fals Borda, O., p.250-251)

En las escuelas públicas, “La religión representaba la materia fundamental del programa escolar” y se enseñaba a través del catecismo del Padre Astete, que estaba compuesto de cuatro elementos: “el Credo, el Padre Nuestro, los Mandamientos y los Sacramentos”. Un material con el que se podían salvar muchos impedimentos y deficiencias, tanto de los maestros como de los alumnos, pues la ignorancia del tema de religión no resultaba siendo un obstáculo. No solo porque en muchas escuelas era el propio párroco quien enseñaba, sino que el cuadernillo del padre Astete “Tenía la ventaja de ser muy práctico para los institutores poco formados, ya que estaba diseñado por preguntas y respuestas que los niños aprendían de memoria.” (Helg, A., p.57).

Esto igualmente permitía que se pudieran esquivar sagazmente limitantes como los altos niveles de analfabetismo en los que se mantenía a la sociedad (Helg, A., p.35). Pues la enseñanza de la religión, no quedaba sujeta a la capacidad de leer y escribir de los alumnos, sino a la obediencia y disciplina, que era bien acompañada por el uso de los “golpes de férula o de otros castigos corporales”, con las que memorizaban su creencia impuesta, evitando que la tradición católica fuera olvidada o cuestionada (Helg, A., p.58; ver *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1953*. Tomo 1, pp.117-121).

Ciertas consecuencias sobre la sociedad

En los trabajos realizados por Benjamín Haddox y Orlando Fals Borda, se enfrentan objetivos interesantes que buscan encontrar respuesta a mitos sociales que se tenían sobre la población campesina colombiana. Respuestas que dan cuenta sobre ciertos efectos que esta intención política y social de la religión tuvo para nuestro país.

Desde 1949 y hasta 1954, Orlando Fals Borda realizó su trabajo sociológico para alcanzar el título de magister que se publicó en 1961, en una región típica del altiplano cundiboyacense, de donde extrajo información sobre la religión y su alcance sociocultural y político, permitiendo que se descubrieran verdades y causas sobre los prejuicios contra el campesino colombiano: “Quería constatar si lo que se decía del hombre rural colombiano era cierto, si merecía su suerte como despreciable siervo de la glebe, si su estupidez aparente o 'melancolía indígena' era atávica, si su destino como ente sub-humano era inevitable.” (Fals Borda, O., p.250-251)

Entre las respuestas halladas, el autor destaca dos causas claras que dan origen al problema sobre la imagen formada del campesinado:

“El campesino esencialmente no es 'estúpido' ni 'melancólico'. Ha sido obligado a convertirse en un ser casi imbecil, austero y pasivo, por la concatenación y acumulación de factores culturales negativos preservados en la familia, y en gran parte transmitidos por ésta. Entre esos factores que conducen a la pasividad, los de mayor importancia parecen ser las experiencias religiosas letárgicas y las adversidades causadas por los sistemas políticos.” (Fals Borda, O., p.264)

Según esta obra, la Iglesia sí logró el objetivo político por el cual había sido empleada e integrada en la Constitución del 86 y por el cual se había impuesto el Concordato firmado más adelante. Pero también, por lo expuesto anteriormente, sus efectos no se limitaron al control y la cohesión social, sino que tuvieron otros grandes alcances negativos en el desarrollo de nuestro país y sus pobladores.

La Reforma Constitucional de 1936

Esto que se vino exponiendo desde la academia entre 1950 y 1961, es evidente que no se ignoraba en las esferas políticas en las décadas anteriores. Pues desde el primer gobierno de Alfonso López Pumarejo en 1934, se reconocieron las dificultades que sobre la sociedad habían construido algunas políticas represivas. Por lo cual, como se hace notorio en el discurso de posesión ante el Congreso de la República, el presidente López Pumarejo anunciaba su intención de renovar “la estructura ideológica de la República con vigor”, como vía para alcanzar satisfacer la “necesidad de cambio social” (Alfonso López Pumarejo “Discurso de posesión (Agosto 7 de 1934)”, en: Eastman, J. M. (Comp.). p. 111) que una población independiente y en pleno siglo XX demandaba. Una libertad que permitiría la “discusión de las ideas” (Eastman, J. M. (Comp.). p. 112) relevando el uso de la violencia como mecanismo de imposición autoritaria, permitiendo que los sólidos argumentos en los debates políticos abrieran sendas para un bienestar nacional.

Estas demandas no se limitaban tan solo la necesidad de otorgar libertad para pensar, creer y discutir, sino que se afirmaba como indispensable para la revolución que buscaba realizar el nuevo gobierno. La educación como ya vimos, no otorgaba las herramientas indispensables para que la población se armara, anhelando progreso y desarrollo, sino que se había limitado a enseñar con rigor lecciones sobre quiénes eran la autoridad y sobre el temor que se les debía demostrar (Eastman, J. M. (Comp.). p. 114).

López Pumarejo así mismo, reconoce cuál es la raíz del problema por el cual los colombianos parecían sumidos en un claro letargo, una pasividad y un conformismo con su realidad socioeconómica y cultural, que le impedía emerger de su lucha fratricida así como construir nación.

Si observamos la forma en que han crecido las generaciones colombianas desde la Independencia hasta nuestros días, podemos decir con justicia que el Estado ha dejado de cumplir con la primera de sus obligaciones: preparar a los ciudadanos para que sepan aprovechar las riquezas del país y para que sus actividades no sean un penoso arar que no produzca resultados proporcionados al esfuerzo que demandan. (Eastman, J. M. (Comp.). p. 114-115)

El colonialismo social y cultural que prevalecían en nuestro siglo XX y sometía a nuestra *República Independiente*, debía ser combatido. Y esa lucha tuvo su inicio durante el primer periodo presidencial de Alfonso López Pumarejo quien, acompañado de un Congreso liberal en su totalidad, no dudó en cuestionar la libertad de conciencia y la educación laica como herramientas políticas “que más allá de las cuestiones sobrenaturales implicaba la fuerza y el predominio del partido conservador” (Mejía Tirado, Á., y Magdalena Velásquez., p. 116). Una posición de gran alcance a lo largo del siglo XX, que se inició con cambios relevantes, al menos en la letra, frente a la interpretación de la religión como autoridad sobre la *nación independiente*, y que posteriormente tomaría largo trecho para reducir el alcance sociocultural de la religión en el inconsciente social colombiano.

Por supuesto, entre los debates que se llevaron a cabo en el Congreso y en la Cámara con predominio liberal, las diferencias que no siendo de fondo, parecían ahogar la discusión, fueron saliendo a flote. Diferencias que se lineaban entre un “liberalismo clásico de típico sabor a siglo XIX” y un “liberalismo moderno” que sumaba a “los derechos y garantías individuales” una concepción más amplia “para ser aplicables no sólo al individuo sino también a los grupos y sectores desvalidos a quienes el Estado debía protección” (Mejía Tirado, Á., y Magdalena Velásquez., p. 123-124).

Junto a las prolongadas discusiones que se daban al interior del partido Liberal, la Iglesia Católica no tardó en presentar sus reclamos tanto contra la educación laica como contra la libertad de conciencia. Y al respecto, cito sólo algunos apartes de la carta enviada por el Arzobispo de Bogotá Ismael Perdomo al Senado con fecha del 13 de noviembre de 1935.

Entendiendo en general por política todo cuanto constituye la vida pública de una Nación, y teniendo presente que la Iglesia, sociedad perfecta y sobrenatural, a más de ser un conjunto armonioso de verdades dogmáticas y un ritual de prácticas de culto al Supremo Creador, es así mismo un código de normas morales que abarcan los deberes morales del hombre consigo mismo, hacia Dios y hacia sus prójimos, dirigido todo por una jerarquía de orden divino; tiene la Iglesia que encontrarse en contacto directo con la política.

[...]

Depositaria, intérprete, maestra, custodia y vindicadora la Iglesia de cuanto atañe a las verdades del dogma, del culto ritual y las buenas costumbres en el individuo, en la familia y en la sociedad, es claro que el simple derecho natural le impone el deber de cumplir con sus obligaciones y le da el derecho de defender sus fueros, y por eso, cuando se invaden sus límites o fundadamente se temen que sean invadidos, puede y debe alzar su voz de protesta y tomar los medios justos de defensa.

[...] faltaría a su deber si no interviniera en las políticas-éticas en cuanto pueda la política lesionar sus derechos o los tesoros espirituales de que es maestra y depositaria, y en este caso, la Iglesia no interviene en la política directamente porque se política, sino indirectamente porque la política sale de sus límites e invade los ajenos (Mejía Tirado, Á., y Magdalena Velásquez., p. 230).

Finalmente, superando las fuerzas de la oposición, se logró sacar adelante en enero de 1936 lo que era el decreto de la Reforma Constitucional que en la letra garantizaba la libertad de conciencia, pero que en la práctica permitió una lucha religiosa bajo el velo de guerra política, que se prolongó varias décadas (*Anales del Senado*, 1936, 13 de enero, núm. 18, p. 203-206).

“Artículo 13. El Estado garantiza la libertad de conciencia.

Nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas, ni compelido a profesar creencias ni a observar prácticas contrarias a su conciencia.

Se garantiza la libertad de todos los cultos que no sean contrarios a la moral cristiana ni a las leyes. Los actos contrarios a la moral cristiana o subversivos del orden público, que se ejecuten con ocasión o pretexto del ejercicio de un culto, quedan sometidos al derecho común.

El Gobierno podrá celebrar con la Santa Sede convenios sujetos a la posterior aprobación del Congreso para regular, sobre bases de recíproca deferencia y mutuo respeto, las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica.

Artículo 14. Se garantiza la libertad de enseñanza.

El Estado tendrá, sin embargo, la suprema inspección y vigilancia de los institutos docentes, públicos y privados, en orden a procurar el cumplimiento de los fines sociales de la cultura y la mejor formación intelectual, moral y física de los educandos. La enseñanza primaria será gratuita en las Escuelas del Estado, y obligatoria en el grado que señale la ley.” (*Anales del Senado*, 1936, 13 de enero. núm. 18, p. 203-204)

Esta fue una reforma controversial, de carácter secular, que el 9 de enero fue presentada al público por el Senado (Henderson D. James, 2006, p. 342). Una reforma que

afirmaba al Estado como máxima autoridad sobre su país; una reforma que “*garantizaría*” la libertad de conciencia. Pues el Estado había asumido la responsabilidad de proteger a las personas que pensaban diferente a la mayoría, o practicaban cultos y creencias diferentes a los impuestos sobre la mayoría. Permitiéndole al pueblo ser educado y ejercer su libertad para instruirse, conocer y ejecutar lo aprendido, en busca del sueño anhelado.

Ahora bien, eso no significó que la realidad de nuestra patria cambiaría *ipso facto*. La Reforma de 1936, refiriéndome específicamente a los artículos relacionados con la libertad de conciencia y la libertad de enseñanza, no pudieron ser acatados por la sociedad plenamente por el contexto de dominio y de violencia en el que se desenvolvía Colombia para ese momento. Pero tampoco, porque esos cambios resultaron siendo una amenaza para quienes estaban convencidos del bien que hacía a nuestro país el uso impuesto de la religión desde la colonia como columna del Estado y la Nación. Siendo Colombia uno de los pocos bastiones en el mundo moderno en el que la Iglesia Católica permanecía como base social y política. Y así se lo hicieron saber los Obispos en carta dirigida al Senado, el 18 de marzo de 1936, donde claramente asumieron una posición directa en el campo político contra la *República independiente*:

“Hacemos constar que nosotros y nuestro clero no hemos provocado la lucha religiosa, sino que hemos procurado mantener la paz de las conciencias aún a costa de grandes sacrificios; pero si el congreso insiste en plantearnos el problema religioso, lo afrontaremos decididamente y defenderemos nuestra fe y la de nuestro pueblo a costa de toda clase de sacrificios con la gracia de Dios” (Mejía Tirado, Á., y Magdalena Velásquez., p.123).

Finalmente las causas de la batalla que estaría por derramarse fueron afirmadas en ambos bandos. Y el pueblo, desde cualquier dirección, asumiría los altísimos contos humanos, económicos, políticos y sociales que el choque de trenes tendría sobre la apenas mencionada *Nación Independiente*.

Referencias

Anales del Senado, (1936, 13 de enero), Bogotá, Imprenta nacional, núm. 18

Arias Ricardo., (2003), *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales CESO, Ediciones Uniandinas, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1953, (1956), Bogotá: Tomo 1, El Catolicismo.

De la Peña Montenegro, Alonso., (1995), *Alonso de la Peña Montenegro, Itinerario para párrocos de indios Libros I-II*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Volumen II, Tomo I.

Díaz Díaz, F., (1989), "Estado, Iglesia y desamortización", en Jaramillo Uribe, J., (dir.) *Manual de historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, Tomo 2, pp.197-222.

Díaz López, Z. (2008), "La política dirige la economía: libertad, progreso y educación (1850-1880)", en Ocampo T., José F., (edit.), (2008), *Historia de las Ideas políticas en Colombia*, Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Taurus.

Eastman, José María (Comp.) (1979), *López Pumarejo Obras Selectas*, Primera parte (1926-1937), Bogotá: Cámara de Representantes, Editorial Retina Ltda.

Fals Borda, Orlando. *Campesinos de los Andes. Estudio Sociológico de Saucio*, Bogotá, Facultad de Sociología-Universidad Nacional, 1961.

Figuroa Salamanca, Helwar Hernando., *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo. Una aproximación a las relaciones non sanctas entre religión y política en Colombia (1930-1952)*, Bogotá, Editorial Bonaventuriana, Universidad de San Buenaventura, 2009.

Foucault, M., (2002), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI. [En línea] disponible en: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/592.pdf> [Noviembre 8 de 2010].

González, F., E. (1997), *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*, Santafé de Bogotá: Cinep.

Haddox, B. E., (1965), *Sociedad y religión en Colombia. Estudio de las instituciones religiosas colombianas*, Bogotá D.E.: Ediciones Tercer Mundo-Facultad de Sociología, Universidad Nacional.

Helg, Aline., (1987), *La educación en Colombia 1918-1957. Una historia social, económica y política*, Bogotá: CEREC.

_____. “Curriculum vitae”, [en línea], disponible en: <http://www.unige.ch/lettres/istge/hco/Enseignants/Helg.html>, recuperado: 13 de diciembre de 2010.

Henderson D. James, *La modernización en Colombia. Los años de Laureano Gómez, 1889-1965*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2006.

Herrera Soto, Roberto., *Antología del pensamiento conservador en Colombia*, Tomo I, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1982.

Jaramillo Uribe, Jaime., (Dir.), (1989), *Manual de historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, Tomo 2.

_____. (1994), *Manual de historia de Colombia*, 4.^a ed., Santafé de Bogotá, Procultura S.A.–Tercer Mundo Editores, Tomo 1 y 2.

_____. (1996), *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Santafé de Bogotá, Planeta.

Latorre Rueda, M., “1930-1934. Olaya Herrera: un nuevo régimen”, en Tirado Mejía A., (dir.) *Manual de Historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, Vol. I, pp. 269-297.

Ocampo T., José Fernando (edit.), (2008), *Historia de las Ideas políticas en Colombia*, Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Bogotá, Taurus.

Preciado Palacios, J., (1989), “La esclavitud y la sociedad esclava”, en Jaramillo Uribe J., (dir.) *Manual de Historia de Colombia*, 4.^a ed., Santafé de Bogotá, Procultura S.A. –Tercer Mundo Editores, Tomo1, pp. 303-346.

Restrepo Piedrhita, Carlos (Comp.), *Constituciones políticas nacionales de Colombia*, Instituto de Estudios Constitucionales, Universidad Externado de Colombia, 3ra edición, Bogotá, 2004.

Tirado Mejía, A., (1989), “El Estado y la política en el siglo XIX”, en: Jaramillo Uribe, J., (dir.) *Manual de historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, Tomo 2 pp.155-183.

Tirado Mejía, Álvaro y Magdalena Velásquez (1982)., *La Reforma Constitucional de 1936*, Bogotá, Fundación Friedrich Naumann, La Oveja Negra.

Capítulo II

El final de la hegemonía conservadora

...1902-1929

Después de la Guerra de los Mil días (1899-1902), durante más de tres cuartas partes del siglo XX los grupos políticos de tendencia tradicionalista permanecieron en el poder sin mayores cambios o cambios significativos para dar vuelta en dirección hacia las tendencias modernizadoras que se afirmaban en el mundo. Los liberales se alzaban en clara oposición contra las concepciones que prevalecían desde finales de la colonia, y que habían sido retocadas por la Regeneración a finales del siglo XIX. Estos veían con mayor provecho la obra secularizadora y el Estado civil democrático, impulsado por la Revolución Francesa, junto con las propuestas económicas que Inglaterra venía practicando. Por otro lado, el conservatismo consideraba esencial reconocer como ruta para la consolidación de nuestra identidad nacional, el legado hispanista y católico.

La crisis que experimentó el mundo a través de la lucha de clases, los conflictos ideológicos y las guerras por tales motivos a principios del siglo XX, fueron definitivos para la construcción de nuestro país, su Estado y sociedad. Estos acontecimientos, principalmente desde Norteamérica y Europa, impactaron constantemente en todas las áreas posibles de nuestra élite, en especial, en aquellos que ejercían la autoridad.

Para este periodo también comenzó a emerger la economía nacional, impulsada por el ingreso excesivo de capital extranjero, debido al alto volumen de café de exportación y el intercambio de mercancías. Sumado a esto, el fomento a la inversión extranjera con acuerdos efectuados con los nacientes industriales y empresarios para la explotación petrolera y bananera y, por supuesto, el dinero recibido por la indemnización hecha por los Estados Unidos a causa de la pérdida de Panamá (Torres Del Río, C., 2010, pp. 45-63).

El ingreso de dinero al Estado como resultado del auge económico, fomentó el desarrollo de obras públicas, la construcción de vías férreas, de carreteras y la extensión de servicios públicos en las ciudades. Pero también, comenzó a reproducir muchas de las

características que en otras sociedades construidas sobre una economía capitalista se habían manifestado. Podemos mencionar el desplazamiento de campesinos hacia las ciudades en busca de nuevos y mejores ingresos; la creación de fuentes de trabajo sobre condiciones extremas de seguridad y salubridad, y una población con diversas necesidades, demandas y propuestas. Estos hechos y sus efectos, se intentaron controlar desde el gobierno, a través de leyes y prerrogativas que no reconocían los cambios que experimentaba la sociedad, sino que, por el contrario, continuaban promoviendo el distanciamiento entre la élite y la población popular, con cierta tonalidad colonial que no se quería decolorar, motivando el rechazo y enfrentamiento desde las clases sociales subalternas emergentes (Fluharty, V.L., p.41; Torres Del Río, C., 2010, pp.75-78).

Tácticas de lucha ideológica

Junto a este efecto social se abrieron espacios para que nuevas ideologías ingresaran y adquirieran cierto reconocimiento frente a la nación, motivando la toma de conciencia respecto al papel relevante que jugaban algunas de las clases dependientes y distintas a la élite: trabajadores asalariados y campesinos. Una conciencia que se afianzaba, ya que las condiciones en las que estos pobladores se desenvolvían para este periodo, comparándolas con las condiciones en las que la élite se afirmaba, fueron causa de inconformismos manifiestos en rebeliones campesinas e indígenas, protestas, marchas y conflictos laborales, que no pocas veces fueron reprimidos a sangre y fuego (Fluharty, V.L., p.41). Estas nuevas tendencias fueron enfrentadas por las posiciones derechistas del gobierno y la Iglesia Católica, argumentando cierto temor por la amenaza que implicaba el comunismo para la permanencia de la Santa Institución y la élite sobre el Estado cristiano.

Por lo tanto, finalizando la década de 1920, la respuesta a las corrientes socialistas y comunistas, que comenzaban a ser asociadas con el Partido Liberal, se manifestó a través del impulso con que ingresaron la Iglesia y el gobierno en los espacios sociales más descuidados entre la población –vistos como los más apropiados para ejercer un nuevo impacto con vicios de caridad— buscando una mayor influencia y aceptación. Se

construyeron hospitales, orfanatos y auspicios para los más necesitados. También procuraron organizar a los obreros y trabajadores en sindicatos de carácter católico, por ser la población más propensa a recibir y creer las nuevas ideologías, aprovechando para afirmar la doctrina y declarar su oposición frente a las manifestaciones liberales; fomentaron en el ambiente político debates y conflictos de tinte religioso, antes que socioeconómico, enardecido odios y resentimientos. Y todo lo anterior, intentando dominar la emergente lucha de clases que en el contexto nacional se estaba formando (Pécaut, D., 1987, Vol. II, p.436-437, 535). Estas iniciativas en las que incursionó la Iglesia eran de carácter mundial, como respuesta a la pérdida del control que el Catolicismo y la autoridad papal alguna vez habían tenido. “Esta enfatizó la importancia del 'compromiso apostólico en el mundo' y propuso una estrategia pastoral, militante y misionera, que ayudara a recuperar las lealtades perdidas.” (De Roux López, R., 1983, p.58-59; ver Pécaut, D., p.433).

