

Misiones protestantes en un Estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta*

Christopher Abel

Profesor del
departamento de Historia de la
University College London.

* Este artículo es una traducción del capítulo: *Protestant Missions in a Catholic State: Colombia in the 1940's & 1950's*, publicado originalmente en el libro: *Holger Bernt Hansen & Michael Twaddle (Eds), Christian Missionaries and the State in the Third World*, James Currey Publishers, Oxford & Ohio University Press, Athens, 2002.

EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA Latina entre los años 1920 y 1960 aún está en sus albores. Es de calidad muy inferior en rangos y profundidad que el de la historia económica y política de las mismas décadas o, aún más, que los escritos sobre la política social y las relaciones internacionales.

El debate alrededor y posterior al Concilio Vaticano Segundo no ha sentado bases para una historiografía poderosa, sea tradicional o revisionista. Al contrario, han surgido ortodoxias contrapuestas que corresponden ampliamente a la posición adoptada por la facción mayoritaria dentro de la Iglesia Católica Apostólica Romana. La izquierda de la Iglesia católica ha ensayado hasta la saciedad (quizá de una forma monótona) el argumento de que la Iglesia católica en Latinoamérica antes de los años sesenta era la campeona y la apóloga de intereses intrínsecos y estructuras monolíticas anquilosadas, una perspectiva que fue eco de las caricaturas del catolicismo sacadas por viajeros protestantes anticuados del norte europeo y Norteamérica durante la segunda mitad del siglo XIX. De acuerdo con este punto de vista, una exagerada identificación de la Iglesia con las elites de terratenientes y con un autoritarismo rígido debilitó su misión, hasta cuando se reconoció en sus decisiones e hizo recomendaciones a través del Concilio Vaticano Segundo y la segunda Conferencia de Obispos Americanos de 1968 en Medellín. Del gran debate de los años sesenta surgió una lectura de la Iglesia católica como "Pueblo Peregrino de Dios". Mujeres y laicos gozarían de una posición enaltecida dentro de una institución más suelta, más colegiada, comprometida con conocimientos de la democracia, el deber y la justicia social. Un mensaje de renovación sería transmitido por "populistas" eclesialísticos que se salían de las ciudades y de los seminarios para convivir con los pobres y compartir sus privaciones. La misión proselitista de la Iglesia fue reanimada por la reforma litúrgica; fue fortalecida por una afirmación de su compromiso con los pobres, los oprimidos y

los desposeídos (en el inequívoco lenguaje de las burocracias católicas: la opción preferencial de los pobres); fue fortalecida también por la elaboración de un concepto de “violencia institucionalizada” que era evidente en el hambre, los servicios de salud insuficientes, las previsiones de educación y vivienda; por último, fue fortalecida por una ampliación del concepto del pecado para abarcar el comportamiento colectivo, en particular las injusticias asociadas a la inequidad de la riqueza y el poder, y la violencia utilizada para perpetrarlos. Estaba subrayada por la “teología de la liberación”, que fue un factor determinante de un período creativo de receptividad para discusiones ecuménicas y para el diálogo marxista-católico.

El clero de la izquierda católica llevó a cabo experimentos osados a través de formas innovadoras de culto, con el objetivo de revivir el espíritu primitivo de las comunidades cristianas. Académicos que se identificaban con esta línea de pensamiento podrían debatir aspectos específicos de los procesos observados en los años sesenta; por ejemplo, qué tanto instigó el Concilio Vaticano Segundo cambios en Latinoamérica, y cuánto sirvió tan sólo para legitimar, catalizar y agilizar tendencias preexistentes. Pero el marco general del análisis no ha sido cuestionado por la izquierda católica. Sin duda, ha sido casi un artículo de fe el hecho de que una era de oscurantismo fuera seguida, en los años sesenta, por una de liberación; muchos de

aquellos conscientes de pertenecer a la vanguardia de una revolución social liderada por el catolicismo que coincidían en que no contaban con el tiempo suficiente ni el tiempo libre para reflexionar siquiera sobre el pasado reciente¹.

La derecha católica desarrolló una ortodoxia en la cual la luz era remplazada por la penumbra y la oscuridad en los años sesenta. Los arreglos jerárquicos estables que salvaguardaban la preparación espiritual, tanto de los ricos como de los pobres para una vida después de la vida, habían sobrevivido a los retos de un regalismo articulado y cerrado a mediados del siglo XVIII, anticlericalismo a mediados del siglo XIX, y de un positivismo dogmático y una indiferencia religiosa ampliamente difundida durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Realmente, la Iglesia católica, en principio, tuvo éxito evitando los nuevos peligros del siglo XX: la urbanización, la secularización, el comunismo y las versiones ateas del socialismo, junto con una crisis de la ordenación. Sin embargo, no contaba con una nueva subversión, que se había adentrado hasta en el Vaticano, del cual recibió un malintencionado aliento y una aprobación mal conducida. El enemigo se había infiltrado. El logro desmedido de cuatro siglos y medio de sacrificio y dedicación laboriosa de la difusión de la verdad se encontraban amenazados por un “socialismo” grotesco que desviaba la atención de la decadencia moral evidente en el crimen, el tráfico de drogas, la prostitución y el

¹ No existe un libro de introducción adecuado que trate sobre la religión en América Latina desde 1930. Los ensayos en D. H. Levine (ed.), *Religion and Political Conflict in Latin America*, Chapel Hill, NC, 1986 y Levine (ed.), *Churches and Politics in Latin America*, Londres 1990, proporcionan un punto de partida conveniente desde una perspectiva ampliamente simpatizante hacia los elementos reformistas en la Iglesia católica de los años 1960 y siguientes. Éstos pueden ser explorados fructíferamente en Scott Mainwaring y Alexander Wilde (eds.), *The Progressive Church in Latin America*, Notre Dame, IN, 1989; Thomas Bruneau, M. Mooney y C. Gabriel (eds.), *The Catholic Church and Religion in Latin America*, New York, 1990; Edward L. Cleary y Hannah Stewart-Gambino (eds.), *Conflict and Competition - The Latin American Church in a Changing Environment*, Boulder, CO, 1992; Daniel H. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton, NJ, 1992; Edward Cleary (ed.), *Born of the Poor: The Latin American Church Since Medellín*, Notre Dame, IN, 1990; un ensayo de Levine y Mainwaring titulado “Religion and Popular Protest in Latin America: Contrasting Experiences”, en: Susan Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*, Berkeley, CA, 1989 y Brian Smith, “Religion and Social Change: Classical Theories and New Formulations in the Context of Recent Developments in Latin America”, *Latin American Research Review*, 10, 2, verano 1975, pp. 33-34. Sobre textos estándares de la izquierda católica, ver Enrique Dussel, *A History of Church in Latin America - Colonialism to Liberation*, Grand Rapids, MI, 1981 e *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, 1967. Sobre la Iglesia colombiana entre los años 1960 y 1990, ver Daniel H. Levine, *Religion and Politics in Latin America; The Catholic Church in Colombia and Venezuela*, Londres, 1981; Kenneth Medhurst, *The Church and Labour in Colombia*, Manchester, 1984; y, para factores institucionales, David Mutchler, *The Church as a Political factor in Latin America with particular reference to Colombia and Chile*, New York, 1971. El bibliográfico de más fácil acceso sobre el protestantismo en Latinoamérica es José Miguez Bonino, “The Protestant Churches”, en: Leslie Bethell (ed.), *Cambridge History of Latin America, Vol. IX, Bibliographical Essays*, Cambridge, 1995, pp. 667-671, que puede ser complementado por Christopher Abel, “The Catholic Church” en: Ídem., pp. 659-667.

alcoholismo y de la crisis inducida por un debilitado patrón de la autoridad del Estado, la familia, las escuelas y la Iglesia. Un énfasis exagerado en el igualitarismo, encaminado a un análisis económico y social que correspondía y convergía con aquel de elementos de la izquierda atea y que, por demás, debilitaba las defensas de la civilización católica occidental.

El argumento de la derecha católica proporcionaba algunas de las ideologías lógicas para las doctrinas de Seguridad Nacional elaboradas en Argentina y en Brasil en los años setenta. En la cruzada para perpetuar la desigualdad social, para defender la santidad absoluta de la propiedad privada y proteger a la civilización católica de la subversión y el comunismo de las prácticas autoritarias –del despiadado pisoteo de la disidencia, del encarcelamiento arbitrario, de la tortura, de los asesinatos y de las “desapariciones”– que pudiesen ser justificadas. Éstas eran usadas en contra de una oposición tenaz e insidiosa que ya había declarado una tercera guerra mundial en Latinoamérica. Como la subversión organizada había decidido que este nuevo encuentro sería dirigido por tendencias de una guerrilla irregular y por el terrorismo, la única respuesta efectiva era la de adoptar medidas contrarias no convencionales. Dado que la diferencia entre la paz y la guerra era irreal ahora en el continente, se convirtió en un imperativo moral y político para acrecentar el tren de seguridad y para reducir las libertades civiles e institucionales y representativas que se encontraban en el camino de la arremetida comunista. La derecha católica, que se hallaba en una ofensiva conservadora –y algunas veces, contrarrevolucionaria–, asumió una postura en el culto: un énfasis en la liturgia latina, y una resistencia hacia un mayor sometimiento y participación femenina en las decisiones de la Iglesia, combinadas con una sabiduría que veía con desdén las tradiciones del libre pensamiento. Endosando y, a veces, acogiendo la clausura y ocupación de universidades e institutos de investigación por parte de las fuerzas armadas o de la policía y la supresión de los derechos a enseñar, publicar y estudiar, la derecha católica dio su bendición a los estudios de la Iglesia católica durante el “heroico” período colonial, pero no

dio aliento a la investigación original en períodos más recientes. Un aspecto sobredimensionado de cinco siglos de historia que no toleraba las críticas y no dejaba espacio para el escepticismo, más la obligación de la obediencia indiscutible a las autoridades eclesiásticas y civiles, caracterizaba esta poderosa banda².

