



**CONFRONTACIÓN. ENTRE RIGORISMO ESTRUCTURAL Y
SENSIBILIDAD SOCIAL. ESTUDIO SOBRE LAS CAUSAS DE LA
DIVISIÓN DE LA PROVINCIA FRANCISCANA DE LA SANTA FE (1962-
1982).**

Tesis de Maestría presentada como requisito parcial para optar por el título de
Magíster en Historia

Maestría de Historia
Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Ciencias Sociales
(2022)

Autor: José Luis Páez Rocha

Director: Ángel Luis Román Tamez

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE CONTENIDO -----	3
AGRADECIMIENTOS -----	5
INTRODUCCIÓN -----	7
CAPÍTULO PRIMERO. EL ESPÍRITU FRANCISCANO -----	23
1.1 Origen de la espiritualidad. Francisco y la primitiva fraternidad -----	23
1.2. Divisiones en la orden franciscana. Utopía, radicalidad y división -----	30
1.3. Los Franciscanos en América. El Evangelio para el Nuevo Mundo -----	41
1.4. La provincia Franciscana de la Santa Fe -----	47
1.4.1. Fundación y evangelización franciscana en la época colonial-----	47
1.4.2. Los franciscanos en la independencia-----	52
1.4.3. Restauración y nuevo florecimiento de la Provincia-----	56
Conclusión -----	57
CAPÍTULO II. AMBIENTE ECLESIAL. LA REPERCUSIÓN DEL CONCILIO VATICANO II EN LA IGLESIA LATINOAMERICANA -----	61
2.1 El Concilio Vaticano II -----	62
2.1.1. Objetivos del Concilio Vaticano II-----	64
2.1.2 Desarrollo-----	66
2.1.3. Aggiornamento-----	67
2.1.4. Documentos conclusivos-----	69
2.1.5 Cambios generados-----	70
2.1.6 La Perfectae Caritatis, renovación de la vida consagrada-----	71

2.1.6.1. El aggiornamento en la vida religiosa -----	74
2.1.6.2 La Iglesia Latinoamericana-----	76
2.1.7 Las asambleas del Episcopado Latinoamericano (Medellín y Puebla) -----	78
2.2 La Teología de la Liberación -----	81
Conclusión -----	94
CAPITULO III. EL PROCESO DE LA DIVISIÓN DE LA PROVINCIA FRANCISCANA DE LA SANTA FE (1962-1982) -----	97
3.1. Situación de la Iglesia en Colombia -----	98
3.2. Los impactos del Concilio en la Orden Franciscana en Colombia -----	101
3.2.1. Creación del grupo San Pablo. Se evidencia una crisis -----	102
3.2.2. Desacuerdo y confrontación-----	109
3.2.3. Represión -----	109
3.2.4. Labor de la Provincia y experiencias significativas -----	111
3.2.5. Franciscanos subversivos -----	118
3.2.6. Discusión en torno a la pobreza -----	120
3.3. División de la Provincia-----	124
Conclusión -----	127
CONCLUSIONES -----	130
DOCUMENTOS DE ARCHIVO -----	139
COMPILACIÓN DOCUMENTAL -----	139
BIBLIOGRAFÍA -----	139

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento es para Dios, dador de todo don perfecto y a su Santo Espíritu que ha derramado generosamente sus dones en mí, como un tesoro depositado en una frágil vasija de barro.

A mi familia; sus enseñanzas, compañía y apoyo incondicional son estímulo para seguir superando retos y proponiéndome objetivos cada vez más grandes.

A la Provincia Franciscana de la Santa Fe de Colombia, por esta y todas las oportunidades de reflexión y aprendizaje. A través de ellos cada día crece el amor por mi vocación franciscana y el deseo de fidelidad a sus exigencias.

A mis profesores, particularmente, al R.P. Jorge Enrique Salcedo Martínez. S.J. quien me orientó en la primera parte de esta investigación con rigurosidad y acierto. Al Doctor Ángel Luis Román Tamez; fue mi guía al momento de plantear este tema de investigación y con disciplina me ha ayudado a lograr el objetivo planteado. Finalmente, agradezco la gentil orientación metodológica del profesor Mg. Jorge Felipe Camargo Hernández, cuyas sugerencias han representado para mí una magnífica colaboración.

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano segundo fue el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX, buscaba una modernización de la Iglesia para responder a las necesidades generacionales de la época. Su impacto en la vida religiosa fue muy grande porque invitaba a los religiosos a un *aggiornamento* o renovación. Dicha renovación implicaba dos acciones puntuales; la vuelta a los orígenes de cada *carisma*¹ y su actualización a las circunstancias de cada época. La orden franciscana no fue ajena al *aggiornamento* propuesto por el concilio, más bien fue receptiva y diligente en su implementación.

No obstante, dentro de esa coyuntura se presentaron interpretaciones de diverso grado frente al *aggiornamento*; algunos asumieron los cambios de carácter general tales como el uso de la lengua vernácula en la celebración de los sacramentos, las nuevas disposiciones sobre la liturgia y los practicas cotidianas. Otros buscaron ir más allá, interesándose en la Iglesia no como una institución distanciada de la sociedad, sino como una comunidad de creyentes que trabajan juntos en la construcción de un Reino de Dios en la tierra.

Las distintas lecturas que el Concilio había hecho a los religiosos generaron conflictos entre ellos. Quienes asumieron solamente las disposiciones básicas se quedaron en actitudes conformistas, mientras que otros asumieron un grado mayor de compromiso que exigía la renovación de la orden a las circunstancias del presente. Esta última postura se vio profundamente influenciada por las interpretaciones que se realizaron a nivel latinoamericano de las disposiciones del Concilio por parte de los documentos conclusivos de las asambleas generales del CELAM y la riqueza de los trabajos presentados por los militantes de la *Teología de la liberación*.

En el caso de la Provincia Franciscana de la Santa Fe de Colombia, la confrontación se dio entre un grupo de frailes preparados académicamente en el exterior junto a sus discípulos y las generaciones que tenían más años de experiencia, entre los que se contaban los

¹ Se deriva de *charis* o *hairein*, palabras generadoras de la comprensión teológica del Antiguo y del Nuevo Testamento, con el significado de gratuidad benevolencia y el don de Dios que se abre y entrega al Hombre. Fue mérito de Pablo el haber introducido este vocablo –carisma- en un contexto de organización de la comunidad. Leonardo Boff. *Iglesia Carisma y Poder*. (Bogotá: Indo-American Press Service, 1989), p. 219. En el caso de las comunidades religiosas se refiere a los valores que identifican a una determinada espiritualidad, generalmente inspiradas en las virtudes de los fundadores.

superiores a cargo de la comunidad. Dichos grupos recibirán el nombre de *progresistas* (quienes se autoproclamaron como Grupo San Pablo) y *tradicionalistas*, respectivamente.

El presente trabajo investigativo tiene como propósito indagar en las causas de la confrontación de estos dos grupos de religiosos, dentro los franciscanos de Colombia, lo que desencadenó, no solo rivalidad y desacuerdo sino la consecuente “separación de más de 40 religiosos, que se fueron a construir otra entidad de la Orden separada jurídicamente de la Provincia de la Santa Fe”;² la Vicaría de san Pablo y posteriormente Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol de Colombia, en el periodo que va entre 1960 hasta 1982.

En ese sentido, es de crucial importancia comprender las ideologías que fueron madurando en el clero y las comunidades religiosas del continente, del país y, concretamente, de los miembros de la comunidad franciscana y el Grupo San Pablo durante estos años de estudio. Así mismo, es menester estudiar los discursos de sus líderes que se transformaron en acciones concretas de renovación, lo que motivó la confrontación entre dos maneras igualmente validas de vivir el franciscanismo: el del grupo de los tradicionalistas que defienden la institucionalidad estructural del franciscanismo y los frailes más progresistas que consideraban que era necesario romper con esos esquemas tradicionales para vivir su consagración en cercanía y servicio a los pobres. Todo esto con el fin de rebatir la opinión de quienes afirman que: “[...] se trataba simplemente de una forma de rebeldía contra personas, encubierta con una ideología que no correspondía a la realidad, pues la Provincia coincidía con el mismo ideal franciscano que ellos daban como proscrito o muy mediocremente realizado”.³

La situación que se generó al interior de la comunidad franciscana en Colombia fue un claro ejemplo del cambio de mentalidad de la Iglesia y la sociedad, suscitado por eventos como la celebración del Concilio Vaticano II, las asambleas del CELAM y el surgimiento de la *Teología de la liberación*. Dado lo anterior, la pregunta de investigación que trataremos de responder es: ¿Cuáles fueron las causas que influyeron en la división de la Provincia Franciscana de la Santa Fe de Colombia entre 1962 y 1982?

La estructura capitular planteada intentará responder desde distintas vertientes esta pregunta de investigación. En el capítulo primero, se realizará un recorrido por la historia de

²² Luis Carlos Mantilla O.F.M. *Historia Abreviada de la Provincia de la Santa Fe de Colombia*. (Bogotá: Editorial Kelly, 1993), p. 66.

³ Luis Carlos Mantilla O.F.M. *Historia Abreviada de la Provincia de la Santa Fe de Colombia*, p. 70.

la Orden de Frailes Menores (Franciscanos), para analizar por qué las controversias, reformas⁴ y en algunos casos escisiones son una constante en el devenir histórico de la Orden y nuestro caso de estudio no será la excepción. Así mismo, abordaremos la historia de los Franciscanos en Colombia desde su llegada en el siglo XVI hasta el estado en que se encontraba en 1962, cuando se celebró el Concilio Vaticano II. Este contexto histórico nos permitirá analizar el proceso evolutivo de la Orden de Frailes Menores y de la Provincia de la Santa Fe y los fundamentos teóricos que en ellas generaron conflictos y divisiones.

El segundo capítulo identificará los elementos teóricos, teológicos y sociales del Concilio Vaticano II y los fundamentos de la *Teología de la Liberación*, desde los documentos conclusivos y los trabajos que ellos han generado. Esto nos permitirá entender por qué los miembros del Grupo San Pablo simpatizaron con este tipo de posturas para promover la reforma de la Provincia Franciscana de la Santa Fe. En este orden de ideas, los antecedentes, el desarrollo del Concilio, su implementación y el impacto que tuvo en América Latina (lo que implica afrontar temas como las Asambleas del CELAM y el surgimiento de la *Teología de la Liberación*) hacen parte de los temas que abordará el capítulo.

En el tercer capítulo, el lector encontrará un análisis en torno a los eventos acaecidos entre los años de 1962 y 1982 en la Provincia de la Santa Fe de Colombia, donde el Grupo San Pablo asumió los retos lanzados por el Concilio y la Iglesia Latinoamericana de renovar su *carisma* y acoplarlo a las necesidades de su contexto, encontrando oposición con los demás miembros de la entidad, lo que condujo a la confrontación y finalmente a la división. Para llevar a cabo este propósito, haremos un estudio interpretativo de los boletines provinciales de este periodo que nos permiten identificar las voces de quienes representaban a los grupos *progresista* y *tradicionalista*.

Una vez presentada la estructura capitular, debemos reflexionar acerca las categorías transversales que tendrá la investigación, a saber: la *Utopía Franciscana*, las *confrontaciones* presentes en la historia de la Orden; la presencia de los *intelectuales orgánicos* durante esta

⁴ “Las **reformas** de la orden **franciscana** son los movimientos que, originados en el seno de la misma orden fundada **por** san Francisco de Asís en 1209, tenían como objetivo hacer que la orden recuperara su espíritu fundacional y devolviera al rigor y austeridad originarios”. En Wikipedia. “Reformas de la orden franciscana”. Disponible en la web: https://es.wikipedia.org/wiki/Reformas_de_la_orden_franciscana. (Consultado el 25 de julio de 2022).

coyuntura; el “aggiornamento” como la conclusión central de las disposiciones del Concilio Vaticano II para la vida religiosa.

El trabajo nos enfrenta a temáticas muy importantes para los miembros de la vida religiosa y de quienes se interesen por el conocimiento de estas instituciones, tales como el sentido de la vida religiosa y los valores que los motivan, ya que el proceso que hemos hecho objeto de estudio nos muestra la insatisfacción que algunos religiosos han experimentado en momentos de la historia donde era necesaria una participación más activa y dinámica para colaborar en las necesidades de la sociedad.

La reflexión de los frailes franciscanos en el postconcilio evidenció para ellos la existencia de una crisis del sentido de la vida y, principalmente, de la vivencia de la vocación. No obstante, entendieron que no podían ser indiferentes a esa crisis; sino que asumieron una postura valiente para afrontarla y superarla, apoyados en lo que habían hecho sus antecesores en otros momentos de la historia⁵ inspirados por el testimonio de su fundador y que se conocerá como el resurgir de la *Utopía Franciscana* pues, así como “Francisco de Asís y su primera comunidad responden vivencialmente a las preguntas ¿Cómo construir un mundo distinto al que veían y vivían? ¿Cómo vivir el Reino de Dios anunciado en Nazareth? Esta es su utopía, aunque pocos hermanos la comprendieran”.⁶

Dicha utopía consiste en la firme convicción de que a través de los valores y enseñanzas del franciscanismo se puede llevar al mundo y a la sociedad a un grado de perfección donde haya fraternidad, paz, justicia y armonía con la creación. En ese sentido, se debe asumir un compromiso serio y coherente ya que “caminar hacia la “utopía” es vivirla aquí ahora, no es evadir el mundo en que se vive, para buscar un paraíso ultramundano. Se trata de una severa crítica de la realidad y una fuerte exigencia para ser consecuente con el deber ser”.⁷

La vivencia misma de san Francisco no es entendida como algo estático y de impacto solo para su tiempo, sino que tiene un sentido de esperanza desde su concepto de verdad y desde unos principios que dan sentido de plenitud a la vida de las personas. “la verdad en

⁵ Este fue el mismo ejercicio realizado por los frailes reformadores del Siglo XIII, del siglo XV y del siglo XX.

⁶ Antonio José Echeverri Pérez y Johanno Marulanda Arbeláez. «Imaginarios y Utopía Franciscana en Nueva Granada en el Siglo XVI». En *Revista Científica Guillermo de Ockham*, Vol. 6, Núm. 1 (enero-junio 2008): p. 65.

⁷ Antonio José Echeverri Pérez y Johanno Marulanda Arbeláez. «Imaginarios y Utopía Franciscana en Nueva Granada en el Siglo XVI», p. 65.

Francisco de Asís es un concepto existencial plerórico de contenido material, pues la Verdad es la posibilidad de una vida “verdaderamente vivida”, consiste en el reconocimiento de la dignidad, el valor de la existencia humana, la hermandad universal”.⁸

Con este presupuesto, hagamos un acercamiento a la definición de utopía: “Del griego *ouk topos*: no lugar. En sentido general, designa un ideal, punto de vista político o social a la vez deseable pero irrealizable, por cuanto no tiene en cuenta la realidad”⁹. Desde esta definición las utopías se refieren a esos grandes ideales que, aunque sublimes y aparentemente inalcanzables pueden constituirse en el propósito de una persona o grupo de personas y que pueden apuntar hacia distintos aspectos de la vida del individuo o de la sociedad como el político, el social, el económico y el antropológico. La utopía como anhelo irrealizable compromete y cautiva ya que, al no tener correlato en el campo de lo concreto, “se presenta como un tratado de perfección que nunca culmina”.¹⁰

Uno de los elementos de la utopía es que se gesta o surge en situaciones de crisis donde pareciera que los grandes ideales y principios que mueven a un conglomerado amenazan con corromperse o desaparecer. Dicha crisis es definida como “un estado de estupefacción al no poder describir claramente la situación apremiante que embarga la humanidad presente, de la que no se conoce con claridad sus causas y, por tanto, no puede calcularse el alcance de sus resultados”.¹¹ Este concepto es muy importante si lo relacionamos con la situación de crisis que se manifestaba en la confrontación de dos grupos en total oposición pero a la vez una crisis de sentido de la vida religiosa que impulsaba a los miembros de la comunidad a buscar nuevos horizontes, algo que el Grupo San Pablo supo cristalizar en el proceso de renovación.

Así como para San Francisco la fidelidad a sus convicciones le había granjeado incomprendiones y desarreglos con sus hermanos¹², la historia franciscana estará

⁸ Antonio José Echeverri Pérez y Johannio Marulanda Arbeláez. «Imaginario y Utopía Franciscana en Nueva Granada en el Siglo XVI», p. 66.

⁹ Víctor Florián. *Diccionario de Filosofía*. (Bogotá: Panamericana, 2002), p. 212.

¹⁰ Luis Cantarero Abad. «Realidad y Deseo: La Utopía y el Sentido de la Historia». En *Stvdivm. Revista de Humanidades*, Vol. 13 (2007): p. 112.

¹¹ José Antonio Echeverry Pérez; Byron de Jesús Uribe Bodhert y Johannio Marulanda Arbeláez. «Resurgir de las utopías desde un paradigma franciscano». En: *Revista Científica Guillermo de Ockham*, Vol. 4, Núm. 2 (julio-diciembre 2006): p. 56.

¹² El disgusto de Francisco fue acerbo. Su primera reacción fue ponerse a derribar la casa de Asís y hacer salir a los hermanos del convento de Bolonia. Pero los doctos le salieron al paso con argucias jurídicas que él no había ni soñado: en Asís los magistrados de la ciudad le hicieron saber que aquella casa era propiedad del

caracterizada por estas tensiones. Generalmente las *confrontaciones* se dan entre quienes ejercen la autoridad dentro de una comunidad y quienes manifiestan ideas diferentes a las que tradicionalmente rigen u orientan al conglomerado. Esta es una de las categorías con las que nos vamos a encontrar de manera transversal en el transcurso de la investigación. A manera de ejemplo, la confrontación entre la organización estructural de la Orden y quienes rompen esa unidad para retornar a la vivencia más genuina del *carisma* que no siempre va en la misma dirección. Para unos, será el retorno a la vida de oración y espiritualidad de los orígenes; mientras que, para otros, la vivencia radical de la pobreza y humildad.

En el caso de los miembros del grupo San Pablo, fue la cercanía con los pobres y oprimidos del contexto social siguiendo el ejemplo de la comunidad primitiva franciscana ya que como lo afirma Tomás de Celano, refiriéndose a san Francisco y sus primeros compañeros: “Durante el día iban a las casas de los leprosos o a otros lugares decorosos y quienes sabían hacerlo trabajaban manualmente, sirviendo a todos humilde y devotamente”¹³. Así mismo, los frailes del Grupo San Pablo querían estar insertos con los sufrientes de su tiempo y trabajar codo a codo con ellos, aunque esto implicara la ruptura con la rigidez de la disciplina conventual. En concordancia con lo anterior, a lo largo de los capítulos de la investigación encontraremos *confrontaciones* en distintos momentos de la historia eclesial. A manera de ejemplos, la *querrela de los espirituales* que se dio entre 1274 y 1318 que dejó como resultado la división de la Orden en dos ramas: la de los observantes y los conventuales; posterior al Concilio Vaticano II encontraremos las controversias entre los miembros del clero y las jerarquías como fueron los casos del presbítero Camilo Torres Restrepo, movimientos como Golconda y SAL (Sacerdotes para America Latina), quienes llegaron a la convicción de que el clero, debido al lugar e influencia que tenía dentro de la sociedad, debía tener participación en la vida y transformación política del continente; por último, encontraremos nuestro caso de estudio que se dio entre el Grupo San Pablo y los demás miembros de la Provincia de la Santa Fe, principalmente sus superiores.

Las acciones del Grupo San Pablo estaban en consonancia con la II asamblea del CELAM en Medellín, donde los obispos del continente encaminaron sus esfuerzos e intereses, no tanto a la elaboración de nuevos diagnósticos y discursos, sino a una acción

municipio, no de los hermanos; y en Bolonia fue Hugolino quien reivindicó la propiedad. Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*. (Valencia: Editorial Asís, 1979), p. 63.

¹³ San Francisco de Asís. *Escritos y Biografías de la época*. (Madrid: BAC, 2011), p. 188.

transformadora de la sociedad como signo escatológico de la redención definitiva, manifestada en Jesucristo y que llevan a la realidad quienes creen en Él.¹⁴ Así, otro gran tema que se deriva de las *confrontaciones* es de la reflexión que suscitó la teología latinoamericana, llamada *Teología de la Liberación*, teniendo su auge en el periodo de interés de nuestro estudio.

La razón de nuestro interés radica en que a esta corriente teológica aportó argumentos a los miembros del Grupo San Pablo para su proyecto de renovación y para las experiencias significativas que implementaron como laboratorio de su reforma, siguiendo lo contribuido por los hermanos Leonardo y Clodovis Boff: “El teólogo de la liberación no es un intelectual de gabinete. Es, por el contrario, “intelectual orgánico” un teólogo militante” que se sitúa dentro de la marcha del Pueblo de Dios, articulado con los responsables de la pastoral. Conserva un pie en el centro de la reflexión y otro en la vida de la comunidad”.¹⁵ Lo que los obispos habían planteado en la asamblea de Medellín acerca de “tomar decisiones y establecer proyectos, solamente si estábamos dispuestos a ejecutarlos como compromiso personal nuestro, aun a costa del sacrificio”¹⁶, fue también una consigna de los militantes de esta reflexión teológica.

Antonio Gramsci desarrolla una categoría bastante interesante en el que deja en evidencia su originalidad y acierto al abordar y desarrollar la teoría de la praxis: la categoría de los *intelectuales orgánicos*. Por esta razón, teniendo en cuenta la importancia que representó para Latinoamérica la teoría de la praxis y concretamente para los religiosos que promovieron la reforma de la Provincia Franciscana, será la categoría a través de la cual se desarrolle este trabajo de investigación.

Gramsci distingue dos clases de intelectuales: el *intelectual orgánico* y el *intelectual tradicional*. Los intelectuales *orgánicos*, lejos de ser autónomos e independientes, están ligados al grupo social al que pertenecen y le dan homogeneidad y conciencia de su función, social política, cultural y económica.¹⁷ Dicho intelectual, debe tener la capacidad de organizador y de creador de condiciones para la expansión de su clase; por lo tanto, no hay

¹⁴ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano*. (Bogotá: San Pablo, 2014), p. 89

¹⁵ Leonardo Boff y Clodovis Boff. *Cómo hacer Teología de la Liberación*. (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1985), p. 28.

¹⁶ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 84.

¹⁷ Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel*. (México: Ediciones Era, 1986, Tomo IV), p. 353.

una diferencia entre el hombre de letras y el intelectual orgánico, al que se puede considerar como intelectual de la clase trabajadora y su función es siempre de carácter colectivo. La segunda clase de intelectuales es la *tradicional*, en la que Gramsci ubica de manera privilegiada a los clérigos por el monopolio que han tenido sobre el conocimiento y por su autonomía e independencia respecto al grupo dominante al que pertenecen, sin crear alternativas ideológicas y políticas.¹⁸

Desde estos puntos de vista, se puede afirmar que todos los hombres son intelectuales, en la medida en que todos de alguna manera, se especializan en algún campo ya sea técnico o científico, pero no todos desempeñan la misma función. Así mismo, la modernidad ha incrementado y diversificado la formación en distintos campos. Aún más, se habla de dar unidad a los saberes como lo afirma el autor en el cuaderno 9: “Unidad del trabajo manual e intelectual como motivo para una orientación nueva en la solución del problema de los intelectuales y los funcionarios”.¹⁹

Aunque se trata de clérigos y miembros de la tradición católica, no son propiamente intelectuales tradicionales, sino que buscan ser y formar intelectuales orgánicos. De esta manera, la función de los intelectuales aparece ligada a la organización económica de aquella clase a la que pertenecen de manera orgánica, pero no solo de la parte económica sino que también son portadores de la función hegemónica de la clase que representan, sea la dominante o las clases subalternas, y por eso, dependiendo de sus intereses, echará mano de las estrategias que sean necesarias para lograr sus objetivos como el incremento de la educación y el uso de los medios de comunicación, logrando una gran influencia en los partidos políticos, con el fin de asegurar la pasividad o actividad de las masas, de acuerdo a la dirección en que vayan sus propósitos. En palabras de palabras de Marta Casaús:

La cultura es entendida, en términos gramscianos, como el conjunto de significados y saberes que comparte una comunidad determinada que posee unos valores o una cosmovisión del mundo similar, liderada por lo que Gramsci llama, “intelectuales orgánicos”, a quienes les corresponde asegurar la hegemonía cultural de su grupo y cohesionar la ideología de su clase como válida para el conjunto de la sociedad.²⁰

¹⁸ Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel*, p. 354.

¹⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, p. 24.

²⁰ Marta Casaús Arzú. «El binomio degeneración-regeneración en las élites intelectuales espiritualistas de principios del siglo XX en centroamérica». En *Revista Complutense De Historia De América*, No. 35 (2009): pp. 109-133.

Esta reflexión da una mayor claridad de lo que es un intelectual orgánico y la función que tiene dentro de su grupo social. Además, se entiende la actitud y las acciones realizadas por los miembros del movimiento que pretendía la reforma de la Provincia franciscana y la Orden en general. Esta categoría será muy útil a la hora de analizar la *utopía franciscana* y a quienes lideraron los movimientos de reforma en la Orden.

Aggiornamento

El Concilio Vaticano II hizo una invitación al “aggiornamento”, palabra que viene del italiano y cuya traducción más cercana al español podría ser *actualización*, con la que el Papa Pablo VI quería referirse al proceso de renovación en que debía entrar la Iglesia y que tuvo lugar a partir de 1965, cuando se empezaron a aplicar las disposiciones y mandatos conciliares. El aggiornamento significaba para la Iglesia, una forma de entenderse a sí misma, ya no como una institución intransigente, sino como una comunidad abierta al hombre, en relación con la modernidad y consiente de la misión que debe desarrollar dentro de la sociedad, como es la realizar la Unidad en Cristo, según lo declaraba el Concilio en la Constitución *Lumen Gentium*.²¹ Pero tal vez la mejor definición del aggiornamento propuesto por el Papa Pablo VI y por toda la Iglesia a través del Concilio es la que presenta el Constitución *Sacrosantum Concilium* en su primer numeral: “Este sacrosanto Concilio se propone acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo y fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia”²²

Por eso el termino aggiornamento tiene tanta importancia, ya que implica la asimilación de esa nueva comprensión del concepto de Iglesia y la concretización en la praxis en cada país y región. La reforma abarcó varios aspectos de la vida de la Iglesias, recurriendo a la riqueza de los orígenes y a las enseñanzas de los primeros siglos y otra verdaderamente novedosas como es el caso de hablar de libertad religiosa, diálogo ecuménico y la apertura a la modernidad con todos sus avances. Por esta razón el aggiornamento implicaba una renovación general, es decir, de todos los sectores de la Iglesia.²³

²¹ Concilio Vaticano II. *Documentos completos*. (Bogotá: San Pablo, 1993), p. 17.