Como parte de la estrategia de lucha contra los procesos modernos, el partido Conservador debía enfrentar las elecciones presidenciales de finales de 1929 con unidad y decisión. Aspectos que no se lograron consolidar, y que evidenciaron las dificultades y diferencias que en los años anteriores, venían debilitando al Partido. Finalizando el periodo presidencial de Miguel Abadía Méndez, la Iglesia, cuidando mantener su influencia efectiva, era quien definía el candidato conservador. Pero, debido a su indecisión, ambos candidatos Guillermo Valencia y Alfredo Vásquez Cobo se presentaron, dividiendo la fuerza electoral. De esta forma el clero, ahogándose en sus dudas, intentando preservar en el poder un tradicionalismo maduro —por no decir rancio—, facilitó el acceso del liberalismo para gobernar en cabeza de Enrique Olaya Herrera, dando fin a su hegemonía. (Ver, Latorre Rueda, M., 1989, "1930-1934. Olaya Herrera: un nuevo régimen" en: Tirado Mejía, Á., (Dir.), 1989, Vol. I pp. 269-299).

Cambio de gobierno

Con el triunfo del nuevo gobierno, se evidenció el lugar en que el débil Estado y la política nacional se encontraban desde la Constitución de 1886. Este cambio fue drástico, pues después de un largo periodo conservador, donde se mantuvo un evidente y contumaz control frente a los factores que eran interpretados como de alto riesgo para ejercer una *influencia negativa* sobre la sociedad, vino nuevamente un revolcón que avivó la lucha de intereses entre las principales fuerzas políticas. Dos partidos que marcaban el ritmo en nuestra nación y en los que bailoteaba la población más selecta de la primera mitad del siglo XX, que al pretender un Estado nacional, enfocado hacia el beneficio propio, no dejaron de ser influenciados por las distintas ideologías económicas, sociales y políticas que en ese momento zapateaban con mucho brío sobre la pista internacional.

Liberalismo 1930-1936

Con la llegada a la presidencia del candidato Enrique Olaya Herrera en 1930 y hasta la abdicación de Alfonso López Pumarejo, en el tercer año de su segundo periodo presidencial en 1945, el liberalismo llegó como si se hubiera roto el dique que durante casi 50 años había contenido las algunas de las fuerzas del modernismo. Y, aunque sin duda durante su corta hegemonía se presentaron altibajos, éste partido en el poder intentó llegar para quedarse. Un acto que se llevó a cabo, por un lado, renovando el esqueleto burocrático a través de la práctica del clientelismo; por otra parte, estableciendo políticas —a través de la Reforma Constitucional de 1936— que amenazaban la permanencia del tradicionalismo, el influjo religioso y su control sobre la sociedad, que había sido soportado desde el Estado, haciéndose clara la fragilidad de éste. Un velero que en aguas turbias, dependiendo de los vientos que soplaban —si rojos o azules, matizados por las corrientes políticas internacionales— era sacudido de un lado para otro (Henderson D. J., 2006).

Esto de ningún modo transformó la manera de hacer política a nivel regional, que se caracterizaba por su desinterés respecto a las necesidades de la población, procurando

satisfacer las demandas de los patronos, sin la intención de transformar el devenir social que no cambiaba con respecto a lo vivido los años anteriores (Henderson J., 1984, p.84). La táctica política de los partidos, que consistía en “construir hegemonías sectarias que manejaran el poder para beneficio del consabido grupo, con la exclusión de todos los otros” (Oquist, P., pp.47, 327), permanecía con toda claridad. Por lo tanto, la toma del poder *democráticamente* por parte del liberalismo para la década del 30, resultó siendo promotora de más violencia. Especialmente contra sus oponentes, para quienes llegó a ser intimidante y opresiva, del mismo modo como lo fue para la Iglesia Católica, sus representantes y sus propiedades. Un tiempo en el que la violencia no parecía que tuviera rumbo, ni vicios de agotamiento. (Abel, C., 1987; Henderson, J., 1984, pp.117-118)

Algunas manifestaciones de la Iglesia Católica

Con el cambio de gobierno que se dio en 1930, la nación colombiana ingresó igualmente en una nueva fase, que el mundo ya venía experimentado desde hacía más de un siglo atrás. Un momento en el que se intentó dar un nuevo rumbo a los procesos enfocados en fortalecer cuestiones de identidad y cohesión social. Causas que tenían que enfrentarse desde las propuestas y los discursos políticos, pero que al incomodar la deseada heterogeneidad social y el sistema de jerarquías establecido, fomentaron un fuerte conflicto. (Orjuela E., Luis J., “Tensión entre tradición y modernidad (1904-1945)”, en: Ocampo T., J. F., (ed.), 2008, pp. 181-220).

Los cambios que se efectuaron durante el primer gobierno de López Pumarejo, fueron impactantes para la sociedad y amenazantes para quienes consideraban que el control social, a través de la imposición moral bajo la dirección de la Iglesia, era el único medio efectivo para progresar. Una sociedad donde la élite quería permanecer soportada sobre una población cristiana, sometida y moralmente ordenada, sin intenciones de rebelarse. Por lo tanto, los planes del gobierno liberal consistieron en derribar esos muros constitucionales que impedían al país participar de los avances mundiales, promoviendo la libertad de conciencia, introduciendo algunas reformas nacionales y acuerdos internacionales, que

afirmaran la economía y, por supuesto, ir en busca del máximo *status* como país civilizado, a través de la promoción de la educación laica.

Frente a estas reformas que afectaban la preeminencia clerical, que algunos consideraban indispensable, la Iglesia y el partido conservador presentaron una fuerte oposición, rivalizando con discursos y sermones que motivaban a sus fieles para asumir una actitud de lucha en defensa de *sus* intereses. Una posición que se fortalecía cuando el clero veía cómo los hechos ocurridos en Méjico y España en las décadas anteriores, también podían ocurrir en Colombia (Montero M., A., 1961).

Influencia externa

La situación de tensión política que se experimentaba en Colombia era alimentada por múltiples acontecimientos que se estaban viviendo en el mundo, o el reflejo de procesos a los que se había sobrevivido. El ir y venir de ideologías y nuevas políticas, junto con los choques y peligros que causaban, eran arrastrados o reconstruidos por expatriados o inmigrantes que llegaban cargando los contextos de los que habían sido partícipes, permaneciendo sujetos a éstos. Personas que, ya fuera a favor o en contra de las causas, desarrollaron una fuerte capacidad de impacto sobre hombres y mujeres, en los nuevos territorios a los que arribaron. Ejemplo de esto es el ingreso de clérigos, españoles en su mayoría, en pleno el siglo XIX. Una inmigración relevante, si tenemos en cuenta que desde España muchos sacerdotes salieron durante el periodo de las guerras carlistas, debido al precio que la Santa Institución tuvo que pagar, al darse el despertar social que provocaron tanto el “racionalismo” como “el empirismo de la Ilustración”; el conflicto Estado-Iglesia durante el siglo XIX; y el periodo de la primera y segunda República, en el siglo XX. Causas que suscitaron que muchos de ellos “que huían de las guerras carlistas —o que habían sido exiliados por su excesiva militancia—, fuesen invitados a colaborar en la reinscripción de la religión en las escuelas colombianas.”, a lo largo de la hegemonía conservadora. Un tiempo largo y propicio para influir sobre la población nacional (Henderson J., 2006, p.51; Montero Moreno, A., 1961, p.4).

Encíclicas papales y cartas pastorales

Desde Roma durante el siglo XIX, fue clara la intervención política de la Iglesia en el mundo y en Colombia, como rechazo a los procesos ya logrados sobre la sociedad por parte de corrientes adversas, que se estaban organizando desde los balcones liberales y anticlericales.

A partir del siglo XX, uno de los ejemplos más notorios sobre la intromisión de clérigos internacionales en las luchas políticas nacionales, fue el Obispo de Pasto, el español Ezequiel Moreno y Díaz, quien llegaría a ser beatificado y canonizado en las últimas décadas del siglo pasado. Nacido en Alfaro (La Rioja, España) en 1848, fue educado entre los agustinos recoletos. Ejerció un notable ministerio evangelístico tanto en España, como en las Filipinas y en Colombia, siendo preconizado como obispo de Pasto desde 1895 hasta su muerte en 1906.

A Colombia llegó en 1888, donde no cesó de transmitir una indiscutible posición de estricto rechazo al liberalismo. Un juicio que asumió por su formación doctrinal y también por la misma experiencia vivida en España, de donde constantemente recibió cartas y encomiendas (Moreno y Díaz, E., 2006, Tomo I, p.25-27,362). En Colombia –un Estado católico regido por un gobierno conservador—, clérigos como Moreno fueron muy bien recibidos, logrando fuertes alcances en lo político y lo social (Moreno y Díaz, E., 2006, Tomo I, p. 29). Su posición ideológica, siendo obispo de Pasto, en carta dirigida a Rafael Reyes, se muestra en principio respaldando al candidato presidencial, pero estableciendo claras condiciones. Cito como referencias dos cartas que le envió a Reyes. La primera fechada el 7 de agosto de 1904, en la que afirmaba:

“Creo que la salvación de la república está en que usted gobierne a lo católico neto, sin condescendencias con el liberalismo. De este modo tendrá usted el cariño y el apoyo decidido de todos los buenos católicos, apoyo el más potente de la república, y con el que podrá usted imponer la paz con sus benéficas consecuencias.” (Moreno y Díaz, E., 2006, Tomo IV, p. 133)

Siete meses después de enviada esta carta, en un telegrama fechado el 27 de marzo de 1905, el obispo refuerza su posición antiliberal, al aclararle los motivos por los cuales no

era posible que la Iglesia se reconciliara con el liberalismo, enfrentándose a las intenciones del presidente Reyes durante su gobierno.

“Los liberales han dado a entender que esta palabra *concordia*, aun salida de los labios del Santo Padre o su representante en Colombia, significa que hay que reconciliarse con el liberalismo, y condena a los que enseñan que no es posible la reconciliación. Protesto con toda mi alma contra esa interpretación, como injuriosa a la Santa Sede, y añado que creo y confieso una vez más, a la faz del mundo, que el *Romano Pontífice ni puede ni debe reconciliarse ni transigir con el liberalismo moderno*. Así lo enseñó Pío IX de modo infalible, y jamás habrá *Pontífice Romano* que enseñe cosa contraria. La pureza de la fe y la salvación de las almas hacen ya necesaria esta declaración.” (Tomo IV, p. 520-521. Ver también pp. 811-812)

Referente a esto, podría refutarse que la opinión de Fray Ezequiel Moreno y Díaz, no debía ser interpretada como la opinión de la Iglesia en Colombia. Pero lo cierto es que ésta resultó siendo fuertemente acogida y respaldada por “todas las comunidades religiosas”: dominicos, franciscanos, jesuitas, agustinos recoletos, redentoristas, lazaristas, paúles; “Todo el clero del Cauca y del Tolima” así como el arzobispo y obispo de Garzón (Moreno y Díaz, E., Tomo IV pp. 811-812)

Los jéarcas de la Iglesia en Colombia

A continuación, el mejor testimonio sobre la posición que tomaron algunos de los jéarcas nacionales frente al liberalismo y frente al incremento de la presencia protestante en el territorio, como efecto de las reformas políticas de 1936, es el Obispo de Santa Rosa de Osos, Miguel Ángel Builes. Obispo desde 1924 hasta su muerte en 1971, quien no perdió espacios para declarar su posición en defensa del tradicionalismo y los intereses de la Iglesia, con un marcado tono beligerante que abiertamente ostentaba en sus cartas (“Obispos de Santa Rosa de Osos” febrero 16 de 2011).

Monseñor Builes es descrito por Daniel Pécaut como “representante de una fracción de la Iglesia de base” que se caracterizaba por ser “la que se niega a administrar los sacramentos a los liberales; la que da su bendición al terror conservador; la que se indigna de las tibiezas, siempre relativas, de la Alta Iglesia” (Pécaut, D., 1987, Vol. II, p.533).

Builes es descrito como uno de los más radicales y sectarios anti modernizadores de la Iglesia. Tendencia que también hizo evidente a través de los púlpitos de su diócesis, ya que muchas de sus cartas pastorales, que manifestaban su opinión frente a las ideologías opuestas al conservatismo, parecían proclamas políticas. Muestra de esto, es la carta escrita contra el liberalismo, en la que insiste sobre la necesidad de hacer varias lecturas, para que el pueblo analfabeta, retenga lo leído (Builes, Miguel A., s.f., p.178).

En esta misma carta, Builes presenta la manera como desde el protestantismo y la Reforma, emergió el liberalismo y el Comunismo. Relacionándolos todos como nacidos de un mismo vientre y con una misma naturaleza anti-eclesiástica. Haciéndolos, por tanto, enemigos indiscutibles de todo el que se considerara católico.

"Después de la terrible escisión del cristianismo causada por el protestantismo vinieron los enciclopedistas enseñando el naturalismo y divinizando la materia, y pasaron. De ellos nació el liberalismo que tantos y tan acerbos males han causado a la Iglesia de Dios. Ahora esta secta se cuarteó, se derrumba y desaparece para dar paso al comunismo, el que dirigido y ayudado por la masonería se levanta contra Dios y contra Cristo, contra la Iglesia católica y contra la religión, contra el orden social cristiano y contra la paz y la tranquilidad de las naciones. El liberalismo hace esfuerzos titánicos para no desaparecer del teatro de su fatal actividad; pero esos esfuerzos son inútiles ante el poderío de su adversario que le asesta en estos momentos el último golpe, el golpe de gracia, no sólo en Colombia, sino en todo el orbe de la tierra." (Builes, Miguel A., s.f., p. 273-274)

Aquí, el liberalismo y el comunismo son presentados como claros enemigos de la Iglesia católica, emergentes del protestantismo, que es apenas referido. Pero cuando Builes nuevamente escribe a las iglesias de su Diócesis y a todos los feligreses que se congregaban en éstas, sobre lo que es la apostasía, el rango de adversarios se aumenta. Pues esa carta titulada así mismo, desplegaba toda una lectura en la que se hacía evidente que aquel que no reconoció la autoridad de los jerarcas, era enemigo de la Santa Institución.

De aquí la pena terrible de excomunión que se fulmina como rayo de muerte sobre el apóstata; de aquí el ser declarado infame de derecho canónico; de aquí la exclusión absoluta de todos los actos eclesiásticos al que declara formalmente que no quiere pertenecer a esa Madre tierna que es la Iglesia; de aquí la privación de sepultura eclesiástica, porque no puede gozar de la paz silenciosa de que disfrutaban los que mueren en el Señor aquellos que renegando de su Dios hicieron de su cuerpo, antes morada de Cristo por la fe, habitación de demonios después de la apostasía. (Builes, Miguel A., sf., p. 39-40)

En este punto encontramos dos aspectos que relacionaron directamente al liberalismo, al comunismo y al protestantismo para ser considerados perjudiciales para los colombianos. En primer lugar, tanto comunistas como protestantes, se vieron favorecidos por las reformas del 36 –libertad de conciencia y educación laica—. Estos cambios que el Partido Liberal efectuó y que afectaron directamente la posición política y el alcance social del conservatismo a través del catolicismo, fueron de notable aceptación por las minorías políticas y religiosas. Junto a esto, también fueron relacionadas estas ideologías políticas y el protestantismo cuando los declararon apóstatas del catolicismo. Builes en su carta *La Apostasía*, define como apóstatas a todos aquellos que "rechazando alguna verdad católica se adhieren a una secta, como el que deja la fe católica para hacerse protestante."(Builes, Miguel A., sf., p.34)

Aquí también aparece un punto crítico, especialmente para aquellos liberales moderados que no rechazaban el catolicismo, sino que sólo consideraban apropiado distanciar la Iglesia del campo político: el hecho de identificarse con el liberalismo ya los condenaba frente a la Iglesia:

"Ah! hermanos carísimos: ved aquí a donde quiere llevar el liberalismo a los hijos de Dios [...] ¿a quién creeréis? a Jesús que es la luz del Padre, que ha venido a iluminar a todo hombre que viene a este mundo, o a sus enemigos que so pretexto de libertad os quieren llevar por los senderos extraviados de la apostasía a las oscuras mazmorras del infierno? Porque el que no creyere se condenará" (Builes, Miguel A., s.f., p.39).

Como queda claro, ser liberal, comunista o protestante frente a la Iglesia católica, resultaba siendo lo mismo. Y es en este punto donde convergen con mayor fortaleza la posición católica y el conservatismo, ya que los que son apóstatas para la Iglesia, son enemigos políticos para los conservadores. Ahora bien, cuando en la reforma constitucional se permite la libertad de conciencia garantizada y la libertad de enseñanza, no se atenta contra las condiciones de salvación que determina el catolicismo. Lo que sí se estaba haciendo, era promover el incremento de los niveles de alfabetización popular, al tiempo que se debilitaba el alcance político que la Iglesia mantenía sobre la nación desde la escuela

y la religión. Como bien lo presenta Thomas J. Williford, en su artículo publicado en *Historia Crítica*, las reformas liberales, siempre encontraron una notable oposición clerical porque indefectiblemente eran interpretadas como mecanismos no para el desarrollo del país, sino para atacar la Iglesia (p.130-152).

En *El Siglo*, prensa conservadora propiedad de Laureano Gómez, un artículo de Fray Francisco Mora Díaz publicado en agosto de 1936, nos ilustra sobre cuán instigadores de los ánimos populares fueron los sacerdotes y religiosos colombianos, motivando a la violencia y a la persecución, al instruir a los creyentes a desobedecer las leyes del gobierno:

“Contra el querer de siete millones de colombianos aprobaron la nueva carta. [...] Sólo un consuelo nos asiste en este asalto a la conciencia sana y consciente del país: el mismo pueblo la despedazará y abolirá por ser un atraco a sus legítimas aspiraciones espirituales. [...] la masa del pueblo lo rechazará como inadaptable, antipatriótico, antirrepublicano e impío. [...] Esta inconformidad general y perseverante en un régimen democrático, vicia de nulidad el estatuto e impone categóricamente la desobediencia.” Mora Díaz, Fray O. P., 16 de agosto, 1936.

El Primado de Colombia

A principios de ese mismo año, se publicó una carta pastoral en la que el Arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia, Ismael Perdomo, presentaba su oposición contra la reforma específicamente en el tema de la educación. Aquí el prelado explica cómo para el catolicismo restarle el alcance que tiene sobre la sociedad, obstaculiza al pueblo para acceder a la Iglesia con el fin de ser salvos. (Perdomo, I., 1936, 13 de febrero).

Posteriormente en marzo, el mismo Arzobispo en carta dirigida al Congreso y a los fieles en general, publicada en el diario *El Siglo*, así como posteriormente publicada y comentada también en revistas católicas, muestran con mucha mayor claridad la interpretación que el jerarca de la Iglesia hacía sobre lo que implica la reforma constitucional. Pues no era esa una ley que perjudicara doctrinalmente la creencia religiosa de los colombianos, ni cuestionaba la doctrina de la salvación a través de personas como los curas y jerarcas, sino que se dirigía a “la disminución del reconocimiento y pleno goce de los derechos de la Iglesia”, en los aspectos relacionados con lo que había sido su soberanía

desde la colonia. Por lo tanto, el Primado de la Iglesia, presenta su opinión refiriéndose a la reforma como un abuso de autoridad:

“Pero hacemos notar que siendo la ley una ordenación de la razón para el bien común, no es ley ni obliga en conciencia la que va contra el bien común, la que es contraria a la ley de Dios y a la verdad religiosa. Entonces la ley no está respaldada por la autoridad de Dios, porque no se ha expedido en virtud de la legítima autoridad sino abusando de la autoridad. Este es el caso en que se debe obedecer a Dios antes que a los hombres.” (Perdomo, I., 1936, 18 de marzo; ver Restrepo, F., S. J., 1936, abril).

Y aunque intenta desplegar sus argumentos como una no “incitación a la rebelión pública”, en una sociedad como la colombiana que no había terminado aún con sus guerras civiles, la manera como concluye este manifiesto no puede dejar de considerarse como provocador de los ánimos populares: “llegado el momento de hacer prevalecer la justicia, ni nosotros, ni nuestro clero, ni nuestros fieles permaneceremos inermes y pasivos.” (Perdomo, I., 1936, 18 de marzo, p. 5).

El Hispanismo

Siguiendo con la mención de algunas de las cargas que oprimían nuestra política para la primera mitad del siglo XX y, sumándose a todo lo anterior, es necesario tener en cuenta los procesos internacionales de mayor impacto sobre las autoridades colombianas, como el hispanismo que se desarrolló en las décadas de 1920 y 1930. Un proceso que se desenvolvía en simultáneo con la llegada a Colombia del primer gobierno liberal en ese siglo. David Bushnell, en uno de sus ensayos titulado *La guerra civil española, 1936-1939: perspectivas colombianas*, expone cómo los procesos políticos españoles fueron determinantes sobre nuestra política y sobre la relación de ésta con la Iglesia.