La tendencia del catolicismo moderado, gran parte del cual estaba comprometido con una ideología del “comunitarismo” se encaminó a incorporarse a un término medio entre un capitalismo egoísta y un comunismo materialista y ateo que se había propagado en Latinoamérica desde los tiempos en que el papa León XIII proclamó la Encíclica *Rerum Novarum*. El catolicismo de centro fue examinado, y a los ojos de muchos le fue encontrada una falta de intelectualismo y practicalismo debido al fracaso de su filial política, la democracia cristiana, al efectuar la muy alardeada “revolución en la libertad” vigorosamente proclamada por Chile, su abanderado latinoamericano. El gobierno del presidente Eduardo Frei, que obtuvo una victoria electoral aplastante en las elecciones de 1964, aspiraba a ser lo que llamaba “una libertad revolucionaria”. Ésta tenía cuatro objetivos conectados entre sí: una tasa alta de crecimiento coherente con los negocios privados, tanto nacionales como transnacionales, con el gobierno; una redistribución con objetivos ambiciosos que llenaba las necesidades de los desposeídos tanto de la ciudad como del campo; unas medidas generosas de bienestar que no solamente mitigasen los aspectos más duros del crecimiento capitalista sino que aseguran propuestas más amplias de justicia social, y una cabal modernización de la maquinaria estatal que pudiera garantizar la consumación de un programa audaz. Una transformación social y económica inspirada por la Iglesia católica –y en la formulación y ejecución de la inteligencia, especialmente por los incompetentes graduados de la Universidad Católica, que desempeñaban un rol mayor– y que sería efectuada por métodos no violentos dentro de un marco democrático pluralista.

Las reformas socioeconómicas no se llevaron a cabo con un ritmo y a una escala acorde con la retórica de 1963-1964 y del fracaso del experi-

² “Doctrine of National Security”. En: *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, 1, 1, Feb. 1979, pp. 669-688; y sobre las iglesias y los derechos humanos, Brian Smith, “Churches and Human Rights in Latin America: Recent Trends in the Sub-Continent”, en: *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, 1, 1, Feb. 1979, pp. 89-128. Perspectivas sobre la derecha católica se encuentran útilmente contenidas en Alfonso López Trujillo, Secretario General del Celam, Medellín. *Reflexiones en el Celam*, Madrid, 1971 y en *Opciones e interpretaciones en la luz de Puebla* (n.d.).

mento de la democracia cristiana chilena para alcanzar la mayoría de sus objetivos dentro del período presidencial de seis años del presidente Frei y que se hizo manifiesto en los años 1969-1970. Debido a esto, el catolicismo moderado quedó en una condición de confusión, de duda y de vacilación. Y donde antes había desplegado una puntual actividad intelectual y curiosidad, hacia principios de los años 1970, ahora la Iglesia parecía infundada. Lo que retuvo fue una ideología de compromiso social que resaltaba la necesidad de una actividad pastoral, acompañada por el uso de la misa vernácula y una reorganización de los horarios de las misas, junto con un compromiso de una actividad caritativa para con el prójimo, esquemas de aprendizaje, la organización de cooperativas vecinales y la coordinación de programas de liderazgo civil. Cuando se estableció un autoritarismo brutal de extrema derecha en Chile (como en Brasil) que impuso políticas opresivas, activistas del catolicismo moderado tuvieron un papel importante organizando comités de derechos humanos locales que presionaban por un mecanismo para frenar las violaciones a los derechos humanos nacionales, mientras reunían y transmitían información sobre los abusos de derechos humanos a los medios católicos europeos, norteamericanos y de otras partes de Latinoamérica, con miras a movilizar el apoyo de la opinión mundial por medio de los Derechos Humanos Internacionales y de otras organizaciones no gubernamentales, tanto cristianas como seculares. Nuevamente, la preocupación por lo que era urgente e inmediato, fue rara vez propicia para la investigación erudita³.

Mientras que prevalecía un lenguaje abierto en varios círculos católicos romanos, éste no se acompañaba por la práctica de abrir los archivos eclesiásticos a los historiadores. En consecuencia, sea por la costumbre de mantener el secreto, o por el temor a los usos polémicos que los anticlericales (o incluso por facciones de la mis-

ma Iglesia) pudieran tener de los materiales de archivo —demostrar desorganización, una confusión financiera o incluso irregularidades presentes en los archivos eclesiásticos— éstos se han mantenido absolutamente cerrados (tal como lo han hecho los archivos militares en Latinoamérica). En el caso particular de Colombia, la investigación histórica también está obstaculizada por la destrucción del archivo arzobispal de Bogotá, que al igual que numerosos conventos e iglesias, fue uno de los objetivos de las multitudes en el llamado “Bogotazo”, el 9 de abril de 1948 (probablemente la ciudad latinoamericana que mayor daño ha sufrido después de la gran depresión)⁴. Al mismo tiempo, ha existido poco análisis histórico en la historia reciente teniendo en cuenta que Latinoamérica está constituida como la mayor comunidad de practicantes y miembros del catolicismo. Mientras que la historiografía de la Iglesia colonial —la cual ya había adquirido un impulso impresionante antes del Concilio Vaticano Segundo—, seguía floreciendo, el trabajo de los historiadores sobre el período posterior a 1870 aún está hecho de retazos⁵. El impacto del Concilio Vaticano Primero no ha recibido el análisis erudito que merece, ni tampoco el cambiante carácter de la relación entre el Vaticano y las iglesias nacionales en una época en que las comunicaciones se han ido acelerando por medio de los barcos de vapor, el cable submarino, el telégrafo, la aviación y el teléfono, siendo brevemente interrumpidas por la Segunda Guerra Mundial. Temas tales como el de la historia de la falta de religiosidad de la beneficencia católica, de los sindicatos de comercio católicos, y del impacto de la guerra civil española y del franquismo han recibido menos atención de la que deberían tener⁶.

Entre tanto, el impacto de las ciencias sociales sobre el análisis histórico del siglo XX ha sido restringido en lo que se refiere a la religión. Los sociólogos de la religión dan una muy pequeña

³ Chile es un buen ejemplo en sus escritos sobre y desde la perspectiva del centro católico. Ver Brian Smith, *The Church and Politics in Chile*, Princeton, NJ, 1982 y “The Impact of Foreign Church Aid: The Case of Chile”, en: Gregory Baum y Andrew Greeley (eds.), *Communication in the Church*, New York, 1978; Manuel E. Larraín, *Redención proletaria*, Santiago, 1945 y *Escritos sociales*, Santiago, 1963; Humberto Muñoz Ramírez, *Sociología religiosa de Chile*, Santiago, 1957; Óscar Domínguez, *El campesino chileno y la acción católica rural*, Fribourg, 1961.

⁴ Ver especialmente Herbert Braun, *The Assassination of Gaitán: Public Life and Urban Violence in Colombia*, Madison, WI, 1985.

⁵ Para una introducción valiosa, ver John Lynch, “The Catholic Church in Latin America, 1830-1930”, en: Leslie Bethell (ed.), *Cambridge History of Latin America*, Vol. IV, c. 1870-1930, Cambridge, 1986, pp. 527-596.

⁶ Una excepción es Mark Falcoff y Fredrick Pike (eds.), *The Spanish Civil War: American Hemispheric Perspectives*, Lincoln, NE 1982, que contiene un ensayo valioso sobre Colombia escrito por David Bushnell, pp. 159-202.

luz del pasado reciente, algunos evolucionando modelos estáticos que permiten poco espacio para hacer un diagnóstico histórico; otros presentan un análisis de una sola tendencia de la historia contemporánea que presenta la secularización con el concomitante de la urbanización y algunas veces como un proceso irreversible y final. Los sociólogos de la religión de las universidades católicas tienden a ver sus materias como una herramienta para promover el cambio. Su preocupación con frecuencia ha sido la de analizar las tendencias presentes (por ejemplo, en la ordenación de sacerdotes o la distribución de los mismos en las regiones urbanas y rurales) con miras a desarrollar fórmulas políticas para el futuro, y no a desarrollar un aspecto revisionista del pasado⁷. Al igual que su dependencia de los teóricos y, específicamente de los popularizantes y vulgarizantes angloparlantes de los Estados Unidos, varios sociólogos religiosos emprendieron la interpretación del proceso latinoamericano hacia una audiencia no latinoamericana, que desató una visión homogénea del continente que adquirió su propio ímpetu durante los años setenta y principios de los ochenta. Frecuentemente apartándose de la investigación empírica a nivel tanto nacional como local, esta propuesta también perdió su ímpetu hacia mediados de los años ochenta y se estancó intelectualmente a principios de los años noventa.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL ESTADO COLOMBIANO

Aunque es debatible, el Estado colombiano ha sido constantemente débil comparado con el mexicano, el brasileño o el chileno⁸. El gobierno ha promovido activamente políticas de crecimiento y diversificación en el sector de las exportaciones, y ha tomado medidas para mejorar la infraestructura (por ejemplo, la generación de energía hidroeléctrica) que ha reforzado la expansión liderada por las exportaciones. Antes de 1990, los diferentes gobiernos, independientemente de su tendencia política, recurrieron a

medidas proteccionistas pragmáticas y selectivas que estimularon la industria naciente; y todos hicieron uso de un lenguaje pragmático y prácticas de nacionalismo económico con el objeto de asegurarse una ventaja en la incorporación al sistema económico internacional.