²² Concilio Vaticano II. *Documentos completos*, p. 95.

²³ Concilio Vaticano II. *Documentos completos*, p. 253. *Decreto Ad Gentes*, numeral 35.

La renovación general de la que habla el Decreto *Ad Gentes*, involucra también a las comunidades de Vida Religiosa, llamadas a redescubrir del sentido de los Consejos Evangélicos (Obediencia, Pobreza y Castidad), el amor esponsal a Jesucristo y la donación de la vida a través de la caridad, especialmente para aquellas comunidades cuyos carismas implican la cercanía con el mundo. Las disposiciones para la renovación de la Vida Religiosa las consigna el Concilio en el Decreto *Perfectae Caritatis*, con dos recomendaciones: en primer lugar, la “Vuelta a las Fuentes”, es decir, a los orígenes de toda la vida cristiana y a la primitiva inspiración de cada uno de los institutos. En segundo lugar, a la adaptación de la identidad de cada comunidad (carisma) a las “cambiadas condiciones de los tiempos”.

La importancia del “aggiornamento” en nuestra investigación está ligada a las motivaciones que tuvo el clero y los miembros de las comunidades religiosas en incursionar en nuevas experiencias y manifestaciones del cristianismo y de la consagración religiosa inspirados en este tema. La comunidad franciscana en Colombia y en ella, el Grupo San Pablo, encontraron argumentos en esta invitación a la renovación del carisma franciscano para un compromiso de tipo social dirigido hacia los más despreciados de la sociedad, a la manera como san Francisco en su época había vivido entre los leprosos y había practicado la caridad con ellos como él mismo lo declara en el primer numeral de su testamento.²⁴

A manera de Balance Historiográfico, hemos agrupado los textos consultados en diversos temas. En primer lugar, consultamos algunos textos sobre la *historia franciscana* en la que se narra la vida de san Francisco y sus primeros compañeros, biografías y manuales de historia del franciscanismo como el de Fray Lázaro Iriarte²⁵. Textos de historia de la Iglesia y de la historia de la vida religiosa en los que aborda el tema del franciscanismo, como el valioso trabajo de Jesús Álvarez Gómez, publicado en varios tomos²⁶. Fueron consultados autores como Jacques Le Goff²⁷, Grado Giovanni Merlo²⁸ y Antonio Linage Conde²⁹, quienes nos proporcionaron datos sobre la persona de San Francisco y su primitiva comunidad en sus

²⁴ San Francisco de Asís. *Documentos y biografías*, p. 145.

²⁵ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 63.

²⁶ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990, Vol. II y Vol. III).

²⁷ Jacques Le Goff. *San Francisco de Asís*. (Madrid, Akal, 2003).

²⁸ Grado Giovanni Merlo. «Historia del Hermano Francisco y de la Orden de los Menores». En *Francisco de Asís y el primer siglo de la historia franciscana*. (Oñati: Editorial Franciscana Arantzazu, 1999).

²⁹ Antonio Linage Conde. «Las Órdenes religiosas. De la Plenitud al ocaso del Medioevo». En *Historia del cristianismo*. (Madrid: editorial Trotta, 2006).

crisis primitivas. Son textos especializados que proporcionan muy buenos datos, ayudando al investigador a lograr una visión panorámica del tema; pero, se presentaron vacíos historiográficos de algunos temas de nuestro interés como fue el trasfondo histórico de las reformas de la Orden Franciscana en Europa y América.

Así mismo, otra línea de textos agrupa la temática del *milenarismo y la utopía franciscana*. Contamos con los trabajos de John Phelan³⁰, José María Alonso del Val³¹, Antonio José Echeverry Pérez³², cuyas investigaciones abordan los cimientos del milenarismo y lo referente a la utopía franciscana relacionada siempre con momentos de crisis y confrontación de los religiosos, algunas veces con sus hermanos y otras con miembros de las jerarquías o de las autoridades civiles. Estas investigaciones son controversiales y en algunos momentos nos encontramos con opiniones opuestas sobre el mismo tema, lo cual problematizaremos a lo largo de esta investigación.

Además de estudiar la Historia Franciscana y su expediente histórico a nivel global, realizamos una consulta bibliográfica de textos sobre la *historia franciscana en Colombia*. Algunos de estos textos fueron realizados por investigadores pertenecientes a la misma Provincia como Pedro Simón, Esteban de Asencio³³, Gregorio Arcila Robledo³⁴, Luis Carlos Mantilla Ruiz³⁵ y Fernando Garzón Ramírez³⁶. También, se consultaron investigadores de la

³⁰ John L. Phelan. *El reino Milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972).

³¹ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América». En *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval*, coord. Por José Ignacio de la Iglesia Duarte (Nájera: IX Semana de Estudios Medievales, 1998), pp. 365-382.

³² Antonio José Echeverry Pérez. «Franciscanos, tras ideales utópicos». En *Historia y espacio*, Vol. 7, Núm. 37 (2007): pp. 65-91; José Antonio Echeverry Pérez; Byron de Jesús Uribe Bodhert y Johannie Marulanda Arbeláez. «Resurgir de las utopías desde un paradigma franciscano»; Antonio José Echeverry Pérez y Johannie Marulanda Arbeláez. «Imaginario y Utopía Franciscana en Nueva Granada en el Siglo XVI».

³³ Esteban de Asencio. *Memorial de la Fundación de la Provincia de Santafé del Nuevo Reino de Granada de la Orden de San Francisco*. (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1921).

³⁴ Gregorio Arcila Robledo. *Apuntes Históricos de la Provincia Franciscana de Colombia*. (Bogotá: Imprenta Nacional. 1953), p. 23.

³⁵ Los textos consultados de este autor fueron: Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia* (Bogotá: Editorial Kelly, 1984, Tomo I); Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia* (Bogotá: Editorial Kelly, 1987, Tomo II); Luis Carlos Mantilla, *Los Franciscanos en Colombia*. (Bogotá, Ediciones Universidad de san Buenaventura, 2000, Tomo III, Vol. 1); Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Bogotá, Ediciones Universidad de san Buenaventura, 2000, Tomo III, Vol. 2); Luis Carlos Mantilla. *La evangelización fundante en el Nuevo Reino de Granda*, (Bogotá: Publicaciones Universidad de San Buenaventura, 2002); Luis Carlos Mantilla. *Los franciscanos en la Independencia de Colombia*. (Bogotá, Universidad San Buenaventura, 1995); Luis Carlos Mantilla. *La guerra religiosa de Mosquera. La lucha contra el poder temporal de la Iglesia en Colombia (1861-1878)*. (Medellín: Universidad de san Buenaventura de Medellín, 2010).

³⁶ Fernando Garzón Ramírez. *La unión de lo divino y lo humano. El Reino de Dios en la obra de San Buenaventura*. (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2008).

Iglesia colombiana como Juan Manuel Pacheco³⁷, quienes abortan abundancia de datos, fruto de sus trabajos investigativos, mayormente relacionados con el origen de la Iglesia en nuestro territorio, pero carece de argumentos sobre la historia más cercana a nuestro tiempo.

Para la consulta del impacto que tuvo el Concilio Vaticano II a nivel mundial, contamos con una abundante bibliografía que hay en torno a estos eventos, sobre todo, con motivo de la conmemoración de los aniversarios 25 y 50 del Concilio. El concilio lo aborda Klaus Schatz³⁸, Giuseppe Alberigo³⁹, Daniel Turriago⁴⁰, Ricardo Miguel Mauti⁴¹, Urbano Valero⁴² y José Cristo Rey García⁴³. Estos autores nos brindan abundantes datos sobre el concilio, además de reflexiones pertinentes sobre su impacto en la Iglesia y en América Latina. Algunos de estos autores dan más importancia a los acontecimientos mientras que otros a los efectos posteriores.

La *Teología de la Liberación* cuenta con una gran variedad de exponentes tanto de quienes la propusieron y trabajaron sus postulados, como quienes la han analizado e interpretado; autores como Leonardo Boff y Clodovis Boff⁴⁴, Gustavo Morello⁴⁵, Pierre

³⁷ Juan Manuel Pacheco. «La evangelización en Colombia». En *Historia general de la Iglesia en América Latina*. (Salamanca: Sígueme, 1981, Tomo VII).

³⁸ Klaus Schatz. *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas de la historia de la Iglesia*. (Madrid: Trota, 1999).

³⁹ Giuseppe Alberigo. *Historia del Concilio Vaticano II*. (Salamanca: Sígueme, 1999); Giuseppe Alberigo. *Breve historia del Concilio Vaticano II*. (Salamanca: Sígueme, 2005); Giuseppe Alberigo. «La transición hacia una nueva era». En Giuseppe Alberigo (dir.). *Historia del Concilio Vaticano II*. (Salamanca: Sígueme, 2008, Vol. V).

⁴⁰ Daniel Turriago Rojas. «El proceso histórico del Vaticano II». En *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, Núm. 143 (2006): pp. 15-24.

⁴¹ Ricardo Miguel Mauti. «El Concilio Vaticano II: acontecimiento y teología». En *Revista Teología*, Tomo L, Núm. 110, (abril, 2013): pp. 57-84.

⁴² Urbano Valero Agúndez S.J. «El concilio vaticano II y la Vida Religiosa». En: *Estudios Eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, Vol. 87, Núm. 343 (2012): p. 643-659.

⁴³ José Cristo Rey García Paredes. «La vida religiosa en el Concilio Vaticano II». En *Razón y Fe*, Tomo 266, Núm. 1376 (2012): pp. 179-187.

⁴⁴ Leonardo Boff. «América Latina se tomó muy en serio el Vaticano II». Disponible en la web https://www.swissinfo.ch/spa/tribuna-abierta--leonardo-boff_-am%C3%A9rica-latina-se-tom%C3%B3-muy-en-serio-el-vaticano-ii-/33768656#:~:text=En%20Am%C3%A9rica%20Latina%20se%20tradujeron,di%C3%A1logo%20con%20las%20otras%20religiones. (Consultado el 26 de mayo de 2022); Leonardo Boff. *Iglesia Carisma y Poder*; Leonardo Boff y Clodovias Boff. *Cómo hacer Teología de la Liberación*.

⁴⁵ Morello, G. «El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo». En *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. XLIX, Núm. 199 (2007): 81-104.

Bigo⁴⁶, Enrique Dussel⁴⁷, João Batista Libânio⁴⁸, Christian Smith⁴⁹, Michael Larosa⁵⁰. Los autores, realizan una sólida presentación de la *Teología de la Liberación*, sus características, método y propuestas. Son trabajos muy sencillos, en lenguaje de fácil comprensión y con corta extensión. Algunos se esfuerzan mucho en justificar su validez frente a la teología sistemática.

La importancia de esta investigación radica en la actualidad que tiene, ya que sus principales tópicos están en plena vigencia, como es el caso de la influencia que sigue teniendo el Concilio Vaticano II -tanto en la Iglesia como en la sociedad- y las reformas que promovió para la vida religiosa y concretamente en la división que se dio en la Provincia Franciscana de Colombia. En términos historiográficos, consideramos que esta investigación es relevante, debido a que, según lo evidenciado en el balance historiográfico, se presenta un vacío historiográfico en las investigaciones sobre la Historia Franciscana, ya que no abordan división de la Provincia de la Santa Fe y los frailes que conformaron la Provincia de San Pablo en el marco cronológico que hemos propuesto. Hasta el momento, solo existe una publicación muy valiosa de Fray Bernardo Mesa sobre la Provincia de San Pablo en la que trata la división de los Franciscanos, pero a duras penas hace un trabajo analítico sobre las causas de la división y solamente se dedica a hacer una recolección de datos y testimonios. Por ello, no hay ninguna publicación que analice su recorrido histórico⁵¹. Finalmente, frente a quienes pueden argumentar que es un acontecimiento demasiado reciente y no es conveniente adentrarse aun en él, ya que muchos de sus protagonistas siguen presentes en la comunidad, se puede argumentar que es una excelente oportunidad para escuchar sus voces en las causas que dictaminaron esta división.

Desde un punto de vista metodológico, se utilizará el método analítico inductivo para encontrar las causas de la división de la Provincia Franciscana de la Santa Fe. Partiremos de

⁴⁶ Pierre Bigó S.J. *Diálogo en torno a la Teología de la Liberación*. (Santiago de Chile: Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, 1986).

⁴⁷ Enrique Dussel. «Teología de la Liberación y Marxismo». En *Cuadernos Americanos Nueva Época*, Año II, Vol. 6, Núm. 12 (noviembre-diciembre 1988): 138-159.

⁴⁸ João Batista Libânio. *Teología de la liberación, Guía didáctica para su estudio*. (Santander: Sal Terrae, 1989).

⁴⁹ Christian Smith. *La Teología de la Liberación, Radicalismo religioso y compromiso social*. (Barcelona: Ediciones Paidós, 1994).

⁵⁰ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. (Bogotá: Planeta, 2000).

⁵¹ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol de Colombia. Crónica de un proyecto*. (Pereira: Litoger, 2018, Tomo I).

una idea base como es el hecho de que en la historia de la espiritualidad franciscana se han dado tensiones desde los orígenes “Al desaparecer de la escena el santo Fundador, las tensiones internas se incrementaron a causa del modo de interpretar el testamento en el que Francisco repetía a la hora de su muerte todo lo que habían sido las constantes espirituales de su vida”⁵². Estas tensiones se mantendrán a lo largo de los siglos y generaran diversas divisiones entre quienes quieren vivir el espíritu autentico del fundador y quienes, simplemente se acomodan a las circunstancias.

Así mismo, estudiaremos los principales movimientos reformadores que se han gestado en la espiritualidad franciscana, identificando los fundamentos teóricos que estimulaban dichas reformas y comparándolos con los que agitaban los deseos reformadores del periodo que nos ocupa. En concordancia con lo anterior, resulta menester el determinar los principales puntos de reflexión y cotejarlos con los demás documentos para encontrar aspectos comunes e identificar diferencias radicales o posiciones intermedias.

Posteriormente, pensaremos cómo esas tensiones se vieron reflejadas también en la Provincia Franciscana de la Santa Fe y, de manera particular, en la década de los 60 y 70, donde los miembros de la entidad se verán influenciados por los acontecimientos sociales y eclesiales que suscitarán un deseo de renovación y posteriormente una escisión. En este sentido es necesario analizar la incidencia que tuvo el Concilio Vaticano II, la *Teología de la Liberación* y el documento “*la vocación de la Orden Hoy*”, en el proyecto que construyeron los deseaban renovar a la Provincia Franciscana y así responder a nuestra pregunta de investigación.

Como último apartado de esta introducción, debemos hacer alusión al trabajo de fuentes de la investigación. Uno de los primeros apartados consultados tiene que ver con documentos eclesiásticos que se utilizaron para la discusión de distintos concilios a lo largo de la Historia. Ejemplo de ello, contamos con los documentos como de la Doctrina social de la Iglesia que se publicaron antes de la celebración del Concilio Vaticano II como fue el caso de la *Rerum Novarum*; los documentos conclusivos del Concilio Vaticano II y en el caso latinoamericano, las disposiciones conciliares de las asambleas del CELAM. Esta documentación es de gran importancia porque nos permite ubicar el pensamiento de la Iglesia

⁵² Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. II), p. 323.

durante nuestros años de estudio, encontrando su hoja de ruta de cara al contexto mundial en los años sesenta.

Para esbozar los acontecimientos de la formación del Grupo San Pablo y los acontecimientos que condujeron a la división de la provincia, contamos con un buen número de fuentes primarias contenidas de manera muy ordenada en los *Boletines Provinciales*⁵³ del periodo que va desde 1962 hasta 1982. Dentro de esta documentación, encontramos cartas, crónicas de eventos provinciales, circulares y documentos emanados de la Santa Sede y de la Curia general de la Orden Franciscana. En algunos ejemplares encontramos entrevistas o reportajes de gran valor para nuestra investigación. No obstante, vale la pena tomar con distancia la lectura de estas fuentes debido a que hacen parte de un contexto de producción intelectual en específico: la voz de miembros de la orden franciscana. Presentada esta consideración, los boletines nos permitirán el proceso de formación de las dos “facciones” y de las acciones que se dieron.

Por último, entre las fuentes primarias pretendíamos contar con testimonios orales que nos hubieran permitido cotejar con la evidencia de los boletines y a la vez que comparar con las versiones y opiniones desde distintos ángulos. Empero, se presentó una dificultad al respecto, pues los candidatos a ser entrevistados manifestaron que son acontecimientos muy recientes y prefieren abstenerse de hacer declaraciones que puedan herir susceptibilidades; mientras que otros aceptan hablar sobre el tema, pero no confieren autorización para que sus declaraciones sean publicadas o que aparezcan sus nombres. Algunos de los hermanos se presentan complicaciones de salud por su edad lo que impidió que estas entrevistas fueran satisfactorias.

Como miembro de la comunidad franciscana considero que esta investigación es importante para mi historia personal pues me conduce a una seria reflexión en torno a la vivencia de mi vocación, para ser agente de unidad, respeto y verdadera fraternidad. Las controversias siempre se van a presentar, y el mejor camino para solucionarlas es reconociendo que los argumentos de los demás son tan válidos como considero los míos y que

⁵³ El *boletín provincial* es un órgano informativo que permite a todos los miembros de la provincia estar informados de los acontecimientos, disposiciones y convocatorias que atañen a toda la entidad. Su periodicidad ha ido variando de acuerdo a los tiempos y necesidades. En algunas ocasiones, cuando se carecía de medios eficaces de comunicación, se hacía mensualmente, luego trimestralmente y en la actualidad ya no es un órgano impreso, sino digital que informa de las actividades realizadas por el gobierno provincial, a manera de crónica.

es mejor aprender a complementarnos en vez de dividirnos y fragmentar más el carisma franciscano. Así que seguimos en búsqueda de la utopía: “Que no busque ser comprendido, sino comprender”.

Capítulo Primero. El espíritu Franciscano

En esta primera parte de la investigación es necesario hacer una contextualización en torno a la Orden Franciscana y a la historia de la Provincia de la Santa Fe, tarea que se hace indispensable, ya que desde los orígenes ha habido una constante tendencia a la renovación, aspecto que ha generado múltiples reformas y divisiones, cuyas causas fluctúan entre la vivencia de una vida contemplativa o el anuncio del evangelio; entre la renovación y actualización del carisma o la vivencia tradicional de los principios franciscanos. El mismo san Francisco, se preguntaba y preguntaba a sus compañeros: “¿Qué os parece más laudable: que me entregue del todo al ejercicio de la oración o que vaya a predicar por el mundo?”¹

1.1 Origen de la espiritualidad. Francisco y la primitiva fraternidad

En primer lugar, debemos dejar claro que el objetivo de Francisco de Asís no era el de fundar una orden religiosa. Inicialmente se trataba solamente de una experiencia personal de conversión, donde Francisco se sintió llamado a hacer penitencia, como camino para encontrarse con Dios y encontrar a la vez respuestas a las inquietudes que constantemente lo acechaban. El mismo afirmará en su testamento: “El Señor me dio a mí, el hermano Francisco, el comenzar a hacer penitencia”.²

En el camino de conversión de Francisco de Asís, tienen lugar algunos acontecimientos muy significativos que determinarán profundamente su vida y sus convicciones. Estos acontecimientos son interpretados por el joven de Asís como voluntad de Dios. Francisco manifiesta que es Dios quien lo lleva a los leprosos, donde practica con ellos la misericordia. Es Dios quien le dio la fe en las Iglesias y por eso permanecía y oraba frecuentemente en ellas y reconstruyó varias ermitas antes de iniciar su experiencia fraterna. Es Dios quien le inspira una profunda fe en los sacerdotes, a quienes recurre por consejo, sin tomar en consideración sus pecados, sino considerando los misterios y las palabras que ellos administran. Estos aspectos son contundentes y el mismo Francisco los dejará consignados en su testamento.³

¹ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos de la época*, (Madrid: BAC, 2011), p. 467.

² San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*, p. 145.

³ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*, p. 145.

Esta profunda experiencia transformará su vida radicalmente y despertará la admiración de algunos de sus contemporáneos, quienes se sentirán llamados a seguir sus ejemplos. Inicialmente serán tres sus seguidores, pero luego muchos más querían vivir esa misma experiencia, de manera que se formó una fraternidad de doce hermanos que oraban, trabajaban y predicaban de dos en dos, a pesar de las pruebas y dudas despertadas en sus conciudadanos.

Hasta este momento no hay mucha novedad, ya que en el ambiente religioso medieval habían surgido muchos grupos de penitentes y predicadores ambulantes, que basados en el evangelio y en el ejemplo de los primeros apóstoles, llevaban vida en común y vida de penitencia. Estos serán conocidos como grupos heréticos. Ludwing Herling aclara que “no eran ya herejías de teólogos que discutieran determinados puntos doctrinales o que hubieran chocado con la autoridad eclesiástica, sino corrientes populares desprovistas de contenido dogmático, animadas de un turbio entusiasmo religioso”.⁴

El naciente grupo de Francisco pudo haberse confundido con los movimientos heréticos de la época tales como: Pobres de Lyon o valdenses, Cátaros o albigenses, los Humillados o pobres de Lombardía, Begüinas, que surgieron por toda Europa como una crítica contra la Iglesia, la jerarquía y las prácticas religiosas.⁵ Para el historiador franciscano Lázaro Iriarte: “son innegables los puntos de encuentro entre el ideal perseguido por estos movimientos y la orientación evangélica de la fraternidad franciscana”.⁶ La diferencia radica en que, aunque tenían principios y prácticas similares, los grupos heréticos no reconocían la autoridad del papa, la jerarquía y los sacramentos.

Por su parte, Francisco estuvo en comunión con la Iglesia y esto se ve reflejado en: su fe y obediencia a la jerarquía y al magisterio, de manera que su proyecto de vida y el de la fraternidad, debía vivirse bajo estos parámetros.⁷ No se propuso una crítica desde fuera, sino un testimonio dentro de la institución, para transformarla con su vida de honestidad y penitencia junto con sus compañeros. De alguna manera se vislumbra en esta particularidad del ideal de Francisco, la dimensión escatológica de la historia, la cual se da en el presente con una visión optimista del futuro.

⁴ Ludwing Hertling. *Historia de la Iglesia*. (Barcelona: Herder, 1989), p. 177.

⁵ Ludwing Hertling. *Historia de la Iglesia*, p. 213.

⁶ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 45.

⁷ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. II), p. 273.

Fray Fernando Garzón dice que: “este proyecto lo quieren vivir en el medio social, eclesial y religioso de su tiempo”.⁸ No se trata de un sueño desencarnado, sino de algo concreto, reconociendo la realidad y con el propósito de transformarla positivamente. Jaques Le Goff, en su libro “*San Francisco de Asís*” resalta el franciscanismo, diciendo que más que cualquier otra orden mendicante, tuvo su influencia en la Europa del Siglo XIII, por su cercanía con la sociedad, diferente al aislamiento del monacato y también por la personalidad del fundador.⁹

En estas ideas se encuentran las bases del humanismo franciscano: la apuesta por el hombre, la posibilidad de un futuro mejor y de una sociedad más justa y digna, idea que se afianzará en una utopía, tema del que hablaremos más adelante.

El pequeño grupo tenía como fundamento el Evangelio mismo, como Dios se lo había inspirado a su fundador: En su testamento el santo afirma. “Y después que el Señor me dio hermanos, nadie me mostraba qué debía hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio”¹⁰. Para tal fin, se ponían en las manos de la Providencia; vivían en pobreza, sencillez y humildad, alegres y en paz con todas las creaturas. Este proyecto debía ser vivido en fraternidad, es decir, no es apto para vivirlo a solas, sino con los hermanos, los cuales son aceptados como un don de Dios a pesar de sus diferencias y de sus carencias. En una de las biografías de la época, que se conoce como “*Espejo de Perfección*” Francisco hace un mosaico con las cualidades de los hermanos, para describir al hermano perfecto, que no es una persona, sino la unión de las cualidades de todos:

Y decía que sería buen hermano menor aquel que conjuntara la vida y cualidades de estos santos hermanos, a saber, la fe del hermano Bernardo, que con el amor a la pobreza la poseyó en grado perfecto; la sencillez y pureza del hermano León, que fue varón de altísima pureza [...].¹¹

Para Francisco no eran importantes las jerarquías dentro de su grupo y por tal motivo no quería que hubiera superiores, sino que proclamaba la igualdad y quienes ostentaban alguna autoridad eran denominados guardianes, ministros y custodios. Argumenta Le Goff, que se trata de una invitación a crear un modelo nuevo de sociedad, una nueva élite, movida

⁸ Fernando Garzón Ramírez. *La unión de lo divino y lo humano. El Reino de Dios en la obra de San Buenaventura*, p. 56.

⁹ Jaques Le Goff. *San Francisco de Asís*, p. 71.

¹⁰ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*, p. 145.

¹¹ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*, p. 763.

por los valores evangélicos de igualdad, justicia y fraternidad. La comunidad por él fundada debería ser como una familia más que una orden religiosa, donde los miembros vivían en una relación maternal. Por último, “su orden debía ser una fraternidad de tipo laico, antes que una orden de carácter religioso y eclesiástico, como tendría que resignarse a ser finalmente”¹².

Con lo anterior, se superaba la idea de superioridad y exaltaba el servicio y cuidado de los demás. Francisco subraya en la regla no bulada¹³ en el capítulo V: “Por eso custodiad vuestras almas y las de vuestros hermanos, porque *es horrendo caer en las manos del Dios vivo*. Además, ninguno de los hermanos tenga poder sobre otro; sino más bien, *por la caridad del espíritu*, sírvanse y obedézcanse voluntariamente unos a otros”.¹⁴ Junto a rasgo de la fraternidad se ubica el de la minoridad, por eso el nombre *Orden de los Hermanos Menores*. Esta nota característica del carisma franciscano resulta del deseo de su fundador de seguir a Jesucristo pobre y crucificado. En Francisco hay un anhelo de retornar al origen del cristianismo para vivir como Jesucristo, la virgen María y los apóstoles, como lo especifica en la carta que escribió a los fieles¹⁵. Se convirtió en uno de los que más perfectamente asumió el regreso a la Iglesia pobre de los orígenes, fortaleciendo el movimiento que conmocionó profundamente en su época.¹⁶

Por eso en la legislación de la orden se hace énfasis en el tema de la pobreza, del trabajo manual, la prohibición de recibir dinero ya sea por sí mismo o por intermediarios y finalmente el ser propietarios de casas o cualquier otra forma de propiedad o dominio. La razón es que la pobreza es la manera de identificarse con Cristo.¹⁷ En ese orden de ideas, Francisco le da prioridad sobre todos los valores que propone a su comunidad. Es su Dama, la que está en la cumbre de sus anhelos y que mientras otros colocan en el último lugar, Francisco propone una verdadera revolución social, colocándola en el primero y emparentándola con la nobleza, algo impensable desde otras perspectivas. Al respecto opina Le Goff: “Desde la perspectiva propiamente franciscana, se trataba de poner de manifiesto el tipo social concreto que trasciende la estratificación secular, una categoría que une en un glorioso escándalo la

¹² Jaques Le Goff. *San Francisco de Asís*, p. 83.