“Aun cuando no afiliada abiertamente a ningún partido, la Iglesia colombiana de los años treinta adoptaba normalmente la misma posición que el Partido Conservador frente a cualquier tema, a la inversa, la guerra española no fue ninguna excepción. El episcopado festejó el "Día de la Raza" con la promulgación de su solidaridad con la España nacionalista. Tanto en Bogotá como en poblaciones remotas y por iniciativa a veces del clero y a veces de laicos católicos se celebraron ceremonias religiosas para despertar interés en el conflicto español y en especial para demostrarles apoyo a los nacionalistas.”(2006, p.156)

La *Revista Colombiana*, prensa de carácter conservador fundada por Laureano Gómez, publicó un artículo en 1939, que ilustraba sobre cómo, junto al discurso hispanista pro nacionalista impulsado desde la Iglesia, se sumaba una posición anti norteamericana en lo cultural y económico, que alimentaba el rechazo contra las misiones protestantes:

‘Lo que sí sostenemos categóricamente –los españoles— es que la imitación ciega de otro tipo de civilización y la entrega de nuestros propios criterios vitales a otro Estado, la sumisión, en fin, a la hegemonía cultural y económica de los Estados Unidos del Norte, llevaría fatalmente a nuestra familia de pueblos a desaparecer en cuanto a tipo propio de caracteres hispánicos.’
(*Revista Colombiana* citada en: Figueroa Salamanca, H. H., 2009, p. 141.)

Esta ideología hispanista, durante la década del cuarenta, fue introducida desde los partidos tradicionalistas en los Estados americanos, buscando oponerse a la doctrina Monroe y enriqueciendo el rechazo a todo lo que pudiera ser herramienta para afirmar su influjo, interpretando el protestantismo como reflejo de esa pretensión política. Esta posición se afirmaba también, a través de la prensa que se publicaba y la literatura que llegaba desde la Madre Patria, ya que manejaba una clara intención por parte de “los escritores católicos o tradicionalistas [...] de mostrar a España como una cultura cimentada en los principios católicos y en su supuesta inmunidad frente a lo extranjero”. Por supuesto, estos mensajes influían sobre algunas fracciones de la élite conservadora, que buscaba fortalecer su discurso tradicionalista, hispanista y católico, en contra de los procesos republicanos que los había debilitado (Carranza, J., 2006, p. 3).

Laureano Gómez y Partido Conservador.

A lo largo del periodo liberal después de las reformas, y posteriormente finalizado éste con la presidencia del conservador Mariano Ospina Pérez, nuevamente resultó un espacio en el que los niveles de violencia se incrementaron desmedidamente, presagiando lo que sería el momento de mayor conflicto bipartidista en la historia de nuestra nación para el siglo XX (Abel, C, 1987, p. 134).

El Partido Conservador durante la hegemonía liberal.

Después del ejercicio abstencionista, practicado por el partido conservador para el periodo presidencial entre 1934 -1938, como efecto debido a la falta de garantías de seguridad, Laureano Gómez en cabeza del partido, mandó participar de las elecciones para asambleas departamentales y consejos municipales, durante el gobierno de Eduardo Santos 1938-1942, no teniendo un impacto significativo. Esto reflejaba someramente la crisis que estaba padeciendo el partido tradicional, a lo largo del periodo liberal. Una crisis que se afirmaba con la falta de unidad entre la posición ultra derechista del partido, guiada por Silvio Villegas que incluso alcanzaba a abrazar ideologías fascistas y falangistas, y que rechazaba la cabeza del partido en la figura de Gómez, al igual que lo que había sido su posición abstencionista ya finalizada (Henderson, J., 1984, p.117; Bermúdez, A., (Comp.), 1981, p. XVI).

Ahora bien, cuando en 1939 se dio la masacre de los campesinos conservadores en Gacheta, perpetuada por la policía liberal, el partido conservador reconoció el nivel de vulnerabilidad que había alcanzado y comenzó a tomar medidas que le permitieron restablecer su unidad, y desarrollar una actitud beligerante en defensa propia. Henderson en su obra *La modernización en Colombia*, cita una porción de la editorial escrita por Laureano Gómez en *El Siglo* el 14 de febrero de 1939, en la que se evidenciaba ese rechazo contra el partido opositor, animando a sus ‘copartidarios [...] a ejercer el derecho de defensa con la anticipación debida para frustrar sus planes’, y enumera cuáles deben ser las condiciones previas para llevar a cabo tal medida de contraataque, concluyendo con ‘Que puedan localizarse con certeza, a juicio de los directores de la colectividad, los individuos que maquinan la agresión, para que sobre ellos se ejerza la defensa.’ (Henderson J., 2006, p.394)

Para ese periodo de crisis gubernamental la violencia no cesó en ninguna medida. Por el contrario, su incremento en zonas rurales, sumado a la propaganda política publicada en prensa tanto liberal como conservadora, fortaleció el fanatismo, afirmando los argumentos

que eternizaron el ataque y la defensa de las ideologías, asesinando contrincantes más que nada en poblaciones retiradas (Abel, C., 1987, p.133; De Roux, R. R., 1983, p.96-97).

Conservadores en el poder, 1946.

Después de la abdicación de López Pumarejo entrado el partido liberal en crisis, a partir de 1946 el gobierno pasó a manos de los conservadores nuevamente. El cambio de gobierno, como siempre, se daba con expresiones de excesiva violencia, robos y asesinatos, llegando a ser aun más dramático incluso a pesar de las intenciones del ahora presidente Mariano Ospina Pérez por establecer un gobierno de coalición entre las dos principales tendencias políticas, bajo el nombre de Unión Nacional. Un gobierno que por falta de garantías de seguridad, en esta ocasión para los liberales, se vio frustrado. Presentándose la renuncia de los ministros liberales que participaban de éste y la posterior investidura de un cuerpo de ministros completamente conservadores (Henderson, James D., 1984, p.130; Torres Del Río, César., pp.193-194). Este incremento de la violencia, se explica entre otras causas, a partir de la fuerte toma del poder por parte del liberalismo en su momento y por lo tanto, llegando el tiempo para los conservador, se responde en la misma medida y aun más, debido a que “sus habitantes conservadores habían sido adoctrinados por un clero en su mayoría extranjero y particularmente próximo al laureanismo.” Para esta etapa, se presentan a los departamentos de Boyacá, Tolima, Nariño, Santander y Norte de Santander, como los territorios en los que el conflicto político se expresó de manera cruel y agresiva en grados realmente alarmantes (Pécaut, D., p.469; Henderson, J., 1984).

Una nueva etapa en nuestra historia

Ya para considerar este momento como el inicio de una nueva etapa de nuestra historia, como lo expone Torres Del Río, se presenta la explosión de la mayor muestra de fanatismo, sedición e intolerancia como efecto al asesinato del líder popular y liberal Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948. Esta rebelión ciudadana, se precipitó contra los principales símbolos del partido conservador y la Iglesia: más de cien sacerdotes asesinados o

encarcelados; estaciones de radio, periódicos e iglesias, y elementos que resultaban siendo representativos del gobierno o la intransigencia religiosa (2010, p.192-196).

La magnitud del hecho obligó a que el gobierno recurriera al ejército en su auxilio, asignándole las alcaldías y gobernaciones, en las que se había perdido el control. Posterior a estas medidas, la violencia desmedida y en desconocimiento de la autoridad, continuó incrementándose. El Ejército también se identificó con el gobierno y “la población en general dejó de considerarlo como una fuerza neutral.” De igual forma y como reacción frente a los hechos del nueve de abril, la policía fue renovada. Pues en su mayoría esos hombres se identificaban con la política liberal y, agregando lo ocurrido en Gachetá, el gobierno decidió sustituir el cuerpo policial, instituyendo una de carácter conservador conocido como los Chulavitas (Torres del Río, 2010, p. 197).

Todo esto permitió que para 1949, previo a elecciones para el periodo 1950-1954, el Estado con sus fuerzas armadas, su Iglesia, su Congreso y sus Ministerios, se afirmara entorno a la bandera azul. Y aunque las elecciones para congresistas llevadas a cabo en junio, fueron favorables para los rojos, el 27 de noviembre, el candidato conservador Laureano Gómez, logró la victoria plena, acompañado por la cancelación de la candidatura liberal en cabeza de Darío Echandía. (Torres Del Río., 2010, p. 201)

Laureano Gómez

Bajo estas circunstancias, surgió como nuevo presidente, un hombre moldeado a través de una educación y unos educadores religiosos, que como lo menciona Henderson eran conscientes del poder que estaba en sus manos, haciéndose parte de una de las generaciones más concluyentes, en cuanto a la dirección que nuestra sociedad moderna seguiría durante el siglo XX. (Henderson, J., 2006, p.35)

Laureano Gómez fue uno de aquellos –si se puede decir— favorecido por la educación bajo la autoridad eclesiástica firmada en el Concordato. Educado en el *Colegio San*

Bartolomé, que para el momento resultaba siendo uno de los mejores del país, fue notablemente influenciado por quienes ya venían enfrentando los efectos de la modernización desde España, algunos años atrás, así como su expulsión de Colombia durante el periodo Radical: La Compañía de Jesús (Henderson, J., 2006, pp.41, 50-51). Afirmando lo que ya habíamos mencionado, sobre lo definitivo que fue la presencia de clérigos extranjeros para la conformación de una élite anti modernizadora, católica, de tendencia hispanista y con proyección política, resulta que uno de aquellos religiosos, el sacerdote jesuita y español Luis Jáuregui fue, entre los que asumió la responsabilidad de avivar y formar la generación que tomó las riendas para dar dirección a la nación, pieza clave. Pues su presencia en la vida de Laureano Gómez fue significativa para su adoctrinamiento enfocándolo para “combatir, simultáneamente, las enseñanzas liberales, a las que consideraban perjudiciales para la moral pública.” (Henderson, J., 2006, pp.44)

Henderson lo nombra como alguien a quien “el joven apreciaba y respetaba”; alguien que, siendo Gómez ingeniero civil graduado de la Universidad Nacional, lo convenció para que asumiera la dirección del periódico *La Unidad*. Prensa “pro clerical, dedicado a responder a los ataques que sus enemigos adelantaban contra la Iglesia.” Desde luego, ésta resultó siendo una excelente oportunidad para que el gran político desconocido hasta el momento, incluso por sí mismo, hallara un espacio propicio para comenzar a ejercitarse en el ataque contra todo lo que se opusiera a sus convicciones bien arraigadas, a través de sus virtudes excepcionales. Aptitudes que dispuso para la argumentación del estrecho vínculo entre el conservatismo y la Iglesia Católica, al momento de distinguir e imponer valores morales y convicciones políticas. “Gómez pronto demostró ser un brillante defensor de la derecha religiosa y de la idea de que el conservadurismo y la Iglesia eran una y la misma cosa” (Henderson, J., 2006, pp.96).

En este momento de su vida, también comenzó a definir lo que consideró como el bastión y columna de la sociedad y de la nación, en un mundo en el que se estaban perdiendo los valores morales, enseñados por las creencias religiosas. Pero la influencia que recibió desde niño, fue tan concluyente para su desarrollo intelectual y formación doctrinal, quedando ajustado bajo lineamientos concluyentes, que durante su gobierno conservador y

frente a diferentes propuestas para ver e interpretar la realidad individual o colectiva, no dudó en considerarlas como perjudiciales para la permanencia de esa fuerza cohesionadora de la nación, establecida a través de fundamentos tradicionalistas, valores y doctrinas católicos, bordeados por tintes hispanistas.

Religión y Partido Conservador

Ahora bien, para entender el vínculo conservadurismo-catolicismo, que marcó tanto la vida de Laureano Gómez como su trágico gobierno, acudimos al texto de Daniel Pécaut *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*, porque en él, Pécaut hace una inserción profunda en cuanto a los puntos que diferencian las tendencias políticas –liberal y conservador— en nuestro contexto nacional, revelándose un aspecto interesante sobre el alcance político que la religión tuvo para la élite, de la que formó parte Gómez, y que se evidenció en el ejercicio de autoridad sobre la población en general. Un alcance que fue expuesto notablemente durante todo el periodo de la Violencia. Así pues, en esta dirección, para Pécaut no es factible hacer un corte transversal sobre los valores defendidos por las corrientes políticas que prevalecieron en el poder para la época. Ahora bien, para él, el punto donde ese corte si se puede efectuar, haciéndose definitivo, es en el tema sobre dónde se originan, a qué tipo de “naturaleza” pertenecen esos valores que son similares para cada partido:

existe una *naturaleza* conservadora, asociada al reconocimiento del fundamento sobrenatural de la naturaleza humana, y una *naturaleza* liberal, derivada de la denegación de este fundamento sobre natural. La afirmación de la división alcanza su máxima radicalidad en los conservadores cuando se acompaña de una exigencia de regreso a una indivisión primera, constituida por el cuerpo social organizado según una ley divina (Pécaut, D., Vol. II, p. 534-535).

En esta dirección, Pécaut expone la posición conservadora como la que reconoce el origen de sus valores en un "fundamento sobrenatural" y un radicalismo conservador que, como se daba a finales del XIX, valora el cristianismo de la Iglesia Católica como aspecto básico de la sociedad, tanto para su organización como para su funcionamiento (Vol. II, p. 534-535). Por tal motivo, cuando la tesis política se afirmaba sobre el planteamiento del

cuerpo social con un origen en la "ley divina", los conflictos al interior de la sociedad por aspectos económicos y de clases sociales entre campesinos, trabajadores dependientes y la élite, debían evaporarse. No desaparecen las clases sociales sino que se le da un origen de carácter divino a la organización social, lo cual frustra cualquier intento por transformarla. Pécaut lo explica de la siguiente manera:

“La referencia imaginaria a un 'fuera' de lo social surte sin embargo el efecto, en un segundo instante de hacer emerger las divisiones sociales. [...] la imagen de un 'fuera' de lo social está vinculada en efecto, para tomar consistencia, con la percepción de una profunda heterogeneidad dentro de lo social mismo, una heterogeneidad lo suficientemente profunda como para no poder ser ni suprimida ni instituida.” (Vol. II, p. 536-537)

De esta forma, la población, sin importar las circunstancias en las que emerge, debe aceptarlas y, agradecidamente, sobrevivirlas casi con pleno gozo, por ser designio sobrenatural. Es así como la élite conservadora, cuidaba su posición al interior de esa sociedad, reteniendo al pueblo que no se revelaría por evitar penas o castigos impuestos desde el gobierno, respaldado por la religión y la ignorancia. Ahora bien, ese reconocimiento de la heterogeneidad social, como consecuencia de la *ley divina*, consolidaba el lugar en el que se establecieron las autoridades de tendencia tradicionalista para ese periodo. Puesto que ellos, al hablar de pluralidad en lo social no desconocían, y en eso son enfáticos, que hay algunos espacios y oficios que deben ser asumidos con agradecimiento y otros con humildad por ser dispuestos por la Providencia. Siendo esta razón suficiente para no rechazar, debatir o menospreciar sino, resignadamente, recibir la correspondiente condición socioeconómica y cultural otorgada a cada uno (Pécaut, D., Vol. II, p. 535-536).

De esta manera “La dominación elitista reposa sobre todo en la capacidad de inculcar la idea de la heterogeneidad, de tal manera que las desigualdades y las exclusiones encuentren una legitimidad en la referencia a una diferenciación natural” (Pécaut, Daniel., Vol. II, p. 536-537). El discurso político de la desigualdad social, sustentado desde la religión impuesta, a la que pocos tenían un verdadero acceso doctrinal y bíblico, permite

que el pretendido orden al interior de ésta, establecido desde la Colonia y retomado por el gobierno conservador, fuera inmediato o bajo penas también de carácter espiritual y eterno.

El pensamiento laureanista.

Por supuesto, la influencia que se logró en hombres y mujeres como Laureano Gómez, fue tan evidente y penetrante –formado al interior de una sociedad jerarquizada, con profundas raíces religiosas e hispanistas—, que lo ostentaba en sus discursos y propuestas políticas a lo largo de su carrera, y durante su triste pero corto gobierno.

En algunas de sus obras y publicaciones, podemos visualizar el alcance de las influencias anteriormente descritas. Sin querer extendernos sobre toda la obra escrita por este hombre y gran orador, retomamos algunos de sus discursos políticos que muestran su posición, y nos permiten entender cómo es que la violencia y la persecución religiosa, alcanzaron niveles realmente desgarradores durante los tres años en que el país soportó su gobierno.

El 12 de octubre de 1938 en Cúcuta, Norte de Santander, en medio de la Conferencia Conservadora, Laureano Gómez presenta un discurso en el que plantea una crítica, por poco teológica, contra el socialismo y el comunismo y contra la raíz del liberalismo que define como el "positivismo razonante". De la mano con esto, fortalece la disertación anti modernizadora que desde siempre había promovido, arguyendo la necesidad de establecer fuertes relaciones entre la sociedad y la religión, para que el fin de su ser no fuera la esclavitud materialista, que otras ideología económicas y políticas fomentaban. En este punto, presenta como instigador “el diablo [que] se inclinaba sin cansancio sobre el oído de la humanidad para musitarle la eterna tentación: ¡eres libre, pero no eres feliz!” (Gómez, L., 1938, 13 de octubre, en: Bermúdez, A., (Comp.), 1981, p.806)

Durante este mismo año, desde el departamento tradicionalista de Nariño presentó como la causa del mal que padecía el mundo, la libertad de pensamiento. Libertad que se había introducido desde Francia con su Revolución, y que no cesó de presentar como una

inconstante lucha de la soberbia humana, enfrentando la “ley de la historia y de la vida”. Una ley que expone como causa del orden y de la paz en el ser humano, que se hace efectiva solo “cuando el sentido está sometido a la razón y la razón a Dios.” Lo que significa que el orden y la paz solo se consagrarían en el hombre cuando reconociera y se sometiera a la autoridad de la Iglesia católica, por ser ella la representante de Dios en la tierra. Y por lo tanto para Laureano, todo lo que se opusiera a esta autoridad espiritual no podía tener otro origen sino el mismo Satanás. Siendo de este modo como el protestantismo sería expuesto como obra del mal que se enfrenta a la obra evangelizadora de la Iglesia:

“En su lucha satánica erige la razón una doctrina según la cual todo debe examinarse, en todo momento y por cualquiera, sin decidirse jamás, y con semejante teoría paralizadora y esterilizante, el protestantismo trató de detener la eficacia de la obra de Cristo e hizo el torpe ensayo de volver a entregar en las manos de los príncipes seculares la espada del poder espiritual.” (Gómez, L., 1938, 25 de noviembre, en: Bermúdez, A. (Comp.), p. 811-812)

En este mismo discurso publicado el 25 de noviembre de 1938 en *El Siglo*, hace un llamado a nivel nacional al partido conservador para que se aliste para la lucha que las tendencias anticlericales planteaban a nivel mundial.

"No se necesita esfuerzo alguno para relacionar el presente desorden político de Colombia con el cuadro aterrador que ofrece la tierra entera. No podemos pretender que nuestro país es un islote de tranquilidad y de bonanza en medio del mar tormentoso, ni que se reserva para nuestro uso un resquicio del cielo azul, claro y sereno entre las nubes sombrías que envuelven la tierra. Porque el partido conservador de Colombia ha visto con luminosa precisión la gravedad de la hora, se ha incorporado en toda la imponente majestad de su estatura para acudir a la gran lucha contra las potencias del infierno." (Bermúdez, A. (Comp.), p. 811-812)

Finalmente, Gómez no se limitó a presentar las tendencias modernizadoras, liberales y protestantes como causantes del terror mundial. Sino que expone la falta de subordinación de lo social y del Estado a lo que él consideraba como las leyes sagradas:

“Los conservadores creemos en un Dios distinto, que promulgó las leyes sagradas de su reino divino a que nosotros queremos obedecer y que para inmenso orgullo de sus vasallos son enteramente distintas de las inicuas y crueles de la multitud-dios y de las oprobiosas y tiránicas del Estado-dios.” (Gómez, L., 1938, 6 de diciembre, en: Bermúdez, A. (Comp.), p. 821-822)

Heterogeneidad vs. Homogeneidad

A continuación, podemos identificar los conceptos que usó Gómez, multitud-dios y Estado-dios como representantes de las ideologías liberal y comunista respectivamente. Y frente a ellas, de acuerdo a la interpretación que James D. Henderson hace de Gómez, sólo quienes son vistos como autoridad apta para liderar desde el Estado, institución de origen divino, tienen la capacidad de guiar el cuerpo orgánico que constituye el pueblo. Descalificando para tal hecho la democracia, basada en la elección popular, o las dictaduras en cabeza de un único Estado que desconozca la religión y su ser divino.

“De acuerdo con el pensamiento católico, el objeto de la autoridad política no es propiamente el individuo en sí, sino el pueblo considerado como un todo orgánico. [...] La autoridad política investida en el Estado es, por lo tanto, y de acuerdo con la ley natural, una institución de inspiración divina. En dicho sentido es algo distinto y superior a las voluntades individuales que le confirieron existencia.” (Henderson, J. 1985, p. 217-218.)

Esta política exigía que la sociedad aceptara las leyes divinas como base del Estado ideal, guiado por la élite, negando todo espacio a las ideologías que consideraran al cuerpo social como homogéneo, planteamiento liberal cuando afirmaba que *todos* eran iguales y tenían los *mismos* derechos. Para el conservatismo, como ya vimos, y para Laureano Gómez, su representante, la sociedad era un organismo heterogéneo, donde para ser efectivamente gobernado era necesario reconocer a aquellos que se encontraban capacitados para ser autoridad y a aquellos que se encontraban en la condición de someterse. “La dominación elitista reposa sobretodo en la capacidad de inculcar la idea de la heterogeneidad, de tal manera que las desigualdades y las exclusiones encuentren una legitimidad en la referencia a una diferenciación natural.” Natural y de origen divino, haciendo efectivo el control social desde la familia católica, la educación religiosa y la ignorancia popular (Pécaut, D., 1987, Vol.II, p.536-537).