El Estado interactuó con intereses privados hasta el punto de que no sería una exageración hablar de interpenetración. La poderosa Federación Nacional de Cafeteros es el principal ejemplo de una agencia semiprivada en la cual se delegaron funciones públicas, incluida la conducción de la diplomacia cafetera en el exterior. Los ministerios, los gobiernos regionales y las agencias públicas fueron percibidas a lo largo del siglo XX como recursos por conquistar por parte de productores privados y grupos profesionales, redes familiares y clanes. Durante los primeros sesenta años del siglo, la amargura de la competencia política se intensificó debido a un sistema de desperdicios. El remplazo de una presidencia liberal por una conservadora o viceversa significaba no solamente un cambio en la conformación del gabinete y de los gobiernos regionales, sino que también promovía el cambio de toda la burocracia sustituyéndola por la del partido opositor, aun con los porteros y aseadoras más humildes. El Partido Liberal (el cual gobernó de 1930 hasta 1946) y el Partido Conservador (que gobernó desde 1946 hasta 1953) compartían un énfasis teórico sobre un poder ejecutivo fuerte, un compromiso con un liderazgo económico por parte del sector privado y una tradición de impuestos bajos para estimular la iniciativa comercial. El gobierno central asumió la responsabilidad de dar forma a las condiciones que promovían el crecimiento, mientras que desarrollaba muchas responsabilidades que las autoridades regionales debían imponer. El Partido Liberal hizo énfasis en muchas reglamentaciones civiles dentro de una democracia semirrepresentativa y una franquicia masculina masiva. Ellos buscaron oportunidades limitadas para un avance político por parte de una clase media urbana que crecía len-

⁷ Ejemplos incluyen Isidoro Alonso, *La Iglesia en América Latina*, Fribourg, 1964, y Alonso *et al.*, *La Iglesia en Venezuela y Ecuador*, Bogotá, 1962.

⁸ Para una introducción a la historia de Colombia, ver David Bushnell, *The Making of Modern Colombia. A Nation in Spite of Itself*, Berkely, CA, 1993. Otras introducciones incluyen Malcolm Deas, "Colombia, Ecuador and Venezuela, 1880-1930", en Leslie Bethell (ed.), *Cambridge History of Latin America*, Vol. V, c. 1870-1930, Cambridge, 1986, pp. 41-64, y Christopher Abel y Marco Palacios, "Colombia, 1930-1958" y "Colombia Since 1958", en: Ídem., Vol. VIII, *Spanish South America 1930 to the Present*, Cambridge, 1991, pp. 587-628 y pp. 629-687, respectivamente. La fragilidad del Estado con respecto a la violencia está convenientemente reexaminada en Charles Bergquist, Gonzalo Sánchez y Roberto Peñaranda (eds.), *Violence in Colombia. The Contemporary Crisis in Historical Perspective*, Wilmington, DE, 1992.

tamente y también una participación política restringida multclasista como un requisito para una estabilidad política. Empezando por un Estado que se presume obediente de la ley y una oposición leal, el Partido Liberal se dividía entre intervencionistas colectivistas e individuos no intervencionistas. Muy fraccionado y profundamente indisciplinado, el Partido Liberal se convirtió en un virtuoso de negociaciones y compromisos. Percibía al sector público de la educación como esencial para el cambio social, el desarrollo económico y la evolución de las virtudes cívicas.

Por el contrario, los conservadores pusieron mucho énfasis en el orden, la disciplina y la autoridad. Si los liberales percibían la ley como un instrumento por medio del cual se generaría un consenso de que se podía asegurar el orden, los conservadores veían la ley como un instrumento para asegurar el cumplimiento y la imposición del orden. Aunque era en su mayoría antiolecionista, existía sin embargo una corriente fuerte de paternalismo dentro del Partido Conservador influenciado por el pensamiento social-demócrata, especialmente las encíclicas sociales de los papas León XIII y Pío XI. Considerándose a sí mismo como protector del catolicismo romano y viendo el catolicismo como el ingrediente central de una identidad nacional, el Partido Conservador generalmente resaltaba la devolución de responsabilidades para la provisión de educación al sector privado, especialmente la Iglesia católica, y a la iniciativa regional y municipal. Los conservadores discutían sobre cuánto debían guiarse por formulas semidemocráticas y autoritarias. Una facción se refería a Burke y a las encíclicas sociales, y acogía lazos más estrechos con los Estados Unidos por medio del sector cafetero y del establecimiento de empresas comunes con firmas internacionales de los sectores manufactureros y mineros. La otra se refería al catolicismo autoritario que dominaba en España y doctrinas de hispanidad y panhispanidad, y argumentaba, por lo menos desde la oposición, que una pobreza autónoma era preferible a la degradación asociada a la infiltración "anglosajona". Durante la Segunda Guerra Mundial, los conservadores autoritarios, algunos de los cuales se autodenominaban falangistas asociados a la legación española, civiles y militares con liderazgo clerical, habían sido vinculados con el tráfico de armas ilegal para desestabilizar y derrocar el régimen liberal.

La fragmentación y el debilitamiento del Estado colombiano eran totalmente visibles en prácticamente todas las actividades. Las iniciativas del gobierno central podían ser anuladas a nivel local y regional, porque las autoridades locales y regionales gozaban de amplios medios de decisión en lo referente al orden público y a las obras públicas. El impacto estatal variaba considerablemente según la empresa, la región o el punto divisorio entre la zona urbana y la rural; su competencia y eficacia para mantener el orden fueron realmente reducidos debido al sectarismo dentro de la Policía Nacional, e incluso, se detectó un Cuerpo de Policía Nacional exclusivamente conservador en municipios de tendencia política liberal a principios de los años 1950 como una fuerza de ocupación. Por otra parte, la intención del régimen conservador de politizar la policía y usarla como un instrumento partidario debilitó aún más la credibilidad del Estado, confirmando a los liberales radicales su percepción de que el Estado era una fuerza foránea, un instrumento de una oligarquía "desordenada" contra un pueblo virtuoso. Mientras que el régimen conservador abandonaba la perspectiva liberal de que el Estado es el que debe actuar como conciliador y árbitro entre los empleados y empleadores tanto urbanos como rurales, los liberales respondían al descontento rural con algo de intervencionismo paliativo, y al descontento urbano estimulando la formación de agremiaciones comerciales; los conservadores interpretaban los dos como simples asuntos de orden público y algunos respondían brutalmente. Mientras Colombia se debatía entre la no gobernabilidad y la descomposición política (la violencia) entre los años 1948 y 1953, el tema religioso se fortalecía.

ENFRENTAMIENTOS CATÓLICOS E INCURSIONES PROTESTANTES

La Iglesia católica colombiana de mediados del siglo XX debe ser entendida principalmente en términos nacionales. Aún en la década de 1890, el mito católico-conservador del último medio siglo de gobierno español colonial como una era dorada del orden, la jerarquía y la prosperidad permaneció muy fuerte; y en intervalos hasta los años cincuenta, los propagandistas católicos se referían a la Conquista como un período en el cual el valor de los misioneros abnegados aún prevalecía, y cuyo espíritu debía ser acogido y retomado por las nuevas generaciones. Entre tanto, un sistema estatal independiente se en-

contraba en continua formación a partir de los años 1820, y hacia principios de los años 1940 emergieron dos percepciones fuertemente contradictorias del papel de la religión dentro del Estado. Mientras que el conservatismo acogía una gama de opiniones que variaba entre aspectos como el catolicismo como religión oficial establecida por el Estado, el cual era autónomo excepto en asuntos que se referían a la fe y la moral, y una defensa beligerante de un Estado teocrático en el cual la Iglesia sería Todopoderosa, los conservadores compartían una percepción de la religión como parte indispensable para gobernar. Por el contrario, los liberales veían la religión como un ente separado del Estado, y las fracciones más moderadas y pragmáticas pedían una Iglesia autónoma no establecida que trabajase armoniosamente con un Estado autónomo, mientras que los grupos radicales presionaban por un Estado vigoroso y anticlerical, y más aún, por la constitución de un Estado ateo.

Estos debates han sido vistos por algunos historiadores como el hecho más importante para poder explicar la cantidad y frecuencia de las guerras civiles y de los disturbios durante el siglo XIX en Colombia y México, Ecuador y Perú. La derrota de los liberales durante la última de las guerras civiles en 1902, combinada con la relativa tardanza, según los estándares latinoamericanos, de la adhesión de Colombia a la economía internacional, le permitió el fortalecimiento a elementos autoritarios en las zonas andinas más pobladas. Proclamando a voz en cuello el establecimiento de un reducto de un catolicismo verdadero basado en la teología de la Contrarreforma y del Concilio Vaticano Primero, los católicos autoritarios argumentaban que la pureza de la religión, combinada con la pureza de la lengua castellana, daba forma a un nacionalismo colombiano, no contaminada por el imperialismo protestante de los Estados Unidos como en Cuba, Puerto Rico y Panamá, ni por el socialismo, ni por la anarquía y el comunismo que ganaban terreno en Argentina, Chile y Brasil. Colombia se destacó como una espléndida fortaleza beligerante de una devoción inquebrantable hacia la versión tradicional del catolicismo. Estas actitudes fueron reforzadas por el toque de clérigos europeos importantes, por refugiados de la lucha cultural alemana y de las guerras carlistas españolas con aspiraciones de un Estado teocrático no satisfechas. Ellos sostenían que el estado tenía necesidad de una iglesia (y no al contrario) como agente principal para asumir una autori-

dad política, el orden moral, una formación selecta y una instrucción pública. La Iglesia sería, ciertamente, un modelo para el resto de la sociedad.