¹³ *La Regla* es el documento jurídico que rige a la Orden de Hermanos Menores. Fue escrita por San Francisco con la asesoría de Cesáreo de Spira y presentada al Capítulo General de 1221. Hay dos redacciones: la regla no bulada, que se cita aquí y la *regla Bulada*.

¹⁴ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*, p. 113.

¹⁵ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*, p. 64.

¹⁶ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. II), p. 262.

¹⁷ Fernando Garzón Ramírez. *La unión de lo divino*, p. 56.

pobreza y la nobleza, una encarnación viva de la ideología, de una utopía social franciscana”¹⁸.

Era tanto el celo de Francisco por la pobreza, que esa era la razón por la que desconfiaba también de los estudios y de la sabiduría humana a tal punto que consideraba la ciencia como una posesión y a quienes la cultivan como unos temibles poseedores de poder.¹⁹ Debido a ello, Francisco no solo se habla de pobreza de bienes, sino también de una pobreza espiritual, donde no haya deseos de dominio, de supremacía y de avaricia. Al respecto dice la regla no bulada en el capítulo VI:

Los hermanos no se apropien nada para sí, ni casa, ni lugar, ni cosa alguna. Y, cual peregrinos y extranjeros en este mundo, sirviendo al Señor en pobreza y humildad, vayan por limosna confiadamente. Y no tienen por qué avergonzarse, pues el Señor se hizo pobre por nosotros en este mundo. Esta es la excelencia de la altísima pobreza, la que a vosotros, queridísimos hermanos míos, os ha constituido herederos y reyes del reino de los cielos, os ha hecho pobres de cosas y sublimado en virtudes.²⁰

La primitiva fraternidad no tuvo una organización al estilo de la vida monástica o de las órdenes existentes; por el contrario, su oración y predicación se realizaba con los estamentos más bajos de la sociedad, en lugares públicos y en lengua vulgar. Los hermanos trabajaban para su sustento y para ayudar a los leprosos y sus actividades eran en tareas domésticas y siempre con la prohibición de recibir dinero y de realizar actividades como la de administradores y mayordomos. Al respecto nos ilustra fray Fernando Garzón: “En los inicios no había monasterios entre los franciscanos, eran religiosos sin ataduras conventuales, que recorrían los campos exhortando a la penitencia para una “vida según el Evangelio” y anunciando el Reino de Dios”.²¹

No obstante, la fidelidad a la Iglesia implicaba una organización más estructurada y el cumplimiento de algunos requerimientos. Por esta razón, Francisco escribió una sencilla regla, que no ha llegado hasta nuestros días y que en los estudios del franciscanismo se conoce como la *proto-regla* o regla primitiva. Según lo que el mismo Francisco consignó en el Testamento y lo que se puede deducir de la regla no bulada, eran fragmentos extraídos del Evangelio que lo habían inspirado para iniciar su conversión. Los puntos fundamentales eran

¹⁸ Jaques Le Goff. *San Francisco de Asís*, p. 96.

¹⁹ Jaques Le Goff. *San Francisco de Asís*, p. 94.

²⁰ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*, p. 134.

²¹ Fernando Garzón Ramírez. *La unión de lo divino*, p. 51.

la vivencia del evangelio, la pobreza y la misión, yendo por el mundo en humildad, como peregrinos y forasteros.²²

Así, en la primavera del año 1209, con ayuda del obispo Guido de Asís, pero sobre todo del cardenal Juan de San Pablo, se presentó la fraternidad al papa Inocencio III, quien de viva voz aprobó el proyecto de vida y animó al pequeño grupo a seguir adelante y regresar a él cuando el proyecto hubiera prosperado. Según Tomás de Celano en la biografía que escribió del Santo, el Papa lo animó diciendo: “Id con el Señor, hermanos, y, según Él se digne inspiraros, predicad a todos la penitencia. Cuando el Señor Omnipotente os multiplique en número y en gracia, me lo contareis llenos de alegría, y yo os concederé más favores y con más seguridad os confiaré asuntos de más trascendencia”.²³ Esta descripción habla de la aprobación de la regla y en cierta forma de una esperanza del Pontífice en el proyecto de Francisco y sus hermanos, la cual se afianzará aún más en sus sucesores.

Esta aprobación significa un paso muy importante en la evolución de la fraternidad que en adelante se llamará *Orden de los Hermanos menores* a la vez que un acercamiento con Roma y especialmente con el Papa, quien había visto que prohibir movimientos como el de Francisco no era conveniente y que, por el contrario, podían ser de gran importancia para la reforma de la Iglesia.²⁴

La aprobación también garantizaba la posibilidad de crecer y extenderse en la Europa Medieval, pero también significa ir sacrificando, al menos en parte, esos elementos característicos de la fraternidad primitiva. La organización que conlleva la oficialidad se va manifestando de manera progresiva en la composición de la regla. Uno de los estudiosos de la vida religiosa nos muestra como “Esta Regla salvaguarda, sin duda, lo más esencial del espíritu originario; pero tampoco cabe duda de que es un triunfo de lo jurídico y de lo institucional sobre lo carismático.”²⁵

Al extenderse la Orden y prosperar por Europa se incrementó también la llegada de hombres de ciencia, con reconocimiento en el mundo académico, muchos de ellos eran clérigos. Con la clericalización de la orden aumentaron también las exigencias de la Iglesia,

²² Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 49.

²³ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*, p. 184.

²⁴ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. II), p. 273.

²⁵ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. II), p. 309.

se le pidió a San Francisco que se instituyera un año de probación o noviciado y que aquellos a quienes se le diera la profesión no le estaba permitido vagar fuera de la obediencia. La autoridad de la Iglesia estaba representada en el Cardenal Protector Hugolino, quien más adelante ocupara la sede romana con el nombre de Gregorio IX (1227-1241) y en quien Francisco confiaba y atendía sus insinuaciones de buen grado.

Al ser aprobada la regla y luego confirmada, se le encomendó a la Orden la misión de predicar, pero ya no de una manera improvisada, sino con una debida preparación y examinando a quienes la realizaran. Esta exigencia estaba relacionada con las prevenciones que podía tener la Curia Romana frente al movimiento franciscano, sobre todo, si tenemos en cuenta las semejanzas que tenía con los grupos heréticos.

La aprobación de la regla, el crecimiento numérico, la variedad de las características sociales y académicas de sus miembros y las tareas encomendadas por la Iglesia, como la predicación, muestran la evolución que va teniendo el movimiento. Esta evolución unida a la prudencia del santo fundador genera una tensión entre la autenticidad y originalidad del carisma y las amenazas que contra el mismo surgían de distintos lugares. Grado Giovanni Merlo dice que:

Están en juego la fisonomía y el destino de la Orden que los hermanos “letrados” y sus dirigentes la querían sin particulares rupturas con la tradición monástica y canónica, mientras el hermano Francisco trataba de mantenerla según la “forma del Santo Evangelio” que él experimentó en calidad de “novellus pacus”, un “loco” que vive “de forma nueva”, que vuelve a proponer en el presente la “locura” de Cristo y de los apóstoles.²⁶

De muy buena gana el Hermano Francisco se hubiera mantenido en los ideales primeros, pero estaba presionado por distintas fuerzas, las cuales lo llevaron a escribir la regla, a pedir su confirmación y a distanciarse casi que definitivamente de la fraternidad, dejando el gobierno de la Orden en manos de fray Pedro Cataneo y a su muerte confiado a fray Elías²⁷ y a los ministros provinciales, asesorados por el cardenal Hugolino. Ese alejamiento de san Francisco representa un gran sufrimiento, una decepción y algunos autores llegan a afirmar que fue hasta una tentación de dejarlo todo y tomar otro rumbo. Por ejemplo,

²⁶ Grado Giovanni Merlo. «Historia del Hermano Francisco y de la Orden de los Menores», p. 11.

²⁷ Pedro Cataneo y Fray Elías fueron los primeros sucesores de san Francisco en el gobierno y administración de la orden, designados con el cargo de ministro general.

comenta Grado Giovanni que esta tentación fue superada con la experiencia mística que tuvo en el Monte Alvernia, donde recibió las llagas de la pasión de Cristo en su cuerpo.²⁸

1.2. Divisiones en la orden franciscana. Utopía, radicalidad y división

El proceso evolutivo que tuvo la regla indica las tensiones que hubo dentro de la fraternidad desde los primeros momentos. La primera redacción que constaba de textos extractados del evangelio escogidos por el fundador y que aprobó de viva voz el Papa Inocencio III, estuvo bien para un grupo pequeño de doce hermanos a quienes el Papa concedió la tonsura clerical y la autorización para tomar en serio el evangelio, de acuerdo con la intención y entereza de Francisco.²⁹

Pero, el crecimiento de la fraternidad con miembros de todos los estratos y niveles sociales e intelectuales hace más que necesario un documento jurídico que colme las expectativas de todos los miembros, con mayor razón, si se tiene en cuenta que se habían formado dos grupos. Francisco, ayudado por Cesáreo de Espira, hizo una redacción más completa, en la que se introdujeron todas las exigencias que habían aparecido de la práctica de los primeros años de vivencia, como el año de noviciado y la prohibición de abandonar la Orden después de haber profesado³⁰. Se conoce como la *regla no bulada*, debido a que no pasó el filtro de la sede romana, ya que la consideró muy exhortativa y carente de elementos jurídicos. Le piden a Francisco que redacte algo más concreto y disciplinado.³¹

Esta vez el santo no se asesora de un conocedor de la Sagrada Escritura sino de un experto en derecho, Fray Bonicio de Bolonia; con su ayuda y la de su escribano Fray León redacta una nueva versión de la regla, que entregó a Fray Elías, quien terminó extraviándola. Este hecho ha sido interpretado de múltiples maneras, porque no se trató de un simple descuido, sino que muy posiblemente, esta redacción de la regla aún no colmaba las expectativas de un buen sector de la comunidad. Jesús Álvarez afirma que: “Evidentemente, se trataba de un nuevo intento de bloquear el radicalismo evangélico del fundador”.³²

Francisco tuvo que retirarse nuevamente a recomponer el documento que se había extraviado, mientras lo hacía, sus opositores siguieron buscando los medios para impedirlo.

²⁸ Grado Giovanni Merlo. «Historia del Hermano Francisco y de la Orden de los Menores», p. 13.

²⁹ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 50.

³⁰ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 62.

³¹ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. II), p. 308.

³² Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. II), p. 308.

Un grupo de frailes —entre los ministros e intelectuales—, se presentan a fray Elías para manifestarle el temor de que la nueva regla fuera tan dura como la anterior y que no fuera posible vivirla. Según la Leyenda de Perusa en el numeral 17, le hicieron una petición a Fray Elías, “queremos que vayas donde él y le digas que nosotros no queremos obligarnos a esa regla. ¡Que, la componga para él, no para nosotros!”³³ A pesar de esta fuerte resistencia, la regla fue redactada nuevamente y presentada al Capítulo General³⁴ y a la Curia Romana para su definitiva aprobación.

La regla fue aprobada por el papa Honorio III, con la bula *Solet annuere*, del 29 de noviembre de 1223, por eso se le denomina con el nombre de Regla Bulada. Consta de 12 capítulos, que recogen, tanto la intención del santo fundador, como las prescripciones y sugerencias de la sede romana, concretamente, las sugerencias del Cardenal Hugolino.

Sin embargo, la composición y aprobación de la regla no hizo que cesaran las resistencias dentro de la Orden. De hecho, con la muerte del santo fundador se afianzaron las dudas y los desacuerdos. Se hacían interpretaciones a la regla, con tal de obtener prebendas y de recibir monasterios y casas donde habitar. También se procuraban altos cargos en la vida intelectual. Otros, por el contrario, se proponían vivirla con radicalidad y pedían que el *Testamento*, dictado por Francisco en su lecho de muerte, tuviera fuerza de ley como la regla. Desde 1221, en el primer capítulo llamado de las “esteras”, se hablaba ya de facciones. Por un parte estaban los *fratres sapientes, scientiati, clerici*³⁵; estos frailes intelectuales y los clérigos resultaron siendo más influyentes dentro de la orden ya que de este grupo eran elegidos los ministros. Los miembros de esta facción, “no compartían con Francisco la actitud de abandono despreocupado en las manos de la providencia; no aprobaba el que los hermanos

³³ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*. p. 618.

³⁴ El *Capítulo* es la reunión de todos los hermanos, convocados por san Francisco en la solemnidad de Pentecostés. Con el crecimiento de la fraternidad el Capítulo ya no pudo convocar a todos los miembros de la Orden, sino a los ministros y los delegados de los Custodios. Por *ministros* se entiende al sucesor de San Francisco y los superiores de las Provincias, que son las jurisdicciones en que está dividida la Orden. *Custodio* es el término con el que se designa a los superiores de las custodias que son jurisdicciones más pequeñas. El *Ministro General* es elegido en el Capítulo General por los Ministros y Custodios Provinciales. El periodo de su servicio es por seis años, según los Estatutos Generales de la Orden. El *Vicario General* es elegido en el Capítulo General. El periodo de su servicio es por seis años, según los Estatutos Generales de la Orden. En ausencia del Ministro General, el Vicario General asume todas las responsabilidades de la Orden. El *Definitorio General* es elegido en el Capítulo General. El periodo de su servicio es por seis años, según los Estatutos Generales de la Orden. Ellos apoyan el trabajo del Ministro General en toda la Orden. La *Provincia* puede erigirse con al menos cuarenta frailes de votos solemnes, los cuales estarán repartidos en seis guardianías.

³⁵ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 58.

fueran por el mundo sin cartas de recomendación”.³⁶ A estos se les denomina con el nombre de “hermanos de la comunidad” o simplemente “*la comunidad*”.

Por una parte, este grupo consideraba que la vivencia inicial del carisma no podría ser asumida ya en un grupo más grande, con características distintas y con una misión encomendada por la Iglesia. Actividades como la itinerancia, el trabajo manual y la mendicidad, no eran consideradas por ellos como compatibles con la misión que la Iglesia les había encomendado. Lo que en otro tiempo había caracterizado al grupo, como la pobreza y la confianza en la Providencia, el vivir en pequeñas comunidades y la ausencia de estudios, eran vistos por ellos como inconvenientes para vivir el franciscanismo, de la manera como ellos lo entendían.³⁷

Por otra parte, estaban los frailes que querían mantenerse en la fidelidad a la intención inicial del fundador, en su mayoría hermanos procedentes de la clase media y baja, carentes de estudios y otros que habían sido compañeros suyos en el inicio de su conversión. Se los conocía con el nombre de *Celantes* o también *Espirituales*. Este grupo alegaba la fidelidad al carisma primitivo rechazando algunos de los elementos que había dejado la evolución de la fraternidad para convertirse en una orden. Pedían la recuperación de elementos muy propios de la vida de san Francisco y sus primeros compañeros: la vivencia del evangelio sin glosas, la pobreza, la confianza en la providencia divina, la prohibición de recibir dinero ni por sí ni por intermediarios.³⁸ Estos, entre otros puntos, se habían convertido en el motivo del dilema entre los dos grupos. “Con una imagen idealizada del *Poverello*, vivían en la nostalgia de los primeros tiempos y rechazaban la evolución de la Orden. Se rebelaban contra todo lo que pudiera aparecer como signo de saber y riqueza”.³⁹

Este conflicto lejos de aligerarse se intensificó con el paso de los años. Aunque desde el comienzo de la historia de la Orden franciscana se manifestaron las tensiones, mal entendidos y contradicciones, se harán más evidentes después de los 40 años de la muerte del santo fundador, cuando los espirituales más rigoristas, queriendo ubicar el franciscanismo

³⁶ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 60.

³⁷ Antonio Linage Conde. «Las Órdenes religiosas. De la Plenitud al ocaso del Medioevo», p. 487.

³⁸ Antonio Linage Conde. «Las Órdenes religiosas. De la Plenitud al ocaso del Medioevo», p. 488.

³⁹ Fernando Garzón Ramírez. *La unión de lo divino*, p. 91.

dentro de la historia de la salvación, se esforzaron por demostrar que era el movimiento que más se identificaba con la Iglesia espiritual anunciada por Joaquín de Fiore.⁴⁰

Con la clericalización de la orden y el deseo de los frailes doctos y del cardenal protector Hugolino de estructurarla y darle una solida organización, un buen número de miembros se acopló a este estilo de vida, de disciplina conventual y de preparación académica e intelectual. No se trataba de falta de fidelidad o de amor al proyecto franciscano, más bien de formas diferentes de entenderlo y asumirlo, en ambos casos hay una preocupación por vivir fielmente la vocación que había heredado de Francisco de Asís. Grado Giovanni Merlo explica que: “las metamorfosis del franciscanismo fueron impresionantes; es más, aparecieron varios franciscanismos, pretendiendo los protagonistas de los diversos grupos en litigio ser cada uno de ellos el auténtico interprete del mensaje originario”.⁴¹

Antonio José Echeverry analiza este hecho y afirma que se trata de una nueva hermenéutica, es decir, que el surgimiento de formas diversas de interpretar el franciscanismo y de vivir sus enseñanzas es el que da origen a nuevas corrientes y grupos dentro del movimiento, con un fundamento teórico como es, la pregunta en torno a cómo vivir la pobreza evangélica.⁴²

De este punto de vista se puede entender que las interpretaciones que motivaron las consecuentes transformaciones del carisma franciscano manifiestan su riqueza y que por eso no se agota en una sola forma de vivir esa vocación, sino que se ha ido renovando y adecuando a las interpretaciones, necesidades y retos de las épocas y personas. Otros podrían argumentar que lo que manifiesta es la imposibilidad de vivir el proyecto de vida del *poverello*. ¿Será acaso esta la razón por la cual san Francisco, al final de su vida, se distanció de sus hermanos? “Parece que la decisión de distanciarse se haya debido a profundas divergencias que habían alejado al Hermano Francisco de los maestros de teología y de derecho, que habían entrado en la Orden y de los hermanos que la dirigían”.⁴³

No se puede desconocer la gran influencia que tuvo el joaquinismo en el franciscanismo, especialmente en el grupo de los espirituales. Desde los primeros siglos el cristianismo se vio influenciado por distintas corrientes y tradiciones que venían de la

⁴⁰ Fernando Garzón Ramírez. *La unión de lo divino*, p. 92.

⁴¹ Grado Giovanni Merlo. «Historia del Hermano Francisco y de la Orden de los Menores», p. 21.

⁴² Antonio José Echeverry Pérez. «Franciscanos, tras ideales utópicos», pp. 65-91.

⁴³ Grado Giovanni Merlo. «Historia del Hermano Francisco y de la Orden de los Menores», p. 11.

antigüedad y procedían de diversas culturas. Una de esas tradiciones la constituyen vaticinios, profecías y predicciones que desde tiempos y culturas antiguas se hacían. En algunos casos las predicciones anunciaban un futuro trágico y oscuro; también había augurios de una época gloriosa; una visión optimista del futuro y la esperanza de una edad donde se establecería definitivamente la justicia, la paz y la verdad.

Como estas corrientes entraron a hacer parte también del pensamiento cristiano, se fueron difundiendo a medida que el cristianismo tomó fuerza y se extendió por el mundo conocido. Teniendo como base estas tradiciones antiguas y como respaldo, la credibilidad que tuvieron algunas de sus predicciones, por haber acertado en acontecimientos como la encarnación y nacimiento del mismo Cristo con tal exactitud que no daba lugar a dudas, se hizo una recopilación por parte de un sabio bizantino en el siglo VI.

Se conocen con el nombre de *Oráculos Sibílicos* y lo componen doce libros, los cuales, aunque no forman una unidad, tienen muchos elementos asumidos en la escatología cristiana medieval, es decir, las ideas que se tuvieron en la Edad Media acerca del futuro, el fin del mundo, la segunda venida de Jesucristo y el juicio final. En un estudio acerca de la historia del pensamiento cristiano, hecho por Justo L. González, relata que: “Entre los escritos judíos interpolados, el más importante es el de los *Oráculos Sibílicos*, cuyo quinto libro contiene interpolaciones cristianas de este período, mientras que los libros sexto y séptimo son netamente cristianos y fueron compuestos en esta misma época, aunque posiblemente en Egipto”.⁴⁴

Son temáticas que crean inquietud en personas sensibles y en grupos que se inquieten por el tema del futuro y el desenlace de la historia. Evidentemente fueron ideas que también estuvieron presentes durante la Edad Media. José María Alonso dice que “El fenómeno más conocido en el ámbito cristiano, procedente de la antigüedad gentil quizás sea el de la sibila Herófile o Amaltea, la más famosa de las 12 sibilas renombradas como profetas del mundo pagano”⁴⁵.

Entre las predicciones de la sibila Herófile contenidas en estos libros hay una que anuncia “la aparición de dos estrellas, con una luz semejante a la primera, -es decir Cristo-,

⁴⁴ Justo L. González. *Historia del pensamiento cristiano. Desde el principio hasta nuestros días*. (Nashville: Caribe, 2002, Tomo I), p. 91.

⁴⁵ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», pp. 365-382.

que serán cabeza de constelaciones en la lucha contra la bestia apocalíptica en los tiempos de la abominación”⁴⁶. Estos elementos habían sido recogidos y sistematizados por el abad calabrés Joaquín de Fiore, en su obra *Evangelio Eterno*. Este monje que había vivido en el siglo XII propuso una visión milenarista, basado en el libro del Apocalipsis y en las predicciones del pasado. Se consideraba iluminado y llamado por el mismo Dios para una misión profética a la manera del profeta Elías o del mismo san Juan Bautista.

Se adhiere a la teología trinitaria, es sumiso a la Iglesia, al punto que los mismos Papas estimularon la composición de sus obras y él no se declara al margen de la Iglesia, pero sí proclama que la permanencia de ésta es corta y sobre todo la estabilidad de las estructuras jerárquicas del momento, las cuales serán abolidas y reemplazadas por la Iglesia de los pobres y los justos. Afirmaba que la historia se dividía en tres eras o etapas: la del Padre que iba desde la creación y abarcaba todo el Antiguo Testamento. La era del hijo, a partir de su encarnación y una era nueva, la del Espíritu Santo que estaba a punto de llegar según las medidas del tiempo dadas a cada una de estas etapas. Evangelista Vilanova resume su ímpetu con esta descripción:

Con una violenta interpretación alegórica de los textos, exponía el peligro de no ver más que figuras provisionales no sólo en el Antiguo Testamento, en el que reinaba la paternidad de Dios, sino en el Nuevo, donde la encarnación del Hijo no era más que un episodio preparatorio de la venida del Espíritu, decisiva en último término. La Iglesia, institución y sacramento, desaparecía en ese evolucionismo trinitario.⁴⁷

Este pensamiento encontró en la orden Franciscana, sobre todo en los frailes “espirituales” un terreno abonado y un medio de apropiación y propagación, llevando sus tesis tal vez más allá de lo que el mismo monje calabrés había logrado. Muchos son los personajes relacionados con esta visión escatológica: Gerardo de Borgo san Donnino, quien escribió una obra titulada *Introducción al Evangelio Eterno*, Pedro Juan Olivi, Raimundo Lulio, Hubertino de Casale y Ángel Clareno, entre otros. Incluso ingenios más equilibrados como el mismo San Buenaventura y Guillermo de Ockham. Algunos llevaron al extremo su pasión por el joaquinismo que merecieron ser amonestados, reprimidos y hasta castigados con penas que fueron desde el encierro, el destierro, hasta la hoguera.⁴⁸

⁴⁶ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 367.

⁴⁷ Evangelista Vilanova. *Historia de la Teología cristiana. Tomo primero: De los orígenes al siglo XV*. (Barcelona: Editorial Herder, 1987), p. 511.

⁴⁸ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 97.

La importancia de este movimiento creado por los franciscanos espirituales y alimentado con las predicciones milenaristas del joaquinismo radica en que suscitaron una escatología nueva en una época donde solo había una visión pesimista y catastrófica del futuro. Los espirituales introdujeron y animaron una nueva esperanza, la esperanza en el Reino de Dios, visto no como algo lejano e inalcanzable, sino un reino presente ya entre los hombres, pero que a la vez encierra una gran exigencia de plena fidelidad al evangelio. En su hermenéutica afirmarán que san Francisco aparece como “el mesías suscitado para inaugurar la edad del Espíritu Santo que había teorizado y anunciado Joaquín de Fiore”,⁴⁹ según palabras de Juan de Olivi, parafraseadas por Antonio Linage Conde.

La visión escatológica propuesta por los franciscanos espirituales tiene unas implicaciones que van más allá de la renovación de la orden frente al alejamiento por parte de sus miembros del ideal propuesto por el fundador, irá incluso más allá de una crítica al carácter imperial de la Iglesia y del papado. Retomando la vivencia y el ejemplo de san Francisco y sus primeros compañeros, en su vivencia de la fraternidad, donde se renuncia a todo autoritarismo y coacción proponen una utopía de carácter profético y liberador, según palabras de Antonio José Echeverry Pérez:

No obstante el hecho de que en plena Edad Media esta labor de liberación le sea asignada a un movimiento que renuncia al poder y a la coacción para seguir en la pobreza y el servicio al marginado y al “Cristo desnudo”, parecería demostrar que al lado de las actuaciones inquisitoriales de un Conrado de Marburg y un Bernardo Gui, esta “edad tenebrosa” podría generar otras propuestas, alternativas no sólo frente a las “formas imperiales” que la Iglesia asumiera sino, también, a las concepciones políticas de carácter “teocrático” expresadas por Bonifacio VIII y Juan XXII.⁵⁰

Todas estas circunstancias harán todavía más profundas las diferencias entre los dos grupos de frailes. En los primeros años, los ministros generales trataron de ser benevolentes y buscaron las estrategias para calmar los ánimos. Juan de Parma, que fue general entre 1247 y 1257 tuvo mucha cercanía con el grupo de los espirituales y con la idea del joaquinismo; buscó la unidad de la Orden y se preocupó por que todos vivieran en la fidelidad a la regla, al testamento y las vivencias de la primitiva fraternidad. Pero a un buen grupo le pareció que este proceder era un retroceso en la evolución de la Orden, de manera que presionaron hasta lograr la renuncia del General.

⁴⁹ Antonio Linage Conde. «Las Órdenes religiosas. De la Plenitud al ocaso del Medioevo», p. 488.

⁵⁰ Antonio José Echeverry Pérez. «Franciscanos, tras ideales utópicos», p. 66.