Esta heterogeneidad legítima, también debía ser controlada y supeditada por los elementos que se convierten en definitivos para la unidad nacional. Elementos que tenían que ser impuestos sobre todos para mantener el distanciamiento entre la élite y el pueblo. Para esto que mejor discurso que el religioso, argumentando que las condiciones que se

imponían desde las leyes divinas, como factor definitivo para dar cohesión a la diversidad social, no podían ser cuestionadas ni transformadas.

“De acuerdo con la doctrina católica, el Estado requiere cierta homogeneidad si ha de conservarse fuerte y virtuoso –pero no tanto que se tenga que convertir en una dictadura. Esto quiere decir que líderes políticos como Laureano Gómez, tienen que sentir necesariamente una reacción muy fuerte frente a individuos y a grupos que pueden corromper el organismo social y lanzarlo por el camino de la destrucción.” (Henderson, J., 1985, p. 210)

Por tal motivo podemos entender que, en búsqueda por mantener a la religión Católica como elemento de orden superior a la sociedad y al Estado, toda otra creencia que no estuviera bajo la autoridad eclesiástica, resultaba en una innegable amenaza. Y por supuesto se sobreentiende por qué Gómez y su gobierno sí procuraron debilitar la presencia evangélica en el país, también a través de la violencia, teniendo en cuenta que las “consideraba como subversivas en relación con el orden establecido” (Henderson, J. 1985, p.210)

El discurso presidencial de Laureano Gómez.

Llegado el 7 de agosto de 1950, el país comenzó a conocer lo que implicaría intentar hacer encajar el pasado político, sacudiendo un poco el polvo que ya lo cubría, en una sociedad en donde la conciencia de la fuerza popular se había despertado.

Esta intención del nuevo gobierno, se evidenció desde el discurso presidencial que Laureano Gómez promulgó el día de su posesión. En el que, refiriéndose a las reformas del 1936, la educación laica y la reducción del influjo clerical en la política, anunció su desaprobación definitiva siendo muy enfático:

“Cuando se borró el nombre de Dios del preámbulo de la Constitución, cuando se adulteraron los sabios principios que regían la sana y benéfica concordia entre las potestades civiles y las espirituales, cuando la juventud fue sometida en la universidad y en las escuelas normales a un desembozado magisterio de naturalismo y ateísmo, adelantaba un empecinado proceso de desfiguración del alma nacional y destrucción de nuestra noble Patria libre y cristiana, dándonos en cambio una estructura contrahecha que forzara al pueblo a transitar rencorosos caminos revolucionarios.” (Gómez, L., 1995, p.598)

Caminos revolucionarios que desde el nivel popular, ciertamente consideraba que no lograrían mayor efecto sobre la fuerza cultural de la nación católica: “Pero la cívica cultura de nuestra Nación no era superficial, sino tenía raíces fuertes y profundas. Por eso fue posible que el proditorio intento fracasara.” (Gómez, L., 1995, p.598)

Después de esta exaltación al fracaso de rebeldía contra la fidelidad *impuesta* del pueblo, Gómez vuelve a posicionar a la Iglesia como la Santa Institución. Presentándola como la adecuada y capacitada para enfrentar y borrar toda huella que, las ideas liberales o las iniciativas comunistas y desde luego las creencias protestantes, hubieran dejado en el cuadro pintado en el siglo XIX con técnicas medievales, titulado Colombia Regenerada (Henderson, J., 1985. p. 206).

Una tarea que encomendaría con plena conciencia del alcance y el prestigio que los sacerdotes tenían sobre el alma y la cultura popular, aunque fuera como consecuencia de un largo y temerario proceso colonialista de sometimiento. Fuerte en su discurso, Laureano plantea como forma de rescate social para la nación, el incremento de la obra católica nuevamente.

“la influencia sacerdotal tiene un campo prodigioso de acción para el beneficio colectivo en el consejo, en la guía, en el amparo y en la beneficencia, en apartar las multitudes desprevenidas de las agitaciones estériles a que se las incita para explotarlas, en laborar por la corrección moral y el bienestar material de los individuos, que es la célula viva y segura de la grandeza colectiva. La Patria espera con ansiedad la intensificación de este apostolado sublime, de donde resultarán bienes inmensos y bendiciones incontables.” (Gómez, L., 1995, p. 605-606)

Pero este pretendido gobierno, no estaría completo en su versión imitadora de lo que había sido la Colonia y la Regeneración, si el Estado en su plenitud, incluido su presidente y su Congreso, no se sometieran a las leyes ordenadas por la Iglesia Católica, a quien acude para guiar al Estado. “Por el contrario, la humanidad no ha conocido caso ninguno de buen gobierno sino donde el gobernante obedeció sin reticencias las leyes morales.” (Gómez, L., 1995, p.598-599)

El Corporativismo

Todas estas intenciones con las que Laureano asumió su gobierno, querían ser afirmadas y puestas en práctica a través de un modelo político como el experimentado por España en sus años de dictadura franquista, con el Corporativismo.

Un modelo con el que se buscaba dar fin a los procesos que el liberalismo mundial había iniciado [...] Una propuesta con la que el Estado, bajo la dirección y disciplina de la Iglesia, buscaría 'la felicidad temporal y eterna de los hombres y de la sociedad' (Mejía Blanco Ó. y Romero Laguado, E., "Las trayectorias del catolicismo político en Colombia (1885-1953)", en: Colom, F. y Ángel Rivero (Eds.), pp. 149-151).

Ahora bien, este no era un modelo político desconocido por el tradicionalismo ni por la Iglesia. Varios años atrás, ya se concebía como estrategia de lucha contra las pretensiones liberales. En 1939, el padre Félix Restrepo S. J., presentó su obra *El Corporativismo*, en la que no dejó de resaltar la majestuosidad de esa concepción política, económica y social, así como el beneficio que podría significar para la sociedad colombiana, al reducir, hasta anular, las luchas y los inconformismos sociales:

"La corporación hace la huelga imposible, y, más aún el cierre de las fábricas, y termina con la lucha de clases. Une en un verdadero espíritu de colaboración patriótica y caridad cristiana a todos los que trabajan en un mismo oficio: capitalistas, directores, técnicos, y simples obreros, y hace que todos tengan la debida participación en las ganancias, o en las pérdidas. De este modo, todos aún los más pequeños obreros, miran la empresa como propia, la consideran como la fuente de su subsistencia y de su legítima ganancia, y la esperanza de su porvenir. De este modo se acaban los odios, las envidias y la lucha de clases, y aumenta la capacidad productora de las empresas."(1939, p. 28-29).

Esta propuesta debía ser tomada por el gobierno de Laureano, para imponerla a través de su pretendida reforma constitucional, en la que también se sumarían otros cambios, con los que buscaba "[...] restablecer los principios constitucionales de 1886, que le permitían a la Iglesia Católica ser la religión de la nación, vigilar la moral cristiana, controlar la educación, mantener el fuero eclesiástico y tener excepciones tributarias." (Figueroa Salamanca, H. H., p.192)

Este es el sueño del gobierno de Laureano Gómez: leyes con carácter divino, para ser acatadas con pena de condenación eterna, respetando las diferencias entre la élite y la plebe, regresando a lo que había sido el gran Estado colonialista. Un gobierno corporativista que, tras el discurso del fin de la lucha de clases, promovía el restablecimiento de la jerarquía decimonónica, sin sarcasmos. Y un Estado en el papel de vigilante para que, desde las escuelas, la familia y la religión se impusiera la doctrina oficial, con la que se pretendía reducir al pueblo y su libertad.

Pero ésta no era una nación que estuviera dispuesta a conceder los derechos ya alcanzados. Una nación que no aceptaría hacerse esclava perdiendo su conciencia, para que otra vez unos pocos ejercieran un control social en beneficio propio, bajo la excusa de ser establecidos por el dios que sólo ellos conocían; argumentando ser entendidos del bien común; limitando la educación a unos cuantos y perpetuando el orden social, ayudados por la ignorancia nacional; limitando la supuesta libertad a través de las creencias colonialistas, como mecanismo para enseñar la sumisión popular, frente al gobierno elitista.

Y frente a esto, el gobierno tampoco doblaría su cerviz. Pues éste no era ni del pueblo, ni por el pueblo. Y por lo tanto, todo el que se opusiera y se presentara como amenaza para debilitar esta *obra benéfica* para el tradicionalismo y la élite, debía ser considerado como antipatriótico, ateo, enemigo del pueblo y de sus creencias, dándole un carácter santo y legal, aunque no oficial, a la violencia. Una violencia que se manifestaría también como persecución religiosa, por el riesgo que implicaba que el poder de la Iglesia y su propósito en este periodo, fueran debilitados. Una realidad desconocida por muchos, pero finalmente comenzaremos a descubrir a través de la experiencia que el misionero norteamericano, Eloy Anderson, vivió en el departamento de Norte de Santander, mediante la correspondencia que enviaba a su familia y a la misión que lo sostenía. Realmente un testimonio de gran valor.

Referencias

- *Fuente primaria.*

Bermúdez, Alberto (Comp.), (1981), *Laureano Gómez, Obras selectas*. Bogotá: Cámara de Representantes.

Builes, Miguel A., (s.f.), *Cartas Pastorales. Del Excelentísimo Sr. Miguel Angel Builes Obispo de Santa Rosa de Osos*, Medellín: Editorial Bedout.

Gómez, Laureano., (1995), *Movimiento de salvación nacional, Laureano Gómez Obras selectas*, Segunda parte, Bogotá: Época.

Mora Díaz, Fray O. P., (16 de agosto, 1936), "1886-1936", en *El Siglo*, Bogotá, p.5

Moreno y Diaz, Ezequiel Santo 1848-1906, (2006), *Obras Completas*, Tomo I-IV, Madrid, España: Editorial Augvstinvs.

Perdomo, Ismael., (1936, 13 de febrero),"El prelado censura la educación laicista", *El Siglo*, Bogotá, p.1, 5.

_____ (1936, 18 de marzo), "Manifiesto de los arzobispos y obispos de Colombia al pueblo católico y protesta contra el proyecto de reforma constitucional y algunas leyes", *El Siglo*, p. 1, 5.

Restrepo, Félix S. J., (1936, abril), "Orientaciones", *Revista Javeriana*, Bogotá, p 162-172.

_____ (1939,), *Corporativismo*, Bogotá: Ediciones Revista Javeriana.

- *Fuente secundaria*

Abel, Christopher., (1987), *Política, Iglesia y Partidos en Colombia*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Bermúdez, Alberto (Comp.), (1981), *Laureano Gómez, Obras selectas*. Primera parte. Colección "Pensadores políticos Colombianos", Medellín: Cámara de Representantes. p XVI.

Bushnell, David., (2006), *Ensayos de historia política de Colombia, siglos XIX y XX*, Medellín: La Carreta Editores E.U.

Colom, Francisco y Ángel Rivero (Eds.), (2006), *El Altar y el Trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Rubí (Barcelona), España, Bogotá: Anthropos, Universidad Nacional de Colombia.

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

Figueroa Salamanca, Helwar H., (2009), *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo. Una aproximación a las relaciones non sanctas entre religión y política en Colombia (1930-1952)*, Bogotá: Editorial Bonaventuriana, Universidad de San Buenaventura.

Fluharty, V. L., (1981), *La danza de los millones: régimen militar y revolución social en Colombia (1930-1956)*, Bogotá : Ancora.

Henderson D. James, (2006), *La modernización en Colombia. Los años de Laureano Gómez, 1889-1965*, Medellín: Universidad de Antioquia.

_____ (1984), *Cuando Colombia se desangró*, Bogotá: El Ancora

Latorre Rueda, Mario., (1989), “1930-1934. Olaya Herrera: un nuevo régimen”, en Tirado Mejía, Álvaro., (dir.), (1989), *Manual de historia de Colombia*, Vol. I, Bogotá: Planeta.

Montero Moreno, Antonio, (1961), *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, Madrid: Editorial Católica.

Pécaut, D., (1987), *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*, Vol. II, Bogotá: Siglo XXI editores de Colombia Ltda.

Torres Del Río, C., (2010), *Colombia siglo XX. Desde la guerra de los mil días hasta la elección de Álvaro Uribe*, Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Obispos de Santa Rosa de Osos (febrero 16 de 2011), en: <http://www.dsro.org/acerca-de-nosotros/obispos.html>.

Ocampo T., José F., (edit.), (2008), *Historia de las Ideas políticas en Colombia*, Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Taurus.

Oquist, Paul., (1978), *Violencia, conflicto y política en Colombia*, Bogotá: Banco Popular.

Pécaut, Daniel., (1987), *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*, Vol. I-II, Bogotá : CEREC, Siglo Veintiuno.

Williford, Thomas J., (septiembre-diciembre 2009), “Las ‘tomas’ de colegios durante la República Liberal, 1936-1942: parte de la estructura discursiva de La Violencia”, en *Historia Critica* No. 39, Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales Departamento de Historia,

Uniandes, [en línea] <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/608/index.php?id=608>
recuperado abril 5 de 2011.

Capítulo III.

Primeras misiones protestantes en Colombia, siglo XX.

En este capítulo comenzaremos a vislumbrar lo que fue la experiencia de los misioneros evangélicos en Colombia, durante el periodo de mayor influencia de Laureano Gómez sobre el partido conservador, y posteriormente sobre el Estado y la nación Colombiana. Una experiencia que se rescata desde el testimonio que dejaron Eloy Anderson y su esposa Isabel, a partir de su correspondencia personal. Información que se complementa con el testimonio de su hijo Timothy Anderson residente en la actualidad en la ciudad de Cúcuta, departamento de Norte de Santander, y el libro *Hacaritama*, en el que la pareja Anderson narra su vida en ese mismo departamento y en poblaciones cercanas a la riveras del río Magdalena.

La pareja Anderson y las misiones.

Eloy e Isabel Anderson llegaron a Colombia en julio de 1937. Un año después que la Reforma Constitucional impulsada por los liberales en 1936 se ejecutara, dando comienzo a una nueva etapa en la *República independiente*: la legalización de la libertad de conciencia y la oficialización de la educación laica y obligatoria.

The Swedish Evangelical Mission Church of Roseland

La vinculación de esta pareja misionera con las obras de evangelización, tuvo inicio varios años antes de su viaje a Colombia, cuando aún eran niños. Ellos, junto con sus padres, asistían a la iglesia “The Swedish Evangelical Mission Church of Roseland”. Una iglesia, fundada por inmigrantes suecos en 1882, específicamente en el Estado de Illinois, Estados Unidos, huyendo de condiciones difíciles de persecución religiosa en Europa. Una realidad que se desenvolvía como efecto de la politización de la religión, a través de la

estrecha relación que se estableció entre la monarquía y la Iglesia Luterana, especialmente en los estados escandinavos desde las primeras décadas del siglo XVI. Una realidad que, en el caso de Suecia a principios del siglo XIX, llegó a ser represiva y promotora de violencia, persiguiendo y asesinando a muchos de los disidentes que tuvieron que huir hacia Norteamérica.

Principalmente, estos inmigrantes que pertenecían a iglesias protestantes, por no ser simpatizantes de la jerarquización luterana, sino que identificándose con las iglesias libres – bautistas, presbiterianas y metodistas entre otras— y junto con algunas ramas del anabaptismo, mantenían claras diferencias doctrinales, como el rechazo al bautismo de menores y al uso de las creencias religiosas como herramienta represiva por parte de las autoridades civiles, resistiendo a la manipulación social que se ejercía a través de estas dos fuerzas de poder: Religión-Estado. Por supuesto, la llegada de familias enteras a nuevas tierras, identificadas con procesos históricos similares, así como en tradiciones, costumbres y lenguas, facilitó su integración y establecimiento en espacios comunes para el ejercicio de sus doctrinas (Anderson, Elof and Isabel, 1977, p. 183; Latourett, S. K. 84-87, 545-548).

Este fue el caso de la iglesia de *Roseland*, fundada en las últimas décadas del siglo XIX, que también estableció fuertes vínculos con las obras misioneras y evangélicas alrededor del mundo, enviando varios de sus miembros como misioneros a otras naciones. Experiencia que se hacía efectiva apoyándolos económicamente y respaldándolos espiritualmente en el exterior, básicamente a través agencias misioneras (Anderson, T., 2011, 13 de junio).

The Scandinavian Alliance Mission

The Scandinavian Alliance Mission o, como se traduce, *La Alianza misionera escandinava*, fue fundada en 1890 por Frederick Franson. Hombre también de origen escandinavo, con proyección misionera, quien había comenzado su trabajo en Europa y Asia, llegando a establecer cinco obras misioneras. Posteriormente, Franson en 1895,

regresó a los Estados Unidos y trabajó enfocado en preparar y enviar misioneros, teniendo como principal objetivo China, y la gran obra evangélica iniciada por Hudson Taylor en esa región asiática (Anderson, E., and Isabel, 1977, p. 185; Anderson, T., 2011, 13 de junio).

Este vínculo que se daba entre la iglesia de *Roseland* y *La Alianza misionera*, desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, permitía que el conocer sobre las obras evangélicas en países lejanos, con diversas culturas y en diferentes regiones, motivara mucho a las personas para involucrarse en forma activa en estos proyectos. Elof Anderson, nuestro misionero, fue un claro ejemplo de ello. Y habiendo ya cumplido 21 años, tomó la decisión de prepararse para la obra. En 1933, en una de las muchas conferencias que se realizaban en *Roseland*, por parte de los misioneros de la *Alianza*, Elof decidió ir al exterior: “At The Evangelical Alliance Mission conference in Roseland in 1933, during Chicago’s Centennial Celebration, I responded to the call of God’s Holy Spirit and replied, ‘Here am I. Send me.’” (Anderson, E., and Isabel, 1977, p. 185).

Elof consideraba que el espacio ideal para ir a servir como misionero, eran las naciones y estados del continente asiático, por ser una de las regiones de donde más había escuchado grandes historias. Anderson mencionaba el alcance que la obra había tenido sobre ciertas regiones en África y la urgente necesidad de enviar obreros hacia el sur del continente. También habían tenido conocimiento sobre el trabajo realizado en Japón y en China y, de esta última, específicamente, sobre los actos de persecución vividos por misioneros extranjeros y creyentes chinos, como efecto de la Revolución Boxer, en contra de las políticas imperialistas del mundo occidental en los primeros años de 1900. Algo que emergía como lucha en contra de los Estados occidentales y sus posibles medios de influencia en la cultura china (Anderson, E., and Isabel, 1977, p. 185).

Debido a estos percances, el retorno de misioneros desde las zonas orientales entre 1900-1920, motivaron a las misiones protestantes a reconsiderar nuevos espacios para continuar con sus labores de evangelismo, y los países americanos comenzaron a ser opciones interesantes para inspeccionar (Anderson, E., and Isabel, 1977, p. 180-185).

Colombia. Reto para las misiones evangélicas.

Bajo estos contextos internacionales y sumándose el cambio político que se estaba dando en Colombia, consecuentemente con el periodo liberal iniciado en 1930, se abrieron las puertas a la presencia protestante en nuestro país (Clark, p.88).

Ahora bien, con esto no se niega que en el Tolima como en el Valle del Cauca, así como en Barranquilla y en otros lugares de la costa, ya se habían formado iglesias y aún colegios privados no católicos en las décadas anteriores, por parte de la iglesia Presbiteriana. Iglesia protestante que desde el siglo XIX y durante la hegemonía conservadora, era la que mayor presencia hacía en el país (Ordoñez, F., 1956.).

Protestantismo en Norte de Santander

Para 1934, bajo el régimen liberal, la misión presbiteriana continuó impulsando obreros en el país, hacia la zona nororiental. Para esos años, la región norte santandereana era vista como un espacio no alcanzado aún por la poca presencia protestante, y la Misión Presbiteriana decidió iniciar una nueva obra en la población de Ocaña. Tarea a cargo del Rev. Barber y su esposa, que desde hacía largo tiempo venían trabajando en el país, específicamente en Antioquia. Esta iniciativa, se mantuvo cerca de un año, porque debido a los problemas de salud que el reverendo padeció, el misionero regresó a los Estados Unidos donde falleció unos meses más tarde. El lamentable hecho, llevó a la Misión Presbiteriana a acudir a otras organizaciones misioneras, para trabajar en la zona. Y a este llamado, *The Scandinavian Alliance Mission*, que ya había tenido algunas experiencias cercanas en el departamento norte santandereano, desde la frontera con Venezuela, respondió positivamente (Clark, 1946, p 90; Anderson, T., 2011, 13 de junio).