La Iglesia católica colombiana sufrió en los años 1940 una profunda división interna agravada por la rivalidad entre los obispos de carrera y una competencia mal encarada debido a la influencia de las diferentes órdenes religiosas. El punto principal de la disputa era la posición que la Iglesia católica debía adoptar frente al gobierno reformista liberal que asumió el poder en 1930. Una facción católica, liderada por el entonces arzobispo primado de Bogotá, monseñor Ismael Perdomo, se guiaba por la posición adoptada por el papa Pío XI y el Vaticano, que decía que en un mundo en el cual el comunismo y el nazismo eran graves retos para la Iglesia católica, debían hacerse intentos continuos de reconciliación entre los liberales, en especial los liberales católicos practicantes, el desarrollo de la educación laica no debería ser desalentado siempre y cuando los inspectores escolares, los maestros y los currículos no estuvieran influidos por el ateísmo y la masonería. La facción rival, liderada por el arzobispo adjunto, monseñor Juan Manuel González Arbeláez, que seguía la tradición del papa Pío IX y del Concilio Vaticano Primero, acusó al liberalismo de ser un pecador inherente, y acogió embelesado la victoria del franquismo en la guerra civil española. Fastidiado por la provocación anticlerical y confrontado por las reformas de la educación laica y la intención de los liberales de suprimir el nombre de Dios del preámbulo de la Constitución Colombiana, la derecha radical amenazó a la república liberal con una insurrección cuasi nacional en 1935. Debido a que los obispos radicales y sus aliados de las diferentes órdenes religiosas eran poderosos en los compromisos religiosos de la mayoría de los católicos, una insurrección del clero colombiano constituía la amenaza más seria para la estabilidad del régimen liberal. Una guerra entre el clero y los anticlericales, más perjudicial que la revuelta Cristero en México, fue impedida únicamente por una determinación de los grupos moderados del gobierno, la Iglesia, el Partido Conservador e intereses de la clase acaudalada para contrarrestar a las facciones beligerantes de ambos lados.

La temperatura política había bajado, pero la tensión entre las diferentes facciones católicas aún permanecía. Un pequeño escándalo proporcionó una oportunidad para trasladar a González Arbeláez a la arquidiócesis lejana de Popayán en

el sur-occidente. Pero un debate sobre la reforma del Concordato en los años 1942 y 1943 reabrió las heridas. El líder de la oposición conservadora, Laureano Gómez, manipuló la hostilidad del ala derecha católica hacia la reforma del Concordato negociada por el gobierno liberal, y que estaba representada en el Vaticano por un destacado masón y ex ministro de Educación, Darío Echandía. La derecha radical, argumentando que mientras el papa Pío XII se encontraba atrapado en el Vaticano por la Segunda Guerra Mundial y se le negaba información crucial por parte de los liberales conspiradores, atizaba la oposición que amenazaba nuevamente con desestabilizar el gobierno. El debate entre el clero se volvía más álgido, prolongado y repetitivo. El papa Pío XII ordenó el silencio de todos los católicos, pero no se hizo efectivo sino en la segunda vez que lo ordenó. Después del debate sobre el Concordato, monseñor Perdomo buscó desesperadamente razones para mantener unido al episcopado. Los temas sobre el protestantismo y el comunismo resultaron muy convenientes. Ambos eran tangibles y podían discutirse como irrelevantes⁹.

Desde el período posterior a la Independencia, las iglesias anglicana y episcopal que servían a los diplomáticos, comerciantes extranjeros –y más tarde a los empleados extranjeros de firmas internacionales–, gozaban de un amplio grado de tolerancia, siempre y cuando no hicieran proselitismo entre los latinoamericanos. El régimen liberal después de 1930 demostró ser más condescendiente con el protestantismo que sus predecesores conservadores. No acogía a las misiones protestantes con entusiasmo, pero tampoco las obstaculizaba. En consecuencia, el número de misioneros protestantes en Colombia casi se triplicó entre los años 1929 y 1938; había tres periódicos protestantes en 1938; 810 niños iban a colegios protestantes y judíos en 1940.

Auto-proclamándose como los principales enemigos del comunismo en Latinoamérica, algunos misioneros protestantes acusaron al clero católico de mantener a los religiosos en un estado de pobreza, ignorancia y fanatismo dentro del cual podría florecer el comunismo. A principio de los años 1940 las denominaciones protestantes tuvieron un éxito creciente porque algunos de sus predicadores establecieron la

creencia local de que eran curanderos eficaces. La literatura protestante tenía el atractivo de la fruta prohibida y, sobre todo, el protestantismo proporcionaba un medio para expresar la protesta social y daba un sentimiento de comunidad para los marginados y desterrados sin forzarlos a renunciar al simbolismo cristiano.

Durante la Segunda Guerra Mundial, la prioridad principal de los ministros estadounidenses era impedir una penetración de El Eje y promover las buenas relaciones en el hemisferio. Los gobiernos liberales de los presidentes Eduardo Santos (1938-1942) y Alfonso López Pumarejo (1934-1938 y 1942-1945) eran señalados por los diplomáticos británicos y estadounidenses como unos de los más confiables y no beligerantes en Latinoamérica. Su cooperación era escogida y asegurada en áreas tan diversas como la producción y exportación de petróleo y minerales estratégicos, la expropiación de propiedades nacionales clave y la modernización del Ejército y la Policía Nacional; igualmente, un arreglo amistoso de las diferencias sobre las cuotas cafeteras fue incorporado en el Acuerdo Internacional Cafetero de 1940¹⁰. Por eso los ministros estadounidenses tenían pocas razones para quejarse de la posición oficial colombiana, y estaban ansiosos de que los misioneros protestantes estadounidenses no incitaran a la oposición católica y a la vez avergonzaran a los gobiernos colombianos. El Departamento de Estado urgió a su embajada para que tomara medidas discretas para desestimular la promoción del anticatolicismo, pero rechazaban la sugerencia de que se les negara la obtención de un pasaporte a los misioneros o que sus peticiones fuesen cuidadosamente examinadas, aun cuando el número de aquellos comprometidos con actividades de trabajo socio-educativo aumentó de cuatro o cinco a 25 entre el mes de septiembre a octubre de 1942 y se continuó incrementando. Un comité informal de protestantes de diferentes denominaciones establecido en 1937 como un cuerpo de ministros protestantes para el intercambio de información, de actividad coordinada y planes que eran considerados para la cooperación activa, había colapsado en 1940, de manera que no existía un comité al cual la embajada estadounidense le pudiera expresar sus puntos de vista cuando surgie-

⁹ Christopher Abel, *Iglesia, partidos y política en Colombia 1886-1953*, Bogotá, 1987. Ana María Bidegáin de Urán, *Iglesia, pueblo y política. Un estudio de conflictos de intereses, 1930-1955*, Bogotá, 1993.

¹⁰ David Bushnell, *Eduardo Santos and The Good Neighbor*, Gainesville, FL, 1967; Marco Palacios, *Coffee In Colombia. 1850-1970. An Economic, Social and Political History*, Cambridge, 1980, esp. pp. 223-224.

ron problemas en 1942. La embajada se lamentó de la ausencia de una voz colectiva para los protestantes estadounidenses en Colombia, pero estaba ansiosa de no involucrarse en recrear el comité para no ser identificado públicamente con el mismo¹¹.

Sucesos en Cali y Bogotá en 1942-1943 indicaban que una restringida relación entre la embajada estadounidense y algunos misioneros protestantes de esa nacionalidad podría surgir en áreas donde, en palabras del ministro estadounidense Arthur Bliss Lane: "...posteriores incursiones de misioneros protestantes bien intencionados puede la ser causa del resentimiento por parte de la población local hacia los Estados Unidos". Como se pensaba que el culto a la Virgen María era la divergencia entre el protestantismo y el catolicismo, un misionero de la Misión Protestante de Cumberland aprovechó en abril de 1942 la presencia del Congreso Mariano Nacional, antecesor de la Conferencia Episcopal, para poner en circulación durante la misa celebrada por el nuncio apostólico, un panfleto impreso en Bogotá titulado "Gratificación". Éste ofrecía pagos en dinero efectivo a los lectores que pudiesen citar textos bíblicos que pudieran contener oraciones a la Virgen María, e invitaba a los lectores a acudir a la Iglesia evangélica en Cali. El cónsul estadounidense en Cali, expresando su temor de que propagandistas a favor de El Eje utilizaran el panfleto para atacar el panamericanismo, ordenó que no se imprimiesen más panfletos hasta que el congreso no hubiese terminado.

Estos hechos tuvieron una secuela en el mismo mes en Bogotá, donde mujeres católicas fueron movilizadas para protestar contra la propaganda protestante y los insultos a la imagen de Nuestra Señora de los Remedios. Hablando en una de las principales iglesias, un sacerdote católico inconforme y un predicador eclesiástico de moda, el padre Daniel Jordán, se pronunciaron ferozmente contra las denuncias protestantes hacia el culto a la Virgen María:

Como la Virgen María, de acuerdo con la eucaristía augusta, es el más sagrado y preciado tesoro de la religión católica, el protestantismo la ataca con furia —el protestantismo, una secta falta de madre, concebida por apóstatas y corruptos e introducida en nuestro país para

traicionar a nuestra patria y prepararla para ser conquistada, minando una de sus bases maléficas y obedeciendo órdenes de aquel que se apoderó de Panamá, la porción más valiosa de nuestro territorio.