Lo sucedió san Buenaventura, quien gobernó a la orden en el periodo de 1257 a 1274. Además de su ciencia y el ejemplo de su vida, tuvo un espíritu conciliador entre los dos grupos, tratando de llevar a la Orden a una vivencia fiel del carisma, sin interferir en la evolución de esta. No pudo escapar a la seducción de las ideas milenaristas, y a la interpretación de la vida de san Francisco desde las predicciones de Joaquín de Fiore, sino que tanto en sus obras teológicas, como en los escritos acerca de la vida del Santo Fundador quedó plasmada las influencias del abad calabrés. En efecto leemos en el epílogo de la vida de san Francisco escrita por él:

Su eficacia en la predicación de la palabra divina, la prerrogativa de sus excelsas virtudes, su espíritu de profecía, unido a la inteligencia de las Escrituras; la obediencia de las creaturas irracionales, la impresión de sus sagradas llagas y su glorioso tránsito de este mundo al cielo son como siete testimonios que muestran y confirman claramente ante el mundo entero que Francisco –como preclaro heraldo de Cristo, *que lleva en sí mismo el sello de Dios vivo* (Ap. 7,2)- es digno de veneración por su oficio, auténtico en su doctrina y admirable por su santidad.⁵¹

Después de la muerte de san Buenaventura, crecieron las tensiones hasta el punto de rayar en la rebelión no solo contra la Orden sino contra la misma Sede Apostólica. La vida de san Francisco y sus virtudes fueron sobre exaltadas por sus seguidores, e interpretadas desde las profecías joaquinistas. San Francisco fue identificado con el Ángel del sexto sello del libro del Apocalipsis y con uno de los personajes del “duo viri” procedente de los libros sibilinos, presente en el “Evangelio Eterno” de Joaquín de Fiore. Dice al respecto José María Alonso: “En su interpretación este visionario y Abab-profeta esclareció las concordancias que existían entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, emergiendo reiteradamente las dos Ordenes futuras que, con su mensaje y ejemplo de vida vendrían para tratar de encausar el surco de la Iglesia, garantizando para la Nueva Edad, una sociedad más justa y digna”.⁵²

Y no solo era interpretada desde este prisma la vida del santo fundador; sino también la vida de sus seguidores. Los espirituales se sintieron identificados con la *Ecclesia spiritualis* anunciada por el joaquinismo, la Iglesia que superaría a la jerarquía, las leyes y los sacramentos, respaldada por la libertad que daba la renuncia y la pobreza. De esta interpretación comunitaria, se deriva también el nombre que recibieron: *espirituales*. Por ello,

⁵¹ San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos*, p. 535.

⁵² José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 370.

las proporciones que adquirió el movimiento de los espirituales, ya que la reacción de este grupo no es solo contra la *comunidad*, sino que adquiriría unas proporciones mayores; en palabras de Lázaro Iriarte, “el partido de los celantes acabará por alzarse contra la Iglesia institución”.⁵³

Este grupo no era compacto y único. Dentro del grupo de los espirituales se diferenciaban claramente dos tendencias: la primera tendencia la constituían los que se consideraban como la fuerza de renovación del cristianismo que superarían a la jerarquía y establecerían el Reino de Dios en la era del Espíritu santo; fray Fernando Garzón los ubica en Francia y resalta la figura de Hugo de Digne y Pedro Juan Olivi. La otra tendencia, ubicada en Italia, se refería a los frailes que pretendía vivir radicalmente el espíritu del santo fundador en eremitorios y pequeñas comunidades, que llevaban una vida de mayor contemplación y austeridad. Se resalta la figura de Hubertino de Casale y Ángel Clare.⁵⁴

Cuando la denominada “*querella de los espirituales*” toma semejantes proporciones, las repercusiones no se hicieron esperar. Tanto de parte de los generales de la Orden como de los mismos Papas, hubo distintas reacciones, en algunos casos favorables y benévolas para con el movimiento. Elegido Celestino V en 1294, los *espirituales* vieron en él al “Papa angélico” que, según las profecías, establecería la “Iglesia espiritual”; se sintieron respaldados y protegidos, y obtuvieron la autorización para separarse de la *comunidad* y vivir como pobres ermitaños.

Luego de su dimisión, fue elegido Bonifacio VIII (1294-1303), en quien “se afianzará el modelo de la Iglesia constantiniana, influenciada por numerosos y complejos factores históricos propios de la Edad Media.”⁵⁵ Este acontecimiento cambió considerablemente la situación para los *espirituales*, que fueron reprimidos severamente: Ángel Clareno fue excomulgado y Hubertino de Casale obligado a retirarse al eremitorio de Monte Alvernia hasta su muerte.

El Papa clemente V (1305-1314), con la bula *Exivit de paradiso*, quiso aclarar los grados de obligatoriedad de la regla, estableciendo los preceptos graves (27), las exhortaciones (12), los consejos (6) y las condiciones para admitir candidatos al noviciado (12). Fray Lázaro Iriarte aclara que esto no estuvo en la mente del legislador cuando compuso

⁵³ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 92.

⁵⁴ Fernando Garzón Ramírez. *La unión de lo divino*, p. 94.

⁵⁵ Antonio José Echeverry Pérez. «Franciscanos, tras ideales utópicos», p. 81.

la regla, pero que podía ser una estrategia para superar las diferencias y lograr la unidad de la orden.⁵⁶ Podría pensarse que esta estrategia iba a lograr la unidad, sin embargo, era demasiado tarde. Las diferencias, las presiones y sobre todo la ideología había marcado una brecha que ya era infranqueable. Los *espirituales* eligieron sus propios superiores y algunos hasta conformaron comunidades cismáticas. He aquí una síntesis de Lázaro Iriarte de lo que pretendían los dos grupos en pugna: espirituales y comunidad:

La pretensión, en los partidarios de los orígenes, de ser ellos los únicos intérpretes de la auténtica observancia de la regla, tildando a los demás de “relajados”; y la posición institucional, por otra parte, que se siente tranquila en las adaptaciones legitimadas por la autoridad suprema, mientras que la simpatía de los mejores y el entusiasmo popular están por los grupos contestatarios.⁵⁷

Uno de los enfrentamientos más fuertes entre el papado y el grupo de los espirituales se dio con el papa Juan XXII (1316-1334), el carácter de intriga y mundanidad del pontífice, y la represión violenta contra el movimiento espiritual y en general contra la orden franciscana, hicieron que los frailes pidieran la protección del aspirante al trono del sacro imperio, Luis de Baviera, quien sitia la ciudad de Roma, declara hereje al papa y elige al franciscano espiritual Pedro de Corvara, con el nombre de Nicolás V.⁵⁸ Entre las acciones decretadas por Juan XXII, es la condena de los principales representantes de los espirituales, Ángel Clareno y Hubertino de Casale, la excomunión de Guillermo de Ockham y la promulgación de tres bulas en contra de los espirituales, su movimiento y sus doctrinas.⁵⁹ La observancia propiamente dicha surge de una facción moderada de los espirituales, liderada por el Beato Fray Paoluccio Trinci de Foligno, en el centro de Italia en 1368, al cual se asoció un número de religiosos, que vivían en conventillos y ermitas, llevando una vida de penitencia y de oración, similar a la de la fraternidad primitiva y teniendo siempre al santo fundador como modelo. Se extendieron con tanto éxito que no muy tarde eran ya reconocidos por la Iglesia.⁶⁰

No obstante, algunos frailes sencillos de la *comunidad*, tanto sacerdotes como legos, es decir, frailes no clérigos o hermanos, se acogieron a esta nueva reforma. Pronto entraron

⁵⁶ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 95.

⁵⁷ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 105.

⁵⁸ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. II), p. 329.

⁵⁹ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 101.

⁶⁰ Para profundizar sobre el origen de la observancia: <http://www.fratefrancesco.org/hist/10.htm>. (Consultado el 13 de octubre de 2015).

vocaciones nuevas que estaban alejadas del ambiente de la rebelión, pero sí muy animadas por los aires de reforma que se vivían en varias órdenes. Sobresalieron personajes de esta reforma de gran importancia como san Bernardino de Siena, san Juan de Capistrano y san Jaime de la Marca, entre otros.⁶¹

Debido a las características de vida que llevaban los hermanos y de la significación de su vivencia, como reacción a la decadencia en que había caído la *comunidad*, este grupo de reformados, lejos de ser rechazado, recibió el apoyo de las más altas jerarquías de la Iglesia: “En 1373 la reforma contaba con doce casas, que al año siguiente tomaba bajo su protección Gregorio XI, en vista de la cerrada oposición de los provinciales. En 1380, Paoluccio obtenía las atribuciones de comisario para los grupos reformados, con facultad de recibir novicios y abrir nuevas fundaciones en todas partes”.⁶² De esta manera, el grupo reformador va tomando fuerza y extendiéndose por parte de Europa en países como Italia, Portugal, España y Francia.

Hasta el momento, empero, todos los hermanos estaban bajo una misma legislación y bajo la misma autoridad; esta situación le traía a la comunidad reformada grandes dificultades por las persecuciones e incomprensiones de los Provinciales, de manera que en 1415 pidieron al Concilio de Constanza que les conceda el derecho de tener conventos de observantes en todas las Provincias y la potestad de recibir a los religiosos que quisieran acogerse a la reforma. Este reclamo les fue concedido por el Concilio “quedando rota la unidad jerárquica de la Orden, aun cuando ésta siguiera formando una sola familia bajo una misma cabeza”.⁶³ Las discrepancias entre estos dos grupos, llamados de la *comunidad* y de la *observancia*⁶⁴, se irán acentuando con el paso de los años, de manera que llevará a la gran división de la orden en dos ramas: *observantes* y *conventuales*, dado por la bula de León X, *Ite vos in vineam meam* del 29 de mayo, completada por otra del 12 de junio de 1517”.⁶⁵

Las divergencias que llevaron a la división entre *observantes* y *conventuales* no se zanjaron del todo, pues los inconformismos y malestares siguieron surgiendo a lo largo de los ocho siglos de fecunda existencia del carisma franciscano, numerosos movimientos de

⁶¹ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 372.

⁶² Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 105.

⁶³ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 108

⁶⁴ Cuando nos referimos a la *Comunidad* estamos hablando de aquellos frailes que pertenecían al tronco original y conservador de la Orden, convirtiéndose posteriormente en los *Conventuales*; mientras que la *Observancia* es el ala reformadora que pretendía volver a la radicalidad del carisma.

⁶⁵ Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*, p. 263.

renovación y reforma los cuales conducirán en algunos casos a nuevas divisiones y grupos autónomos.⁶⁶

Es el caso de la reforma que suscitó el surgimiento de la tercera rama de la familia franciscana: los Capuchinos, fruto de otra reforma que pretendió el regreso a los orígenes:

Los Capuchinos deben ser considerados, no como una Orden nueva, sino más bien como una reforma más entre las muchas llevadas ya a cabo en el Franciscanismo. Su iniciador fue Mateo de Bascio, el cual en 1525 se propuso como meta, en el convento de Montefalcone, la plasmación de los primeros ideales de San Francisco. A pesar de la oposición de los Franciscanos Observantes a quienes pertenecía el mencionado convento, obtuvo de Clemente VII los permisos pertinentes para observar en todo su rigor la Regla de San Francisco de Asís.⁶⁷

Quedan así constituidas estas tres “obediencias”, es decir, las comunidades que se constituyeron como fruto de estas múltiples reformas y que hoy conforman la familia franciscana masculina: Observantes, Conventuales y Capuchinos, luego de más de tres siglos de conflictos y discusiones en torno a la manera de vivir el carisma y responder a las necesidades del tiempo de cada generación.

La importancia del análisis de estos antecedentes radica en la recurrencia que tiene en la espiritualidad franciscana la idea de renovación, y cómo en múltiples ocasiones ha desencadenado divisiones y brechas profundas dentro de la misma comunidad y que puede iluminarnos aún más el acontecimiento que se pretende estudiar en este trabajo.

1.3. Los Franciscanos en América. El Evangelio para el Nuevo Mundo

Habiendo hecho un recorrido por la historia de la Orden franciscana, es necesario ahora hablar de la historia de los franciscanos en América; su establecimiento y evangelización fundante, haciendo énfasis en dos hechos que no se pueden pasar por alto: en primer lugar, que los franciscanos llegados al Nuevo Mundo hacían parte de la observancia y dentro de ella a una gran reforma que se estaba promoviendo en la península Ibérica. En segundo lugar, que los frailes ven en las tierras descubiertas, el campo fértil donde pueden sembrar y hacer crecer la utopía que habían heredado de los frailes espirituales europeos.⁶⁸

⁶⁶ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. III), p. 350.

⁶⁷ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. III), p. 270.

⁶⁸ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 373.

Uno de los lugares donde se estableció y tomó bastante fuerza la observancia fue en la península Ibérica. Allí rápidamente se establecieron conventos de observantes y allí floreció esta importante reforma, de manera especial en el siglo XV. Valga aclarar que no solo prosperó la reforma de los franciscanos, sino que en este tiempo varias de las órdenes religiosas entraron en un deseo de renovación. Expresa José María Alonso que: “España en el final de la Edad Media es un terreno abonado para la actividad de los Menores Observantes que hacen valer su ideal e influencia, imponiéndose definitivamente a los Menores “Conventuales” o “Claustales”, es decir a los no reformados”.⁶⁹

Entre estos frailes observantes, se resalta la figura de un ilustre personaje; Francisco Jiménez de Cisneros. Este franciscano observante tuvo una gran influencia con los reyes católicos y el reino en general, ya que llegó a ser regente en dos ocasiones, obispo primado y cardenal. Cisneros también fue influyente en las decisiones de la corte, respecto a la presencia de la orden franciscana en España y en el continente americano. El mismo prelado a petición de la reina Isabel había promovido una reforma del clero que estimulaba la presencia de la observancia franciscana, mientras que a los conventuales se les clausuraban sus establecimientos si no entraban en la dinámica de la reforma. Según José García y Segundo López: “La acción de F. Jiménez de Cisneros es perceptible, sobre todo, en la familia franciscana. La meta estaba clara: la superación del conventualismo y la reunificación de la Orden. El programa de conquista que ella implicaba fue determinado en este decenio. Y se intentó realizarlo no sólo en España, sino también en la misma Curia romana”.⁷⁰

El Cardenal Cisneros y los Reyes Católicos, no se preocuparon solamente de la consolidación de la observancia y de promover la reforma de las órdenes religiosas, sino que también tuvieron mucho cuidado de que todos los misioneros franciscanos que salieran para el Nuevo Mundo, pertenecieran a la observancia o las reformas que se seguían dando al seno de la orden franciscana, como es el caso de los franciscanos del Santo Evangelio, reforma de fray Juan de Guadalupe (+ 1505) y que estuvo relacionada con otra reforma de la misma

⁶⁹ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 374.

⁷⁰ José García Oro y Segundo Pérez López. «La reforma religiosa durante la gobernación del cardenal Cisneros (1516-1518): hacia la consolidación de un largo proceso». En *Annuario Sancti Iacobi*, Núm. 1 (2012): pp. 47-174.

época, promovida por Fray Juan de Puebla (+ 1495), llamada “ la descalcez”.⁷¹ Los esfuerzos de los reyes y del Cisneros se vieron bastante recompensados en la bula que le dio la total autonomía a la observancia franciscana, como nos dice este testimonio de José García y Segundo Pérez:

El proyecto observante de reforma, asumido con tanto vigor por Cisneros y por los Reyes Católicos, cristalizaba en el capítulo generalísimo de 1517 y, sobre todo, en la conocida bula *Ite vos*, de León X (29 mayo 1517), que establecía la primacía de la rama observante como única y legítima representante de la Orden, colocando a la conventualidad en un régimen de progresiva extinción, del cual, sin embargo, supo ésta liberarse.⁷²

Los franciscanos que vinieron a evangelizar al Nuevo Mundo pertenecían a la observancia y tenían vivos sus ideales de pobreza y muy vigente la utopía que habían desarrollado los espirituales apoyados en las profecías de Joaquín de Fiore. Hacían parte de la reforma de fray Juan de Guadalupe y en toda su mística, métodos y estrategias era evidente el milenarismo joaquinista del movimiento espiritual. Basta con ver algunos elementos que tuvieron en común las expediciones de franciscanos que llegaron a América. Venían en grupos de doce frailes, número significativo que representa a los doce apóstoles y a la comunidad franciscana primitiva.⁷³

Un ejemplo de esta simbología está en los doce frailes observantes, que llegaron a México en 1524, procedentes de España. Dice al respecto José María Alonso: “se trata de los famosos “doce” cuya misión apostólica pareció seguir al pie de la letra la profecía del abad Joaquín de Fiore, dado que llevaron consigo el libro de las Conformidades de B. de Pisa y el Floreto de san Francisco”⁷⁴

⁷¹ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 377.

⁷² José García Oro y Segundo Pérez López. «La reforma religiosa durante la gobernación del cardenal Cisneros (1516-1518): hacia la consolidación de un largo proceso», p. 54.

⁷³ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 376. En adición, son significativos los nombres que dieron a las provincias y custodias establecidas en los territorios conquistados: Provincia del Santo Evangelio en México, de los XII Apóstoles en el Perú, San José de Yucatán, San Pedro y san Pablo de Michoacán, el Santísimo Nombre de Jesús en Guatemala, Custodia san Juan Bautista en el Nuevo Reino de Granada, que luego se llama provincia de la Santa Fe. También la provincia de la Santísima Trinidad en Chile, San Francisco de Quito, de San Antonio de los Charcas en Bolivia, de San Jorge de Nicaragua, de la Santa Cruz de Caracas, de San diego de los Descalzos, también en México, y Santa Helena de la Florida. Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo I), p. 67.

⁷⁴ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 375.

Los libros que se enuncian en la cita anterior hacen parte de una serie de obras en las que los frailes espirituales habían consignado sus ideales utópicos. En estos libros se exaltaba la santidad de san Francisco y de sus primeros discípulos y se ponderaban sus altísimas virtudes, específicamente la virtud de la pobreza. Por esta razón, las obras eran llevadas a los lugares donde los frailes se establecían y eran leídas con mucha frecuencia en los refectorios y actos de comunidad. También al llegar al Nuevo Mundo algunos de estos libros y concretamente el Floreto de san Francisco y las conformidades de fray Bartolomé de Pisa.⁷⁵

No solo en esta expedición se encuentran testimonio de los citados libros, sino que, en una primera expedición que había partido para las costas de Cumaná Venezuela, ya se mencionaba estos libros como lo atestigua José María Alonso: “Entre el equipaje que llevó consigo esta expedición cisneriana figuraban dos ejemplares del *Liber Conformitatum* de B. de Pisa y otros dos del Floreto de San Francisco, edición sevillana de 1492. El hecho es muy significativo para la profecía de los “duo viri”, puesto que viajaba a las indias en su doble versión latina y castellana”.⁷⁶

La utopía franciscana encontró en el Nuevo Mundo el terreno abonado para continuar su fortalecimiento y propagación. Se afianzaron ideas milenaristas como el establecimiento de una nueva era, y de una nueva sociedad conformada por los habitantes de los territorios recién descubiertos y orientada por los frailes. Se interpretaron acontecimientos como el descubrimiento de América, la conversión de todos los gentiles y la conquista del Santo Sepulcro, como acontecimientos que presagiaban el fin del Mundo o por lo menos la definitiva decadencia de Europa.⁷⁷

Las ideas y el mensaje que se afianzó en los frailes que llegaron a evangelizar a los pueblos nativos, era la idea del establecimiento del Reino de Dios, ya no en tierra europea y para los europeos, sino en el Nuevo Mundo, con los naturales del continente descubierto. Por eso, Fray Jerónimo de Mendieta, franciscano que misionó en el actual México, pedía a la corona española la no hispanización de indios, sino su cristianización como aztecas. Dice John Phelan: “Mendieta consideró que el proceso de hispanización no era solo una carga

⁷⁵ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 377.

⁷⁶ José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 374.

⁷⁷ John L. Phelan. *El reino Milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, p. 40.

demasiado pesada para los indios, sino que llegaba a asumir los atributos de una conspiración diabólica, la ciudad terrena habitada por los avaros españoles trataba de destruir la ciudad de Dios que los frailes y los indios habían comenzado a construir”.⁷⁸

Fray Jerónimo y sus compañeros estaban animados por los tres ideales nacidos en el siglo XIII: el retorno a la edad dorada del emperador Augusto, la vuelta de la Iglesia a la edad de Cristo y la esperanza de que el hombre recobrarla la inocencia y simplicidad de Adán.⁷⁹ Muchos de los frailes mendicantes entendieron su misión en el Nuevo Mundo como una continuación de la misión realizada por los apóstoles y las primitivas comunidades cristinas y en ese estilo de vida encontraban su inspiración y su modelo.

Estos frailes estaban convencidos de que, con esta misión, le prestarían un gran servicio al reino y por eso reclamaban su apoyo y comprensión. Finalmente, interpretaron que los indios eran de alguna manera ese pueblo que reflejaba la inocencia de Adán y que sólo necesitaban la dirección exclusiva de los frailes, quienes los llevarían a la perfección evangélica. Dice Phelan: “los frailes habían recibido la oportunidad única de crear, en vísperas del fin del mundo, un paraíso terrestre donde toda una raza de hombres sería consagrada a la pobreza evangélica”.⁸⁰

Lógicamente, este proyecto no se vio realizado ni por Mendieta, ni por los mendicantes que concibieron sueños similares, pero lo que es sí es cierto es que el ideal ha permanecido vivo en el corazón de muchos personajes que a lo largo de la historia han deseado y siguen luchando por una humanidad más justa, libre y en paz. Tal vez otras intentos tuvieron más éxito y no por el camino de la pobreza, sino por el del progreso y la educación al respecto concluye Phelan: “Los franciscanos fueron el “corazón” de la empresa misionera de América; los jesuitas fueron la “inteligencia”. Los hijos de San Ignacio de Loyola no tenían ilusiones de crear el reino milenarista entre los indios, sino que trataban de fundar comunidades prósperas en las que los indios pudieran recibir una educación cristiana básica”.⁸¹

El recorrido hecho a lo largo de la historia de la orden franciscana, desde sus orígenes hasta 1517, donde se le da autonomía al movimiento de reforma franciscana, unificando en ella a todos los movimientos de renovación que se gestaron en este proceso evolutivo, en una

⁷⁸ John L. Phelan. *El reino Milenario de los franciscanos*, p. 129.

⁷⁹ John L. Phelan. *El reino Milenario de los franciscanos*, p. 69.

⁸⁰ John L. Phelan. *El reino Milenario de los franciscanos*, p. 88.

⁸¹ John L. Phelan. *El reino Milenario de los franciscanos*, p. 154.

sola obediencia llamada observancia, deja claro que ha habido una tendencia a la renovación, tendencia que ha llevado en múltiples ocasiones a la orden a dividirse, debido a las hermenéuticas que se han hecho respecto a la regla, a las enseñanzas, vivencia del fundador y a las necesidades de los distintos momentos de la historia.

Las fuerzas que han motivado este proceso evolutivo, muchas veces turbulento han sido: en primer lugar, la experiencia del santo fundador y de sus primeros compañeros, que al igual que muchos movimientos espirituales de la época, quiso volver al evangelio, siguiendo a Cristo pobre y crucificado, pero con la particularidad de vivir su proyecto dentro de la Iglesia, no al margen de ella como los grupos heréticos medievales. Una segunda fuerza es la identificación que tiene el movimiento de los espirituales con las profecías de Joaquín de Fiore.⁸²

Los franciscanos espirituales hacen una hermenéutica en la que su fundador, su orden y ellos mismos son protagonistas de una nueva época, en la que el reino de Dios no es ya una idea lejana, sino una realidad visible en medio de la historia. La fraternidad propuesta por Francisco, donde no hay jerarquías, ni privilegios, sino donde todos son hermanos, es para ellos la manifestación de la Iglesia espiritual en la que quedan superadas las jerarquías, el papado y las tradiciones.

Por esta razón, Antonio José Echeverry sustenta que la antropología franciscana está fundamentada en la utopía, que no es una fuga de la realidad y del mundo en que se vive sino una posición crítica frente al pasado, el presente con miras a uno futuro cada vez mejor.⁸³ Así, entendemos la razón por la cual, al llegar los franciscanos a América, los frailes quisieron realizar en este continente ese proyecto que aún hoy sigue inacabado y toma vigor en nuevas ideas de libertad, igualdad y búsqueda de la justicia y la paz.

La importancia de este análisis radica en que todo este proceso, tiene ideas muy afines con las que motivaron el movimiento que pretendía renovar a la Provincia Franciscana de la Santa Fe en la década de los años 60 y 70. La idea de volver a los orígenes, la convicción de poder transformar positivamente la realidad para hacer visible el reino de Dios y la utopía de poder generar una sociedad nueva donde todo sean y se sientan hermanos, son argumentos muy afines a los que proclamaron y defendieron los frailes espirituales, que siguen vigentes

⁸² José María Alonso del Val. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América», p. 379.

⁸³ Antonio José Echeverry Pérez. «Franciscanos, tras ideales utópicos», p. 80.

en la contemporaneidad y que toman fuerza también en nuestro continente, en propuestas como la *Teología de la Liberación*, que en sus orígenes y exponentes, tiene influencia de las órdenes mendicantes y lógicamente del franciscanismo, según lo que se propone en este artículo de la revista Guillermo de Ockham: “El camino de la justicia, el amor y la paz es la utopía del Reino de Dios que la *Teología de la Liberación* latinoamericana propone como interpretación auténtica del Evangelio de Jesucristo y Francisco de Asís, a partir de ella propone su propia utopía, su interpretación hecha vida, acción y experiencia”.⁸⁴

1.4. La provincia Franciscana de la Santa Fe

En este capítulo también se aborda la historia de la Provincia franciscana de Colombia, que tiene tres momentos o etapas que vale la pena delimitar: 1) la fundación y primera evangelización que abarca desde la época de la colonia hasta el periodo de la independencia; 2) la exclaustación y su consecuente reducción al régimen de comisaria y; 3) la restauración y nuevo florecimiento hasta la división dada en 1982, propuesta por un grupo de religiosos que, movidos por los acontecimientos sociales y eclesiales de la segunda mitad del siglo XX, hacen una nueva propuesta acerca de la forma de vivir el carisma franciscano en Colombia.

1.4.1. Fundación y evangelización franciscana en la época colonial

La primera presencia franciscana en el actual territorio de Colombia, data de 1510, cuando se estableció un convento en Santa María la Antigua del Darién, ciudad que después fue abandonada, de manera que los frailes emigraron a otros destinos como el Perú.⁸⁵ Otros intentos de establecimiento de franciscanos, tuvo lugar con motivo de la fundación Santa Marta y su elevación a sede episcopal, sin embargo, sólo a comienzos de 1150 un grupo de religiosos observantes arribaron a las costas del territorio, en una expedición que se dirigían a Santafé en el Nuevo Reino de Granada.⁸⁶

Al igual que los frailes que habían llegado a México, era un grupo de doce, número que tenía un gran significado en las fundaciones franciscanas, ya que como religiosos que hacían parte de la reforma cisneriana, tenían como modelo al grupo de los apóstoles. Los miembros de esta expedición fundadora venían procedentes de algunas provincias franciscanas

⁸⁴ José Antonio Echeverry Pérez; Byron de Jesús Uribe Bodhert y Johannie Marulanda Arbeláez. «Resurgir de las utopías desde un paradigma franciscano», pp. 53-70.