El trabajo evangelístico realizado por esta misión, se había originado a través de familias y misioneros que desde el Estado de Táchira, Venezuela, y comenzando desde 1918 realizaban viajes hacía Cúcuta. En 1926, con el respaldo de la Misión Presbiteriana, fue posible que el Rev. Olav Eikland, vinculado con las misiones desde Noruega, decidiera

residir en esta ciudad, llegando a construir un lugar de reunión para 1928 (Anderson, T. 2011, 13 de junio; Anderson, E. 1977, p. 65). Desde luego, estos primeros pasos hacia la conformación de iglesias protestantes en Colombia durante el periodo conservador, fueron recibidos con claras oposiciones. Enfrentamientos, rechazo y violencia, que se irían incrementando paulatinamente, en la medida en que las posibilidades para que nuevas misiones no católicas fueran aprobadas desde el gobierno liberal de Olaya Herrera, y en la medida en que el partido opositor y la Iglesia Católica se fueran viendo más vulnerados en los espacios que tradicionalmente habían controlado. El caso más notorio de intromisión de las autoridades civiles en los campos eclesiásticos, desde que finalizó el periodo Radical, se dio cuando fue aprobada la Reforma Liberal en 1936. Un momento crítico, en el que teniendo una clara participación de los jefes en los actos de intolerancia, sus más fieles seguidores y los más radicales integrantes del partido Conservador, comenzaron a mostrarse celosos animando a sus seguidores a rechazar las propuestas liberales (Rodríguez Sanín, J. p.185-186; Ordoñez, F., 1956, p.166-167).

La oposición manifiesta contra la Reforma Constitucional de 1936

Los choques bipartidistas que se habían cultivado desde el siglo XIX, nutridos con los efectos de la Guerra de los Mil días, también se fueron desbordando con el cambio de gobierno de 1930. Posteriormente, las propuestas políticas liberales que, como banderas del primer gobierno del presidente Alfonso López P. (1934-1938) —la libertad de culto y la educación laica, entre otras— eran de claro contraste modernizador, frente a lo vivido durante los cincuenta años de hegemonía conservadora. Hegemonía en la que se subsistió aun bajo la vigilia de las intimidantes pupilas de la Constitución de 1886 y el Concordato de 1887. Y desde luego, era de esperarse, esas políticas fueron interpretadas como políticas demagogias, populistas, ateas, e instigadoras de conflictos tanto por la Iglesia como por el Partido Conservador, a nivel nacional.

Laureano Gómez y el Partido Conservador

Este rechazo fue manifiesto por Gómez cuando se refirió a la Reforma como una “obra negativa, ciega, brutal e iracunda de la destrucción” (Biblioteca Conservadora, p.13), en su discurso pronunciado el 14 de marzo de 1936, “ante los micrófonos de *La Voz de Colombia*”, dando inicio al “ciclo de conferencias organizado por el Directorio Nacional Conservador” (Biblioteca Conservadora, p.8). Unas palabras que se expresaban con notable tono colérico, buscando enardecer los ánimos conservadores cuando se profetizaba el gobierno liberal como promotor de la autodestrucción; cuando comparaba esas propuestas con “un vórtice en cuyo centro está la ira homicida, la tea incendiaria, la abyecta pasión irreligiosa, la rencorosa envidia de todos los fracasados de la vida, la guerra civil, la disgregación de la nacionalidad, el fin de Colombia” (Biblioteca Conservadora, p.13).

Sumándose a la opinión laureanista, el partido Conservador desde su Directorio, en carta firmada dirigida hacia el presidente Alfonso López P., advertía sobre algunas de las consecuencias que la pretendida Reforma traería al país, ya que

pugna abiertamente con cánones y principios que este partido [Conservador] juzga esenciales a la vida ordenada del país, a su tranquilidad y a su progreso; van envueltos en esa reforma intereses espirituales y materiales del pueblo colombiano que el partido conservador se cree en la obligación imperiosa de defender sin debilidad ni vacilaciones. (Biblioteca Conservadora, p.389)

Toda esta campaña incendiaria, seguiría siendo avivada desde los principales medios de comunicación *laureanista* como *El Siglo*, que no cesaba de publicar artículos y editoriales acusativos de la Reforma liberal como promotora de la lucha armada. A continuación cito sólo algunos ejemplos: “El régimen liberal le ha declarado la guerra civil a los colombianos” (1936, viernes 20 de marzo, portada, p. 5); “Constitución inconstitucional” (El Siglo, 1936, 27 de julio, página editorial, p.3); “Constitución Comunistas” (El Siglo, 1936, agosto 6, página editorial, p.3); “Ateísmo e incultura” (El Siglo, 1936, Domingo 18 de octubre página editorial, p.3); “El conflicto religioso” (El Siglo, 1936, martes 20 de octubre, página editorial, p.3); “Destructor de patrias” (El Siglo, 1936, viernes 11 de diciembre, página editorial, p.3).

Desde luego, habiéndolo mencionado anteriormente, la Iglesia con todo el conocimiento que tenía sobre su alcance e influencia social, se sumó a la campaña antireformista. Y como intercesora y defensora de la religiosidad popular, que era su mejor fortín, no menguó esfuerzos por enardecer los ánimos.

En cambio, sobre esa obra demoledora ved lo que pretende erigir como principios que nos gobiernen. La libertad de cultos, en vez de una razonable tolerancia; la libertad de cultos, error doctrinario condenado por la Iglesia; la libertad de cultos en una forma tal, que deja a la Iglesia Católica, la de la totalidad moral de los colombianos, al ras con todas las demás religiones falsas, así sean las más exóticas y extravagantes (Pastoral del Episcopado, en Biblioteca Conservadora, p. 380-381; ver capítulo anterior).

Todo esto eran palabras realmente funestas y efervescentes que, junto con las profecías que hacía el director conservador, no eran más sino anuncios de guerras y destrucción: “Y no es menos advertir lo que prepara este proyecto en verdad preñado de tempestades y de luchas religiosas, en vez de la paz en la convivencia de una misma fe, protegida por instituciones cristianas, de que por tantos años hemos disfrutado” (Carta Episcopal, 1936, marzo 17, en Biblioteca Conservadora, p.381). Una posición sediciosa contra el gobierno liberal, y contra los reconocidos beneficiarios de la Reforma, vistos como enemigos de la Iglesia, del conservadurismo y de la tradición.

El gobierno y el partido liberal

La reacción del partido Liberal y su prensa no se hizo esperar. *El Tiempo*, en su página editorial del 18 de marzo, bajo el título “Ante un ultimátum” se dirige explícitamente a las cartas comentadas anteriormente, que describe como “dos documentos, que coinciden en la fecha, en la intención y en la finalidad imperiosa y amenazante”. Una editorial propia de la corriente derechista del partido liberal, que también consideraba positivo el cambio.

Deliberadamente nos hemos colocado en lo que se llama la derecha liberal, -la inmensa mayoría liberal—, para pedir respeto a la religión de la mayoría de los colombianos, entendimiento cordial con la Iglesia, paz religiosa. Las fórmulas adoptadas responden a ese deseo, dentro de una orientación liberal que era inevitable, porque los tiempos han cambiado y porque los privilegios de 1886 no pueden subsistir en 1936, pero si pueden subsistir el respeto por los

fueros de la religión, la libertad de la Iglesia y la tranquilidad de las conciencias. Y en ese sentido hemos trabajado y trabajaremos, sin trepidar en el camino que nuestras convicciones señalan. (p.3)

El 19 de marzo, también este mismo diario publicó la posición del gobierno, en representación del ministro del interior Alberto Lleras Camargo (1936, p.1, 13); y la posición del Partido Liberal, bajo la presidencia del senador Armando Solano (1936, p.1, 15). En su discurso, Lleras Camargo discutía las cartas enviadas por el Partido Conservador y por el Episcopado, dando respuesta a las inquietudes en éstas presentadas, pero también justificando la necesidad de la reforma. Realmente una exposición clara, publicada en *El Tiempo* donde queda manifiesto que el Partido Liberal no se opone a la religión católica, ni a los acuerdos alcanzados por ésta ante el Estado, pero sí muestra su rechazo a toda política que determine un Estado subordinado a la Religión: “Pero si la trascendencia jurídica es para subordinar por ese hecho reconocido en la carta magna el poder civil a la autoridad eclesiástica, el gobierno no podrá aceptarlo.” Finalmente reafirma la posición del gobierno frente a las propuestas de Reforma, diciendo que

La reforma constitucional en lo que se refiere a la Iglesia, no va a sufrir modificaciones por el hecho nuevo de la amenaza, ni para ampliar su sentido revolucionario, ni para reaccionar hacia el sometimiento del poder civil al eclesiástico. [...] ¿Y qué nos proponemos con la alteración de las cláusulas? Dar al Estado independencia, y en ellas ya está consignada. (Lleras Camargo, 1936, 19 de marzo, p.13)

Este es pues, el contexto, preludio a la llegada de la pareja misionera, en el que serían recibidos y en la que se mantendrían incluso después de la caída del presidente Gómez. Una lucha *independentista*, al interior de un Estado-nación de tendencia clerical.

La pareja Anderson y la misión en Norte de Santander.

En julio de 1937, llegó la pareja misionera de Elof e Isabel Anderson a Colombia, uno de los países más tradicionalistas de Hispanoamérica. Al establecerse en Ocaña, uniéndose con la pareja Eikland, la situación política pasaba por un incremento de tensión. Hacía siete

años que los conservadores habían perdido la presidencia, dando pie a un nuevo periodo para el liberalismo. Eso implicaba también un cambio de gobierno a nivel regional, donde estos últimos debían entrar con mucha fuerza, teniendo en cuenta que después de cerca de cincuenta años de dominio conservador y tradicionalista, el momento político debía ser muy bien aprovechado. Muestra de un partido liberal consciente de ello, sin negar la intimidación y la violencia contra los conservadores, fue la propuesta reformista de 1936. Desde luego, el cambio acompañado de sangre y reprensión, cultivó resistencias y deseos de venganza entre los conservadores, que de fondo tenían la misma naturaleza de humillante derrota que alguna vez estuvo entre los liberales, y que permanecería viva y bien alimentada, hasta una nueva oportunidad (Henderson, J., 2006, p. 279-350).

Aspectos de la obra misionera

Entre las fuentes primarias que encontramos para presentar la experiencia de los Anderson en nuestro país, citamos muchas de las cartas personales que enviaron a su familia y a la Misión, así como a las personas que los apoyaban. Por lo general, son cuatro las cartas que enviaban cada año pero en las que no se expone con mucho detalle todos los acontecimientos que vivieron los Anderson. Por esto, el texto autobiográfico *Hacaritama* resulta muy útil para complementar su experiencia de misioneros y víctimas de la persecución religiosa.

La primera carta a la que me refiero tiene fecha del 20 de agosto de 1937. En ella, Isabel Anderson, quien parece que escribe la correspondencia en la mayoría de los casos, comienza a mencionar algunas de las hazañas y el impacto al que han tenido que sobrevivir desde su llegada. Hay que tener presente que para este periodo, la llegada de misioneros no tiene como fin ejercer dominio político o control social, ni una imposición cultural, como sí ocurría durante el periodo de la colonia. En el caso de la familia Anderson, es el misionero quien se sumerge en la nueva realidad, aprendiendo las costumbres, el idioma; conociendo el tipo de relaciones, procurando construir lazos que le permitan compartir, ya no imponer, una nueva creencia religiosa que no establece cuerpos jerárquicos sino que centrándose en

la Biblia, considerada texto de revelación divina, compartía el evangelio (Anderson, E., 1977).

En esta carta, los Anderson se comunican con sus familiares y amigos, cuando ya han pasado cerca de dos meses desde que la pareja había salido de Chicago y cumplían un mes ubicados en Ocaña, Norte de Santander. Los Anderson hacen una descripción de las condiciones del pueblo, sus costumbres y la gente, enfocándose en el tipo de relaciones que se daban entre las personas junto con la descripción del lugar que al interior de la sociedad les correspondía. Describen los niveles de educación como bajos, donde muy pocas personas sabían leer y escribir; mencionan la situación de la mujer colombiana como esclava; y muestran con gran asombro que, en un Estado religioso y tradicional como Colombia, la unión libre, base de la familia, era muy común. Esto mostraba el impacto cultural que producía el viaje al exterior sobre el misionero, pero más que ello, también revelaba cómo la religiosidad popular era fuerte pero superficial.

En esta primera carta, también comentan algunas de las dificultades que debían sobrellevar, mencionando, por ejemplo, la falta de puntualidad de las personas para asistir a los servicios. La explicación que daban era sencilla: las largas distancias que los campesinos debían recorrer y que no todas las personas tienen relojes. Teniendo en cuenta el pueblo se movía al compás de las campanas de la Iglesia, que sólo marcan la hora en punto. Un caso revelador sobre el poder de control que tenía la parroquia entre los pobladores, y algo que también mostraba el lugar que la religión ocupaba en la cotidianidad del campesino colombiano. (Anderson, Elof and Isabel., 1937, agosto 20; Anderson, E., 1977, p.21-23; Fals B. O., 1961,)

Bajo este contexto, durante su primer año en Ocaña, son varios los momentos en los que se presentan situaciones violentas contra los misioneros evangélicos. Tanto el Rev. Eikland como el señor Anderson los padecieron en sus casas y en los espacios donde realizaban sus servicios. Elof Anderson escribió que cuando estuvieron visitando el barrio La Piñuela en Ocaña, alguien pasó la voz que los *masones*, como eran acusados, estaban

invadiendo la ciudad. Se reunió un gran grupo de personas y comenzaron a gritarles y lanzarles piedras. Este percance, escribe Anderson, los obligó a huir hacia los cerros.

Estas prácticas de persecución que comenta, se caracterizaban por iniciarse con una aglomeración de personas que con insultos los acusaban, señalándolos de herejes, hijos de Lutero. En otro caso que Anderson relata, al finalizar una de las reuniones que hacían en las noches, fueron advertidos que afuera los esperaba una gran multitud con piedras y rocas. Personas que al escuchar la señal dada por quien lideraba, violentaron la casa donde los misioneros aguardaban el momento para salir. Aun así, este nivel de oposición no impedía que el trabajo ya realizado por la pareja Eikland en la pequeña ciudad de Ocaña y en poblaciones cercanas a los alrededores fuera provechoso (1937, 20 de agosto; Anderson, E., 1977, p.32).

Así podemos empezar a vislumbrar algunos aspectos que acompañaron la obra evangélica en Colombia, durante el régimen liberal. En los primeros años como misioneros, aunque la gente recibía con cordialidad el mensaje evangélico, posteriormente aparecía la turba con arengas anti protestantes; procesiones cargando imágenes y lanzando piedras e insultos. Experiencias que no involucraban la fuerza pública o a las autoridades civiles aún, y que se pueden considerar como estallidos dispersos, sumados al rechazo tradicionalista contra la presencia extranjera y contra el tipo de gobierno que se encontraba en la región.

Convención 1939-1942

A mediados de su segundo año en Colombia, la pareja viajó a Convención donde permanecieron desde enero de 1939 hasta finales de 1942. La última carta enviada en noviembre de 1938 desde Ocaña, lleva un mensaje abierto en el que informan que el periodo de adaptación, de preparación y estudio del español ha terminado. Era en ese momento el tiempo de empacar y viajar; comenzar a hacer relaciones, predicar y dar inicio a una nueva obra (Anderson, Elof and Isabel., 1938, agosto 20; 1938, Thanksgiving Day).

Las primeras experiencias que reportan desde Convención son favorables, especialmente cuando nunca antes se había intentado establecer una misión evangélica en esa población. La pareja Anderson describía a las personas como amables y dispuestas a recibirlos con una actitud positiva. En la carta escrita el 5 de febrero de 1939 piden oración para que la tarea de presentar el evangelio en forma sencilla sea productiva. Ahora bien, para mayo del mismo año, se revelan algunas dificultades como la malaria que padeció Elof. Algo que no era normal en Convención, pero que debido al continuo paso de obreros desde las regiones petroleras, era probable que ellos la hubieran traído (Anderson, Elof and Isabel., 1939).

Aun así, las señales de progreso en Colombia, la presencia de petroleras y la construcción de vías, son reconocidas por los misioneros como medios útiles para la obra, pues entre otras cosas reducían el tiempo que se tardaban recorriendo las distancias (Anderson, Elof and Isabel., 1940, 15 mayo). Pero ni los problemas de salud ni los costos o las dificultades geográficas del territorio perjudicaron la obra tanto como los actos de violencia y las muestras de intolerancia.

En esta última carta, la pareja Anderson se refiere a vivencias en los meses anteriores, relacionadas con personas que estuvieron interesadas y a quienes se les habían entregado tratados evangélicos. En ese momento ya habían iniciado reuniones en su propia casa y ya habían tenido su primer culto el 30 de abril. Una reunión en la que se congregaban hasta 20 personas, y a quienes los actos de violencia y el fanatismo fueron reduciendo. Este testimonio nos permite ver cómo las personas si estuvieron dispuestas e interesadas en escuchar nuevas doctrinas; cómo buscaban y recibían los textos bíblicos sin mayores rechazos. Pero las reacciones posteriores llegarían, revelando que la autoridad religiosa del pueblo se hacía sentir como guardadora de sus dominios, pues es difícil concebir cómo a pesar del alto grado de analfabetismo, las personas reconocían a *Lutero* como líder de aquellos que eran señalados de *masones*.

Impacto cultural

Ahora bien, ya habían pasado cerca de tres años desde la llegada de los Anderson a Colombia, y eso no significó que el choque cultural cesara. Como dijimos, los nuevos misioneros debían asumir las costumbres nacionales, aunque no participaran de ellas totalmente. Elof incluso menciona la manera como, aprovechando el gentío que se congregaba en la plaza los domingos, él, rubio y con ojos azules, junto con el curandero y su culebra traída de la India; la vendedora de chicha, que escasamente enjuagaba el vaso en el que la servía; o el hombre de las cosillas que vendía a centavo, terminó siendo un vendedor más, ofreciendo biblias y regalando tratados. También comenta cómo para ellos, las celebraciones navideñas resultaban siendo novedosas. Las fiestas se iniciaban desde mediados de diciembre y se extendían hasta enero. Fiestas acompañadas de pólvora, música de bandas y procesiones. Igualmente comparten algunas de sus vivencias, muchas de las cuales se repetirían en el tiempo que les restó por vivir allá. Experiencias que revelan un claro contraste entre las poblaciones donde se practicaba un fuerte tradicionalismo y otras, donde el recibimiento era más abierto. Una condición que evidenciaba el entorno de violencia y la lucha entre las fuentes de poder, en procura de sus intereses políticos (1939, agosto 15; 1939, 1 de diciembre; 1941, mayo).

Agua Mal (Guamal)

Sobre la población de *Agua Mal*, Elof escribe cómo una turba enfurecida cerró su paso con claras intenciones de matarlo, y cómo un oficial de la fuerza pública fue quien lo rescató. Anderson comenta que unos minutos después de salir de una de las casas donde estuvo, ya bajando por la calle, una multitud lo enfrentó. En ese mismo momento, el oficial de la policía lo tomó del brazo y lo llevó a la estación como medida de protección.

Esta reacción de la policía todavía evidenciaba cuál era el partido político que se encontraba en el poder durante esos años. Elof estuvo hablando con el policía sobre la garantía que le daba la Constitución de Colombia para dar a conocer su mensaje. Pero aún

así, en el contexto rural, era claro que la autoridad que predominaba sobre las multitudes y aún sobre la autoridad civil, no era la constitucional. La respuesta del oficial, transcrita por Anderson, fue enfática y reveladora sobre el caso: “‘Yes’, he replies, ‘The Constitution! But –but, I am unable to protect you from that mob. They will Lynch you.’” Finalmente el oficial le explica que él no podía protegerlo de la multitud que lo quería linchar, y le pide que se vaya del pueblo.

Cartagenita

En *Cartagenita*, a 15 kilómetros de Convención, la experiencia es mucho más provechosa para la obra y nuevamente, tanto el alcalde, el secretario y aun el oficial mantuvieron una posición amable. Incluso se reveló cierto grado de conocimiento sobre los textos bíblicos, pues el mismo secretario animo al alcalde a leer la Biblia, afirmando que eso cambiaría su vida: “The secretary turns to the mayor and exclaims, ‘If you read that book, the Bible, it will transform your life’.” Este trato seguía haciendo juego con el periodo político del momento, donde los gobernadores, alcaldes y policías eran de tendencia liberal. (Anderson, E., 1977, p.45-47)

La Gloria

En la siguiente población, *La Gloria*, Eloy hizo contacto con don Marcos, el señor dueño de la droguería en el pueblo. Un hombre que años atrás había recibido *El mensaje evangélico*, prensa protestante publicada por el misionero Charls p. Chapman desde Cali y fundada en 1918 (Ordoñez, F., 1956, p.141-142). Aquí también se muestra cómo la propuesta de libertad de prensa que se ejecutó durante la hegemonía conservadora en 1912, a la que se había opuesto el tradicionalismo, resultaba contraproducente para los intereses clericales de mantenerse como máxima influencia social (Abel, C., 1987). Y es por causa de ese alcance que tuvo la prensa evangélica años atrás, que don Marcos estuvo dispuesto a abrirle su casa al misionero Anderson (Anderson E., 1977, pp.51-52).