La referencia a Panamá fue parte de un esfuerzo para revivir memorias lejanas del papel de los Estados Unidos al eliminar a Panamá de Colombia y crear impuestos en el año de 1903 para así establecer un Estado cliente. Estos sentimientos se encontraban latentes desde que Washington había indemnizado a Colombia en 1923. Pan-hispanistas, como Jordán, influidos por las tradiciones clericales nacionales de la España franquista y por el recuerdo de que un régimen conservador, y no liberal, había sido humillado por el expansionismo agresivo del presidente Teodoro Roosevelt, llamado "Gran garrote", relacionó a los protestantes con el imperialismo con el objeto de desacreditar el panamericanismo. Argumentando que una continua penetración de los Estados Unidos podía ser identificada desde los puros comienzos del siglo XX, los propagandistas de derecha promovieron el punto de vista de que la actividad protestante formaba parte de una porción más amplia de una conducta estadounidense de la Segunda Guerra Mundial, la cual incluía una interrupción de la economía colombiana, el desplazamiento de socios de importación y exportación europeos y la imposición de una herencia cultural extranjera, especialmente por medio de las películas. De hecho, para las facciones católicas conservadoras la libertad de culto era un disfraz velado para la expansión protestante estadounidense. Sintiendo triunfantes y belicosos luego del triunfo de Franco sobre la Segunda República española, los católicos de derecha veían al protestantismo no solamente como una herramienta del imperialismo, sino también, mientras que los Estados Unidos y la Unión Soviética eran coagresores durante la Segunda Guerra Mundial, como factor de disolución social que favorecía la entrada del comunismo¹².

Un anuncio oficial de Madrid en 1942 sobre el envío de varios misioneros católicos ("trabajadores religiosos") que serían enviados por España hacia Hispanoamérica, y especialmente a Cuba, Centroamérica y Colombia, causó pre-

¹¹ USA National Archives, Record Group 59 (en adelante RG. 59) 321.1163/10. Carta N° 736, Lane, Bogotá, agosto 1 de 1942, al Secretario de Estado.

¹² RG. 59 321.1163/8, Carta N° 117, Lane, Bogotá, 10 de mayo de 1942, al Secretario de Estado y adjuntos.

ocupación por la penetración de la “quinta columna” tanto en la prensa liberal como en el Departamento de Estado. Ya se había informado al respecto en 1941-1942 que tanto la Iglesia presbiteriana de Cumberland, con sede en Richmond, Kentucky, como las iglesias estándares de “Biblia abierta” con sede en Des Moines en Iowa, estaban enviando misioneros nuevos a Colombia. Basado en las sugerencias del doctor Edward G. Seel de la Iglesia protestante Union Church de Bogotá, cuya actitud objetiva no dejaba nada que desear y quien lamentó la impresión adversa causada por algunas facciones entre los protestantes, el ministro estadounidense para Colombia, Arthur Bliss Lane, convocó una reunión con los misioneros protestantes. Lane y Bliss compartían una misma preocupación de que los mejores representantes debían ser enviados a Colombia por parte de sus organizaciones. En su reunión con los misioneros, Lane hizo énfasis sobre la necesidad de tener tacto para evitar fricciones, en que la religión católica era constitucionalmente la religión oficial, y que la unión era necesaria frente a las actividades de El Eje. Al preguntarle sobre un brote de violencia en la ciudad cafetera de Manizales, en la cual los misioneros fueron apedreados y su casa prácticamente destruida, Lane se dispuso a mitigar el temor de que la medida de protección dada a los ciudadanos norteamericanos variaba según su cargo. Él insistía en que todos los ciudadanos norteamericanos que informaran con prontitud a la Embajada de que eran víctimas de maltrato tenían derecho a recibir protección. Sin embargo, condenaba la actitud poco inteligente e incluso escandalosa asumida por un ministro protestante en Cali que había ofendido a los católicos en 1942. Treinta y un misioneros protestantes asistieron a la reunión. La lista de las misiones pone en evidencia la diversidad y fragmentación de la actividad protestante: la Misión Presbiteriana de Cumberland, la Unión de Misioneros del Evangelio, la Misión Estándar de la Biblia Abierta, la Misión de la Alianza Escandinava, la Cruzada Evangelista Mundial, la Misión Pentecostés, la Misión Indígena Suramericana,

la Misión Luterana Evangélica Colombiana de Sudamérica, la Misión Metodista de Wesleyana, la Alianza Cristiana y Misionera, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, la Misión de Pentecostés de Sogamoso y una hermandad misionera de Plymouth. Las misiones eran de organización variada; algunas estaban controladas por organizaciones establecidas en los Estados Unidos; otras tenían solamente una organización nominal en ese país y actuaban independientemente en el terreno, y algunas veces había grupos itinerantes con un respaldo económico, que actuaban en nombre del Espíritu Santo¹³.

Un tipo diferente de presión de la Iglesia católica colombiana provino de un comité, el cual, en una carta dirigida al señor Frank (¡ataque!) D. Roosevelt, destacaba la necesidad de una política de vecinos, y manifestaba su preocupación por el posible deterioro de las relaciones cordiales interamericanas, debido a la propaganda protestante y los ataques a los pontífices romanos, el clero católico, las ideas e imágenes venerados por los fieles. “Nuestra gente...” continuaba la carta, “...ama su religión y está preparada para lanzar una defensa ilimitada de sus ideas religiosas”. La carta hacía alusión a un libro escrito por John D. White titulado *La barrera de nuestra política del buen vecino*, que prevenía sobre el daño que la propaganda protestante podía hacerle a la seguridad del hemisferio en contra de los poderes de El Eje¹⁴.

Incidentes de agitación y demostraciones anti-protestantes eran aislados pero preocupantes, porque se llevaban a cabo en, por lo menos, siete departamentos de Colombia: Caldas, Antioquia, Valle, Cundinamarca, Santander, Cauca y Boyacá. Y cuando el significado de estos sucesos era aumentado por los medios capitalinos, algunos de los cuales proclamaban la detección de un patrón nacional, esta exageración podría tener resonancia en gran parte del altiplano. El patrón general resultante de 1942-1943 era sacado de contexto por propagandistas de ambos bandos, los cuales aumentaban su importancia y utilizaban cada incidente para alimentar la polémica.

¹³ *El Espectador*, marzo 6 de 1942, RG. 59 321.1163/3. Carta, Mamie Wilson, Junta de Misiones Extranjeras, Iglesia Presbiteriana de Cumberland, Richmond, Kentucky, enero 13 de 1941, al Comité de Relaciones Exteriores, Washington, 321.1163/4. Carta G. S. Crookes, Open Bible Standard Churches, Inc., Des Moines, Iowa, noviembre 16 de 1942, al Departamento de Estado, RG. 54 321.1163/6. Carta N° 1459, Arthur Bliss Lane (confidencial) Bogotá, enero 21 de 1943 al Secretario de Estado, Washington.

¹⁴ RG. 59. 321.1163/8. Carta del Comité Pro-fé, sin fecha, 1943.

Este patrón fue ilustrado por el carácter y la respuesta a un incidente en Fontibón, un pueblo en las afueras de la capital, en el cual la propiedad de la Iglesia de la Unión del Tabernáculo de Cristo de Beaumont, Texas, fue apedreada y destruida. La policía no intervino en la violencia que siguió a la decisión del ministro de convocar a reuniones religiosas los sábados por la noche en un lote baldío que quedaba entre dos bares. Lane le aconsejó al ministro que adaptara su proselitismo a las costumbres del país y no se colocara en situaciones de las cuales surgirían inevitablemente problemas debido a un exceso de entusiasmo. La revista mensual jesuita de escasa circulación, *Revista Javeriana*, comentó el incidente, solamente para obtener una respuesta encendida en un artículo en el periódico liberal de mayor circulación, *El Tiempo*, de Bogotá, escrito por el hermano del dueño, el ex presidente Santos, "Calibán", un prestigioso columnista anticlerical que había sido excomulgado frecuente y ruidosamente. El artículo de "Calibán" impulsó un debate con el periódico conservador *El Siglo* de Bogotá, del cual era copropietario Laureano Gómez, y con *El Pueblo* de Medellín. Ahora algunos sectores de la prensa conservadora acusaron a las misiones de formar parte de un ataque por parte del capitalismo y del imperialismo.

"Tierra de libertad, tierra de cristianos, no podemos tolerar aquello que nos confunde y debilita nuestra moral, que nos prostituya en el campo religioso, que nos ve más o menos como infieles, y que nos confunde con las tribus del África Central".

Pocas cosas podían ofender más a aquellos que decían ser herederos de una aristocracia racista hispano-católica tradicional que el ser confundidos con los negros africanos "paganos". Durante una conversación privada con Lane, el presidente López y su ministro de Relaciones Exteriores atribuyeron estos problemas, especialmente el incidente de Fontibón, directamente a Gómez, y también a elementos de la derecha del clero que querían avergonzar al arzobispo Perdomo y al ala moderada de la Iglesia católica¹⁵.

Ninguno de los dos, ni la embajada ni los líderes católicos tuvieron éxito en su llamado a la moderación. Por un lado, la Cruzada de Evangeli-

zación Mundial, una organización inglesa con sede en Pittsburgh siguió adelante con el plan de enviar más misioneros a Colombia. Además, un grupo de misioneros protestantes (siete presbiterianos, dos metodistas, dos presbiterianos de Cumberland y dos misioneros independientes) decidió establecer en Medellín una escuela para el estudio de la lengua castellana de misioneros protestantes bajo el pretexto de su clima moderado y su localización conveniente, sin tener en cuenta que la ciudad era una fortaleza conservadora católica. Por otro lado, el nuncio apostólico se sintió obligado a expresar su pesar por una demostración entusiasta de apoyo a una oración de un jesuita alabando virtudes católicas y condenando vigorosamente al protestantismo, lo cual sucedió en un programa de discursos patrocinado por el nuncio, al cual habían sido invitados el cuerpo diplomático y el ministro de Relaciones Exteriores¹⁶.