⁸⁵ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo I), p. 70.

⁸⁶ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo I), p. 80.

europeas y se establecieron en la ciudad de Santafé,⁸⁷ fundando en ella la custodia de San Juan Bautista, posiblemente por haber arribado a Santa Fe el 24 de junio de 1550. Esta custodia contaba con el privilegio de depender directamente del ministro general de la Orden.⁸⁸

El objetivo principal que tuvieron los religiosos fue la evangelización de los indígenas en un amplio territorio de lo que hoy es Colombia y Venezuela. Así lo describe fray Esteban de Ascencio:

Fundóse esta Provincia en el año de cincuenta, siendo ministro general Fray Andrés de la Insula, con cuya comisión llevó a ella los primeros frailes Fray Francisco de Vitoria, hijo de la Provincia de Santiago, y cuando se fundó fue llamada Custodia de San Juan Bautista, inmediata al General, y no a Provincia alguna. Sus términos fueron todo el Nuevo Reino con los distritos de cinco gobernaciones comarcanas, es a saber, la gobernación de Popayán, a la parte occidental, la gobernación de Cartagena y la de Santa Marta a la parte de el Norte, la gobernación de Venezuela y la de la Margarita a la parte del Mediodía. La distancia de la Margarita hasta Popayán, los extremos de la Custodia, son trescientas leguas⁸⁹.

Estos religiosos extendieron su influjo a las regiones que comprendían el territorio del Nuevo Reino de Granada, estableciendo conventos en las principales ciudades de españoles como Santafé, Tunja, Vélez, Cartagena, Tolú y Sogamoso a pesar del reducido número de religiosos. Después de 1553, varias expediciones procedentes de España llegaron a las costas del Nuevo Reino con al menos 25 religiosos que se vincularon a la custodia para impulsar el trabajo iniciado por los fundadores y fortalecer la presencia en ciudades como Santa Marta y Santafé. Desde estas ciudades llevaron su influjo a las comarcas circundantes donde establecieron doctrinas y fundaron otros conventos para garantizar su permanencia y expansión en el amplio territorio que comprendía la custodia. Algunos más osados se aventuraron más allá de las reducciones realizando misiones en territorios que aún no había sino colonizados por los españoles.

Una institución muy importante de este periodo histórico fue el de la encomienda. Como los españoles desde su establecimiento en el continente no tuvieron inclinación por el trabajo manual, la mano de obra debió ser realizada por los indígenas y después por los esclavos africanos. Fue conveniente repartir las tierras, donde un español encargado que

⁸⁷ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo I), p. 69.

⁸⁸ Gregorio Arcila Robledo. *Apuntes Históricos de la Provincia Franciscana de Colombia*, p. 23.

⁸⁹ Esteban de Ascencio, *Memorial de la Fundación de la Provincia de Santafé del Nuevo Reino de Granada de la Orden de San Francisco*, p. 13.

recibía el título de encomendero se encargaba de un grupo de indígenas que le trabajaran sus tierras en las labores agrícolas y mineras, dando a su encomendero un tributo anual en oro o especie. Los indígenas recibían en compensación la protección del encomendero y su cristianización, como nos relata el historiador Juan Manuel Pacheco: “Los indios que se encontraban dentro de la jurisdicción de las ciudades españolas fueron repartidos en encomiendas a los moradores españoles de estas mismas ciudades. El encomendero tenía derecho a ocupar a estos indios en su servicio y a cobrarles algún tributo, pero quedaba en la obligación de defenderlos y de instruirlos en la fe cristiana”.⁹⁰

De la misma manera que en las misiones de México, los religiosos reclamaban que se les designara directamente a ellos la cristianización de los indígenas sin la mediación de ninguna otra autoridad. Muchos de los frailes aprendieron las lenguas de los indígenas porque consideraban que no era necesario hispanizarlos. Veían la oportunidad de establecer con los naturales la utopía que había movido al movimiento franciscano espiritual del que los observantes hacían parte y que en Europa no se había podido lograr. Esta fue una de las causas por las que los religiosos entraron en contienda con los encomenderos y las autoridades españolas debido a los maltratos y las inhumanas condiciones en que tenían a los indios, explotándolos e impidiéndoles asistir al catecismo y a las demás actividades de las doctrinas⁹¹. Los primeros custodios elevaron cartas al monarca español, para denunciar los atropellos a que ellos mismo y los indios eran sometidos. En el libro *Los Indios de Colombia* se comenta que: “Fray Jerónimo de San Miguel, primer custodio de los franciscanos y fray Juan de San Filiberto, hicieron sendas denuncias al rey y a su consejo de Indias, donde apuntan la tirria que sobre ellos tiene las autoridades civiles, especialmente los oidores, el mal procedimiento que se sigue muchas veces para asignar las encomiendas”.⁹²

Estos enfrentamientos hicieron que se despertara una áspera persecución contra los religiosos hasta el extremo de encarcelar al custodio, Fray Jerónimo de San Miguel, y enviarlo a preso a España, haciendo que los demás religiosos se dispersaran y emigraran a otros lugares de misión. La crisis fue superada por el envío de más religiosos y por la decisión

⁹⁰ Juan Manuel Pacheco. «La evangelización en Colombia», p. 24.

⁹¹ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo I), p. 116.

⁹² Álvaro Chávez Mendoza; Jorge Morales Gómez y Horacio Calle Restrepo. *Los indios de Colombia*. (Cayambe-Ecuador: Mapfre, 1995), p. 116.

del Capítulo General, celebrado en Valladolid en junio de 1565, de elevar la custodia al grado de provincia autónoma con el nombre de La Santa Fe del Nuevo Reino de Granada.⁹³

Era tan importante e intensa la actividad de los doctrineros que la mayoría estaban distribuidos en las encomiendas, haciendo de éstas verdaderas parroquias de indios,⁹⁴ ya que solamente al convento de Santafé le pertenecían trece doctrinas, al de Tunja diez, al de Cartagena cinco y algunas otras pertenecientes al convento de Vélez. Estas cifras corresponden únicamente a los orígenes, ya que con el paso del tiempo y con el crecimiento del número de religiosos, también se incrementó el número de conventos y en consecuencia en número de doctrinas.⁹⁵

Inicialmente los frailes acogieron a los hijos de los caciques en los conventos con el fin de enseñarles la lengua castellana y adoctrinarlos en la fe católica, de acuerdo con el mandato de la Corona Española⁹⁶. En las doctrinas daban lecciones a los niños y jóvenes de castellano, lectura, escritura, canto y algunos rudimentos de matemáticas. También les inculcaban las normas sociales con las que pretendían introducir a los indígenas en los esquemas sociales de los españoles.⁹⁷ A los adultos les predicaban en las fiestas más importantes, invitándolos a amar a Dios y a cumplir las normas de moralidad. La educación era constante, encargando a los más aventajados de repasar las lecciones a los otros.⁹⁸ Tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas fueron muy exigentes con los doctrineros, respecto al cuidado que debían tener con los indios y a las actividades que debían desarrollar en las doctrinas, con los niños y jóvenes e incluso también con los adultos.⁹⁹

La otra actividad que tomó gran importancia fue la de las misiones, en las cuales se buscaba anunciar el Evangelio en las regiones que estaban más allá de los poblados y encomiendas. Estos intentos evangelizadores buscaban incursionar en la región del Urabá y del Darién,¹⁰⁰ pero también hubo misioneros en el Chocó, en la gobernación de Neiva, en los Llanos Orientales y en algunas zonas de la costa Caribe. Las misiones llamaban la atención de algunos de los religiosos porque implicaban otro estilo evangelizador, y no los ponía bajo

⁹³ Gregorio Arcila Robledo. *Apuntes Históricas de la Provincia Franciscana*, p. 11.

⁹⁴ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo I). 112.

⁹⁵ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo I). 116.

⁹⁶ Luis Carlos Mantilla. *La evangelización fundante en el Nuevo Reino de Granada*, p. 39.

⁹⁷ Fray Luis Zapata de Cárdenas. *Primer catecismo en Santafé de Bogotá*. (Bogotá: CELAM, 1992), p. 31.

⁹⁸ Juan Manuel Pacheco. «La evangelización en Colombia», p. 27.

⁹⁹ Juan Manuel Pacheco. «La evangelización en Colombia», p. 131.

¹⁰⁰ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo II), p. 318.

la difícil autoridad de los encomenderos, pero implicaba a la vez un mayor esfuerzo y un riesgo más grande, de manera que en muchos casos tuvieron que desistir, mientras que en otros los misioneros murieron en manos de tribus hostiles, a causa de enfermedades o agobiados por otras dificultades propias de los inhóspitos territorios.¹⁰¹

Estas fueron las actividades principales de la Provincia durante los primeros siglos; a ellas se dedicaron con esmero los religiosos, inicialmente en las doctrinas y misiones y posteriormente en los curatos y conventos, que permanecieron hasta los albores de la Independencia. A la par de estas obras son muchas las actividades que en ellas se realizan a medida que la provincia va evolucionando, ya que algunos de los conventos contaban con escuelas o colegios en las que se impartía una educación más completa. Fray Gregorio Arcila hace un recuento de al menos 13 centros educativos, entre los que se encuentra el Colegio Mayor de San Buenaventura. El historiador señala que fueron los frailes, los pioneros de la educación en el continente y que en Colombia pusieron las bases para la educación.¹⁰²

No se puede pasar por alto el tema que ha tomado fuerza en la investigación, ya que también la Provincia en esta época se vio abocada a algunos intentos de renovación, entre los cuales vale la pena resaltar dos acontecimientos que tienen su importancia. Por un lado, encontramos la designación de una expedición enviada de España, compuesta por treinta religiosos, liderados por fray Francisco de Olea, quien además venía impuesto como provincial, porque se consideraba que los religiosos se habían alejado del ideal primero y tenían tantas libertades que se comportaban incluso menos piadosos que los seglares.¹⁰³

Por otro lado, tenemos el nuevo intento de renovación de la provincia en su disciplina y en sus religiosos, el cual tuvo más éxito y se convirtió en una verdadera fortaleza espiritual tanto para los frailes como para los laicos. Se trata de la fundación de tres conventos de recoletos en los que algunos frailes decidieron recogerse en una experiencia de mayor perfección, llevando una vida austera y más perfecta, de manera que sus últimos días transcurrieran en una mayor oración, contemplación y penitencia. Indica al respecto fray Luis Carlos Mantilla: “Los tres conventos, que fueron a cuál más famosos pro sus frutos de

¹⁰¹ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo II), p. 365.

¹⁰² Gregorio Arcila Robledo. *Apuntes Históricas de la Provincia Franciscana*, p. 422.

¹⁰³ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo I), p. 168.

santidad, tuvieron larga vida, pues prácticamente fueron los últimos en cerrar sus puertas antes del golpe de la exclaustación”.¹⁰⁴

El análisis de estos elementos permite comprender que los ideales franciscanos son asumidos por los religiosos que fundan esta provincia, de acuerdo con la herencia que habían recibido de la espiritualidad franciscana y lo manifiestan en la defensa que hacen de los indios, frente a los maltratos de los encomenderos y en el deseo de no perder esos valores que sostienen su experiencia religiosa. Dejan ver, además, la entereza y la disciplina con la que llevan a prosperar un proyecto que en muchos momentos se torna difícil y parece fracasar.

1.4.2. Los franciscanos en la independencia

De la dinámica descrita anteriormente se deduce la evolución normal de una institución que, aunque tuvo crisis, supo superarlas para proyectarse positivamente hacia el futuro, cumpliendo la misión encomendada, es decir la evangelización de los pueblos indígenas. En esta evolución, la provincia supo superar las faltas de personal, abriendo las puertas a vocaciones nacidas en el continente americano, de manera que “al llegar la época de la Independencia (1810), la Provincia de la Santa Fe era completamente criolla”,¹⁰⁵ según referencia del historiador Mantilla, quien señala además que “tampoco deba considerarse retórico afirmar que la independencia de España, al menos en lo que se refiere a la independencia de su personal, ya la habían conseguido los franciscanos desde las primeras décadas del siglo XVII”,¹⁰⁶ con estas palabras hace referencia a dos aspectos de especial consideración. En primer lugar, se refiere al personal que engrosó las filas de la provincia, que en su gran mayoría eran nacidos en el continente, pues cada vez fue menos el número de españoles, ya que no faltaron las vocaciones criollas. En segundo lugar, se refiere a la mentalidad, ya que surgieron constantes enfrentamientos entre españoles y criollos por el gobierno de la provincia, hasta que tuvieron que idearse una estrategia llamada *la alternativa*, en la que cada periodo gobernaba un provincial proveniente de uno de los dos grupos.¹⁰⁷

Esta mentalidad se fue afianzando en la provincia progresivamente, de tal forma que al momento de darse el grito de independencia era marcada la diferencia entre quienes se

¹⁰⁴ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 31.

¹⁰⁵ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 55.

¹⁰⁶ Luis Carlos Mantilla. *Los franciscanos en la Independencia de Colombia*, p. 11.

¹⁰⁷ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 55.

manifestaban como realistas, es decir, fieles a la Monarquía Española, y quienes se declaraban en favor de la independencia. Los principios de independencia, libertad e igualdad despertaron en los religiosos ese fanatismo que en otros momentos de la historia franciscana había llevado a confrontaciones internas y a profundas divisiones. Las doctrinas patrióticas habían germinado entre los religiosos y eran alimentadas en los claustros y en la formación que recibían. Por ejemplo, el Colegio Mayor de San Buenaventura, fue evolucionando a una mentalidad liberacionista a través de las generaciones jóvenes. Así lo describe el Historiador Mantilla: “La generación que llegó en 1810 a su florecimiento, tenía ya una incubación en los aires de la Nueva conciencia que había traído al Nuevo Reino de Granada la corriente de la Ilustración”.¹⁰⁸

Los miembros de cada uno de estos grupos exponían sus doctrinas y defendían sus posiciones. Los realistas, justificaban con argumentos filosóficos y teológicos la razón por la que se debía mantener la sujeción y obediencia a la corona española; en algunos casos incluso recurrían a textos bíblicos con los cuales manifestaban la razón de su posición y de sus convicciones políticas. El púlpito y la catedral eran lugares privilegiados para exponer estas argumentaciones, como en el caso de un acto académico, anunciado en Santafé y realizado el 23 de junio de 1806, donde un estudiante de Teología, fray Antonio Londoño exponía “la defensa de una tesis regalista, sacada de un pasaje de la Sagrada Escritura”.¹⁰⁹

En adición, los frailes patriotas exponían y proclamaban sus ideas con gran entusiasmo y optimismo, exaltando el valor de quienes ofrendaban su vida por la libertad del continente. El 23 de abril de 1820, dos franciscanos patriotas, fray Francisco Javier Medina y fray Francisco Antonio Florido expusieron sus argumentos en favor del proceso de independencia, con 14 tesis en la cuales exaltaban en valor de quienes, en la batalla de Boyacá, habían logrado la victoria sobre los españoles. Con esta manifestación pública que hicieron dentro de un homenaje al Libertador, dejaron ver también la nueva ideología que animaba a los catedráticos y a los alumnos del Colegio Mayor de San Buenaventura.¹¹⁰

Los dos acontecimientos revelan el cambio de mentalidad que se va dando dentro de la provincia y cómo, los ámbitos de trabajo de los religiosos como el púlpito y la cátedra se convierten en los ambientes donde se exponen y transmiten estos argumentos. El historiador

¹⁰⁸ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo III, Vol. 2), p. 515.

¹⁰⁹ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo III, Vol. 2), p. 516.

¹¹⁰ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo III, Vol. 2), p. 517.

Mantilla relata que para evitar que se manipulara la religión en contra de la libertad, el mismo gobierno recurrió a los frailes patriotas para que “a través de la cátedra sagrada ayudara a iluminar, sostener y difundir los principios republicanos”.¹¹¹

Y el apoyo de los franciscanos a la causa libertadora no fue solamente ideológica; muchos de los religiosos abandonaron el hábito y se fueron a los campos de batalla, otros como el Padre Francisco Florido dieron su apoyo espiritual, fungiendo como capellán del ejército; y no solo dio los auxilios espirituales, sino que donó sus beneficios que le correspondían por sus servicios de capellán para ser invertidos en la causa emancipadora. Otros frailes ofrecieron bienes materiales, despojando en algunos casos a los conventos de sus alhajas y rentas para el servicio de la República. Explica Fray Gregorio Arcila que “no habían trabajado menos que nadie y si más que muchos los religiosos en favor de la independencia: sacrificaron sus personas, ofrecieron los bienes de los conventos y los sagrados tesoros de las iglesias, hasta la existencia misma de la comunidad puede decirse que sacrificaron en obsequio de la patria”.¹¹²

Con las guerras de la Independencia y el marcado nacionalismo de los miembros de la Provincia que ya a ese tiempo era totalmente criolla, el número de los religiosos descendió considerablemente, al punto de que no era posible atender las obras que tenía a su cargo, y aunque varios de los conventos fueron cerrados, aun así se notaba la escasez de vocaciones, pues de un número de más de 300 frailes a que había llegado la Provincia en el siglo XVIII, se llegó a menos de doscientos en comienzos del siglo XIX, de los cuales muchos eran mayores y la mayoría enfermos, y a cien en 1830.¹¹³ De la misma manera habían disminuido las obras, ya que en unos datos estadísticos de comienzos del siglo XIX, se hablaba de trece conventos, dos curatos, algunos hospicios y las misiones de los llanos.¹¹⁴ Con las leyes del Congreso de Cúcuta en 1821, en la cual se suprimieron todos los conventos menores, es decir, los que no tuvieran al menos ocho religiosos, se acentuó aún más la decadencia de la provincia. Se redujo sólo a tres el número de los conventos, pues los demás habían sido suprimidos y aunque hubo propósito de restituirlos, ya la comunidad no contaba con el

¹¹¹ Luis Carlos Mantilla. *Los franciscanos en la Independencia*, p. 74.

¹¹² Gregorio Arcila Robledo. *Apuntes Históricos de la Provincia Franciscana*, p. 507.

¹¹³ Luis Carlos Mantilla, *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo III, Vol. 1), p. 37.

¹¹⁴ Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo III, Vol. 1), p. 51.

personal necesario para atenderlos pues se hablaba ya de 50 frailes, los cuales carecían incluso de lo necesario para su sustento.¹¹⁵

En 1863 el presidente Tomás Cipriano de Mosquera, tomó varias medidas en contra de la Iglesia; inicialmente la expulsión del delegado apostólico y el destierro de los jesuitas. Luego decretó la desamortización de los bienes de manos muertas, que proponían secularizar los bienes que no circulaban, a otros propietarios que las pudieran enajenar, creando un movimiento liberador de la propiedad.¹¹⁶

Estas disposiciones afectaron a muchas propiedades de la Iglesia y lógicamente de la provincia. Pero fue por el decreto de supresión de las órdenes religiosas como se declaró la casi total desaparición de la presencia Franciscana en Colombia, ya que los conventos y demás bienes fueron arrebatados a los frailes y puestos al servicio del gobierno con distintos fines.¹¹⁷ Algunos religiosos juraron fidelidad al régimen, engañados con la promesa de poder vivir en sus conventos, pero la constitución de Rionegro confirmó la imposibilidad de que las comunidades religiosas pudieran adquirir bienes raíces. Los que no juraron fueron perseguidos, encarcelados, desterrados o reclutados para el ejército. La situación de todos era muy lamentable, como lo narra Fray Armando Romero:

Con esto se dio el golpe de muerte a dichas comunidades, cuyos miembros dispersos, sin superiores, sin vida religiosa, sin estudios, emigraron al azar a diversos puntos del país, a trabajar como podían por la salvación de las almas y también para procurarse lo necesario para su subsistencia, siempre eso sí, amenazados por el látigo del verdugo, que los perseguía sin tregua, sin otro crimen que ser ministros de Dios y sin otra razón que el odio contra la religión de Jesucristo.¹¹⁸

Para evitar la desaparición total de la provincia franciscana durante el tiempo de la exclaustación, los pocos religiosos que prevalecieron se mantuvieron encubiertos, unos en una casa familiar en Bogotá, otros en una hacienda cerca de Nemocón, y los que estaban cursando sus estudios fueron acogidos en Pamplona, donde recibieron las Ordenes Sagradas y ejercieron como curas interinos, coadjutores y sacristanes.¹¹⁹ Después, en 1870 se pudo recuperar el convento de Monguí, en Boyacá, donde se abrió un noviciado.

¹¹⁵ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 59.

¹¹⁶ Luis Carlos Mantilla. *La guerra religiosa de Mosquera. La lucha contra el poder temporal de la Iglesia en Colombia (1861-1878)*, p. 137.

¹¹⁷ Gregorio Arcila Robledo. *Apuntes Históricos de la Provincia Franciscana*, p. 508.

¹¹⁸ Luis Armando Romero Gaona. *Cronoscopio: notas sobre los franciscanos en Colombia*. (Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2016), p. 82.

¹¹⁹ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 60.

1.4.3. Restauración y nuevo florecimiento de la Provincia

Luego de la exclaustación se inicia un proceso de restauración, a partir de la recuperación de algunos conventos¹²⁰, del progresivo incremento de los frailes¹²¹ y la organización de la comunidad, lo cual generó un florecimiento que la llevó a recobrar su estabilidad.

Los frailes a pesar de las problemáticas que atravesaron no olvidaron su misión evangelizadora. Con el optimismo que ha caracterizado a la espiritualidad franciscana mantuvieron viva la esperanza de recuperar el esplendor de sus orígenes. En los pocos conventos y obras que tuvieron continuaron celebrando los sacramentos, mantuvieron la vida conventual y se preocuparon por la formación de los candidatos que querían abrazar la vida franciscana. Para este fin se recuperaron algunos conventos como el de La Purificación y san Diego en Bogotá, el curato de Ubaté y allí mismo, en el área rural se fundó un convento que fue muy importante para el renacer de la provincia. En el mismo año se fundó un convento en Medellín que pertenecía a la custodia de Tierra Santa.

A pesar de estos esfuerzos la provincia estaba muy diezmada. En 1897, llegó a Colombia fray José Maz, procedente del Perú, nombrado comisario, lo que significaba que la entidad perdía su autonomía y era reducida el régimen de comisaría, dependiente del ministro general.¹²² El padre Maz entregó a las iglesias locales el curato de Ubaté y el de Tenza, también el convento de San Diego de Bogotá que como ya se dijo, había sido de recoletos.

La comisaria entonces contaba con cerca de cuarenta religiosos y apenas tres conventos. Aun así, la institución no desapareció del todo y sus raíces evangelizadoras tampoco, pues en los años que estuvo bajo el régimen de comisaría (1897-1932) se procuró la recuperación de algunos lugares, como el convento de Tunja, la incorporación de otros como el colegio de misiones de Cali, y el convento de San Antonio de Medellín que pertenecía a la comisaria de Tierra Santa. Se fundaron además los conventos de san Benito en Medellín, San Antonio en Tuluá y se reestableció el colegio de San Buenaventura en Bogotá. Además de estas obras, se procuró recuperar la organización interna de la entidad e

¹²⁰ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 63.

¹²¹ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 64.

¹²² Gregorio Arcila Robledo. *Apuntes Históricas de la Provincia Franciscana*, p. 519.

incrementar el personal para atender las obras que iban siendo creadas con tanto éxito que en una estadística de 1913 eran ya 138 los miembros de la comisaría.¹²³

El 3 de enero de 1933, el ministro general, fray Buenaventura Marrani, decretó la restitución del régimen de Provincia, con autonomía y potestad para elegir a los superiores. Recobrada esta potestad, la actividad evangelizadora se diversificó, ya que la provincia fundó algunas parroquias, asumió otras, retomó la pastoral educativa, a la vez que se esmeró cada vez más por la formación integral de los propios candidatos, con miras al excelente desarrollo de su misión.¹²⁴

Este proceso se extendió entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. En este periodo se adoptaron nuevos frentes de trabajo, concretamente la incursión en el campo de la educación básica y secundaria y la restauración del Colegio Mayor, actual Universidad de San Buenaventura. Se retomó el espíritu misionero, que se realizó de manera privilegiada en la misión de Guapi, en el departamento del Cauca y en Nagano en el Japón y en las parroquias que se fundaron en algunos de los antiguos conventos y en otras presencias nuevas: “En 1960 tenía la Provincia un total de 24 conventos de los cuales 13 eran colegios y 6 parroquias y el total de sus religiosos era de 336, en el Seminario Menor tenía 268 alumnos”.¹²⁵

Conclusión

El panorama que nos presenta la historia de la Provincia de la Santa Fe permite distinguir tres etapas: primero, sus orígenes con muy fértiles resultados que implicaron un florecimiento y estabilidad. En segundo lugar, una decadencia producida por distintas causas, algunas internas y otras externas, que la llevó casi que a su desaparición. Finalmente, su resurgimiento, que trajo no solamente vocaciones sino nuevas perspectivas y retos. En estas etapas está siempre presente una marcada tensión. Al igual que la historia de la Orden, también la historia de la Provincia está marcada por resistencias e interpretaciones del carisma que le dan a la actividad de los frailes su dinamismo y estimulan una constante renovación.

¹²³ Gregorio Arcila robledo. *Apuntes Históricos de la Provincia Franciscana*, p. 521.

¹²⁴ Gregorio Arcila robledo. *Apuntes Históricos de la Provincia Franciscana*, p. 522.

¹²⁵ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 66.

En la época colonial están las tendencias misioneras que buscan abarcar amplias regiones con el deseo de extender la fe cristiana; por otra, los deseos de reformar la vida regular a través de la práctica de la austeridad y la experiencia contemplativa. Estas tendencias están representadas en dos tipos de presencias franciscanas: las recoletas, o conventos en los cuales se retraían de la vida activa para dedicarse a la oración, la contemplación y la vida de penitencia y austeridad,¹²⁶ y los colegios de Misiones; unidades misionales que, aunque independientes de la provincia de la Santa Fe, impulsaban su labor apostólica y misionera con grandes logros, apoyando la obra iniciada por los pioneros de esta.¹²⁷

En la época republicana, la discrepancia se da entre quienes respaldan la soberanía del rey y quienes, movidos por ideas independentistas, consideran la posibilidad de una república independiente, de manera que empeñaron sus convicciones, sus recursos y hasta sus personas para que el sueño de la independencia del continente americano fuera una realidad.

También en épocas más cercanas, cuando la provincia logra su restauración y estabilidad surge una nueva inquietud en un grupo de religiosos que se sintieron interpelados por las reformas proclamadas por el Concilio Vaticano II, la *Teología de la Liberación* y los retos de la Iglesia de América Latina. Este grupo de frailes se preguntó si era necesario salir de los muros de los conventos para estar con los pobres y compartir con ellos el don de la fe.