La obra realizada en la región por los misioneros fue productiva. A través de los viajes hechos a las poblaciones cercanas a Convención, nacieron varias congregaciones. Algo evidente en la carta escrita al final de su tercer año, cuando viajan a *Salazar*. En esta porción presentan una visión general de lo que fue esa experiencia, sin dejar a un lado que ese trabajo estuvo acompañado de rechazo y violencia (1942, 16 febrero). Ahora bien, el traslado de los misioneros debilitó las crecientes obras de Convención, que más adelante fueron reducidas o abandonadas como consecuencia del gobierno conservador que se inició en 1946, con la presidencia de Mariano Ospina Pérez.

Salazar 1943-1945

Para la fecha en que se toma el trabajo en Salazar, las circunstancias a nivel internacional, especialmente en Europa, como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, también tuvieron afectos contraproducentes para la manutención y el apoyo de misioneros extranjeros en Colombia. Aunque el viaje se da como consecuencia de la urgente salida del misionero Charls Johnson por problemas de salud –Tifoidea y paludismo—, los Anderson deben responder a la obra en su auxilio porque la familia Eikland, que eran la otra opción, habían viajado a Noruega, su país de origen, por causa de la invasión nazi (Anderson, E., 1977, p.64).

En Salazar, la presencia Anderson se extendió por dos años, haciendo colportaje – tarea que se llevaba a cabo vendiendo biblias y entregando tratados. Junto con esto, también apoyaban las pequeñas congregaciones que el misionero Johnson ya había establecido en La Donjuana, Pamplona, Salazar y San Pablo (1942, 27 de mayo).

El trabajo que se había llevado a cabo por parte de este misionero tuvo también una respuesta significativa en la zona. Sumando las iglesias en Cúcuta, eran cinco obras que se habían iniciado exitosamente en los pueblos de la región; se establecieron espacios donde podían reunirse, tener sus servicios y algunas clases, así como visitas mensuales y reuniones entre las iglesia dos veces al años. Aunque como lo mencionó Elof en su carta,

Salazar era más amigable que el pueblo “fanático” de Convención, los pueblos aledaños parecían fuertes concentraciones conservadoras. Tanto en Salazar como en Arboledas fueron enfrentados por los propios sacerdotes quienes, acompañados por la muchedumbre, se opusieron a la presencia del misionero. En este periodo, la persecución y el rechazo fueron constantes sobre los Anderson y sobre la pareja Nilsen y su bebé, Judith Lee, que eran otros misioneros que habían llegado hacía poco tiempo y estaban ajustándose a la nueva cultura (1942, 27 mayo; Anderson, E., 1977, p.72).

En Salazar, Elof Anderson se enteró que los sermones que el cura anunciaba, eran réplicas contra el protestantismo, más que enseñanzas. Anderson visitó la casa cural y la respuesta del sacerdote sólo reveló la negación clerical a la Reforma del 36. Aunque Elof le argüía la libertad de creencias, el anuncio del sacerdote fue claro sobre el peligro que corría la vida de los misioneros, refiriéndose incluso al permiso que unos parroquianos le habían solicitado para matar al “hijo de Lutero” –textualmente escrito en inglés—, a lo que no accedió. A continuación cito la respuesta que el cura le dio, y que Anderson registró: ‘Yesterday, following the ‘rosario’, a group of parishioners came to me and requested permission to lynch you, you son of Luther. Of course I, as a minister of God, could not consent!’ (Anderson, E., 1977, p 68-69). Como se hace notorio en la carta, aunque el religioso en Salazar no autorizó el linchamiento de Anderson, si fue buscado como autoridad para llevar a cabo actos de violencia contra los misioneros. Aquí también se repite lo que era común en Colombia, de acuerdo a lo que Darío Betancourt revela sobre la región del occidente colombiano en su libro *Matones y Cuadrilleros*. Este autor presenta la misa como espacio adecuado de influencia sacerdotal sobre los campesinos en las regiones apartadas. Una incuestionable influencia partidista que hizo juego con la violencia (1990, p.61-62; ver también Abel, C., p.316). En otras poblaciones de claro corte conservador como Gramalote y Lourdes, los Anderson consideraron la visita evangélica como de alto riesgo, lo que impedía acercarse a ellas para realizar proselitismo evangélico (Anderson, E., 1977, p. 79-82).

La misión durante el nuevo periodo conservador.

Bajo la presidencia de Mariano Ospina Pérez desde 1946, el nuevo periodo conservador se inició con fuertes contrastes políticos, grandes necesidades socioeconómicas y mucho temor. Este fue un gobierno de tendencia bipartidista, lo que frenó en cierta medida el desbordamiento de la violencia, y donde la conformación de un país con una fuerte economía de producción fue el objetivo primordial. Una situación anhelada por los tradicionalistas, que era muy bien alimentada por las arengas políticas y comentarios punzantes que ambos partidos mantuvieron (Torres Del Río, C., 2010, 174; Abel, C., pp.312-321; Henderson, J., 2006, pp.338-340).

Un ejemplo de los cambios al interior de los entes gubernamentales, se da en la policía nacional. Este cuerpo dependiente del gobierno, pasó a ser el mayor ejecutor de la política conservadora en las poblaciones rurales a nivel nacional, bajo las órdenes de gobernadores y alcaldes, ahora de tono azul, sin olvidar la influencia y autoridad del cuerpo eclesial. En 1949, las carteras de Gobierno, Guerra y Justicia le fueron asignadas al ejército, llegando a ser socio del conservadurismo. Los departamentos más atormentados fueron Boyacá, Cundinamarca y los Santanderes. Entre estos últimos, en Norte de Santander, las poblaciones más victimizadas fueron Arboledas, Concepción, Cúcuta, Durania, Pamplona, Sardinata, Teorama y Villa del Rosario (Torres del Río, C., pp.184, 197-198,208).

Cúcuta 1946-1951

A finales de 1945 y en los primeros años de influencia conservadora, la familia Anderson fue enviada hacia la capital del departamento, donde la iglesia pasaba por crisis y donde las obras iniciadas en las poblaciones cercanas debían ser cuidadas. Un momento en el que nuestra familia misionera, tuvo que iniciar otra etapa en su ministerio: pastorear las ovejas.

La obra en Cúcuta era la más firme, enfocada hacia la tarea evangelística en sus alrededores. Para mayo de 1946, se organizó la primera visita a Cornejo. Otro pueblo no

muy distante de Cúcuta donde Elof Anderson continuó su trabajo, acompañado con personas de la congregación de La Donjuana. Para la navidad de 1948, se inauguró la capilla con otros creyentes de Cúcuta, La Donjuana y Salazar, llegando a contabilizar hasta 300 personas. En la capital, las cosas continuaron bajo un esquema habitual de rechazo por una parte, pero también de aceptación e incremento. Incluso, Anderson llegó establecer una pequeña congregación para las familias americanas que trabajaban con las petroleras y que residían en la ciudad (Anderson, E., 1977, p. 87, 90-93).

Anderson en el gobierno de Laureano Gómez.

Después que los Anderson realizaron un corto viaje hacia los Estados Unidos, dado como licencia –durante los últimos meses de 1949 y los primeros días de de enero de 1950—, su llegada al departamento resultó siendo una inspección de daños ocurridos contra las congregaciones constituidas en las poblaciones aledañas. La carta enviada a la Misión, fechada el 26 de abril de 1950, narra algunos de los acontecimientos y consecuencias de los actos de intolerancia. En las zonas alcanzadas desde Cúcuta, Elof Anderson mencionó que de las ocho iglesias o congregaciones donde estaban teniendo reuniones, seis fueron abandonadas, clausuradas o suspendido el servicio. De *Salazar* comentó que los misioneros habían tenido que escapar, así como los creyentes; y que el gobierno había confiscado la propiedad, convirtiéndola en escuela pública. De la congregación de *San Pablo*, dice que las personas que asistían a la reunión tuvieron que salir del pueblo, posteriormente estuvieron congregándose aunque sin pastor. De la iglesia en *Pamplona* comenta que después de 10 años de trabajo en esa zona, la obra fue abandonada (1950, abril 26).

Los casos referentes a La Donjuana y a Cornejo son los más violentos contra la obra realizada por la Misión desde la capital del departamento. Este caso de La Donjuana tiene un relato sumamente revelador del manejo de la religión como instrumento de control. El caso escrito por Elof Anderson en su correspondencia y también publicado en la obra investigativa llevada a cabo por el Rev. James Goff y promovida por la Confederación Evangélica de Colombia –Cedec, hoy Cedecol— durante el periodo de la violencia entre

1948 y 1958, presenta la manera como la autoridad civil cambia de uniforme, ahora claramente celeste, y cómo la autoridad religiosa se afirma sobre esta. (Goff, J. E., 1979).

La Donjuana

En la carta de los Anderson se relata la forma como el acoso se inició contra la iglesia y su estructura y cómo los actos de violencia forzaron el desplazamiento de los creyentes hacia Cúcuta y Venezuela. También menciona cómo el hecho es promovido por el sacerdote del pueblo apoyado por la policía. Aquí se evidencia el cambio de gobierno dado en 1946, que fortaleció la oposición contra la libertad de conciencia en zonas rurales. Frente a esto se exhibe la instigación ejercida contra Doña María de Días. Señora de ochenta y tres años, quien siendo vecina de la capilla y asistente a los servicios, vivió el acoso de la policía que intentó obligarla a asistir a misa.

Because of the intimidation of the priest, helped by local authorities, the great majority fled to Venezuela and Cúcuta. The church building suffered great damage, the local police supervising the wrecking job. The huge highway sign displaying John 14:6 ("Jesus said..."), erected in front of the chapel by Elmer, has been demolished. In this place the priest has erected a large statue of the virgin. Doña María de Díaz, an eighty-three old Christian, lives nearby. She did not wish to leave her home and has remained in La Donjuana. Two weeks ago, the police called and gave her an ultimatum; she must go to mass! As they left they 'borrowed' two beds!

Para la fecha en que suceden los actos, la policía de la región ya no era liberal sino conservadora, ejecutando órdenes del sacerdote. Anderson se entrevistó con el jefe de la policía a quien le hizo los reclamos. La respuesta que recibió fue enfática: “‘But I have my orders,’ replies de sheriff. ‘Who gives the orders?’ I inquire. ‘The priest,’ is the answer.” Ahora bien, el tener conocimiento sobre quién manda en el pueblo, no cambió de ninguna manera las condiciones ya dadas, ni los hechos por venir. (1950, 26 de abril; Anderson, E., 1977, p.107)

En noviembre de 1950, los actos de violencia se repitieron. Las declaraciones de tres testigos contactados para sustentar la investigación realizada por la Confederación Evangélica de Colombia, nos permite un conocimiento más amplio sobre los hechos llevados a cabo en ese mismo mes por la policía y algunos conservadores católicos, que eran incitados por el padre Inocencio Rozo. Entre las consecuencias que tuvieron las amenazas sobre los creyentes se comenta el abandono del pueblo (Goff, J. E., p.158-159). Anderson, escoltado por la policía de Cúcuta, viajó hasta la población, para regresar con las víctimas y ubicarlas con creyentes de la iglesia en la capital (Anderson, E., 1977, p. 108).

Cornejo

En Cornejo, la situación de violencia contra la obra evangélica se originó en los meses de septiembre y octubre de 1949. En esos meses una turba de fanáticos atacó el lugar donde se estaban congregando los creyentes, obligándoles a suspender los servicios. Ya para marzo de 1950, se intentó nuevamente dar inicio a las reuniones. En esta carta, se menciona la participación de la fuerza pública, acompañada de civiles, en contra de los no católicos (1950, 26 de abril).

Since then we have made six more visits. It has been a battle of nerves, threats and intimidation. We had our first service in the chapel on March 26. Following the service we were surrounded by police and a mob. We were forbidden ever again to come back to Cornejo. The day following we went to see the Chief of Police in Cúcuta. He telephoned Cornejo immediately reprimanding the authorities and guarantying religious liberty. We planned to go back the following Sunday. On Saturday a special messenger arrived from Cornejo warning us that an armed attack was planned if we went on Sunday. With much prayer we set off for Cornejo on April 2. The authorities received us with courtesy, but warned us of a possible attack on the road back to Cúcuta. [...] On April 8 one of the believers arrived from Cornejo asking us please not to return as the enemy threatened to burn their homes if we appeared again. What to do? We prayed and decided to go! Since then, we have held weekly services in Cornejo!

En el reporte de Anderson, con fecha del 10 de octubre de 1950, la situación es muy peligrosa en Cornejo, así como en el resto del país (1950, octubre 10; 1951, marzo 26). En la investigación realizada por la Confederación Evangélica, se revela cómo los ataques contra la congregación en Cornejo, es un componente de una lucha religiosa dentro de un conflicto político, teniendo como principal testigo las víctimas del ataque: “The sheriff of

Cornejo, Norte de Santander, attacked church members in a service of the Evangelical Alliance Mission on October 9th, 1951. [...] ‘To whom do you pray?’ he shouted. ‘Why don’t you go to the bishop of San Cayetano?’”. El reclamo del oficial fue una notable evidencia sobre las autoridades en el pueblo, al cuestionar su no asistencia a la parroquia de San Cayetano (Goff, J. E., p. 145).

Estas pruebas sobre la participación de la fuerza pública en los actos de intolerancia contra los no católicos, pueden ser relacionadas directamente con la influencia que estaba logrando la Iglesia y sus jerarcas sobre las fuerzas armadas nacionales, auspiciados por el gobierno, desde el Ministerio de Guerra. Pruebas que se rescatan a través de los reportes dados por los ministros.

“Este servicio ha tenido un cambio radical con el Derecho Consistorial de la Santa Sede que estableció para las Fuerzas Armadas de Colombia el Clero Castrense con todos sus privilegios y jurisdicción.

[...]

“Por voluntad y mandato del Romano Pontífice, el Servicio Religioso Castrense se extiende a la Policía y a todas las Fuerzas Armadas de la República.

[...]

“Las Capellanías militares adelantan con todo celo apostólico y fervor patriótico su obra, y cumplen con los deberes que les incumben.” (República de Colombia, 1951, p.77-78).

Es claro que si el celo apostólico era guardar la religión y la tradición; y el fervor patriótico consistía en proteger, de los elementos extranjeros que eran considerados perjudiciales contra la nación y el Estado, lo no católico y lo opuesto a la relación Estado-Religión sería considerado enemigo de las fuerzas públicas.

Ocaña 1952-1954

El viaje a Ocaña, a finales de 1951, es consecuencia nuevamente de enfermedades. Esta vez, la familia Eikland debía viajar a los Estados Unidos para atender a uno de sus hijos, y los Anderson fueron la familia misionera que asumió el trabajo en el pueblo y en zonas aledañas al río Magdalena.

En carta escrita el 27 de febrero de 1952, Elof Anderson narra algunos de los inconvenientes por los que estaban pasando los creyentes de la región. La referencia que a continuación transcribo muestra cómo se resolvían los casos contra los no católicos y quiénes son las autoridades que las ejecutan, específicamente en Santa Inés, Magdalena, donde hacía dos años los misioneros habían llegado para organizar una obra.

“Six months ago the enemy took notice of this flourishing work. **A series of threats was circulated by the police**, stating that the evangelical homes would be burned, the men to be taken away, and the women to be herded to Tutumal and Agua Chica for the pleasure of the police. Early last December the threats became realities.

“Sunday, December 2, 1951. On Sunday evening twelve men, **six of the police**, came from nearby Tutumal, **including the chief of police**, burst into yard of Marcos Francos’s home during the evening service. [...] By this time only don Vicente and don Marcos are left in the entire yard. **The police grab them, march then out to the road and beat them with the broadside of their own knives. Both of them receive many heavy blows, but fortunately won not cut seriously.** [...]

“When Vicente Gómez went to the county seat of Rio de Oro to file complaint, he was thrown in jail. We did everything possible to obtain justice. I made trips to Agua Chica and Rio de Oro to interview the authorities. A petition was sent to the President of the Republic! All to no avail!

“February 17, 1952. Two cars from Agua Chica arrive at the home of Marcos, **filled with the mayor, the priest and eight policemen. They force don Marcos and his wife to accompany them to mass.**” (Anderson E., 1952, 27 de febrero, Ocaña. Las negrillas son mías)

Este tampoco fue un caso aislado. En el trabajo de James Goff se hace un recuento total de 493 actos de violencia directamente contra creyentes protestantes, ejecutados en su mayoría por las autoridades religiosas y civiles, así como por particulares, a nivel nacional.

“Police committed sixty-four of the injuries. Other agents who persecuted were teachers, mayors, tax collectors, government boatmen, soldiers and judges. Priests committed injuries twenty times, and nuns twice. The remaining violence was done by Conservative Catholics.” (Goff, J. E., p.134-135)

Persecución religiosa, no política.

Algunas de las anécdotas que los misioneros comparten en su correspondencia, muestran como los actos de violencia se perpetuaron contra los creyentes y sus propiedades con mayor fuerza durante el nuevo periodo presidencial, como muestra de intolerancia religiosa antes que política.

En una de las cartas de los Anderson, escrita el 25 de febrero de 1952, ellos nos hacen un pequeño resumen de la experiencia de don Marcos Franco, quien vivía en “The Aspasia district”, población que era “one hundred percent Conservative and extrimly fanatic.”, ubicada en las montañas al noreste de Ocaña. ¿Quién era don Marcos? Elof Anderson en esta carta lo presenta de la siguiente manera: “Politically he was conservative, morally a wicked man”; trabajaba embolando zapatos y era uno más de los muchos campesinos analfabetas del país. Nos cuentan que en 1948 recibió noticias del evangelio a través de un boletín que le entregaron en la calle y que le pidió a su hija que se lo leyera. El texto le causó gran interés y viajó a Ocaña para buscar más información. Posteriormente, al estar convencido de la doctrina evangélica, regresó a su pueblo original donde compartió con familiares y amigos lo que había encontrado y, por supuesto, esta situación le trajo grandes complicaciones.

Como consecuencia de su conversión, don Marcos Franco fue perseguido y amenazado, y obligado a dejar Aspasia, para finalmente establecerse en Santa Inés, donde adquirió y cultivó un pequeño campo. Ahora bien, en su nuevo hogar no dejó de manifestar su nueva creencia, influyendo entre los vecinos, e iniciando reuniones en su casa.

Para 1950 la asistencia a los servicios religiosos congregaba hasta ochenta personas en la casa de don Marcos. Vicente Gómez, pastor y misionero colombiano, realizaba viajes para asumir la dirección de la obra, teniendo una respuesta muy positiva por parte de los residentes del municipio y sus alrededores. El progreso que estaba teniendo la tarea, no fue visto con agrado por las autoridades del pueblo y Anderson escribe sobre los acontecimientos que ocurrieron posteriormente. A mediados de 1951, seis meses antes de escribir la carta donde describe los hechos, afirma que los actos de instigación y amenazas

comenzaron a hacerse constantes hasta el punto que algunos hombres y mujeres tuvieron que salir de Santa Inés, refugiándose en Tutumal y Aguachica.

En diciembre de 1951, dos meses antes de enviar la carta, Anderson menciona que las amenazas se hicieron efectivas, quemando las casas de los creyentes que no habían abandonado el pueblo: “Early last December the threats became realities.” Estos hechos Elof los describe especificando la fecha:

“Sunday, December 2, 1951. On Sunday evening twelve men, six of them police, came from nearby Tutumal, including the chief of police, burst into the yard of Marcos Franco’s home during the evening service. Most of the congregation fled into the fields and woods nearby. The police filled two sacks with what they called ‘arms’, the reason for their raid! The ‘arms’ were all the usual machetes, kitchen knives, and personal razors that one would find in any farmhouse. Then they confiscated Bibles, hymn books and evangelical literature.” (1952, febrero 27, Ocaña.)

Dos días después de haber sido abaleado el frente de la casa de don Marcos, ésta fue incendiada. Para la fecha en la que Elof envía la carta a los Estados Unidos, don Marcos y su familia ya estaban refugiándose en Ocaña.

Como vemos, aún don Marcos, reconocido conservador, que se decidió por las nuevas doctrinas evangélicas, distintas a las consideradas como oficiales por el gobierno, fue perseguido. Y estos actos de intolerancia y violencia durante el gobierno de Laureano Gómez, resultan confirmados desde los informes entregados por los ministros de su gobierno, a través de las *Memorias de Guerra* y los reportes anuales por departamento y ministerio, específicamente durante su primer año en la presidencia (Colombia, Presidente, 1951). Pues como lo asevera en el segundo tomo de este informe el gobernador del Norte de Santander, doctor Luis Enrique Moncada, sus actos fueron conforme a la voluntad del señor Presidente. En relación a la educación afirmaba que “La ciudadanía puede comprobar que la educación florece en todos los lugares del Departamento al mismo tiempo que regresa al cauce cristiano y tradicional después de los trastornos a que se vio sometida en un periodo de extraviados ensayos” (p.270).

Y en la necesaria y estrecha relación entre la Iglesia y el Gobierno, el gobernador declaraba que

La cooperación que a las autoridades civiles ha prestado en todo momento el muy venerable Clero y en particular los Ilustrísimos señores Obispos de Nueva Pamplona y de Santa Marta, ha permitido el mejor funcionamiento de la Administración y es fuente de renovada solidez en las relaciones de la Iglesia y del Gobierno Departamental (p.279).