Disturbios en Duitama, Boyacá, dirigidos en contra de la misión luterana mantuvieron vivo el debate. Según Lane, los sacerdotes católicos incitaron a los disturbios; este suceso era más alarmante que sus predecesores porque los luteranos no violaban las leyes colombianas y no podían ser acusados de provocar, ya que celebraban sus servicios religiosos en recintos cerrados. Las Biblias fueron rasgadas en pedazos y los muebles destruidos, y no se pudo restablecer el orden hasta que la policía fue enviada de Tunja, la capital del departamento, y el pueblo vecino de Paipa. *El Siglo* presentó una imagen distinta: la policía liberal atacando a los católicos. Los disturbios ocasionaron quejas de Perdomo contra la práctica protestante de contratar amerindios analfabetas o casi analfabetas para ejercer el proselitismo entre sus seguidores. Lane sostuvo que la selección sin tacto y mala de algunos misioneros por parte de sus superiores estadounidenses era en parte responsable de los continuos problemas, pero también culpaba la falta de tolerancia de algunos obispos¹⁷. Entre tanto, hacia finales del año 1943, algunos protestantes creyeron que los obispos católicos hacían uso de la prioridad de política exterior estadounidense de la seguridad hemisférica para conducir una campaña para convencer a Washington que quitara las misiones protestantes, y que los obispos estaban animando a los laicos católicos para que pre-

¹⁵ RG. 59 321.1163/10. Carta N° 2192, Lane, Bogotá, mayo 29 de 1943, al Secretario de Estado.

¹⁶ RG. 59 321.1163/10. Carta N° 1026, Lane, Bogotá, octubre 22 de 1942, al Secretario de Estado.

¹⁷ RG. 59 321.1163/7. Carta N° 1741, Lane, Bogotá, abril 27 de 1943, al Secretario de Estado y adjuntos.

guntaran por qué los misioneros protestantes en edad de prestar servicio militar, algunos de los cuales habían sido reubicados de los países que estaban en guerra, no estaban prestando servicio militar activo.

Algunos obispos católicos fueron directos en sus críticas al protestantismo. El arzobispo Crespo de Popayán tildó a los misioneros protestantes como “Ministros... sin Dios ni conciencia...”. Otros notables eclesiásticos, como el arzobispo primado de Bogotá, Ismael Perdomo, fueron menos severos. Él no dudó de la sinceridad de los misioneros, pero condenó sus “biblias falsas” y sus “panfletos especiosos”, y advirtió que el protestantismo, invadiendo una comunidad puramente católica, era una amenaza para las relaciones pacíficas entre Latinoamérica y los Estados Unidos. Los católicos de derecha resentían la transmisión radial de propaganda de emisoras protestantes del Ecuador. La inteligencia católica, principalmente los jesuitas, poderosos en la educación secundaria y superior, ya habían reforzado su armamento teológico con ideas corporativas sacadas de la dictadura Salazar de Portugal y del régimen Dollfuss de Austria. Ellos argumentaban que la democracia liberal era poco más que una farsa que servía de máscara para el privilegio arcaico, y que el sistema político se debería reorganizar de forma que los paterfamilias y grupos de interés tuvieran la representación en lugar de particulares. También respondieron al reto protestante emitiendo panfletos diseñados tanto para mostrar los errores litúrgicos y doctrinales del protestantismo, como para explotar casos de propaganda protestante tosca¹⁸.

Un denuncia colectivo del protestantismo fue oportuno para unir al episcopado católico en su conferencia nacional en 1943. Pero la censura episcopal fue entendida en algunos sitios como equivalente a la aprobación de acciones represivas contra los protestantes. Diplomáticos, civiles y

eclesiásticos trataron de tomar acciones preventivas en aquellos sitios donde, sin agentes moderadores, existía un peligro eminente de un choque entre el protestantismo simple, cuyos misioneros no veían las bases éticas de las costumbres católicas, e igualmente del catolicismo intransigente. Después de que el presidente encargado Alberto Lleras Camargo (1945-1946) tuvo conversaciones confidenciales con el ministro estadounidense donde le informó que los sentimientos anti-protestantes provenían del departamento de Santander con el fin de avergonzar al gobierno liberal ante los ojos de los Estados Unidos, la embajada americana luchó para desalentar la actividad misionera. El ministro estadounidense, Spruille Braden, importó un obispo católico de los Estados Unidos para recordar a los colombianos que los Estados Unidos no eran exclusivamente protestantes y para proyectar una imagen favorable. El sucesor de Braden, bajo el pretexto de que los vuelos debían ser limitados durante la guerra, trató de reducir el número de permisos de salida de los misioneros estadounidenses; de 2.000 ciudadanos estadounidenses residentes en Colombia en 1944, 200 eran misioneros. Estas gestiones tenían poco efecto. Una protesta formal del nuncio apostólico solicitaba que en las zonas periféricas de las misiones – las áreas selváticas poco pobladas – el gobierno, la educación, la beneficencia y la catequización de los amerindios fuera confiada a concordatos sucesivos de las órdenes religiosas católicas, tales como los capuchinos españoles, confirmando los temores de persecución de los protestantes¹⁹.

El problema no tuvo solución mientras una versión franquista intransigente del catolicismo adquiría impulso. Sus representantes no querían tener trato con el liberalismo y rechazaban cualquier oferta y compromiso como si fuera evidencia de retroceso; proclamaron modernismo en todas sus formas, consideraron incluso a un gre-

¹⁸ Ver Kenneth G. Grubb, *The Northern Republics of South America. Review of Ten Years Evangelical Progress*, Londres, 1938, p. 6; *Anuario General de Estadística 1940*, Bogotá, 1940, p. 235; Norman P. Grubb, *Mountain-movers - A Work of Faith in Colombia*, Londres, 1943, esp. pp. 12-13; Kenneth G., *Colombia por un sacerdote católico convertido del protestantismo*, Bogotá, 1958, p. 14; Epístola pastoral “Sobre el protestantismo”, noviembre 4 de 1930, reeditado en *Los cien pastorales del Excmo. y Rvdmo. Sr. DD. Maximiliano Crespo promulgados durante el tiempo que ocupó la Sede Arquiepiscopal de Popayán*, Bogotá, 1942, pp. ii, 173-174; Ismael Perdomo, *Estudio sobre la campaña y penetración protestante en Colombia*, Bogotá, n.d.; Mora Díaz, *El clarín de la victoria*, Tunja, 1942, pp. 25, 146, 192; *El Cruzado*, Tunja, abril 19 de 1940; Eduardo Ospina, *El protestantismo: su estado real a la luz de la historia y su doctrina a la luz de la Biblia*, Bogotá, 1942, pp. 18-20; *Conflicto social creado en San Martín de Loba por el párroco Luis E. García*, panfleto, Magangué, 1940; *El Siglo*, mayo 26, diciembre 5 de 1940.

¹⁹ *Foreign Relations of the United States. Diplomatic Paper 1945. The American Republics*, Washington D.C., 1945, pp. vi. 80-91; Oficina del Registro Público, London, FO 371/AS 4815/1301/1, septiembre 14 de 1944/Snow a Eden; D.S. 821.00/3440/8, marzo de 1944; 4176/ agosto 4 de 1944, Lane al Secretario de Estado.

mio católico como un subversivo en potencia y sensibilizaron los lazos jerárquicos de una sociedad rural. El advenimiento al poder de una coalición gubernamental liderada por los conservadores animó las pretensiones teocráticas de los obispos derechistas para restablecer el estado privilegiado de la Iglesia católica que existió antes del año 1930. El prospecto de transición de una coalición a un régimen exclusivamente conservador en 1950 fortaleció estas esperanzas. A medida que se acercaban las elecciones presidenciales de 1949, los obispos derechistas atizaban las llamas de la violencia, dando instrucciones a los clérigos de parroquia para amenazar a los votantes liberales con maldiciones. Interpretando la guerra fría desde su propia perspectiva, estos obispos *derechistas* argumentaban ferozmente que el mundo estaba dividido entre Roma y Moscú; y, observando la historia, argüían que la batalla que ellos luchaban era parte de la eterna batalla contra los moros y jacobinos en la cual Dios había sido confrontado con el mal. Ser protestante era ser liberal, y por consiguiente pecaba doblemente ante Dios y ante la patria²⁰.