En una carta dirigida al ministro general de la Orden, manifestaron el gran deseo que tenían de ir a distintos lugares donde era evidente la necesidad de sacerdotes y donde veían también la conveniencia de llevar el carisma franciscano, ya fuera porque nunca había estado presente o porque, debido a todos los acontecimientos antes mencionados, esa presencia había desaparecido. Su propuesta era integral, no rechazaban la piedad, sino que manifiestan el proyecto de conformar pequeñas comunidades donde se proponían tener una fuerte experiencia de oración, fraternidad y servicio solidario. Uno de los apartes de la carta resume su propósito diciendo que lo que proyectan es “un mayor trabajo con los pobres, en ambiente eclesial, que excluya propiedad de las mismas obras, viviendo del propio trabajo y en un servicio que no sea perpetuo sino temporal”.¹²⁸

¹²⁶ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 32.

¹²⁷ Luis Carlo Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia*. (Tomo III, Vol. 1), p. 554.

¹²⁸ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 228 de Julio de 1979, p. 78.

Hicieron que se despertara el espíritu profético, con una crítica en torno a los retos de la situación social del país y cuál sería la adecuada respuesta del franciscanismo. Denunciaban el excesivo interés de la Provincia por el campo de la educación, con el agravante de que las instituciones educativas que inicialmente habían nacido para las clases menos favorecidas habían ido adquiriendo un estatus y habían abandonado ese ideal primero. De igual forma, argumentaban que las parroquias no estaban inmersas en las realidades de los pobres, ya que la mayoría de ellas estaban ubicadas en las principales ciudades, con mucha tradición, pero poca acción pastoral y social. Y aunque se incrementaron en número, de seis a veinte en una década,¹²⁹ a la vista de algunos religiosos, no todas estas parroquias respondían al carisma propio.

Junto a estas demandas, estos frailes no comulgaban con la idea de una permanencia indefinida en algunos lugares y la estabilidad que implicaba fundar nuevas sedes de la universidad, pues consideraban que era para algunos de ellos impedimento para ir a organizar nuevas presencias en otros lugares y contextos. Finalmente, que la acción social, aunque no era nula pues había obras muy representativas,¹³⁰ no parecía suficiente para quienes anhelaban estar entre los pobres y trabajar codo a codo con ellos.

De esta manera, en el periodo que va desde la celebración del Concilio Vaticano II hasta 1982, el dilema entre tradición y renovación reapareció, siendo causa de confrontaciones de tipo teórico y práctico, hasta que las discrepancias se volvieron irreconciliables causando la división de la provincia y el surgimiento de una nueva entidad llamada Provincia de San Pablo Apóstol. Estos hechos serán analizados en los dos capítulos siguientes.

¹²⁹ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 66.

¹³⁰ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 66.

Capítulo II. Ambiente eclesial. La repercusión del Concilio Vaticano II en la Iglesia Latinoamericana

Esta segunda parte de la investigación busca profundizar sobre las causas externas que generaron un movimiento de reforma al interior de la Provincia franciscana. Indagaremos en acontecimientos como el surgimiento de una nueva teología, cuyos planteamientos instarán a la Iglesia a convocar y desarrollar el Concilio Vaticano II, cuyo impacto analizaremos detenidamente para América Latina. Abordaremos otros acontecimientos como el surgimiento de la Teología latinoamericana de la Liberación y la consecuente participación del clero y de los miembros de las comunidades religiosas en los movimientos sociales y políticos de la segunda mitad del siglo XX en este continente.

Los temas enunciados son fundamentales en la investigación porque en ellos encontramos los fundamentos teóricos y doctrinales en los cuales se basó el proyecto de renovación y reforma que se propuso para la entidad franciscana, Provincia de la Santa Fe, y que dieron identidad a la nueva entidad, Provincia de San Pablo. Se pretende entonces mostrar cómo afectaron estos acontecimientos a los franciscanos en Colombia.

Como nuestra investigación ha venido mostrando, las divisiones hacen parte de la historia de la orden franciscana, por lo tanto, abordaremos estas causas externas para explicar la razón por la cual se dio una polarización al interior de la comunidad la cual se afianzó tanto que no pudo ser superada, sino que más bien generó la separación de los miembros de esta que se tradujo en la fundación una nueva provincia.

En las anteriores divisiones se han dado diversas causas, pero siempre hemos encontrado una constante y es la tensión entre el radicalismo estructural de la institución llamada Orden Franciscana y la apertura a las novedades que han pretendido el retorno a algunos de los valores de la espiritualidad de esta orden, a saber: valores como la fraternidad, la minoridad, la vida espiritual, la humildad y sencillez, la pobreza, la misión y evangelización han sido motivo de reflexión y de discusión por parte de los movimientos de reforma. De igual manera, en este acontecimiento que nos ocupa se dio esa tensión entre el radicalismo estructural de la Provincia franciscana de la Santa Fe y un grupo de religiosos que pretendían una reforma dentro de esa institución para vivir de una manera más genuina

el espíritu franciscano de acuerdo a los lineamientos del Concilio, a la reflexión dada por la Iglesia latinoamericana, apoyados con los presupuestos teóricos de la *Teología de la Liberación* y estimulados por el testimonio de otros sacerdotes y grupos que había ya entrado en la dinámica de la renovación.

2.1 El Concilio Vaticano II

Los cada vez más frecuentes cambios que aceleraron la evolución de la sociedad hicieron que la Iglesia llegara a un momento en el que no encontraba su lugar en ese nuevo modelo social que se iba gestando. Se vio a sí misma como una institución desarraigada, que necesitaba modernizarse, renovar su visión de sí misma y de su misión en la sociedad y avanzar. Por esta razón, vio cada vez más apremiante la necesidad de reflexionar sobre la realidad que vivía el mundo y el papel que jugaba la misma Iglesia. Para hacer esta reflexión convocó a todos sus jerarcas y teólogos al segundo concilio ecuménico conocido como Vaticano II.

Procesos como la inserción de los países en el sistema mundial, acompañados de una creciente industrialización y desarrollo tecnológico, hicieron de países como Reino Unido, Estados Unidos, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, Francia, Japón y Alemania, verdaderas potencias mundiales. Las sucesivas guerras, especialmente las dos guerras mundiales, la Gran Depresión¹ económica y sus consecuencias políticas y sociales. Todo esto unido a situaciones que se vivían al interno de la Iglesia, hicieron que fuera necesario repensar la situación y repensarse dentro de ella.

Corrientes de pensamiento bastante afianzadas dentro de la Iglesia como el *Ultramontanismo*², con una mezcla visión conservadora, pero a la vez con ideas modernas, las corrientes anti-liberales y el catolicismo social, expresado en la *Rerum novarum*, primera carta encíclica social de la Iglesia Católica, fueron antecedentes que generaron inquietud en

¹ Crisis financiera que experimento el mundo durante la década de 1930. Su inicio se dio con la caída de la bolsa de Valores de Nueva York en 1929 cuyos efectos, se vieron en todo el mundo, ya que afectó la economía de todos los países, generando miseria e inseguridad. La quiebra financiera tuvo varias causas, pero la más significativa tuvo que ver con las consecuencias de la guerra, que demandó gran inversión, durante y posteriormente en la reconstrucción de los estragos que había generado.

² El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define *ultramontanismo* como: “Partidario y defensor del más alto poder y amplias facultades del Papa. Extremadamente conservador.

los teólogos y jerarcas, quienes empezaron a pensar en el retorno a una sociedad cristiana integral.³

Antecedentes como la reactivación del laicado, como forma de volver a cristianizar la sociedad secular mediante de creación de asociaciones de laicos comprometidos, que no pertenecían a la jerarquía de la Iglesia, pero que manifestaban un alto compromiso con ella y la representaran en las actividades políticas y sociales, convirtiéndose en el brazo de la jerarquía en la vida civil. Resalto entre estas a la *Juventud Obrera Católica*, y de mayor trascendencia aún, la *Acción Católica*, que tuvo una gran importancia en Europa la década de 1930 y que en América inclusive tuvo su importancia hasta la década de 1970, y que significó para muchos, la participación en la vida pública como cristianos, dando origen en varios países a los partidos demócrata cristianos.⁴

Otro aspecto que debe ser considerado, es el de la renovación del pensamiento teológico, con dos características bastante importantes. Por una parte, estaba el retorno a la Sagrada Escritura y a la Tradición de la Iglesia más concretamente a la teología patristica. Por otra parte, se buscaba pensar desde la teología los problemas y corrientes del tiempo presente. Nuevas corrientes teológicas aparecieron, algunas condenadas o severamente criticadas, pero que proclamaban el optimismo de un nuevo despertar. En concordancia con lo anterior, Klaus Schatz resume esta tendencia de la siguiente manera: “Es una espiritualidad que busca autenticidad y originalidad; por eso quiere vivir, de modo especial, de la Escritura; está orientada cristológicamente y se distancia del moralismo unilateral y del ascetismo; por eso quiere tomar distancia frente a muchas formas del siglo XIX”.⁵

Sumemos a estos acontecimientos el surgimiento de movimientos litúrgicos que buscan estudiar sus orígenes y entender el significado de la liturgia, aun en condiciones difíciles como la de la guerra. En estas mismas circunstancias, ayudaron a la generación de movimientos ecuménicos, sobre todo a partir de la opresión generada por el Tercer Reich. Como resultado, se generó un acercamiento colaborativo con el protestantismo en el orden social, humano, político y teológico. “Es importante recordar que con el Movimiento

³ Klaus Schatz. *Los concilios ecuménicos*, p. 248.

⁴ Julio de la Cueva; Feliciano Montero (eds.). *La secularización conflictiva: España (1898-1931)*. (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), p. 176.

⁵ Klaus Schatz. *Los concilios ecuménicos*, p. 250.

Litúrgico se llega a la visión teológica de la liturgia. Se colocan las bases teóricas de lo que será luego la reflexión y consiguiente reforma del Concilio Vaticano II”.⁶

Estos importantes pasos hacia un cambio de mentalidad de la Iglesia, junto con otros hechos importantes como las posturas más matizadas del magisterio romano, la nueva orientación de las misiones y el fortalecimiento del movimiento mariano, se vieron claramente expresados en los documentos emanados por la curia romana, en la que se puede ver claramente la “evolución desde una Iglesia “europea” a una Iglesia “mundial”.⁷

2.1.1. Objetivos del Concilio Vaticano II

La Iglesia vio la necesidad de hacer una reflexión en torno a sí misma y a su misión en el mundo, concientizándose de los cambios constantes de la sociedad humana y, por consiguiente, también de las necesidades de hombres y mujeres del tiempo presente. Debía redescubrir su misión y potencializarla para hacerla efectiva. Y por eso se plantea en estos términos: “La Iglesia, sociedad humana y divina, establecida por Jesucristo para realizar a través de ella la obra de salvación de los hombres hasta la consumación de los tiempos, tiene como primera función en la ejecución de esta obra salvífica la de enseñar”.⁸

La principal forma de enseñar era a través del testimonio; apropiándose de las realidades humanas para hacerlas suyas y manifestando el amor de Dios a través de la solidaridad en las inquietudes de la humanidad: “Como el Gozo y la esperanza, la angustia y la tristeza de los hombres de nuestros días son también gozo y esperanza, tristeza y angustias de los discípulos de Cristo, era indispensable que, en un ingente esfuerzo de visión sintética, el Vaticano II asumiera como objetivo todas las inquietudes de la humanidad actual que son inquietudes de la Iglesia”.⁹

A nivel interno era necesario promover el desarrollo de la fe católica, lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles, adaptar las prácticas y disciplinas de la Iglesia a las exigencias y metodologías del presente, a la vez que entrar en diálogo con otras manifestaciones culturales y religiosas. En una expresión, responder a las necesidades del

⁶ Abril González, J. C. «El espíritu de la reforma litúrgica». En *Cuestiones Teológicas*, Vol. 42, Núm. 97 (2015): p. 111.

⁷ Klaus Schatz. *Los concilios ecuménicos*, p. 251.

⁸ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, (Bogotá: San Pablo, 2006), p. 7.

⁹ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 11.

mundo actual, darle a la Iglesia un paso evolutivo y ponerla al nivel de la sociedad humana.

Dice al respecto Giuseppe Alberigo:

El Papa Juan quería un concilio de transición entre dos épocas, es decir, un concilio que hiciera pasar la Iglesia de la época posttridentina y, en cierta medida, de la época plurisecular constantiniana a una nueva fase de testimonio y de anuncio, con una recuperación de los elementos fuerte y permanentes de la tradición, que se consideraban idóneos para alimentar y garantizar la fidelidad evangélica de una transición tan ardua. En esta perspectiva el concilio adquiriría una importancia muy especial, más como “acontecimiento” que como sede de elaboración y de producción de normas.¹⁰

El objetivo del concilio iba más allá de la redacción de normas y la proclamación de leyes, proponía una reflexión profunda y participativa en la que tuvieran lugar los distintos estamentos de la institución eclesial y aun de otras anejas y aún lejanas, y procuraba la participación no solo de los creyentes, sino de todos los estamentos de la sociedad humana en procura de la paz y la convivencia. Siguiendo a Alberigo: “el horizonte del Papa Juan se ensancha todavía más hasta abrazar explícitamente a toda la humanidad bajo la presión no sólo del impulso misionero, sino también del compromiso siempre acuciante por la paz en el mundo”.¹¹

En un análisis reciente de lo que significó este acontecimiento para la Iglesia en el momento específico de la historia, afirma el profesor Daniel Turriago, que el concilio no solamente fue el acontecimiento religioso y teológico del siglo XX, con fuertes proyecciones incluso hasta siglo XXI, sino que también fue el acontecimiento que mostró un nuevo rostro de la Iglesia católica ya que “presenta al mundo no una Iglesia inquisitorial y condenatoria de la modernidad, sino, una Iglesia distinta, realista, juvenil, esperanzadora, abierta y cercana a los problemas contemporáneos”.¹²

Parfraseando a Javier Darío Restrepo, el Concilio habría de dar un cambio sin precedentes en la historia de la Iglesia y aun de la humanidad, ya que se trataba de un dialogo con la modernidad y el reconocimiento de la libertad religiosa, en contra de lo que por tantos siglos había enseñado y defendido la Iglesia misma.¹³ En este mismo sentido afirma Ricardo Mauti, que: “en el fondo, el mensaje debía ser por un lado la expresión de una Iglesia que se

¹⁰ Giuseppe Alberigo. *Historia del Concilio Vaticano II*, p. 28.

¹¹ Giuseppe Alberigo. *Historia del Concilio Vaticano II*, p. 50.

¹² Daniel Turriago Rojas. «El proceso histórico del Vaticano II», p. 23.

¹³ Javier Darío Restrepo. *La revolución de las sotanas*. (Bogotá: Planeta, 1995), p. 13.

colocaba ante el mundo como misionera y testigo del Evangelio antes de corregir y definir verdades; por otro debía indicar la dirección de un nuevo estilo de aproximación a los problemas”.¹⁴

2.1.2 Desarrollo

El Papa al convocar el Concilio, procuraba un diálogo y participación ecuménica y se abría a la posibilidad de que la opinión pública diera sus apreciaciones y pudiera conocer y opinar respecto a la Iglesia misma y a lo que se proponía con la celebración del Concilio. “La Iglesia católica había entrado en una fase nueva e imprevista de su historia. De factor de continuidad e identidad para las sociedades occidentales, el papado romano y el católico se preparaban a desempeñar un papel protagonista en el impulso para la renovación incluso en la misma sociedad humana”.¹⁵

El Concilio fue anunciado el 25 de enero de 1959 y convocado el 25 de diciembre de 1961 por medio de la Encíclica *Humane Salutis*. Entre 1959 y 1960 se hizo un trabajo preliminar y finalmente “el 11 de octubre de 1962 tuvo lugar la solemne apertura de los trabajos conciliares”,¹⁶ culminando la primera etapa el 8 de diciembre de 1962, la cual fue presidida por el mismo Juan XXIII. En los primeros meses de 1963, la salud del Papa decayó y se agrava hasta que finalmente murió el 3 de junio, día de Pentecostés. El concilio es interrumpido, pero no muere el propósito, sino que una vez elegido su sucesor Pablo VI, a pesar de las diferencias de personalidad y de formación respecto a su antecesor, decide continuar el Concilio anunciándolo el 27 de junio y fijando el 29 de septiembre para ser reanudado, presidiendo las otras tres etapas hasta su clausura. “El 8 de diciembre, en una solemne ceremonia celebrada en la plaza de San Pedro, el santo padre clausuraba el Concilio Vaticano II. El breve apostólico *In Spiritu Sancto* de Pablo VI declaraba la terminación del concilio y renovaba la plena aprobación de las decisiones conciliares”¹⁷.

Un objetivo más elaborado y conciso de lo que era el concilio y lo que pretendía realizarse en la Iglesia, quedó consignado en el primer numeral de la constitución *Sacrosanctum concilium*, donde se manifiesta que se pretende acrecentar entre los creyentes

¹⁴ Ricardo Miguel Mauti. «El Concilio Vaticano II: acontecimiento y teología», pp. 57-84.

¹⁵ Giuseppe Alberigo. *Historia del Concilio Vaticano II*, p. 31.

¹⁶ Giuseppe Alberigo. *Breve historia del Concilio Vaticano II*, p. 49.

¹⁷ José Miguel Arráiz. «Para Conocer el Concilio Vaticano II». *Disponible en la Web* http://www.es.catholic.net/ebooks/CVII_ParaPDF.pdf (Consultado el 5 de abril de 2015).

la diva cristiana, pero a la vez, adaptar las instituciones a las necesidades reales del tiempo, con lo cual se hace un reconocimiento de la urgencia de promover una renovación en la Iglesia como institución, sobre todo teniendo en cuenta los cambios sociales que se han generado. De estos cambios hablaremos en el desarrollo del trabajo. El otro de los propósitos es el de promover la unidad entre los creyentes en Jesucristo y de los creyentes con la humanidad.¹⁸

Con base en estos objetivos del Concilio y concretamente en la necesidad de renovación de la institución y su adaptación al presente, se acuña el término “*aggiornamento*”. Este concepto será fundamental en nuestra investigación ya que en él se encontrarán los miembros de la Iglesia, de la vida religiosa y concretamente los frailes de la provincia franciscana un fundamento en el cual cimentar su proyecto.

2.1.3. *Aggiornamento*

Habíamos hecho referencia con anterioridad al término “*aggiornamento*”; veamos ahora a qué se refiere y por qué es tan importante en nuestra investigación. Iniciaremos diciendo que es un término italiano acuñado por el Papa Juan XXIII en la convocatoria y desarrollo del Concilio, que expresaba el deseo del Papa de que la Iglesia Católica se adaptara a los tiempos modernos, presentándose no como una institución en decadencia, y por eso no se utilizó el término reforma, sino como una institución que sabe adaptarse al mundo actual y moderno y que busca responder a las necesidades de la sociedad humana.

La Iglesia, en su nueva toma de conciencia, se interrogó: Iglesia ¿qué dices de ti misma? La respuesta, afortunadamente, no fue un encerrarse en sí misma, introversión, sino un abrirse, extroversión, hacia el mundo en el que entonces le tocaba vivir y del que estaba bastante alejada, como dos realidades caminantes por vías distintas cuando no opuestas. Se hizo famosa la palabra «*aggiornamento*», puesta al día, acuñada por Juan XXIII, una palabra que constataba la necesidad urgente de la Iglesia de ponerse al día en diversidad de campos y aspectos para caminar y no perder el ritmo de los tiempos.¹⁹

Esta actualización o “*aggiornamento*” de la Iglesia, implicaba tener en cuenta una serie de aspectos que en el trasegar de los tiempos se habían ido olvidando o sencillamente se habían desfigurado. Aspectos tan importantes como el papel del laicado, el sentido comunitario de la Iglesia y su carácter misionero, la comprensión y vivencia de la fe a través

¹⁸ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 95.

¹⁹ Cándido Martín O.S.A. «Nuevo Rostro de la Iglesia». En *Concilio Vaticano II, Cuarenta años después*. (Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2006), p. 85.

de la liturgia, la cercanía y dialogo con otras iglesias y con otras religiones, entre otros, implicaron una mirada retrospectiva, una vuelta a las fuentes y su vez una proyección hacia el futuro para encontrar el lugar y la misión de una Iglesia con un nuevo vigor, en una sociedad nueva, modernizada y cambiante.²⁰

Estaba muy claro que el Concilio en su reflexión no podía perder de vista que la Iglesia es depositaria de la fe y la tradición, algo que no puede simplemente abandonar o ignorar, sino que debe ser valorado como una riqueza; pero, también, que debía reinterpretar los signos de la época presente para encontrar en ella su razón de ser y su aporte, de acuerdo a la autoridad que tiene de manera que, al terminar el concilio, la Iglesia sea la misma, pero renovada; una Iglesia con una nueva vitalidad que como dice *Gaudium Et Spes* en el numeral uno “la hace sentirse , y ser en realidad, íntimamente solidaria con la humanidad y con su historia”.²¹

En resumen, se trata de una concepción nueva de Iglesia, entendida ya no como una institución cansada y retrógrada sino como una Iglesia que se interroga a sí misma y se abre hacia el mundo del que, aunque estaba inmersa estaba alejada, para ponerse al día en varios aspectos, que le permitieran caminar al ritmo de los tiempos.²²

Cándido Marín resume este proceso en los renglones que presento a continuación: “Los aspectos resaltados en el punto anterior reflejan una nueva auto conciencia eclesial, manifiestan el modo nuevo de concebir la Iglesia y resaltan la categoría de la Iglesia por encima de cualquier sociedad. Tanto el origen como los medios y el fin la distinguen de cualquier sociedad y comunidad o asamblea, sea cual sea su denominación”.²³

Este anhelo del Papa, resumido en el término “aggiornamento” y que asumieron cabalmente los Padres Conciliares, quedó ampliamente desarrollado en los documentos conclusivos del Concilio y que dinamizarán en adelante la vida de la Iglesia y de las instituciones que la componen, como es el caso de las comunidades religiosas, las cuales se ven abocadas a un redescubrimiento de sus prioridades. Como lo afirma un religioso agustino: “Los consagrados necesitan ponerse de acuerdo para saber si es lo mismo clausura que contemplación; estar juntos que estar unidos; observancia que fidelidad; pobreza que

²⁰ Cándido Martín O.S.A. «Nuevo Rostro de la Iglesia», p. 107.

²¹ Concilio Vaticano II. *Documentos completos*, p. 135.

²² Cándido Martín O.S.A. «Nuevo Rostro de la Iglesia», p. 85.

²³ Cándido Martín O.S.A. «Nuevo Rostro de la Iglesia», p. 107.

economía; castidad consagrada que continencia, etc. Para no confundir lo esencial con lo accesorio, lo nuclear con lo periférico”.²⁴

2.1.4. Documentos conclusivos

Esta preocupación de la Iglesia y los objetivos que tuvo para celebrar un acontecimiento de tanta trascendencia como es un concilio ecuménico quedaron claramente plasmados y propuestos en los documentos conclusivos que desarrollan estos aspectos partiendo de lo general a lo particular. Estos documentos son:

Por el impacto que tiene y, además, porque exponen los temas fundamentales que abordó el concilio están las *cuatro*. En la constitución *Gaudium et Spes*, se aborda del tema del hombre; teniendo en cuenta su dignidad, su vocación natural a la vida comunitaria, su actividad en el mundo y el sentido de esta. Con base en ese análisis la Iglesia plantea su relación con el mundo, proponiendo un diálogo, ya que, ella misma hace parte del mundo y su presencia y actuación se dan en él.²⁵ En consecuencia propone una tarea: la promoción de la fraternidad universal, en la cual se promueva la dignidad del hombre, bajo el impulso del amor.

La Constitución dogmática *Lumen Gentium*, aborda el tema de la Iglesia como Pueblo de Dios y Sacramento Universal de Salvación, resaltando su vocación divina a la santidad. Para tal fin analiza los diferentes estados y ministerios que dentro de ella realizan los bautizados, recordando a todos esa llamada a la perfección. En efecto, sostiene que: “los fieles todos, de cualquier condición y estado que sean, fortalecidos por tantos y tan poderosos medios, son llamados por dios, cada uno por su camino, a la perfección de la santidad con la que el mismo Padre es perfecto”.²⁶ Esta misma Constitución aborda el tema de los consagrados, manifestando que forman una unidad con la jerarquía y los laicos y que son signo de la de la santidad en la Iglesia por la vivencia de los consejos evangélicos.²⁷

La constitución que aborda el tema de la Revelación Divina o Palabra de Dios, lleva precisamente ese nombre *Dei Verbum*, ya que en ella el Concilio hace la propuesta de cómo debe ser leída, estudiada, pero, sobre todo vivida la Biblia “para que todo el mundo, oyendo,

²⁴ Pedro Luis Moráis Antón O.S.A. «La vida religiosa: de regulares, especialmente consagrados. 40 años después del Concilio Vaticano». En *Concilio Vaticano II, Cuarenta años después*. (Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2006), p. 214.

²⁵ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 153.

²⁶ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 27.

²⁷ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 58.

crea, el anuncio de la salvación; creyendo, espere, y esperando, ame”.²⁸ Finalmente, está la constitución *Sacrosantum Concilium*. Se trata de un documento de carácter dogmático y disciplinar en el cual se aborda al mismo tiempo la reflexión teológica y los mandatos del concilio respecto a la sagrada liturgia de la Iglesia, reafirmando su importancia a la vez que reestructurándola con miras a una mayor santificación, por la participación por parte del pueblo.²⁹

Estas constituciones son como la columna vertebral del documento conclusivo, pero que van complementadas con los documentos que abordan principios doctrinales referentes a las actividades y organización de la Iglesia y que reciben el nombre de decretos: *Ad Gentes*, *Inter Mirifica*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Unitatis Redintegratio*, *Christus Dominus*, *Optatam Totius*, *Presbiterorum Ordinis*, *Perfectae Caritatis*, *Apostolicam Actuositatem*. Y las declaraciones, que abordan temas de gran importancia como la educación cristiana de la juventud, *Gravissimum Educationis Momentum*; la libertad religiosa, *Dignitatis Humanae*; y las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra Aetate*.

Todos estos documentos dan razón de por qué se considera este concilio como el acontecimiento religioso del siglo, en ellos se evidencia como la Iglesia da un paso de gigante en el cambio de mentalidad y en la manera de entrar en la dinámica de la modernidad. Al mismo tiempo, dan cuenta de cómo es capaz de volver a las fuentes para recuperar la eclesiología de comunión propia de sus inicios y dejar atrás la imagen de una institución centrada en el poder y vinculada íntimamente con las estructuras de dominación.