Estas afirmaciones que califican de prospero ese primer año de gobierno en el Departamento de Norte de Santander, podemos considerarlas verídicas, después de recordar el influjo que el Clero castrense estaba logrando sobre las fuerzas armadas; recordando que los lugares de reunión de los no católicos estaban siendo confiscados y transformados en escuelas públicas; y si tenemos presente las circunstancias por las que pasaron los misionero y lo creyentes evangélicos durante los gobiernos conservadores, no podemos más que decir que el gobierno laureanista estaba logrando su cometido. Es más, vemos una fuerte relación que lo hace aun más próspero cuando, las amenazas que se manifestaron contra la Reforma de 1936, mencionadas en este capítulo, fueron efectuadas consecuentemente.

Actos de violencia contra el misionero Anderson

En carta escrita el 24 de marzo de 1953, Elof comienza a compartir el arduo trabajo que ha sido mantener la obra en Santa Inés. Dice que aunque el lugar de las reuniones no es el más apropiado, han podido celebrar su primera conferencia bíblica, con una asistencia de 130 personas, a pesar de lo ocurrió un año atrás “Since the burnign of Marcos Frnaco’s home a year ago, the work has prospered greatly. Scores of mountainears have come to a saving knowladge of Christ –this in the midst of much persecution.” (1953, 24 de marzo, Ocaña.)

Desde luego, esta situación no quedaría impune ante los ojos de los anti protestantes. Sobre el trayecto de regreso a Ocaña desde Santa Inés, Elof Anderson comenta la

experiencia de persecución que se desarrolló sobre él, violentando su integridad y poniendo en riesgo su vida.

“After a short delay I boarded a car headed for Ocaña. As we passed the town of Rio de Oro, five miles from Ocaña, we were stopped by police. They asked for my papers and searched my luggage. When they discovered my Bible, hymn book and other evangelical literature, they became furious and immediately threatened me. They called me a Communist, an enemy of the people, and heaped me with insults. They said my books would be turned over to the priest. I remonstrated and reminded them of the constitution providing religious liberty. All to no avail! I taken to the police headquarters. There I was thrust into the inner patio and the doors were shut behind me. Two police were awaiting me. One of them immediately began to pummel me with his fists. I objected and asked for permission to send word to Ocaña with the chauffeur. Thereupon the police pulled his gun and threatened to shoot me. A gun-point he forced me into a dark filthy cell, the floor covered with human excrement. He then beat me to the floor and kicked me mercilessly. Slamming the door he left me in complete darkness.

“The hour that followed seemed an eternity. In the darkness and the filth, I lay on the floor in a heap trying to pray. I cannot say that I was noble and brave –rather, I was scared stiff. At intervals a group of police would come in and threaten me. Repeatedly they charged: ‘You are the pastor in Santa Inés!’ ‘You are the one responsible for corrupting those people.’ Each time I replied that I am the evangelical pastor in Ocaña and abide by the laws of the country.” (Anderson, E., and Isabel, 1953, 24 de marzo, Ocaña.)

Anderson comenta que después de haber sido golpeado y maltratado, fue llevado a la oficina del alcalde, quien ya había confirmado que Eloy era pastor en Ocaña. La autoridad civil le recordó que su trabajo en Ocaña y en Norte de Santander era permitido por la ley, pero, como efecto del gobierno laureanista donde el Concordato de corte colonialista nuevamente regía en toda su dimensión, se determinaba que la presencia de misioneros en el departamento de Magdalena demandaba una autorización específica de la Iglesia Católica, que en los Territorios Misionales era la máxima autoridad “[...] but had no right to invade the adjoining Departamento of Magdalena without special permission.” (Anderson, E., and Isabel, 1953, 24 de marzo, Ocaña.)

Finalmente su biblia y sus libros fueron confiscados y puesto en libertad. Y la golpiza que recibió también quedó bien justificada por la ley del Concordato de 1887, donde se especificaba que sólo la Iglesia Católica tenía el derecho de civilizar lo que ella consideraba incivilizado o, en otras palabras, dominar lo que aun no parecía someterse a su autoridad.

Prensa internacional

Desde luego, la situación que se comenzó a dar en Colombia contra las misiones extranjeras fue puesta en evidencia por la prensa evangélica y por la prensa secular internacional. A continuación presento algunos artículos que me fueron compartidos por el director del Colegio Americano en Bogotá, el doctor y reverendo presbiteriano Javier Rodríguez S.

Prensa evangélica

Las iglesias norteamericanas hicieron uso de la prensa evangélica en los Estados Unidos para proclamar las experiencias por las que pasaban sus misioneros y los creyentes, bajo el régimen del gobierno de Laureano Gómez. Un artículo extenso escrito por McCorkle, Henry L., y publicado por *Presbyterian Life*, bajo el título “Crisis in Colombia” presenta uno de los testimonios más duros de misioneros que vivieron la persecución religiosa: “The following is the signed, sworn statement -in his own words- of the Reverend William C. Easton, a Scottish missionary who still serves in the restless country regions of the State of Tolima.”

Estos son algunos apartes cuando la policía ingresó en el lugar donde realizaban una reunión para jóvenes cristianos en Mariquita, departamento del Tolima:

“On the evening of June 15, 1951, we were holding a meeting of the Young People's Society of the Evangelical Church of Mariquita, Tolima. We were about halfway through the service [...], “when we heard heavy footsteps on the pathway to the door. We turned around to see a sergeant and three policemen of the national police enter. [...] The sergeant then asked why we were holding services. I told him that it was because there was freedom of religion in Colombia.

“[...]

“The Inspector of traffic asked the sergeant what should be done with three Bibles and a hymnbook he saw. The policeman replied, 'They are all bad books and must be burned.' I explained to the sergeant that one of the Bibles was my personal property and that he had no right to burn it. Apparently he had been waiting for some kind of resistance. He took one step backward, whipped out his saber, and with the flat edge dealt me two hard blows on the left shoulder. My five-year old son let out a scream.

“This action of the sergeant was the signal for the others to begin. [...] One leaped forward and dealt me a blow on the forehead with the butt of his rifle, which knocked me backward over the

organ. I had no sooner regained balance than he clubbed me again just over the right ear. As I stood dazed, wiping the blood off my face, I saw Gonzalo and Jorge lying on their backs in the platform, trying to ward off as many blows as possible. [...] Then they made us lie down on the ground and they kicked us, jumped on us, and jabbed us with rifles. [...] Police put their feet on the backs of our necks and pushed our faces down into the filth.” (McCorkle, Henry L., 1952, May 24. p.8-15, 37)

Podríamos llegar a considerar que esta experiencia que vivió el misionero Rev. William C. Easton en el Tolima, es una sobredimensionada situación, ocurrida bajo circunstancias únicas y que no es posible generalizar o considerar como un aspecto constante contra la presencia evangélica en Colombia. Pero lo que tuvo que soportar el misionero y pastor Elof Anderson entre las poblaciones cercanas al Magdalena, durante su estadía en Ocaña, afirma tal hecho como una constante durante el gobierno conservador Laureanista.

Prensa secular

The Chicago Tribune, el 20 de abril de 1952, publicó un artículo referente, bajo el título: “Homes burned in Colombia, say protestants. Announce 23 cases of persecution.” Según lo escrito, este hecho ocurrido en Cali, involucró a la policía, las autoridades civiles y fue respaldado por las autoridades eclesiales por ser muestra de la posición oficial del gobierno. “The confederation said police involvement in many cases apparently indicated that action by the Catholic clergy was being accepted as the government’s official position.”

En la revista *Time*, reconocida internacionalmente, se publicaron otros artículos, como “Fire in Colombia”, abril 24, 1950; e “Incident In Bogota”, enero 7, 1952.

Este último publicado en enero de 1952, nos muestra cómo el proceso de persecución que se estaba dando en las zonas rurales del país, no era ajeno a las zonas urbanas, donde también eran liderados por los representantes de la Iglesia Católica:

Driven out of Colombia's backlands during the past two years by civil warfare and persecution, Protestant missionaries have tried to start work anew in the big cities. But in Bogota last week an incident occurred which suggested that freedom of worship, guaranteed by the constitution of 1936, is still hazardous.

Having built a temporary new chapel on the Plazuela San Martin, the Rev. Gerald Riddell, Baptist missionary from Caddo, Texas, invited the public to attend holiday dedication services. The first night, a crowd massed before the chapel and threw stones through the windows. Missionary Riddell telephoned both the police and the U.S. embassy for help. Through police response was sluggish, the embassy's was not. Ambassador Capus M. Waynick, a Presbyterian from North Carolina, dashed right over in person, stalked past the mob, told Riddell to go on with his service, and stayed himself till the last Amen.

A second, better-organized attack followed the next afternoon. Tipped off, Waynick asked and got promises of strong police protection. A police detail appeared briefly, then left when all appeared quiet. Thereupon Father Florencio Alvarez, a local priest, led his most ardent parishioners down the steep cobblestone street from a hilltop slum behind the chapel. The marchers carried banners proclaiming "Colombia is Catholic" and "We Will Not Be Robbed of Our Religion." Some of them also heaved stones. Halting directly before the church door, Father Alvarez thanked his followers for their "protestation of faith" and denounced "Protestant millionaires from the U.S. who try to sow disunity and uproot the true faith planted by our forefathers." Then he asked the crowd, about 300 strong, to leave peacefully with him.

At week's end the chapel was boarded up for repairs. For the U.S., Ambassador Waynick lodged a strong protest with the Colombian government.

En junio de 1952, con el título "Presbyterian Principles", se publicó un artículo donde se mencionaban las denuncias realizadas por la asamblea en carta dirigida al presidente de los Estados Unidos de ese momento Harry Truman, al Vaticano y a las Naciones Unidas. En este documento se acusaba a las autoridades eclesiásticas como los promotores de los actos de violencia contra los no católicos. "Condemned the persecution of Protestants in Colombia—'largely instigated by fanatical Roman Catholic priests'—and ordered copies of the resolution sent to Harry Truman, the United Nations and the Vatican." Otros artículos fueron publicados posteriormente en junio 30, 1952; "Words & Works" y octubre 5 de 1953. Todas estas publicaciones hacen referencia directa a la situación que padecía el país en cuanto a la persecución religiosa.

En el artículo de junio de 1952 bajo el título “Murder in Colombia” se presenta una clara fotografía de la experiencia vivida por los creyentes no católicos, en su mayoría liberales, bajo un gobierno conservador y su fuerza pública:

He acknowledged that he was a Protestant and a member of the Liberal Party. The police dragged him along with them. Minutes later, Luna crawled weakly to the house of a fellow Protestant. "Pray for me," he gasped, "give me water." The police, said Luna, had taken him a little distance down the road, and stabbed him in the chest. Shortly afterward, Presbyterian Luna died. (*Time*, 1952, June 9)

Desde luego, toda esta información fue sustentada desde los boletines que distribuía la Confederación Evangélica de Colombia, que no restó esfuerzos por dar a conocer la situación, como un problema a nivel nacional (*Time*, 1952, June 9). Un problema nacional que no se inició durante los tres años del gobierno presidencial conservador en cabeza de Laureano Gómez, sino que años atrás venía siendo fomentado, alcanzando su más fuerte manifestación durante el periodo de la Violencia en Colombia, pero oculto bajo la sombra del conflicto político.

Caída de Laureano Gómez. ¿el final de la persecución religiosa?

Finalmente, para los no católicos, nada terminó con la caída de Laureano Gómez, debido al golpe de estado en cabeza del General Rojas Pinilla; y tan poco podemos considerar que la persecución contra los no católicos finalizó bajo su régimen y en los años posteriores durante periodo del Frente Nacional. A continuación, la correspondencia que la pareja envía en julio de ese mismo año, revela una notable expectativa referente a la posibilidad de cambios positivos por parte del nuevo gobierno militar.

As evangelicals, where do we stand under the new government?

This week the Evangelical Confederation of Colombia has presented a petition to the new President, requesting a definition of our rights as Protestants. Our present American Ambassador in Colombia is an outstanding evangelical. He is doing everything in his power to

help. At present he is seeking a audience with the President in behalf of the various Missions leaders.

Please continue to pray that God's will shall be done in the hour of crisis. (Anderson, E., and Isabel, 1953, 4 de July, Ocaña).

Pero, aunque en la carta anterior no expresa grandes expectativas, sino incertidumbres, posteriormente para septiembre de 1953, Anderson escribe haciendo mención de un artículo publicado en un importante diario liberal, en el que se hacía notificación sobre políticas inamovibles que ya habían sido discutidas en la Reforma de 1936 y que Gómez había restablecido con la imposición del Concordato de 1887 nuevamente. Políticas que se enfrentaban directamente contra la libertad de conciencia, insinuando una nueva situación política aún más difícil para las misiones no católicas en Colombia.

Anderson cita y envía a los Estados Unidos, el artículo publicado por *El Tiempo*, donde revelaba que las circunstancias en las que vivían no cambiarían para mejor a corto plazo.

“For ten weeks we have anxiously awaited some encouraging sign from the new government of General Rojas Pinilla toward Protestant work in Colombia. Although law and order have improved, there has been no indication that the official attitude toward the Evangelical Church has changed. Now comes the confirmation. [...] In ‘El Tiempo’, September 4, 1953, there is a copy of a decree issued by the Presidential office of Information and Propaganda, and signed by the Secretary of Government prohibiting the presence of Protestants in ‘Mission Territory’” (Anderson, E., and Isabel, 1953, 22 de septiembre, Ocaña.)

El golpe de Estado parecía nada más que un velo detrás del cual muchas de las políticas colonialistas serían restablecidas. El periodo de Rojas Pinilla, podía verse como un gobierno militar con poco carácter *independiente*, sujeto a los partidos tradicionales y la Iglesia, en cumplimiento del papel de “moderador” (Torres del Río, C., 2010, p.221-222).

Y como lo afirma Fernán González, las cosas aunque cambiarían de representante e incluso de imagen, mediante los procesos políticos que llevaron a cabo Rojas Pinilla y el Frente Nacional —ambos procesos políticos en busca de la unidad y pacificación del Estado-nación —, no parecerían más que experiencias de reafirmación de las autoridades

tradicionales acobijadas bajo la pesada sotana, que era nuevamente reconocida y exaltada como elemento indispensable para la unidad, la paz y el orden (1997, p.298-300).

Ahora, finalizando este trabajo, me queda un gran interés por descubrir que pasó en los años siguientes a la caída de Laureano Gómez. Periodos en los que no podría considerarse la posibilidad de la persecución contra la presencia evangélica en Colombia como consecuencia de la agresión, con motivo de las diferencias políticas entre los partidos políticos tradicionales, porque sencillamente en estos nuevos espacios políticos que se abrían, lo que parecía buscarse era reconciliar las tendencias políticas liberal y conservador bajo la mediación e identificación de la religión católica, con el fin de ser vistos y reconocidos como los redentores del *Estado independiente*, que aún no lo era.

Referencias

- *Fuente primaria*

Anderson, E., (1977), *Hacaritama*, Wheaton, Illinois: The Evangelical Alliance Mission.

Anderson, Eloy and Isabel., (1937, agosto 20—1938, noviembre), Ocaña, Colombia.

_____ (1939, febrero 5, mayo—1942, febrero 16), Convención, Santander del Norte, Colombia.

_____ (1950, abril 26 —1953, marzo 24), Cúcuta, Santander del Norte, Colombia.

Anderson, T., (2011, 13 de junio), entrevista virtual con Abadía Suárez L., Chicago-Bogotá.

Biblioteca Conservadora, (1936), *La Constitución de 1886 y las reformas proyectadas por la república liberal. Discursos-conferencias y otros documentos*, Tomo II, Bogotá: Editorial Centro.

Builes, M. Á., (1957), *Cartas Pastorales. Del Excelentísimo Sr. Miguel Angel Builes Obispo de Santa Rosa de Osos*, Bogotá : Empresa Nacional de Publicaciones.

Colombia, Presidente (1951), *Un año de gobierno: 1950-1951*, Tomo I-II, Bogotá: Imprenta Nacional.

Lleras Camargo, A., (1936, 19 de marzo) “Una brillante exposición del Ministro de Gobierno”, en *El Tiempo*, Bogotá.

Mora Díaz O. P., (1936, 16 de agosto). "1886-1936", en *El Siglo*, Bogotá.

Moreno, San Ezequiel., (2006), *Obras Completas*, Tomo I-IV, Madrid: Editorial AVGUSTINVS.

Perdomo, I. (1936, 13 de febrero). "El prelado censura la educación laicista", en *El Siglo*, Bogotá.

_____. (1936, 18 de marzo), "Manifiesto de los arzobispos y obispos de Colombia al pueblo católico y protesta contra el proyecto de reforma constitucional y algunas leyes", en *El Siglo*, Bogotá.

Restrepo, Félix S. J., (1936, abril) "Orientaciones", en *Revista Javeriana*, Bogotá.

República de Colombia (1951), *Memoria de Guerra, 1950-1951*, Imprenta del Comando General de las Fuerzas Militares, Bogotá.

- **Prensa**

The Chicago Tribune, (1952, 20 de April), "Homes burned in Colombia", Chicago.

"Presbyterian Principles", 1952, June 9, *Time*.

<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,806475,00.html?artId=806475?contType=article?chn=us> Recuperado 14/07/10

"Fire in Colombia", April 24, 1950, *Time*.

<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,812264,00.html?artId=812264?contType=article?chn=us> Recuperado 14/07/10

"Incident In Bogota", January 7, 1952, *Time*.

<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,815783,00.html?artId=815783?contType=article?chn=us> Recuperado 14/07/10

McCorkle, H. L., (1952, May 24) "Crisis in Colombia", en *Presbyterian Life*, pp. 8-15, 37

- **Fuente secundaria**

Abel, Christopher., (1987), *Política, Iglesia y Partidos en Colombia*, Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Bermúdez, Alberto (Comp.), (1981), *Laureano Gómez, Obras selectas*, Bogotá : Cámara de Representantes.

Betancourt, D., y M. L. García., (1990), *Matones y Cuadrilleros. Origen y evolución de la violencia en occidente colombiano*, Bogotá: Tercer Mundo editores.

Brugman, Catalina., (Enero-Junio, 2001), "El fracaso del republicanismo en Colombia: 1910-1914", en *Historia Crítica*, [en línea], año 2011, núm. 21, disponible en <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/214/index.php?id=214>, recuperado: agosto 30 de 2011.

Clark, Allan D., (1946), *Tentative History of the Colombian Mission of the Presbyterian Church in the U.S.A. With some account of Other Missions working in Colombia*. Unpublished mss, UPL.

De Roux, Rodolfo R., (1983), *Una iglesia en estado de alerta. Funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Bogotá: Servicio colombiano de comunicación social.

Fals B., O., (1961), *Campesinos de los Andes*. Estudio Sociológico de Saucio, Bogotá: Facultad de Sociología-Universidad Nacional.

Fluharty, Vermon Lee., (1981), *La danza de los millones. Régimen militar y revolución social en Colombia (1930-1956)*, Bogotá: Tercera edición, El Ancora Editores Ltda.

Goff, J. E., (1979), *The persecution of protestant christians in Colombia, 1948 to 1958*. Las declaraciones recopiladas en este trabajo también se pueden encontrar en el archivo de Cedecol (Confederación Evangélica de Colombia) antes conocida como Cedec.

Gómez, Laureano., (1995) *Movimiento de salvación nacional, Laureano Gómez Obras selectas*, Segunda parte, Bogotá: Época.

Helg, Aline., (1987), *La educación en Colombia 1918-1957. Una historia social, económica y política*, Bogotá: Cerec.

Henderson, James D., (1984), *Cuando Colombia se desangró. Una historia de la Violencia en metrópoli y provincia*, Bogotá: El Áncora Editores.

_____ (2006), *La modernización en Colombia. Los años de Laureano Gómez, 1889-1965*, Medellín: Universidad de Antioquia.

Jaramillo Uribe, J. (1996), *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Santafé de Bogotá: Planeta.

Latourett, S. K. *Historia del cristianismo* Tomo II, quinta edición, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1983.

Obispos de Santa Rosa de Osos, (2011) en: <http://www.dsro.org/acerca-de-nosotros/obispos.html>

Ocampo T. José Fernando (ed.), (2008), *Historia de las ideas políticas en Colombia. De la independencia hasta nuestros días*, Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Taurus.

Pécaut, Daniel., (1987), *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*, Vol. II, Bogotá: Siglo XXI editores de Colombia Ltda.

Rodríguez Sanín, J (Dr.) (1996), *Contribución para una historia del protestantismo en Colombia. La misión y la Iglesia Presbiteriana, 1856-1946* [tesis doctoral], San Bernardo del Campo, SP, Brasil, Instituto Metodista de Enseñanza Superior, Doctorado en Teología.

Torres Del Río, C., (2010), *Colombia siglo XX. Desde la guerra de los mil días hasta la elección de Álvaro Uribe*, Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Conclusiones

A través de este trabajo se ha ido mostrando someramente el proceso histórico que la relación política entre Religión y Estado tuvo desde la conquista del territorio americano por parte de la Corona española y su colonización, pasando por el momento de independencia de la Nueva Granada y la conformación de República *independiente* en el territorio nacional, afirmándose finalmente durante el la etapa de la Reforma con la Constitución política de 1886 y el Concordato de 1887.