Entre tanto, durante los primeros meses del año 1948, los protestantes se enredaron nuevamente en la violencia, cuando la misión de los Andes en Garagoa, Boyacá, fue destruida. La embajada norteamericana anteriormente se encontraba bajo presión directa de los misioneros, y ahora los aliados y superiores de las organizaciones misioneras en los Estados Unidos se unían en una campaña orquestada de presión dirigida al gobierno federal de Washington. Incluso había peticiones de los protestantes para que se les permitiera tener una audiencia en la Novena Conferencia Internacional de los Estados Americanos que tendría lugar en Bogotá en abril de 1948. Corresponsales californianos con el general George C. Marshall, ministro de Asuntos Exteriores, reclamaban que la policía estaba obstruyendo la entrega a los misioneros de permisos de residencia y documentos de identificación. Después de “El Bogotazo” los misioneros protestantes se quejaron de persecución cruel y despiadada por parte del clero conservador, el cual veía la insurrección como una versión local

de la Comuna parisina que requería un reto contrario. Un corresponsal tejano envió un artículo de un misionero de Garagoa que aseguraba que la embajada estadounidense no les proporcionaba protección adecuada y describió al gobierno de Estados Unidos casi como un cómplice que doblegaba sus armas cuando pandillas de ebrios eran enviadas por los sacerdotes católicos en contra de los protestantes. “Son los católicos romanos y no los comunistas, como dicen nuestros periódicos, quienes están agrediendo...” a los misioneros²¹. “Los católicos mataron al gran líder liberal (Jorge Eliécer Gaitán) y el pueblo se alzó en armas... La gente de Latinoamérica está tratando de liberarse del cruel yugo del romanismo... La ciudad apaga sus luces y las pandillas de ebrios son enviadas y animadas por los sacerdotes a atacar las misiones”. Esto era claramente una perspectiva selectiva partisana, y aunque no había certeza de quién había matado a Gaitán, parecía que su asesino era un fanático clerical. Pero no existía evidencia que concluyera que existía una conspiración derechista o católica, y grandes porciones de Latinoamérica, por ejemplo el litoral caribe de Colombia habían sido apenas rozadas por el catolicismo. En una línea similar, un corresponsal de Illinois le escribió al presidente Harry Truman pidiéndole ayuda:

“Estimado Presidente. Algo debe hacerse con respecto a este asunto. Yo sé que usted fue criado por una santa madre bautista y conoce el valor de la oración. Así que, asegúrese que el reverendo Holden (el misionero de Garagoa) reciba protección... Que Dios lo bendiga y lo guíe”.

Los diplomáticos, avergonzados, destacaron que la violencia de Garagoa era parte de un patrón más amplio de violencia en los departamentos orientales de Boyacá y los santanderes, y que la misión luterana había desatendido el consejo de la embajada de mudarse a otro sitio porque pensaba que gozaba de la protección de oficiales liberales (exponiéndola a una identificación partidaria clara en un área de violencia) y porque tenía un centro de actividad fuerte en el densa-

²⁰ Abel, *Iglesia, partidos y política*, Chs. 4, 5.

²¹ RG59 321.1163/3 - 1748 CS. Carta, Sr. y Sra. Herbert F. Putney, Loos, CA, marzo 17 de 1948, al Secretario de Estado. RG. 59. 321.1163/5 - 2548. Carta, señora Arthur Yeaton, Foster Lumber Co. Retail Yard Division, Rexford, Texas, mayo 25 de 1948, al Secretario de Estado y adjuntos.

²² RG. 59 321.1163/5 - 2248. Carta, L. Garvie Moore, Rentford, Illinois, mayo 22 de 1948, al presidente Harry S. Truman. RG. 59 321.1163/5 - 1149. Carta LeRoy M. Kopp, Calvary Temple, Los Ángeles, abril 11 de 1949, al Secretario de Estado y adjuntos.

mente poblado Valle de Tenza²². Una nueva ola de misioneros protestantes que entraba a Colombia tras la expulsión de extranjeros de China por los victoriosos insurgentes comunistas, era más moderada que la generación anterior.

Las nuevas oleadas de violencia anti-protestante estaban dirigidas a grupos misioneros recién llegados que tenían poco conocimiento de las condiciones colombianas, como los bautistas del sur y los adventistas del Séptimo Día. La embajada estadounidense, alegando que la violencia pre-eleitoral constituía una carga inaguantable sobre las agencias encargadas de hacer cumplir las leyes, recomendaron la evacuación temporal de las misiones, a pesar de que el gobierno les aseguró que el culto protestante podía continuar siempre y cuando se llevara a cabo en recintos cerrados. Mientras se sostuvo el punto de vista que ignoraba la participación en la violencia de agencias encargadas de hacer cumplir la ley, la embajada mantuvo la cooperación del Ministerio de Relaciones Exteriores, el cual, sin embargo, no ejercía una influencia directa sobre los eventos domésticos. Hacia julio de 1949 se registraron incidentes anti-protestantes en los Llanos Orientales, Boyacá y Santander: la Iglesia presbiteriana de Dabeiba en Antioquia fue dinamitada; varias capillas de la misión presbiteriana de Cumberland fueron destruidas en el Valle del Cauca, y la policía inspeccionó los predios de la Misión Adventista del Séptimo Día en Medellín y confiscó la propiedad privada de un misionero, deteniéndolo por corto tiempo en forma ilegal.

Los problemas causados a la embajada estadounidense por los misioneros que decidían operar en áreas fuera de un radio de impacto efectivo del gobierno central fueron ilustradas por el caso "El Secreto": la estación misionera evangélica del Casanare, que quedaba tan lejos que no se podía llegar a ella desde Bogotá sino por vía aérea, fue asediada por (presumiblemente) varios cientos de asaltantes que obligaron a los trabajadores de la misión a adoptar una defensa de "vaquero"²³. Mientras la cobertura del protestantismo se

ampliaba y el número de adherentes protestantes aumentaba de casi 8.000 en 1948 a cerca de 12.000 en 1953, el volumen de las quejas de los católicos de que los protestantes estaban comprometidos en una campaña anti-católica bien orquestada aumentaron sustancialmente. Los protestantes hablaban de la lapidación de sus iglesias y casas, de que los magistrados rehusaban realizar matrimonios civiles para confirmar su estado marital ante los ojos del Estado, de la confiscación de sus biblias y otra literatura, y de la interrupción en sus servicios religiosos por parte de sacerdotes que arengaban a los fieles y la policía para que los intimidaran. Algunos protestantes alegaban que se les negaba el tratamiento hospitalario en los pueblos pequeños porque las enfermeras de las hermanas de la caridad los obligaban a confesarse a su llegada. Católicos de derecha contraatacaron y protestaron contra una supuesta colaboración protestante con las guerrillas liberales durante "La Violencia", y una incursión protestante en una revuelta de los amerindios en Tierradentro²⁴.

En 1951, los líderes protestantes mostraron a los diplomáticos británicos un optimismo cauteloso acerca de la reducción de la "persecución" luego de la toma de posesión del presidente Laureano Gómez, y que representaciones informales ante el Ejecutivo colombiano y el Departamento de Estado norteamericano habían tenido algunos efectos beneficiosos. El doctor Stanley Rycroft de la junta presbiteriana de misiones extranjeras aseguró que había llegado a la conclusión, en las reuniones con más de cuarenta misioneros presbiterianos, de que la persecución había disminuido y que los ataques no tenían un patrón consistente y no eran puramente religiosos. Él era optimista sobre el aumento de la asistencia en las iglesias y colegios protestantes. El reverendo Everett Gill, Jr., de la Convención de los bautistas del sur también expresó optimismo de que más misioneros estaban siendo enviados como profesores, doctores y enfermeros a las ciudades (contrariamente a las actividades de la mayoría de las misiones protestantes anteriores) donde

²³ RG. 59 321.1163/7 - 849. Carta N° 440 (confidencial), Robert Newbegin, Chargé d'Affaires, Bogotá, julio 9 de 1949, al Secretario de Estado.

²⁴ *Boletín católico*, Sibundoy año x no. 110, abril de 1947, p. 5; junio de 1947, p. 9; Benjamin Haddox, *Sociedad y religión en Colombia* (Bogotá, 1965), pp. 42-44. Ver los escritos de un misionero protestante y secretario de la Oficina de Información y Relaciones Públicas de la Confederación Evangélica de Colombia, James Goff, *The Persecution of Protestant Christians in Colombia 1948-1958. With an Investigation of its Background and Causes*, CIDCC Sondeos N° 23, Cuernavaca, México, 1968, (reedición de ThD Disertación, Seminario de San Francisco, 1965); Pat Symes, *Action Stations Colombia*, Londres, 1955, p. 52; William C. Easton, *Colombian Conflict*, Londres, 1954; Easton, *Knights of the Colombian Way*, Londres, 1959; Eduardo Ospina, *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*, Bogotá, 1955; *Semana*, febrero 2 de 1952.

no hubo violencia en el último tiempo, se continuaba predicando en lugar de transmisiones radiales y Gill no había sabido de “violencia sistemática” desde el ataque en el Valle del Cauca dos años atrás²⁵.

El conflicto religioso tuvo dimensiones internacionales durante un tiempo breve. La Confederación Evangélica de Colombia, a la cual pertenecían todos los grupos activos de misioneros protestantes, intentó crear un frente unido contra el gobierno y la Iglesia católica. La Confederación mantuvo el conflicto sofocante en 1952-1953 redactando una lista mensual del número de mártires que fue entregada a la prensa norteamericana y estaba diseñada para avergonzar al gobierno conservador autoritario de Gómez y del designado presidencial Roberto Urdaneta Arbeláez (1950-1953). Éstos eran ya sujetos a críticas por parte de los Estados Unidos como resultado de una propaganda liberal. Algunos católicos de los Estados Unidos, dudando de la validez y autenticidad de la propaganda protestante, reclamaban que los reportes de la Confederación Evangélica habían sido publicados precipitadamente sin dar tiempo a que ni el Estado colombiano ni la Iglesia católica pudiesen dar respuesta a las acusaciones. Algunos católicos estadounidenses estaban enfadados por la estridencia de las críticas de los protestantes, y lo vieron como un vocabulario de una campaña difamadora que se usaba en los Estados Unidos; esto avergonzó y confundió a los diplomáticos estadounidenses. Por un lado, se rehusaban a antagonizar al gobierno de Gómez, el cual ofrecía los términos más generosos a las inversiones extranjeras en Latinoamérica y como un gesto propio envió tropas para unirse a las fuerzas de las Naciones Unidas en Corea. Más aún, la facción de Gómez estaba de acuerdo con las prioridades de los burócratas liberales del Departamento de Estado, rompiendo con las ataduras franquistas que tuvieron en la oposición. Sin embargo, el personal del Departamen-

to de Estado tenía la responsabilidad de representar los intereses de sus compatriotas. En efecto, los ministros estadounidenses en Bogotá hicieron repetidas insinuaciones a favor de los misioneros, y obtuvieron la respuesta respetuosa de que, en contexto de “La Violencia”, el gobierno no podía garantizar la seguridad de intrusos. A pesar de la intervención diplomática, se le ordenó al último programa radial protestante salir del aire en 1953. El debate se propagó momentáneamente a Europa. Después de que hubo preguntas en la Casa de los Comunes acerca de ataques contra misioneros británicos, la Sociedad Católica de la Verdad intercedió en contra de la “indignación selectiva”. El Consistorio de Ginebra protestó por el trato dado a los protestantes. El vocero del Vaticano *L'Osservatore Romano* rechazó repentinamente las protestas de los protestantes aduciendo que eran propaganda falsa y tendenciosa²⁶.