2.1.5 Cambios generados

Con todo lo que hemos dicho hasta ahora acerca de este acontecimiento tan importante, no es difícil deducir que su influencia generó muchos cambios en la mentalidad de los miembros de la Iglesia, y no me refiero solo a la jerarquía, sino también a los laicos e incluso a los miembros de otras iglesias ya que la razón por la que este Concilio usa el adjetivo de Ecuménico, tiene que ver con su apertura al diálogo y participación de otras iglesias cristianas y la apertura al diálogo con otras religiones. Se trató, como lo afirma Víctor Codina, “un concilio de la Iglesia

²⁸ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 81.

²⁹ Abril González, J. C. «El espíritu de la reforma litúrgica», p.124.

sobre la Iglesia, tanto en torno a la Iglesia misma (ad intra), como en su relación con el mundo (ad extra). En todos los campos eclesiales hubo una verdadera renovación”.³⁰

Por ejemplo, se dio un cambio muy profundo en la eclesiología, con la ayuda de la teología y gracias al propósito de renovarse para encontrar su lugar y misión en el mundo de la modernidad. La Iglesia redescubre su carácter comunitario y fraterno que la lleva a abrirse hacia todos los hombres de todas las culturas. En adelante no podrá estar centrada en sí misma, sino que tendrá que redescubrir su identidad de constructora del Reino de Dios. Dejará de verse como un estado poderoso e influyente a entenderse como una Iglesia ministerial, que se fundamenta en la Trinidad. También tendrá que dejar atrás la imagen de una Iglesia centralista y jerárquica a ser una comunidad fraterna, en la cual todos hacen parte del Pueblo de Dios, donde hay diversos carismas y ministerios que hacen de ella una Iglesia servidora, enviada a evangelizar y en camino hacia la salvación³¹.

No debemos olvidar que además de estos cambios profundos se promovieron otros que tuvieron que ver con lo práctico: la renovación litúrgica, en la que se busca una mayor participación del pueblo, por la utilización de la propia lengua de cada país o región, en vez del latín. La traducción de la biblia a las distintas lenguas, de manera que más personas puedan acceder a ella. Además de estas novedades fue de gran impacto el acercamiento con las demás iglesias, especialmente la ortodoxa.

2.1.6 *La Perfectae Caritatis, renovación de la vida consagrada*

Entre los temas que desarrolla la constitución dogmática *Lumen Gentium*, está el tema de la vocación común a la santidad concretizado en los distintos estados de vida. Dice en efecto el numeral 39 que: “En la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad”.³² En suma, resalta de manera muy especial la vida religiosa ya que los consagrados imitan de manera más auténtica a Cristo, por la vivencia de los consejos (votos) evangélicos de castidad, pobreza y obediencia.

Al respecto, indica que la constitución dogmática: “por los votos, o por otros sagrados vínculos análogos a los votos por su naturaleza, con los cuales se obliga el fiel cristiano a la práctica de los consejos evangélicos, antes citados, se entrega totalmente al servicio de Dios

³⁰ Victor Codina. *Hace 50 años Hubo un Concilio*. (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2012), p. 19.

³¹ Victor Codina. *Hace 50 años Hubo un Concilio*, p. 20.

³² *Lumen Gentium*: Numeral 39. En Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 55.

sumamente amado, de tal forma que queda destinado con un nuevo título al servicio y gloria de Dios”.³³ Es decir que la llamada de todos los bautizados es a caminar en pro de la perfección de la caridad en Dios y con el prójimo, pero se da a la vivencia de los consejos evangélicos, una particular importancia, por ser un medio especialmente apropiado para alcanzar este objetivo.³⁴

En el decreto *Perfectae caritatis* se aborda específicamente la relación del “aggiornamento” con la vida consagrada. Sobre esto, Urbano Valero afirma que “en él se exponen con toda claridad los principios y criterios a los que debe ajustarse la renovación, presentando vigorosamente y sin equívoco ni cesión alguna las exigencias que derivan de la consagración religiosa, que no pueden sufrir ablandamiento ni recorte alguno en el proceso que se inicia”.³⁵

El Concilio tuvo entre sus preocupaciones la renovación de la vida religiosa, redefiniendo su valor desde la teología para lo cual profundizó en aspectos de vital importancia como el cristológico, ya que redefine el sentido de la vida religiosa como seguimiento de Cristo Pobre, obediente y casto. Adicionalmente, se fundamenta el aspecto pneumatológico, siendo el Espíritu Santo quien inspira la vocación religiosa, a la vez que la multiplicidad de carismas da cuenta de los dones y talentos que el Espíritu derrama en la Iglesia. El aspecto eclesial y escatológico que hacen referencia al testimonio de la vida religiosa dentro de la Iglesia y a lo que en ella prefigura, también hacen parte de lo estipulado en este decreto.³⁶

Así mismo, expone con claridad en qué consiste la renovación, quiénes la realizan y cómo se procedería en cada una de las manifestaciones de la vida consagrada.³⁷ En los siguientes numerales, se aborda la renovación de la vida consagrada en una doble perspectiva: por una parte, está la vuelta a las fuentes, esto es, buscar la inspiración de la vida religiosa en la fuente de toda vida cristiana que es el seguimiento de Cristo como lo propone el Evangelio; por otra parte, está la vivencia del propio carisma, pero no desadaptado, sino en consonancia con la realidad cambiante de los tiempos.³⁸

³³ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 61.

³⁴ Urbano Valero Agúndez S.J. «El concilio vaticano II y la Vida Religiosa», p. 646.

³⁵ Urbano Valero Agúndez S.J. «El concilio vaticano II y la Vida Religiosa», p. 650.

³⁶ José Cristo Rey García Paredes. «La vida religiosa en el Concilio Vaticano II», pp. 179-187.

³⁷ *Perfectae Caritatis*: Númerales 2-24. En Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, pp. 370-381.

³⁸ Urbano Valero Agúndez S.J. «El concilio vaticano II y la Vida Religiosa», p. 650.

A través del documento *Perfectae Caritatis* se amplían estos conceptos y se hace una propuesta concreta de la renovación, implica un retorno a las motivaciones fundacionales, pero sin olvidar su adaptación a las condiciones de los tiempos: “la renovación adecuada de la vida religiosa abarca a un tiempo, por una parte, la vuelta a las fuentes de toda vida cristiana y a la primitiva inspiración de los institutos, y, por otra, una adaptación de los mismos a las cambiadas condiciones de los tiempos”.³⁹

Dicha renovación requiere, según las determinaciones del Concilio, unos principios fundamentales como son: el Evangelio, un carisma específico para cada institución que lo defina e identifique, la participación y comunión el seguimiento de Cristo según con la vida y disciplina de la Iglesia, el conocimiento de las condiciones de los hombres y de los tiempos para responder a una vocación de celo apostólico y servicio, una renovación espiritual que se manifiesta también en obras externas.

Estas disposiciones conciliares pusieron en movimiento a las comunidades religiosas pues era necesario reflexionar sobre las motivaciones fundacionales de cada instituto y retomar aquellos valores que sus fundadores habían cultivado y que daban sentido a cada carisma y a las actividades que desde ese carisma desarrollaban, ya que la renovación no se podría realizar sin la participación de los miembros de los institutos.⁴⁰ Así, actividades como la contemplación, la educación, la caridad o la misión, debían ser reflexionadas, valoradas y potencializadas de forma actualizada. Se les proponía como una refundación, lo que implicaba una gran exigencia reflexiva⁴¹. En complemento con lo anterior se buscaba:

Clarificar los conceptos es colocar las bases para un posible entendimiento con este mundo de hoy que ha dejado de entender nuestro lenguaje religioso y académico. Los consagrados necesitan ponerse de acuerdo para saber si es lo mismo clausura que contemplación; estar juntos que estar unidos; observancia que fidelidad; pobreza que economía; castidad consagrada que continencia, etc. Para no confundir lo esencial con lo accesorio, lo nuclear con lo periférico.⁴²

El decreto se propone además formular unos criterios prácticos como son el tener en cuenta las condiciones psíquicas y físicas de los miembros y adecuar el apostolado a las circunstancias culturales, sociales y económicas de los lugares, en un contexto misional. Es

³⁹ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 371.

⁴⁰ Urbano Valero Agúndez S.J. «El concilio vaticano II y la Vida Religiosa», p. 651.

⁴¹ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 381.

⁴² Pedro Luis Moráis Antón, O.S.A. «La vida religiosa: de regulares a especialmente consagrados. 40 años después del Concilio Vaticano II», p. 214.

necesario que la renovación la hagan todos los miembros de los institutos y que se promueva, ante todo, el cultivo de la vida espiritual como sello característico de la vida consagrada. Finalmente, resalta la fidelidad a las obligaciones propias del estilo de vida como son: la castidad en la observancia de la continencia perfecta; la vivencia de la pobreza, la cual debe ser real y espiritual, de manera que el tesoro se ponga en el cielo. Por tal fin es menester evitar toda ambición, confiando solo en la providencia de manera que se evite todo lujo, lucro y enriquecimiento.⁴³ Y la obediencia como total entrega a la voluntad de Dios, a la manera de Cristo, obediente al Padre hasta la muerte. Resalta otros aspectos como la vida común, la clausura, el hábito, la formación y el fomento de las vocaciones.⁴⁴

La Iglesia y concretamente el Concilio, manifiestan así una gran preocupación por la renovación y por la vida religiosa, de manera que se ha llegado a afirmar, que se ocupó de este tema, como no lo había hecho ningún otro concilio. Además de las disposiciones formuladas por la *Perfectae Caritatis*, el Concilio hace referencia a la vida consagrada en otros de sus documentos, manifestando una gran preocupación por su renovación y su forma de ser en el mundo presente.⁴⁵

2.1.6.1. El aggiornamento en la vida religiosa

Estas disposiciones son confirmadas además en otros de los documentos conclusivos como el que se refiere al oficio pastoral de los obispos y su misión como pastores, tema que es abordado ampliamente por la *constitución Christus Dominus*. Esta constitución habla de la colaboración de los religiosos a los pastores para el incremento del cuerpo místico de Cristo en la Iglesia particulares, de la relación de los religiosos con los obispos, el testimonio de santidad en la diócesis, la obediencia y el cuidado pastoral del obispo hacia los religiosos. Un punto importante es el del apostolado de los religiosos en las diócesis, de acuerdo con el carisma de estos y a las necesidades de las iglesias particulares.⁴⁶

En el decreto *Apostolicam actuositatem*, habla acerca del derecho y el deber que tienen los laicos con respecto al apostolado, el cual brota de su consagración bautismal y de la participación en el sacerdocio de Cristo, para tal fin resalta la importancia de la formación de los seculares y el papel que en ello tiene el clero y los religiosos. Dice al respecto: “Por fin,

⁴³ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 377

⁴⁴ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 381.

⁴⁵ Jesús Álvarez Gómez. *Historia de la Vida Religiosa*. (Vol. III), p. 350.

⁴⁶ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 316.

los religiosos Hermanos o Hermanas aprecien las obras apostólicas de los laicos, entréguese gustosos a ayudarles en sus obras según el espíritu y las normas de sus Institutos; procuren sostener, ayudar y completar los ministerios sacerdotales”.⁴⁷

En el decreto *Ad gentes*, hace referencia a la colaboración de las comunidades religiosas en varios numerales (15, 18, 19, 20, 30, 40). En ellos se exalta el gran aporte que el consagrado puede hacer en la misión de la Iglesia, con su oración y su trabajo (15); estimula la implantación de la vida religiosa en los lugares de misión en todas sus manifestaciones, resaltando la importancia de la vida contemplativa (18); animando el surgimiento de vocaciones (19); el apostolado con los pobres (20); la colaboración y obediencia a los obispos (30) y el deber que tienen las comunidades religiosas de vida activa y contemplativa de continuar en la evangelización misionera en la Iglesia (40). En síntesis:

El santo Concilio, mientras da gracias a Dios por las obras realizadas por el generoso esfuerzo de toda la Iglesia, desea delinear los principios de la actividad misionera y reunir las fuerzas de todos los fieles para que el Pueblo de Dios, caminando por la estrecha senda de la cruz, difunda por todas partes el reino de Cristo, Señor y Dios por todos los siglos, y tenga preparados los caminos a su venida.⁴⁸

Hay también algunas referencias esporádicas en otros documentos, resaltando siempre la necesidad de renovación dentro de la vida consagrada, y cómo los religiosos, pueden promover la renovación misma de la Iglesia.

Así, el decreto *Perfectae Caritatis* y los demás documentos, iluminaron y permitieron que la vida religiosa en general se renovara y tomara nuevas formas de aplicación de los carismas propuestos por los santos fundadores, animó la salida al mundo de las órdenes y congregaciones que hasta el momento se había quedado en una visión espiritualista de la vocación religiosa y aun hoy es fuente de inspiración para quienes no se conforman con llevar un hábito sino que quieren ser signos claros de vida consagrada en el mundo de hoy. Cumpliendo así el objetivo de la vida consagrada: “especial consagración que se realiza por parte de Dios para ser signos de su presencia amorosa y alegre en el mundo”.⁴⁹

Los frailes franciscanos que estaban motivados por el deseo de renovación en la vida religiosa en Colombia elaboraron un proyecto, al que dieron nombre de “proyecto amarillo”;

⁴⁷ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 403.

⁴⁸ Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*, p. 221.

⁴⁹ Pedro Luis Moráis Antón, O.S.A. «La vida religiosa: de regulares a especialmente consagrados. 40 años después del Concilio Vaticano II», p. 230.

dicho proyecto recogió muchas de estas disposiciones del concilio y por eso en él encontramos muchas referencias al decreto conciliar *Perfectae caritatis*, enfatizando en sus dos aspectos principales, el retorno a las fuentes franciscanas, es decir, al espíritu de Francisco de Asís y a los valores de los orígenes y a la pertinencia de responder a las necesidades de los hombres y mujeres del momento en que se vivía el fervor de la renovación. Decían: “el concilio exige una renovación fundada en la fidelidad a nuestra vocación cristiana y religiosa, según el espíritu que hizo nacer y que da razón a la existencia de nuestra Orden. Solo respondiendo afirmativa y sinceramente a este llamado del Concilio podremos realizar nuestra misión”.⁵⁰

Ellos pensaban que, si el concilio invitaba a las comunidades religiosas a adaptar a las necesidades de nuestro tiempo, era la hora de que la Provincia franciscana también se renovara y adaptara sus métodos y esfuerzos a llevar a los hombres y mujeres al conocimiento de Jesucristo. Era una invitación a desinstalarse y salir al encuentro de los otros. Invitaban a vivir una nueva experiencia la cual fuera significativa para los frailes y también para la sociedad en la que ellos estaban presentes, una experiencia que le diera validez a la vivencia del carisma franciscano:

Esta validez y significatividad se dan cuando la Provincia expresa, mediante toda su organización, de manera clara e inteligible para los hombres, los elementos fundamentales del carisma que constituyen la forma de vida y cuando su actividad es una respuesta concreta y definida a las necesidades de la Iglesia y del país donde se haya establecido.⁵¹

La renovación que el Concilio propuso para la vida religiosa motivó a estos frailes a querer vivir su vocación de una manera más auténtica y comprometida, para tal fin tendrán que reflexionar con bastante profundidad en lo que estaban viviendo ser propositivos para llegar al ideal que buscaban alcanzar. No obstante, se encontrarán con múltiples dificultades que veremos y analizaremos debidamente en el tercer capítulo de esta investigación.

2.1.6.2 La Iglesia Latinoamericana

Conviene ahora abordar el contexto eclesial de América Latina, ya que a pesar de la comunión que hay con la Iglesia universal, la Iglesia latinoamericana tiene sus particularidades, mismas que se convirtieron en terreno abonado para que se generaran

⁵⁰ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 32, junio de 1967, p. 6.

⁵¹ Archivo Provincia de San Pablo: Proyecto Amarillo, p. 2.

algunos hechos y situaciones que no tuvieron precedente y que no se dieron en otros lugares. La creación de la Conferencia Episcopal Latinoamericana y sus asambleas, el surgimiento de la *Teología de la Liberación* y consecuentemente a esto, la participación de la Iglesia en el ámbito político del continente y su preocupación por el cambio social.

El Concilio había puesto de manifiesto un tema que estaba ausente en el escenario de la Iglesia y que ahora se convertía en una prioridad, más aún, en una opción preferencial; los pobres con sus gozos y sus esperanzas, sus tristezas y sus angustias, ya que son ellos quienes encarnan de una manera más concreta a la humanidad de este tiempo. Esta idea tuvo una muy buena comprensión en América Latina, el continente de la esperanza, idea que contrasta con muchas situaciones de pobreza, injusticia, desigualdad y opresión.

La importancia de este contexto no radica simplemente en el hecho de que existe pobreza sino en que esa pobreza se convirtió en una condena a un continente eminentemente católico que no ha entendido realmente la vivencia del Evangelio, y también porque la idea moderna de que es posible el desarrollo económico, político y social del continente, hacen que muchos comprometan toda su vida en luchar por lograrla. “Así, se mezclaban en el modo de “sentir” la realidad de la pobreza dos sensibilidades: una, propia de la fe; la otra, de la modernidad”.⁵²

El impacto del Concilio Vaticano II, el interés suscitado por las Conferencias de Medellín y Puebla y por la *Teología de la Liberación* se manifestó a través de una especial sensibilidad social y un compromiso, en muchos casos llevado al extremo por los miembros del clero y de los institutos de vida consagrada, de manera especial en las generaciones jóvenes que junto con líderes laicos no estaban de acuerdo con la pasividad de la jerarquía. “El afán de los primeros por llevar hasta sus últimas consecuencias el llamado “aggiornamento” o puesta al día de la Iglesia al mundo moderno, chocaba con el modelo de cristiandad republicana”.⁵³

Los frailes franciscanos no fueron ajenos a este influjo; por el contrario, despertó tanto interés y optimismo en ellos, que esta reflexión fue uno de los pilares de la respuesta franciscana al llamado de Dios en varias Provincias de América Latina, entre ellas la, de la Provincia de Colombia, llamada Provincia Franciscana de la Santa Fe.

⁵² Sergio Silva. «La teología de la liberación». En *Teología y Vida*, Vol. L (2009): p. 94.

⁵³ Javier Darío Restrepo. *La revolución de las sotanas*, p. 14.

2.1.7 Las asambleas del Episcopado Latinoamericano (Medellín y Puebla)

El interés respecto a las disposiciones del Concilio Vaticano II en nuestro continente y los temas sociales, llevaron a la Iglesia latinoamericana a reflexionar seriamente sobre la situación de injusticias y desigualdades. Pero no solamente sobre las problemáticas, sino también y de manera especial acerca de la respuesta que la Iglesia institución debía dar a esas problemáticas. Fue tanto el compromiso que se adquirió en el continente que en una entrevista reciente dijo Leonardo Boff: “América Latina fue el subcontinente donde más en serio se tomó el Concilio Vaticano II y donde más transformaciones trajo, al proyectar la Iglesia de los pobres como un desafío para la Iglesia universal y para todas las conciencias humanitarias”.⁵⁴

Dicha reflexión se llevó a cabo en la asamblea del Episcopado latinoamericano de Medellín de 1968, que “planteó la cuestión social como cuestión internacional, la exigencia de un desarrollo integral y una auténtica cooperación internacional, la crítica del “imperialismo internacional del dinero”, la necesidad de “reformas urgentes, audaces y valientes”, e incluso retomó la doctrina tradicional de la resistencia y de la insurrección contra tiranías prolongadas e insoportables”.⁵⁵

En la conferencia de Medellín, los obispos comparten los presupuestos del Concilio y sobre todo de la Constitución *Gaudium et Spes*, de que la fe debe ayudar a solucionar los problemas que vive el hombre y la sociedad en que se desarrolla y por eso manifiesta que desde la escucha fiel de la Palabra de Dios, la Iglesia del continente puede aportar en la búsqueda de soluciones a problemáticas tan serias como la pobreza, la injusticia, la violencia y la desigualdad, sin pretensiones mesiánicas sino como animadora de un proceso que deben asumir todos los estamentos de la sociedad. Dicen al respecto los obispos: “Nuestro aporte no pretende competir con los intentos de solución de otros organismos nacionales, latinoamericanos y mundiales, ni mucho menos los rechazamos o desconocemos. Nuestro

⁵⁴ Leonardo Boff. “America Latina se tomó muy en serio el Vaticano II”. Disponible en la web https://www.swissinfo.ch/spa/tribuna-abierta--leonardo-boff_-am%C3%A9rica-latina-se-tom%C3%B3-muy-en-serio-el-vaticano-ii-/33768656#:~:text=En%20Am%C3%A9rica%20Latina%20se%20tradujeron,di%C3%A1logo%20con%20las%20otras%20religiones. (Consultado el 26 de mayo de 2022)

⁵⁵ Guzmán Carriquiry L. “Recapitulando los 50 años del CELAM, En camino hacia la V Conferencia”. Disponible en la web www.celam.org/documentacion/166.doc (Consultado abril 6 de 2015).

propósito es alentar los esfuerzos, acelerar las realizaciones, ahondar el contenido de ellas, penetrar todo el proceso de cambio con los valores evangélicos”.⁵⁶

Desde Medellín se hicieron tres propuestas fundamentales. En primer lugar, propone la promoción del hombre y de los pueblos hacia los valores de justicia, paz, educación y familia. Realiza un análisis de las situaciones de transición en el continente latinoamericano y de los graves problemas de violencia e injusticia que vive la sociedad latinoamericana y cómo éstas afectan a las personas, las familias, a las generaciones jóvenes, los trabajadores y las personas del campo, entre otros. Dicha promoción se lograría a través de la educación para lo cual la Iglesia pone a disposición de la sociedad su espíritu de servicio y los medios con los que cuenta para lograr este objetivo. En relación con esto apunta que:

Dentro del concepto educativo moderno, esta trascendencia es enorme, pues la educación es la mejor garantía del desarrollo personal y del progreso social, ya que, conducida rectamente, no sólo prepara a los autores del desarrollo, sino que es también ella la mejor distribuidora del fruto de este que consiste en las conquistas culturales de la humanidad, constituyéndose en el elemento más rentable de la nación.⁵⁷

La segunda propuesta tiene que ver con la necesidad de una evangelización madura de la fe a través de la catequesis y la liturgia, para superar el sacramentalismo y conducir a todos los estamentos de la sociedad al conocimiento de la Palabra de Dios. Los obispos proponen una renovación del movimiento catequético, de manera que se procure “educar eficazmente la fe de los jóvenes y de los adultos, en todos los ambientes. Fallar en esto sería traicionar, a un mismo tiempo, a Dios que le ha confiado su Mensaje y al hombre que lo necesita para salvarse”.⁵⁸

Finalmente, propone la unidad para dar más efectividad a la acción pastoral. Se trata de una invitación a que se derriben las barreras que dividen a la sociedad y a la Iglesia misma y aunar fuerzas para la promoción del hombre y del desarrollo de la sociedad, de manera que todos pongan a disposición de la comunidad, sus carismas y talentos, los cuales son un don del Espíritu Santo en favor no de la persona solamente sino de toda la sociedad.

Estas propuestas se consolidaron aún más once años después en la Asamblea de Puebla en 1979, en la que los obispos propusieron una evangelización para la Iglesia católica del

⁵⁶ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano*. (Bogotá: San Pablo, 2014), p. 77.

⁵⁷ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 120.

⁵⁸ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 143.

continente latinoamericano que tuviera en cuenta preferencialmente a los pobres y a los jóvenes y a la construcción de la sociedad pluralista en América Latina:

Su preciosa eclesiología fue ya signo elocuente de que van quedando atrás cuestionamientos tumultuosos y crisis de identidad, y se va incorporando lo mejor de la reflexión teológica latinoamericana desde la senda iluminante de la “Lumen Gentium”. Llamaba a todos los bautizados a la “comunidad y participación”. La perspectiva latinoamericana se afirmó en una recuperación de conciencia histórica, en la exigencia de la evangelización de la cultura y de la piedad popular, en el amor preferencial por los pobres y los jóvenes, en el compromiso y esperanza por la dignificación humana y la liberación integral.⁵⁹

Siguiendo los lineamientos de Medellín, los obispos reunidos en Puebla analizan la situación del continente, ratificando el compromiso que tiene la Iglesia y verificando satisfactoriamente los adelantos que se han logrado en el tiempo que ha transcurrido, pero también denunciando las causas de la injusticia y desigualdad que han imperado en el continente por estructuras sociales y políticas. Frente a esta realidad, hacen denuncia de la violación de los derechos sociales a los que suman la violación de los derechos políticos y la condena de aquellas ideologías que han sacrificado los valores cristianos.⁶⁰

Desde su análisis de la realidad los obispos hacen una invitación a descubrir el rostro sufriente de Cristo en los pobres (niños, jóvenes, indígenas, campesinos, etc.). Partiendo de esa realidad, hablan de una Nueva Evangelización, que presente a Jesucristo cercano a las realidades y esperanzas humanas, una Iglesia que como pueblo de Dios vive la comunión y que por tanto se realiza a partir de pequeñas comunidades (Comunidades Eclesiales de Base) que sean, como ya ellos lo estaban constatando, verdaderos focos de liberación y desarrollo.

Por último, los obispos hicieron unas “opciones”: una opción preferencial y solidaria por los pobres, como consecuencia de los desequilibrios económicos del continente, con miras a la convivencia digna y fraterna como camino para la construcción de una sociedad justa y liberada. Los obispos proponen como objetivo de esta opción “el anuncio de Cristo Salvador que los iluminará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica”.⁶¹

⁵⁹ Guzmán Carriquiry L. “Recapitulando los 50 años del CELAM, En camino hacia la V conferencia”. Disponible en la Web www.celam.org/documentacion/166.doc (Consultado abril 6 de 2015).

⁶⁰ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 273

⁶¹ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 469.

Y una opción preferencial por los jóvenes, en corresponsabilidad con la Iglesia, que ve en ellos la fuerza renovadora, pero a la vez les ofrece oportunidades de libertad y compromiso. Para tal fin, analizan la situación de la juventud en el continente, a la vez que su potencialidades e importancia en la sociedad y en la Iglesia, con miras a potenciar su misión evangelizadora dentro de la sociedad latinoamericana. A propósito de esta opción dicen: “por ser verdadera dinamizadora del cuerpo social y especialmente del cuerpo eclesial, la Iglesia hace una opción preferencial por los jóvenes en orden a su misión evangelizadora en el continente”.⁶²

2.2 La Teología de la Liberación

Los cambios iniciados por el Concilio y la reflexión que éste suscito en América Latina generaron además otras inquietudes en los miembros de la Iglesia, tanto de la jerarquía como de otros ámbitos de la sociedad creyente católica. La situación propia del continente latinoamericano; la pobreza extrema, el abandono de las sociedades campesinas, indígenas y migrantes, las desigualdades sociales, las injusticias y muchas otras causas, despertaron un especial interés en muchos religiosos, sacerdotes, teólogos, hombres de ciencia y laicos, que analizaron la situación social y política y vieron la necesidad de que la Iglesia y la teología, se manifestaran claramente en contra de esas situaciones de opresión e injusticia.