Largo proceso que a finales del siglo XIX establecía la religión como base del orden social, cultural y político de Colombia, introduciéndose en lo más profundo de la inconsciencia social y en algunas conciencias de la élite tradicionalista. Circunstancia que se mostró desde la descripción del alcance social que tuvo mayormente en zonas rurales y también en zonas urbanas a través de la familia, la educación y la tradición. Un momento de afirmación de la identidad prolongado durante cerca de cincuenta años de hegemonía conservadora, hasta iniciarse el momento liberal en el siglo XX.

Con el cambio de gobierno dado en 1930 y la introducción de algunas de las reformas políticas liberales, el sometimiento de la población a través de la religión parecía llegar a su final. Pero también, un periodo en el que los temores y las susceptibilidades de la élite eran alimentados por los hechos y tendencias ideológicas que flotaban en el ambiente mundial y que se involucraron paulatinamente entre las conciencias sociales, incrementando los ya altos niveles de intolerancia, agresión y violencia que se dieron con el cambio de régimen.

Los procesos mundiales que también afectaron las obras misioneras en otros continentes, promoviendo y reduciendo su alcance, se conjugaron con el momento político liberal que abría las puertas para que representantes de doctrinas cristianas diferentes a la católica ingresaran al país. Aspecto que se hace claro a lo largo de la vida de los Anderson previo a su llegada a Colombia, con las experiencias compartidas por los misioneros que estuvieron trabajando en Asia, específicamente en la China.

Ese alcance logrado por los acontecimientos mundiales también se hizo notorio durante la estadía de los Anderson ya en nuestro territorio, cuando a ellos y a los misioneros que citamos, se les acusaba por promover nuevas ideologías, contrarias a los intereses de la élite gobernante. Una excusa sagazmente utilizada para justificar la persecución religiosa, oculta tras la sombra de la presentación del mal que las nuevas tendencias políticas podían ejercer.

Otros acontecimientos como la Segunda Guerra Mundial, también afectaron la obra misionera no católica en nuestro país. El ejemplo claro es el de la familia Eikland, con quienes estuvieron trabajando los Anderson y con quienes establecieron una estrecha relación. Especialmente cuando Eloy e Isabel tuvieron que asumir la responsabilidad de la obra, debido al viaje inesperado que los Eikland realizaron a Noruega como consecuencia de la guerra.

La obra misionera no católica en Colombia, para el momento posterior a la reforma liberal, fue indudablemente un gran reto, que demandó mucho valor y convicción por parte de aquellos que llegaron a compartir doctrinas diferentes a las impuestas en los siglos anteriores. Creencias religiosas que, sin el objetivo de ejercer dominio y control, y sin la intención de someter la población colombiana, fueron vistos como claros enemigos de la República *independiente* que se quería immortalizar. Más aún, cuando quienes se oponían a su presencia los anunciaban con arengas políticas y religiosas, como de alto riesgo para el país, para la libertad e identidad nacional, justificando la lucha religiosa como una forma de defensa cultural, del Estado y de las autoridades civiles y eclesiásticas.

Como se hizo evidente en el trabajo realizado, la experiencia misionera durante el periodo liberal que se extendió por cerca de 16 años, se vivió sin tanto rechazo ni violencia por parte del gobierno y sus autoridades, en comparación con los acontecimientos revelados en los años posteriores, cuando se reinició el periodo conservador. La aceptación política hecha desde las instituciones gubernamentales del periodo liberal, manifestando una actitud y una posición favorable a la presencia de extranjeros, facilitó la realización de las tareas evangélicas de estos hombres y mujeres.

Más adelante, como se hizo claro, el rechazo que se percibió desde la población y la manera como se manifestó, revelaba indiscutiblemente que en los espacios donde el alcance religioso era mayor al político, no se marchaba de acuerdo con las propuestas y las reformas constitucionales hechas por el gobierno. Un aspecto que muestra la división de la autoridad nacional entre el Estado y la religión para ese periodo.

Después del triunfo conservador en 1946, la presencia de otros actores en la lucha que se daba contra los no católicos fue aumentando. La fuerza pública, respaldando el gobierno de turno y, por supuesto los niveles de violencia y las expresiones de rechazo como el desplazamiento forzado, obligó la migración hacia las ciudades capitales y las fronteras cercanas. En ese momento, nuevamente la relación entre los representantes del gobierno y los jefes de la religión parecía comenzar a restablecerse, definiendo puntos en común para enfrentar o defender, especialmente en los espacios que le habían sido arrebatados durante el inicio de la hegemonía liberal. Una circunstancia que también fue acompañada de más violencia, aprovechando el momento para afirmar del tradicionalismo en el poder.

En esta vía, el rechazo contra los no católicos, ya fueran misioneros nacionales o extranjeros, comenzó a quedar oculto dentro del conflicto político tradicional, que se desbordaba nuevamente para mediados del siglo XX. Un conflicto donde los *pájaros* también disparaban, y donde la persecución religiosa se expuso como respuesta a la amenaza que representaba la presencia de otras doctrinas en el territorio nacional en contra de la prolongación del control social desde el catolicismo, el gobierno tradicionalista conservador y la ignorancia que abrazaba la sociedad.

Esto nos permite entender por qué a lo largo de la experiencia misionera de la familia Anderson entre los años de su llegada y la caída de Laureano Gómez, el catolicismo fue, sin duda, empleado como arena política. Y se hace claro que sí hubo persecución religiosa contra los representantes y simpatizantes de las doctrinas no católicas, excusada en causas políticas cuando se les acusaba de liberales, comunistas y masones. Discursos y actos de intolerancia que aún contra los mismos conservadores se efectuaron –recordando

el caso citado de Marcos Franco— quien tomó la decisión de creer en las nuevas doctrinas protestantes. Arengas y hechos que bajo los actos de violencia intentaron distorsionar la causa real, que era el afán por detener el debilitamiento de la religión sobre la nación.

Ahora bien, centrándonos en la etapa de Laureano Gómez como presidente de República *independiente*, podemos concluir que:

La persecución religiosa fue evidente e intencional por parte del gobierno laureanista y sus aliados, argumentada desde la supuesta defensa de la Nación y el Estado, así como medio para perpetuar el tradicionalismo colombiano que buscaba retomar el camino constitucional de 1886, donde la religión católica era la única reconocida por el Estado para los colombianos.

Se revela el alcance social y político de la religión en manos de la Iglesia Católica, así como el por qué de su utilidad para la construcción del país *independiente* —pero no libre—, cuando permitía la permanencia de las estructuras sobre las que había sido moldeado el pueblo a lo largo de su historia.

También comenzamos a notar la responsabilidad que las autoridades eclesiásticas tuvieron en el periodo de la Violencia en Colombia, específicamente en el tema de la persecución religiosa, por la influencia que mantenían sobre la sociedad y la autoridad civil, a través de áreas específicas: la familia, la educación, la tradición, la cultura, la identidad. Espacios claramente definidos desde donde se avivó la participación de la población en el conflicto.

Sobre la experiencia misionera evangélica en Colombia, debemos sacar a relucir como conclusiones de esta investigación, que la obra llevada a cabo por pastores y misioneros extranjeros durante este periodo fue, indudablemente, de muy alto riesgo y grandes costos. Las circunstancias sociales y culturales, entre otras, hicieron de la tarea evangelizadora en Colombia una causa por poco suicida. No sólo debido a las dificultades del medio, el cambio climático, las duras jornadas de trabajo, los largos trechos recorridos por caminos en muy malas condiciones, los problemas de salubridad que afectaron a los

misioneros en diferentes momentos y en diferentes regiones; sino también, debido a la oposición de la Iglesia Católica a ceder espacios de influencia o alcance social; las barreras culturales —que se definían también desde la religión como las creencias, las fiestas y costumbres nacionales —, y por supuesto el tema del idioma y el lenguaje, que debía ser ampliamente dominado para poder dar a conocer la causa de la presencia misionera en el país, así como para transmitir las nuevas creencias y doctrinas.

Igualmente, la obra evangélica, durante el periodo investigado, parece que fue más riesgosa y peligrosa que la cristianización efectuada en los siglos anteriores, principalmente porque resultaban siendo actos ya no de colonización e imposición cultural, efectuados mediante la violencia sobre las poblaciones; sino porque la obra que se ejecutaba era realizada a través de la construcción de relaciones de confianza, la interacción con la población en todos los campos posibles, con el fin de abrir espacios en los cuales los misioneros pudieran compartir con las personas.

Esto, desde luego, hacía que los misioneros fueran más accesibles para las personas que los buscaban como para las personas que los rebatían. Un rechazo abierto y motivado por parte de los guardianes morales entre los pobladores, y argumentado desde la interpretación que se hacía de su presencia como de alto riesgo contra la permanencia de las políticas y los medios tradicionales de dominio. Siendo vista la figura protestante como de mayor riesgo para la estabilidad social impuesta —por encima incluso del conflicto político—, al ser interpretada como la posibilidad de promover un despertar a la realidad de control colonialista ejercido desde las creencias místicas.

Respecto a este tema, también se pueden asumir los motivos por los cuales la Iglesia Católica y algunos representantes del conservadurismo se oponían a las Reformas liberales referidas a la libertad de conciencia y la educación laica. Ya que esas reformas buscaban debilitar el alcance de la religión y reducir su influencia desde la educación, así como el analfabetismo.

Ahora bien, también podemos pensar que el riesgo asumido por parte de los colombianos que creyeron al mensaje que los extranjeros traían, fue más alto. Pues aunque

los misioneros se desprendían temporalmente de su cultura, de sus familias, de sus costumbres y tradiciones, para los colombianos que creyeron el nuevo mensaje y tomaron la decisión de cambiar de religión, les implicó un rechazo social y cultural por parte de familiares, vecinos y amigos; el abandono de sus propiedades como consecuencia de la violencia que se ejercía sobre ellos, así como el desplazamiento hacia nuevas regiones y poblaciones, donde finalmente, no se les garantizaba ninguna seguridad.

Desde luego, en este trabajo apenas se alcanza a deslumbrar el desplazamiento forzado y la persecución violenta contra los no católicos como actos de conflicto religioso más que político. Y respecto a eso, podemos concluir que la obra por investigar es de grandes dimensiones, sobre todo si buscamos rescatar la memoria viva de aquellos que padecieron esas circunstancias por ser colombianos no católicos, donde su país, su sociedad, su familia que muchas veces los rechazaron y los maltrataron hasta la muerte.

De igual manera se reconoce el conflicto político entre liberales y conservadores como aspecto definitivo en la experiencia misionera no católica. Identificando la posición de cada uno de los partidos en cuanto al tema de lo religioso y en cuanto a la presencia protestante en nuestro país. Pues, durante el gobierno de López Pumarejo, legitimando las Reformas liberales hechas a la Constitución de 1886, se denota como esas políticas intentan definir límites a los poderes políticos y de influencia social, para *liberar y democratizar* la sociedad de manera controlada y conforme a los deseos no populares sino elitistas liberales. Este punto puede hacerse mucho más claro si se investiga el periodo posterior a la caída de Laureano Gómez, durante los años del Frente Nacional, e incluso desde el periodo del General Rojas Pinilla. Momento en nuestra historia nacional que resultó de mayor incertidumbre y peligro. Pues aunque se procuró una salida pacífica al conflicto político, las tres fuerzas colombianas que lideraron esos procesos –liberalismo, conservadurismo e Iglesia Católica—, no sólo definieron propósitos comunes para buscar y alcanzar, sino también definieron e identificaron enemigos comunes contra los que debían luchar. Por supuesto, aquí estarían involucrados los que se opusieran a la estrecha relación establecida anteriormente entre la religión y el Estado, las posturas socialistas y comunistas y la

presencia de cualquier otra doctrina que fuera interpretada como de riesgo al poner en duda o al debilitar la influencia y autonomía de los jerarcas y de la élite política nacional.

Finalmente, estas conclusiones demandan ahora comenzar nuevas investigaciones respecto al tema de la persecución religiosa, para revelar la condición de los no católicos al interior de periodos de pacificación donde la religión siguió siendo un actor principal, como mediadora y promotora de la reconciliación bipartidista. Aspectos que demandan información desde fuentes primarias, rescatando las memorias vivas que aun hoy en día nos acompañan y que pueden compartir con nosotros sus experiencias.

Así pues, se invita a continuar en la labor investigativa relacionada con este tema y su impacto social y político para entender el pasado que vivió nuestro país en áreas no comunes, y descubrir sus consecuencias en nuestra realidad nacional actual. De igual forma, de acuerdo a los acontecimientos que se exponen diariamente sobre la realidad mundial, en los que se muestran las condiciones en las que se vive en muchos Estados *independientes* gobernados a través de regímenes donde la relación Estado-Religión se emplea para someter y controlar, y donde las poblaciones buscan manifestar su inconformidad frente a los totalitarismos culturales y políticos, manifestando su interés en políticas democráticas que legitimen sus libertades, revelan que el tema que se está desarrollando en este trabajo sobre el uso de la religión como instrumento político es un tema que no deja de ser vigente y relevante. Algo que sin duda da pie para continuar en esta línea de investigación.

Bibliografía

Referencias primarias.

- Anales del Senado*, (1936, 13 de enero), Bogotá, Imprenta nacional, núm. 18
- Anderson, E. and Isabel., (1937, agosto 20—1938, noviembre), Ocaña, Colombia.
- _____ (1939, febrero 5, mayo—1942, febrero 16), Convención, Santander del Norte, Colombia.
- _____ (1950, abril 26 —1953, marzo 24), Cúcuta, Santander del Norte, Colombia.
- Anderson, E., (1977), *Hacaritama*, Wheaton, Illinois: The Evangelical Alliance Mission.
- Anderson, T., (2011, 13 de junio), entrevista virtual con Abadía Suárez L., Chicago-Bogotá.
- Biblioteca Conservadora, (1936), *La Constitución de 1886 y las reformas proyectadas por la república liberal. Discursos-conferencias y otros documentos*, Tomo II, Bogotá: Editorial Centro.
- Builes, M. Á., (1957), *Cartas Pastorales. Del Excelentísimo Sr. Miguel Angel Builes Obispo de Santa Rosa de Osos*, Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- _____, (S.f.), *Cartas Pastorales. Del Excelentísimo Sr. Miguel Angel Builes Obispo de Santa Rosa de Osos*, Medellín: Editorial Bedout.
- Colombia, Presidente (1951), *Un año de gobierno: 1950-1951*, Tomo I-II, Bogotá: Imprenta Nacional.
- Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1953*, (1956), Bogotá: Tomo 1, El Catolicismo.

De la Peña Montenegro, A., (1995), *Alonso de la Peña Montenegro, Itinerario para párrocos de indios Libros I-II*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Volumen II, Tomo I.

Gómez, L., (1995), *Movimiento de salvación nacional, Laureano Gómez Obras selectas*, Segunda parte, Bogotá: Época.

Moreno y Díaz, E. S., 1848-1906, (2006), *Obras Completas*, Tomo I-IV, Madrid: Editorial AVGVSTINVS.

República de Colombia (1951), *Memoria de Guerra, 1950-1951*, Imprenta del Comando General de las Fuerzas Militares, Bogotá.

Prensa

El Siglo

El Tiempo.

Historia Crítica, <http://historiacritica.uniandes.edu.co>

Presbyterian Life,

Revista Javeriana.

The Chicago Tribune

Time, <http://www.time.com>

Textos

Abel, C., (1987), *Política, Iglesia y Partidos en Colombia*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Arias, R., (2003), *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales CESO, Ediciones Uniandinas, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Bermúdez, A., (Comp.), (1981), *Laureano Gómez, Obras selectas*. Primera parte. Colección “Pensadores políticos Colombianos”, Medellín: Cámara de Representantes. p XVI.

Betancourt, D., y Martha. L. García., (1990), *Matones y Cuadrilleros. Origen y evolución de la violencia en occidente colombiano*, Bogotá: Tercer Mundo editores.

Bushnell, D., (2006), *Ensayos de historia política de Colombia, siglos XIX y XX*, Medellín: La Carreta Editores E.U.

Clark, A. D., (1946), *Tentative History of the Colombian Mission of the Presbyterian Church in the U.S.A. With some account of Other Missions working in Colombia*. Unpublished mss, UPL.

Colom, F. y Ángel Rivero (Eds.), (2006), *El Altar y el Trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Rubí (Barcelona), España, Bogotá: Anthropos, Universidad Nacional de Colombia.

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

Díaz Díaz, F., (1989), “Estado, Iglesia y desamortización”, en Jaramillo Uribe, J., (dir.) *Manual de historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, Tomo 2, pp.197-222.

Díaz López, Z. (2008), "La política dirige la economía: libertad, progreso y educación (1850-1880)", en Ocampo T., José F., (edit.), (2008), *Historia de las Ideas políticas en Colombia*, Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Taurus.

Eastman, J. M., (Comp.) (1979), *López Pumarejo Obras Selectas*, Primera parte (1926-1937), Bogotá: Cámara de Representantes, Editorial Retina Ltda.

Fals Borda, O. (1961) *Campesinos de los Andes*, Bogotá: Estudio Sociológico de Saucio, Facultad de Sociología-Universidad Nacional.

Figueroa Salamanca, H. H., (2009) *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo. Una aproximación a las relaciones non sanctas entre religión y política en Colombia (1930-1952)*, Bogotá: Editorial Bonaventuriana, Universidad de San Buenaventura.

Fluharty, V. L., (1981), *La danza de los millones: régimen militar y revolución social en Colombia (1930-1956)*, Bogotá : Ancora.

Foucault, M., (2002), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI. [En línea] disponible en: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/592.pdf> Recuperado Noviembre 8 de 2010.

Goff, J. E., (1979), *The persecution of protestant christians in Colombia, 1948 to 1958*, London, England: University Microfilms International.

González G, F. E., (1997), *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*, Santafé de Bogotá: CINEP.

Haddox, B. E., (1965), *Sociedad y religión en Colombia. Estudio de las instituciones religiosas colombianas*, Bogotá D.E.: Ediciones Tercer Mundo-Facultad de Sociología, Universidad Nacional.

Helg, A., (1987), *La educación en Colombia 1918-1957. Una historia social, económica y política*, Bogotá: CEREC.

_____. “Curriculum vitae”, [en línea], disponible en: <http://www.unige.ch/lettres/istge/hco/Enseignants/Helg.html> Recuperado: 13 de diciembre de 2010.

Henderson D. J., (2006), *La modernización en Colombia. Los años de Laureano Gómez, 1889-1965*, Medellín: Universidad de Antioquia.

_____. (1984), *Cuando Colombia se desangró. Una historia de la Violencia en metrópoli y provincia*, Bogotá: El Áncora Editores.

Herrera Soto, R., (1982), *Antología del pensamiento conservador en Colombia*, Tomo I, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Jaramillo Uribe, J., (Dir.), (1989), *Manual de historia de Colombia*, Bogotá: Planeta, Tomo 2.

_____. (1994), *Manual de historia de Colombia*, 4.^a ed., Santafé de Bogotá: Procultura S.A. –Tercer Mundo Editores, Tomo 1 y 2.

_____. (1996), *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Santafé de Bogotá: Planeta.

Latorre Rueda, Mario., (1989), “1930-1934. Olaya Herrera: un nuevo régimen”, en Tirado Mejía, Álvaro., (dir.), (1989), *Manual de historia de Colombia*, Vol. I, Bogotá: Planeta.

Latourett, S. K. *Historia del cristianismo* Tomo II, quinta edición, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1983.

Montero Moreno, Antonio, (1961), *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, Madrid: Editorial Católica.

Obispos de Santa Rosa de Osos (febrero 16 de 2011), en: <http://www.dsro.org/acerca-de-nosotros/obispos.html>.

Ocampo T., J. F., (edit.), (2008), *Historia de las Ideas políticas en Colombia*, Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Taurus.

Oquist, Paul., (1978), *Violencia, conflicto y política en Colombia*, Bogotá: Banco Popular.

Pécaut, Daniel., (1987), *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*, Vol. I-II, Bogotá: CEREC, Siglo Veintiuno.

Preciado Palacios, J., (1989), “La esclavitud y la sociedad esclava”, en Jaramillo Uribe J., (dir.) *Manual de Historia de Colombia*, 4.^a ed., Santafé de Bogotá: Procultura S.A. –Tercer Mundo Editores, Tomo1, pp. 303-346.

Restrepo Piedrhita, C., (Comp.), (2004), *Constituciones políticas nacionales de Colombia*, Bogotá: Instituto de Estudios Constitucionales, Universidad Externado de Colombia, 3ra edición.

Rodríguez Sanín, J (Dr.) (1996), *Contribución para una historia del protestantismo en Colombia. La misión y la Iglesia Presbiteriana, 1856-1946* [tesis doctoral], San Bernardo del Campo, SP, Brasil, Instituto Metodista de Enseñanza Superior, Doctorado en Teología.

Tirado Mejía, A., (1989), “El Estado y la política en el siglo XIX”, en: Jaramillo Uribe, J., (dir.) *Manual de historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, Tomo 2 pp.155-183.

Tirado Mejía, Á., y Magdalena Velásquez (1982), *La Reforma Constitucional de 1936*, Bogotá: Fundación Friedrich Naumann, La Oveja Negra.

Torres Del Río, C., (2010), *Colombia siglo XX. Desde la guerra de los mil días hasta la elección de Álvaro Uribe*, Bogotá: Grupo Editorial Norma.