Si los diplomáticos estadounidenses eran a veces cortantes en sus críticas a los misioneros protestantes en 1940, sus colegas británicos también fueron muy severos en 1950. En 1960, los británicos reportaron que un boletín con amplia circulación en los Estados Unidos, el Reino Unido y Canadá, escrito por J. Goff, rector del Colegio Americano de Barranquilla y el secretario de prensa de la Confederación Evangélica de Colombia, era responsable por la prensa violenta y la crítica pública del gobierno colombiano, por preguntas formuladas en el Congreso de los Estados Unidos y el Parlamento británico, y también por el resentimiento de los colombianos sobre lo que se consideraba una campaña maliciosa y difamatoria. Las fuentes de los diplomáticos británicos insistían en que los reportes de Goff demostraban en algunas ocasiones ser garrafalmente erróneos. Informes de persecución circularon ampliamente después de la formación de la Confederación Evangélica Colombiana militante en 1950, a las cuales las iglesias anglicanas y episcopales (que no hacían

²⁵ Oficina de Registro Público Londres/FO. 371/908/8. Memo, “The Present Situation in Colombia”, noviembre 29 de 1951, Richard M. Fagley a Kenneth G. Grubb.

²⁶ *New York Times*, marzo 4 y 23, abril 2 y 20, mayo 28, junio 7, julio 6 de 1952, enero 23, 27 y 30, febrero 4 y 18, mayo 23 de 1953; *Christian Science Monitor*, febrero 9 de 1953; República de Colombia, Conferencia del señor doctor Alfredo Vásquez Carrizosa, ministro encargado de Relaciones Exteriores... *El 20 de agosto de 1952*, Bogotá, 1952, p. 18; Hermana Suzanne Dailey, “United States Reactions to the Persecution of Protestants in Colombia During the 1950s”, Saint Louis University, Tesis para optar por el título de PhD, 1971, pp. 105, 198-201. Schweizerische Evangelische Pressedienst, Zurich, enero 14 y 21, febrero 18, mayo 6 y 13 de 1953; *Manchester Guardian*, mayo 5 y 12 de 1953; *Michael Derrick, Spain and Colombia - The Position of Protestants*, Londres, 1955, p. 8; *L'Osservatore Romano*, julio 17 de 1952; Cornelia Buller Flora, “Mobilizing the Masses: The Sacred and the Secular in Colombia”, Columbia University, Tesis para optar por el título de PhD, 1970, p. 31.

más que servir a las congregaciones extranjeras) y la Iglesia luterana no quisieron unirse, y se contrató a Goff para que presentara su caso ante la opinión pública estadounidense y británica. Muchos protestantes fueron maltratados durante “La Violencia” y algunos (Goff hablaba de un total de 1.216) fueron asesinados. Sin embargo, había razón, de acuerdo con diplomáticos británicos, que creían que fueron víctimas porque estaban alineados con los liberales (como opositores de una alianza católica-conservadora) y no porque fueran protestantes. Las causas principales de incidentes anti-protestantes eran ahora: la envidia de los católicos al comparar la riqueza de los pastores protestantes y su uso de bienes materiales para atraer conversos y protestantes²⁷.

El fanatismo no caritativo desplegado por ambas partes era notorio. Sobrepasado por un celo proselitista, los misioneros protestantes eran inconscientes de “La Violencia”, y actuaban como si estuvieran trabajando en un entorno normal misionero. Ningún gobierno central poseía los recursos para garantizarles que estuvieran libres de sufrir actos de violencia. Los catálogos de incidentes violentos y declaraciones anti-protestantes airadas provenientes de católicos destacados no incrementaron las denuncias de “persecución sistemática” hechas por publicistas protestantes. La confusión caleidoscópica de “La Violencia” sugería completamente lo contrario: que una actividad represiva no coordinada no podía ser frenada como consecuencia de la fragilidad de la maquinaria estatal y su fraccionamiento en gran parte del país. Si bien el gobierno tenía la voluntad de sofocar la violencia en contra de los protestantes, tampoco contaba con los medios para hacerlo.

Los católicos manifestaron igualmente su insensibilidad. El reto protestante nunca mostró ser una verdadera amenaza para la supremacía católica. El Episcopado jamás lanzó una campaña que no fuera ambigua para fortalecer la intolerancia religiosa. Tal acción era políticamente imposible porque los obispos no ejercían control sobre las órdenes religiosas, y porque hubieran antagonizado a los obispos falangistas para los cuales la tolerancia religiosa era en sí misma un anatema. En consecuencia, los obispos católicos fueron objeto de acusaciones de proteger en exceso a los sacerdotes de las parroquias y a los lai-

cos católicos involucrados en actos violentos. Una campaña anti-protestante que empezó como un expediente para sanear la división entre los obispos, se salió del control de sus instigadores.

La decisión de los principales partidos de formar una coalición gubernamental luego de un régimen militar (1953-1958) no pudo poner fin a “La Violencia”, pero precipitó un cambio definitivo en su carácter. Mientras en 1948 las principales características de actos violentos eran intra-clase y de tipo guerrillero, para principios de los años 1960 los actos violentos entre clases sociales aumentaron y los actos violentos entre partidos políticos tradicionales casi desaparecieron. Para entonces las circunstancias eran en cuatro aspectos propicias para dar fin a la violencia contra los protestantes. Primero, la Iglesia católica era partidaria del acuerdo bipartidista de 1958 y hasta sus obispos derechistas moderaron su lenguaje, aceptando el hecho de que durante la guerra fría los católicos y los liberales tenían un adversario común. Ciertamente el lenguaje franquista fue desplazado mayormente por un catolicismo social que acomodaba la mayoría de los aspectos de una versión más colectiva del liberalismo y se adaptaba a la incipiente urbanización; argumentaban que, si se daba una respuesta efectiva a la izquierda secular, los patrones tradicionales de la caridad tenían que ser racionalizados y complementados por políticas sociales efectivas. Segundo, muchos ex gaitanistas fueron reabsorbidos por los ideales políticos, y su hostilidad hacia los católicos conservadores enmudeció. Tercero, el presidente de la coalición Alberto Lleras Camargo (1958-1962), un cercano aliado de la facción gobernante de Kennedy en Washington, fue inequívoco al condenar todas las persecuciones religiosas. Finalmente, la revolución cubana de 1959 unió a la mayoría de los católicos y protestantes en Colombia en contra de la izquierda revolucionaria. A mediados y finales de los años sesenta las hostilidades católico-protestantes fueron olvidadas en medio de nuevos y reñidos debates que lanzó a las instituciones religiosas al desorden: el levantamiento que precipitó el Concilio Vaticano Segundo (1962-1965); el surgimiento de los radicales y, brevemente, de la izquierda católica revolucionaria liderada, hasta su muerte en una acción armada, por el padre Camilo Torres, y el debate de

²⁷ FO 371/148372/194236. Memorando confidencial, “The Position of the Catholic Church in Colombia”, E. B. Howard, junio de 1960.

planificación familiar a finales de los años sesenta y los años setenta. A medida que progresaba el diálogo ecuménico, las relaciones entre católicos y protestantes se volvieron más cordiales.

No cabía duda de que existía una división de una cultura occidental no europea en Colombia, donde prevalecía un derivado de la cultura europea. Lo que sí era un hecho en Colombia era que existía una percepción que reñía con lo que era una cultura occidental y lo que era de vanguardia. Para los misioneros protestantes, los pobres de Colombia tenían derecho a compartir los beneficios de la cultura occidental: alfabetización, educación y salud moderna. El nacionalismo radicaba en el rechazo simultáneo y en la burla de la cultura norteamericana, afro-colombiana e indígena-colombiana y en una exaltación racista de las tradiciones aristocráticas hispánicas. Para los exponentes de los acuerdos de la coalición después de 1958 el nacionalismo cultural consistía en mantener las tradiciones nacionales mientras se elegía entre las influencias externas

(Estados Unidos, CEE, Japón, etc.). Pero en asuntos religiosos estos hechos casi nunca se presentaron, no solamente porque muchos grupos protestantes eran autosuficientes financiera y organizacionalmente, sino porque ninguno –a diferencia de algunas sectas guatemaltecas a finales de los años setenta y ochenta– estaba influido significativamente por enlaces de religión politizada en los Estados Unidos ejemplarizada por la mayoría moral. La división católico-protestante, que nunca fue un asunto de mayor importancia en la política colombiana, fue eliminada de la política nacional. Un asunto interesante, aunque secundario: esta división ilustraba el aislamiento de Colombia de la corriente dominante de la política internacional y latinoamericana y el cuidado con el que los diplomáticos evitaban confundir el asunto religioso con otro, y para ellos existían asuntos más importantes tales como la seguridad hemisférica, el libre comercio y un clima favorable para la inversión económica extranjera.

FECHA DE RECEPCIÓN: 13/05/2003
FECHA DE APROBACIÓN: 18/06/2003