Surge así la *Teología de la Liberación o Teología Latinoamericana de la Liberación*, cuya aspiración es la de “una sociedad justa y digna del hombre y, más concretamente, el esfuerzo a través del cual, superando deficiencias, trabas y limitaciones, puede realizarse ese ideal. La *Teología de la Liberación* constituye, en ese sentido, un intento de integrar esas aspiraciones en el interior de una comprensión cristiana de la vida y en el contexto de la situación sociopolítica latinoamericana de los años sesenta y siguientes”.⁶³

Será necesario, por tanto, ahondar mucho más en este tema, exponiendo con claridad los presupuestos teóricos, que animaron la reflexión de la teología latinoamericana: elementos del marxismo, en perspectiva cristiana, de sociología y antropología, sin dejar de lado los temas doctrinales y sociales proclamados por la Iglesia, como el tema sacramental, la doctrina social y los elementos dogmáticos.

⁶² Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 475.

⁶³ José Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana. *Historia de la Teología*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), p. 379.

Unas de las principales preocupaciones de la *Teología de la Liberación* es la de adoptar y resolver los nuevos retos que desde los cambios sociales y eclesiales se habían suscitado. Para tal fin se apoyaron en fundamentos y discursos de tipo teológico, filosófico y sociológico. Enrique Dussel, por ejemplo, expone algunas de las razones por las cuales la *Teología de la Liberación* se apoya en corrientes de pensamiento como el Marxismo. Afirma que, aunque en primer lugar estaba la praxis cristiana y la fe de la Iglesia, también había un gran compromiso político, ya que se pretendía desde la fe efectuar un cambio social, económico y político.

No fue entonces una decisión *a priori*, dogmática o epistemológica. *Desde la praxis y la fe cristianas*, y por criterios fundamentalmente espirituales y pastorales (el “hecho” de que los cristianos se comprometían en la política para luchar contra la injusticia, y tal como lo exigía la doctrina social de la Iglesia), se hacían necesarias categorías de análisis adecuadas.⁶⁴

En esta afirmación, Dussel hace referencia a los “instrumentos categoriales marxistas”, especificando que se había apelado a aquellos que procedían del marxismo de tradición francesa, ya que ofrecía un cierto grado de autoridad y valía para lo que desde los nuevos aires de la teología se pretendía. Por ello no solo bastaría para el autor aclarar de qué tipo de marxismo se hablaba, sino también dar a entender por qué se usó este tipo de pensamiento y cómo fue implementado dentro de las pretensiones de la *Teología de la Liberación*.

Para el autor resulta de fundamental valor aclarar que antes de hablar de teología, hubo no solo una experiencia sino una praxis de la vida cristiana, (grupos de cristianos y futuros teólogos), de la cual surge la *Teología de la Liberación*. Estos creyentes se comprometieron con la Palabra de Dios, teniendo muy claras las exigencias que en ella hay de evangelizar a los pobres. Por esta razón hicieron de esta tarea su regla de vida, inspirados en los pasajes que dicen: “El espíritu del Señor esta sobre mí y me ha consagrado para evangelizar a los pobres”.⁶⁵

Según esto, las preocupaciones fundamentales existentes para la teología latinoamericana en surgimiento, era precisamente el poder argumentar por qué razón su servicio se comprendía dentro de un contexto que no era solamente espiritual y evangelizador, sino que tenía también unas implicaciones de tipo político. Este tipo de

⁶⁴ Enrique Dussel. «Teología de la Liberación y Marxismo», p. 141.

⁶⁵ Isaías 61: 1; Lc 14: 18.

análisis respondía entonces a la necesidad de generar unos cambios sociales, económicos y políticos que tuvieran en cuenta no solo la desigualdad que se presentaba para aquellos más vulnerables (los pobres), sino también para el pueblo en general. Por esto, el enfoque teológico del momento debía dar un giro, en el cual se utilizarán otro tipo de instrumentos de análisis, que permitieran, a partir de una mirada crítica, el nuevo enfoque.

Ante la ausencia de una filosofía adecuada constituida, era necesario echar mano de las ciencias sociales críticas latinoamericanas. No solo ciencias sociales (como la sociología, economía, etcétera), sino de ciencias sociales críticas (porque se trataba de descubrir y situar la realidad de la injusticia) y latinoamericanas, porque nuestro continente tenía cuestiones propias que resolver.⁶⁶

Es así como, partiendo de la necesidad que se tenían de las nuevas categorías de análisis, que surgió para la teología latinoamericana, la idea de usar los postulados categoriales que se desprenden del marxismo, los cuales, ya usados por otros grupos en la tradición francesa, se desplegaron a otros sectores, como mujeres y razas oprimidas.

De esta manera, la denominación *Teología de la Liberación* surge de un análisis hecho en 1968 por Rubem Alves en planos como la historia, lo social y lo político, dejando como consecuencia una nueva visión o vía libre, no solo desde el plano reflexivo, sino desde la aplicabilidad para el nuevo concepto. “se trata, si se nos permite, de una “revolución epistemológica” en la historia mundial de la teología cristiana. Por primera vez se usaron las ciencias sociales críticas. La economía política y la sociología, originadas en pleno siglo XIX, nunca se había usado consecuentemente por la teología cristiana”.⁶⁷

Este tipo de acontecimiento fue muy determinante ya que se comenzó a asumir desde los teólogos una actitud crítico social, es decir, Marx es interpretado y aceptado en cuanto a su papel crítico social, y no desde sus postulados no dogmáticos o como un economista. La razón para apelar a estas categorías se expresa en la siguiente conclusión: “Toda experiencia espiritual de cualquier naturaleza que sea, no puede prescindir por completo de lo corpóreo, de lo material, de lo que está ligado a las coordenadas del tiempo y del espacio, de lo histórico”.⁶⁸

Se trata de establecer una nueva metodología ya que no se entiende la verdad más allá de los acontecimientos donde el hombre es agente y protagonista de estos para transformar

⁶⁶ Enrique Dussel. *Teología de la Liberación y Marxismo*, pp. 140-141.

⁶⁷ Enrique Dussel. *Teología de la Liberación y Marxismo*, p. 141

⁶⁸ João Batista Libânio. *Teología de la liberación, Guía didáctica para su estudio*, p. 108.

la realidad positivamente. Por eso su método consiste en una comprensión distinta de la relación entre teoría y práctica. “el pueblo lucha por la liberación, y es a partir de esa lucha cuando se configura la teología como reflexión de esa praxis”.⁶⁹

Dussel expresa que en especial el joven Marx, fue una de las principales influencias en algunos movimientos sociales de gran importancia ocurridos, entre los que destaca la revolución cubana (1959), donde la lectura del marxismo al lado de otros textos como las obras del Che Guevara, Gramsci y Lukács, impregnaron en los teólogos de la época la visión de un Marx humanista.

De los marxistas latinoamericanos, además del Che Guevara, un Mariátegui y un Sánchez Vásquez estarán presentes en algunas de las obras de nuestros teólogos. Por su puesto el pensamiento de Fidel castro, desde 1959, será lectura corriente, principalmente en su lectura sobre la religión en la línea de Rosa Luxemburgo, que tuvo influencia en Brasil en el movimiento de la acción popular.⁷⁰

Ahora, cabe resaltar que, al haber expuesto las influencias marxistas, esta dirá el autor, tienen un tinte más “teórico”, por lo cual, manifiesta que el marxismo más influyente dentro de la *Teología de la Liberación*, es el sociológico y económico latinoamericano, el cual, enfocado en la crítica al funcionalismo y el desarrollismo, aportan a la praxis teológica una creatividad distinta, donde desde el marxismo y con una postura netamente cristiana, se asumió una ideología que en grado sumo daba la certeza de una compatibilidad con la fe y sus propósitos. “ella misma, con total responsabilidad cristiana, tuvo mucho antes que sus críticos la lenta tarea de asumir un “cierto” marxismo compatible con la fe cristiana de los profetas, de Jesús y de la demás antigua y reciente tradición eclesial – y ecuménica por supuesto”.⁷¹

Fue así como el uso del marxismo, según algunos de los teólogos de la liberación como Dussel, Gustavo Gutiérrez, Bonino, los hermanos Boff, entre otros, fue considerado como el mejor instrumento que explica el mundo social, ya que está ligado no solo a la crítica teórica e histórica en la que se analizan los contextos y circunstancias de los pueblos latinoamericanos, sino que busca generar un resultado en la praxis de la fe cristiana, donde su principal crítica está dirigida a la noción de desarrollo que se manejó en la década de las

⁶⁹ Christian Smith. *La Teología de la Liberación, Radicalismo religioso y compromiso social*, p. 48.

⁷⁰ Enrique Dussel. *Teología de la Liberación y Marxismo*. p. 142.

⁷¹ Enrique Dussel. *Teología de la Liberación y Marxismo*. p. 144.

sesenta, y ubicando la idea de liberación como su contra cara, donde salen a resaltar autores como: Althusser, Kosik, Lukács, Mariátegui, Sánchez Vásquez y por supuesto Marx.

Gustavo Gutiérrez afirma que “la teología contemporánea de halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia”.⁷² De igual forma, Dussel interpreta que autores como Jon Sobrino tienen una alta relevancia en la interpretación de la transformación histórica y la función de la fe en los cambios históricos. En este caso, Sobrino comprende al analizar las experiencias sociales e intelectuales europeas que, en su preocupación por tratar de responder a la objeción propuesta por Kant en la primera Ilustración, donde fe y razón se ponen en tela de juicio, no se le da un lugar apropiado a la fe dentro de los planos históricos, aspecto que cambia, asegura Sobrino, al reinterpretar en una segunda vista de esta (Ilustración) hecha por Marx, en la cual, se conecta la fe y los cambios históricos. Argumentando lo anterior Dussel, citando a Sobrino, expresa lo siguiente:

¿Para qué sirve la religión en las transformaciones históricas? La fe como justificación de la dominación o de la liberación. Es aquí donde la teología de la liberación asume al marxismo: como teología que no solo *interpreta* la realidad sino también justifica su *transformación* aun revolucionaria.⁷³

Se sobreentiende, entonces, no solo la crítica, sino también una nueva interpretación que Sobrino aborda y trata de plasmar en el contexto latinoamericano. Así, por ejemplo, la cristología a la que apunta este autor está atada a una praxis de la liberación histórica y eclesial, la cual comprende la vida y experiencia teológica del sacerdote en acción cercana con los pobres, una Iglesia de los pobres y víctimas en la que se refleja al nuevo Jesús encarnado, crucificado.

Toda esta fundamentación suscitó en América Latina diversidad de experiencias y dinamismo tal que trascendió las fronteras mismas de la Iglesia, pues tuvo influencias en la academia, en la vida social, en la vida política y se vio reflejada en multiplicidad de acontecimientos y de escenarios. Personas de diversos niveles y contextos asumieron estas mismas banderas y llegó a respirarse un aire de renovación en algunos contextos, pero también de rebelión en otros.

⁷² Enrique Dussel. *Teología de la Liberación y Marxismo*. p. 147.

⁷³ Enrique Dussel. *Teología de la Liberación y Marxismo*, p. 149

Así, los grandes cambios en los cuales se vio implicada la Iglesia latinoamericana, tuvieron como protagonista algunos movimientos sociales o grupos, que en muchos casos fueron conformados o liderados por sacerdotes y religiosos, quienes se dieron a la tarea de afrontar otras visiones y retos, en pro de la lucha por los derechos de los más vulnerables.

Personajes como el sacerdote Camilo Torres Restrepo, quien luego de una sólida formación académica y de fundar la primera facultad de sociología de América Latina, lideró procesos de organización de campesinos y trabajadores para la defensa de sus derechos, y que luego de dimitir del estado clerical militó en la guerrilla del ELN hasta su muerte. Estaba convencido de que la fidelidad a su vocación cristiana estaba relacionada con la instauración de un orden nuevo a nivel social, político y económico. Dice en efecto en un estudio titulado “Promoción económica y exigencias apostólicas”:

Ante ese proceso, el cristianismo debe adoptar una actitud para no traicionar la práctica de la caridad. Es necesario que su reacción no sea, en absoluto, una reacción oportunista y claudicante ante las exigencias del mundo. Pero el cristiano no debe apartarse del mundo, sino preservarse del mal (Jn, XVII, 15). Debe santificar al mundo en la verdad (Jn, XVII, 19). Debe, como Cristo, encarnarse en la humanidad, en su historia y en su cultura. Para eso debe buscar la aplicación de su vida de amor sobrenatural, en las estructuras económicas y sociales, en las cuales tiene que actuar.⁷⁴

Al igual que otros representantes de la *Teología de la Liberación* vivió un apasionado proceso de formación académica, en este caso, en la universidad de Lovaina, y buscó traer a la práctica aquello que profesaba desde la fe y aquello que desde la academia enriquecía su vida para que también pudiera enriquecer a los demás. En una revista conmemorativa que recoge algunos de sus escritos se lee lo siguiente: “El guerrillero Camilo Torres fue previamente un sociólogo y un pastor. Antes de enrolarse en la guerrilla, estudió, oró, consultó, evaluó, probó mil recursos de opinión pública, de movilización, de organización popular, colaborando incluso en programas oficiales de educación, de cooperativismo y de reforma agraria”.⁷⁵

Experiencias similares a esta se vivieron en distintos lugares, personas y grupos de personas, entre ellos, como ya se dijo, sacerdotes y religiosos, que organizados, vivieron su fe de una manera muy comprometida, convencidos de que la fe debía también conducir a transformar las realidades de opresión que vivía el pueblo. Organizaciones como Golconda

⁷⁴ Camilo Torres Restrepo. *Escritos*. (Bogotá: Revista Solidaridad, 1985), p. 61.

⁷⁵ Camilo Torres Restrepo. *Escritos*, p. 4.

y SAL (Sacerdotes para América Latina), están entre los grupos más representativos que se dieron en Colombia, y por medio de los cuales se crearon rutas a nuevos retos y luchas.

Golconda surgió en julio del año de 1968 con un mes de anticipación a lo que sería la segunda conferencia de Obispos latinoamericanos en Medellín, y que define como “una organización de sacerdotes católicos colombianos que querían trabajar por el cambio en América Latina en general, y específicamente en Colombia, a partir del pensamiento de Camilo Torres Restrepo”.⁷⁶

La pretensión de este movimiento tendía a ser mucho más revolucionario desde la acción que desde lo conceptual. “desde su nacimiento, fue mirado como un movimiento de “rebelión social de un obispo y 49 sacerdotes, o como “una revuelta clerical” o como “una insurrección de sotanas””.⁷⁷ Se inspiraban en el legado dejado por Camilo Torres y sus últimos cinco meses de vida. Era especialmente inspirador para ellos el hecho de que, siendo sacerdote, había tenido la valentía y destreza de revolucionar y dar pie a un pensamiento diferente dentro y no fuera de la Iglesia: “No hay duda de que Camilo Torres se convirtió en un arquetipo para muchos católicos de la época que asumieron un compromiso con sectores populares no sólo en Colombia”.⁷⁸ Rene García, es uno de los principales fundadores de este grupo, y gracias a él se sabe con certeza que habían tomado el ejemplo e ideal de Camilo Torres como una gran influencia.

Al hablar del grupo que ayudo a organizar, volvió a relacionar a Camilo con Golconda, diciendo: «Golconda continuaba este proceso que fue iniciado por Camilo Torres y continuo en las mismas dimensiones porque trataba fundamentalmente con sacerdotes que tenían un compromiso con el cambio [...] no trataba de reproducir o imitar a Camilo, sino continuar la realización de acciones que había llevado a cabo [...] entre ellas, una de las realizaciones que era fundamental era la de despertar a los sacerdotes populares, que eran el elemento fundamental de la clase popular que él describía».⁷⁹

Este movimiento fue fuertemente criticado y rechazando por jerarquías eclesiales, ya que, según estos, Golconda no era más que un grupo de revolucionarios que desde la violencia pretendían dar fin a muchos aspectos de la civilización y la religión siguiendo las líneas del marxismo. A la cabeza estaba monseñor Gerardo Valencia, un obispo que, aunque

⁷⁶ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*, p. 223.

⁷⁷ Javier Darío Restrepo. *La revolución de las sotanas*, p. 38.

⁷⁸ Agustín Borelli (2019). «Izquierdas y cristianismo en Colombia. El caso de Golconda (1968-1971)». En *XIII Jornadas de Sociología* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019), p. 8.

⁷⁹ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 226.

no contaba con una amplia formación teórica, sí contaba con una aguda intuición y el deseo de servir siempre en la caridad a los demás. Pero que se tratara de un obispo, hacía que su presencia fuera más significativa o como lo afirma Javier Darío Restrepo: “El escándalo mayor lo provocaba la presencia del obispo de Buenaventura a la cabeza del grupo”.⁸⁰

Pese a esto la gestación del movimiento siguió hasta llegar a la primera reunión, la cual, tuvo lugar en el pueblo de Viotá, Cundinamarca, en una finca de nombre Golconda, en la que participaron alrededor de 50 sacerdotes. Su objetivo era claro, dirá el autor:

Su visión [la de Zabala y García] no era tratar de lavarse las manos respecto a todo esto y convertirse en sacerdote obrero -no, eso es de europeo, eso es de otra cultura-; aquí de lo que se trata es de ver el tipo de papel socioeconómico que el sacerdote desempeña en el ámbito de la parroquia, del barrio, en vez de usar eso para reprimir a la gente- para tener a la gente sumisa y abajo- usar el mismo instrumento para que la gente despierte frente a sus responsabilidades y derechos.⁸¹

La intención de ir más allá de la reunión de Medellín hecha en 1968, no solo se enmarcaba en la pretensión de mantener la memoria viva de Camilo Torres, también era una afrenta, un desacuerdo frente a lo expuesto en dicha reunión, ya que, si bien algunos de los temas tratados en Golconda habían sido tocados en la reunión de Medellín, no se llegaron a posibles soluciones.

Aspectos como la injusticia, la falta de oportunidades, la opresión, y desigualdad entre otros, son solo algunos de los factores que se vivenciaban entonces y ante los cuales surgía la necesidad de buscar alternativas para llegar a los cambios esperados. “García no desechaba la posibilidad de una sociedad nueva y justa. El veía el momento de Golconda como un paso importante en la dirección de la justicia social, un paso que podría llevar a la sociedad colombiana más allá de Medellín”.⁸²

La inconformidad frente al documento hecho en Medellín llevaba consigo la idea de que al haber sido escrito por obispos y teólogos que no eran de Colombia, pero sí de lugares como países del cono sur y Brasil, encubría el temor de que los conflictos sociales en Latinoamérica se resolvieran desde el marco de la violencia, pero en especial el desconocimiento de las realidades locales. Se quiso hacer un análisis desde la propia realidad colombiana para buscar soluciones apropiadas dentro de la legitimidad eclesial. Por esa razón

⁸⁰ Javier Darío Restrepo. *La revolución de las sotanas*, p. 38.

⁸¹ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, pp. 224-225.

⁸² Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 226.

el documento presentado por Golconda abordaba temas muy particulares, pero con metodología, estructura y fundamentación teórica muy similar a la de documento del CELAM.⁸³

De este modo, Golconda reflejaba no solo el fracaso de las elites o jerarquías eclesiales colombianas en el intento por ahogar la disensión sino también la polarización de pensamientos y metas trazadas por el clero colombiano. “la formación del grupo de Golconda también puede verse como una nueva etapa de un proceso de polarización, una polarización que alejaba ideológicamente a algunos miembros de la clerecía colombiana de la jerarquía nacional”.⁸⁴

Desde la vocación sacerdotal de muchos de sus miembros, analizaron la importancia del sacerdote dentro de la comunidad como elemento generador de unidad y que por ello su desempeño en el ámbito de lo político era de vital importancia, pues como constructor de la comunidad debe buscar exaltar los valores del ser humano, en este caso y muy puntualmente la dignidad de la persona, la vocación social del hombre, su sentido de fraternidad, y actividad humana. No obstante, la jerarquía manifestaba que el papel de los sacerdotes, más que activistas políticos debería estar enmarcado en la mediación. Frente a ello, Golconda destacó “la necesidad de superar la oposición entre lo temporal y lo eterno que había mantenido la actividad de la Iglesia encerrada en lo sobrenatural y ausente de las tareas terrestres , o confinada en las sacristías”.⁸⁵

Sin embargo, consideraban que la población colombiana carecía de iniciativa, es decir, estaban dormidos y por eso uno de los objetivos de Golconda, era despertar a la sociedad con el fin que fueran protagonistas del cambio social, a la vez que consideraban que una responsabilidad de los sacerdotes era la de asumir esta tarea para con el pueblo, a través del acompañamiento, la concientización y el adoctrinamiento respecto a sus convicciones. En su manifiesto afirmaban: “Queremos destacar, especialmente, la necesidad de asumir tareas y actitudes que permitan “colaborar en la formación política” de los ciudadanos, de suerte que

⁸³ Agustín Borelli (2019). «Izquierdas y cristianismo en Colombia. El caso de Golconda (1968-1971)», p. 7.

⁸⁴ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 227.

⁸⁵ Javier Darío Restrepo. *La revolución de las sotanas*, p. 42.

“consideren su participación en la vida política de la Nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad en su sentido más noble y eficaz en la vida de la comunidad”.⁸⁶

Por su parte, la crítica de la jerarquía al grupo de Golconda era descalificativo, ya que asumían que no era una misión expresamente del sacerdote el liderazgo político, y más aún el dejase utilizar como instrumentos para la violencia, lo cual iba en contra del bien común. En su perspectiva: “el «bien común», según la jerarquía, no podía estar representado por el comunismo o cualquier cosa que estuviera ligada a los comunistas, a los marxistas o a los socialistas”.⁸⁷

Este tipo de disputas entre la jerarquía eclesial y Golconda, puso al descubierto un nuevo ambiente de crisis que, aunque ya estaba presente años atrás, se agudizará entre los años sesenta y setenta. De ahí que Michael Larosa, al analizar el recorrido de este movimiento o grupo de sacerdotes comprende que, si bien dentro de su ideal estaba plasmado los anhelos y memoria de Camilo Torres, se destaca una diferencia importante en su reflexión teológica en torno a la *Teología de la Liberación*, argumentando lo anterior y citando a Fernán Gonzales dice:

[...] Camilo muere en 1966 y estos grupos crecen en los años setenta y son muy independientes, con intenciones de reflexionar teológicamente, sobre la teología de la liberación [...] una reflexión que Camilo nunca tuvo. Gonzales amplía este punto al afirmar que «Camilo nunca trato de leer la realidad desde [la perspectiva de] la teología. Camilo se dio cuenta de que la cuestión de la fe lo llevaba a tener cierta presencia en el mundo político [...] y que él tenía una misión política, pero nunca hizo esta reflexión a partir de la teología de la liberación».⁸⁸

Cabe resaltar que este tipo de ideas al igual que las marxistas poco a poco fueron haciendo parte del proceso de formación al que se dieron muchos de los sacerdotes latinoamericanos, como una necesidad de conocimiento sobre el tema social. Así, se sobreentiende que a partir de los años 60 surgió una consciencia por conocer más afondo y de manera mucho más crítica las realidades latinoamericanas:

[...] Destaco este punto porque la carencia de una herramienta social “católica” apta para transformar la realidad hizo que muchos creyentes vieran en la izquierda un instrumento próximo al cristianismo capaz de lograrlo. Por otra parte, la falta de

⁸⁶ Declaración del Grupo Golconda. (Viotá: Universidad del Valle, 1968). Disponible en la web <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/19652/Manifiesto-grupo-Giolconda-1968.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Consultado el 25 de abril de 2022).

⁸⁷ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 227.

⁸⁸ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 229.

formación en ciencias sociales contribuyó a la aceptación crítica del marxismo de un modo casi dogmático. El auge de las jornadas de reflexión y grupos de estudio y debate sobre la realidad vinieron a llenar una carencia en la formación del clero católico para atender el problema social.⁸⁹

De ahí que este tipo de análisis de línea marxista comenzaran a tener no solo un fuerte estudio, sino también una aplicabilidad que se acomodaba a los objetivos planteados por los actores eclesiales. En 1964 los jesuitas de Perú afirmaban que si exigir justicia era ser comunista el Evangelio era comunismo.⁹⁰

Desde otra perspectiva, los Sacerdotes para América Latina (SAL 1972-1988) fue un movimiento que se gestó después del debilitamiento de Golconda en 1970. Este grupo al igual que el anterior estuvo liderado por sacerdotes radicales, los cuales, enfocados en la transformación, buscaban el cambio de mentalidad del hombre, con el objetivo de llevarlo a acción, la revolución de la sociedad. Victorino Pérez, en su escrito los orígenes de la *Teología de la Liberación en Colombia*, reconoce en SAL: “Un movimiento colombiano que evoca a encuentros para reflexionar sobre la praxis pastoral en medio de una realidad de injusticia e inquietud”.⁹¹ Fueron protagonistas de acciones solidarias con los obreros en huelgas, impulsando marchas estudiantiles y de maestros.

Asimismo, se resalta que los miembros de este nuevo movimiento aseguraban tener diferencias muy marcadas con el anterior (Golconda) ya que su intención estaba traspasada por la experiencia en el ámbito estructural, lo cual, fue una de sus principales críticas. Así, su proceso buscaba comprender no solo a Golconda como un grupo representativo, sino también tomar las disposiciones de la Conferencia de Medellín. Sus diferencias eran percibidas de la siguiente forma: “El movimiento de Golconda está muerto. Aunque no podemos negar cierta continuidad entre Camilo, Golconda y SAL, creemos que ese movimiento [Golconda] nunca tuvo una estructura ideológica [...] ellos precipitaban acciones para las que no estaban preparados”.⁹²

Otra de las diferencias, se visibiliza en la fuerte inclinación del grupo de sacerdotes de SAL por temas que se desplegaban en todo el territorio latinoamericano, es decir, que al

⁸⁹ Gustavo Morello. «El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo», p. 97.

⁹⁰ Gustavo Morello. *El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina*, p. 97.

⁹¹ Victoriano Pérez Prieto. «Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, “Golconda”, Sacerdotes para América Latina, cristianos por el socialismo y comunidades eclesiales». En: *Revista Cuestiones Teológicas*, Vol. 43, Núm. 99 (enero-junio 2016): p. 27.

⁹² Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 242.

contrario de Golconda, SAL no se enfocaba solamente en analizar la realidad colombiana, más bien afirmaban que, estas realidades alternas según el grupo posibilitaban una reflexión y experiencia compartida de la cual se podía sacar mucho provecho. Larosa afirma que “los documentos de SAL muestran una preocupación por temas políticos y sociales de otras regiones del continente”.⁹³

A pesar de la crítica a Golconda y la terminación de este, SAL reconocía de suma importancia aclarar que, dentro de su ideología, el pensamiento de Camilo Torres seguía estando más vivo que nunca. De ahí la idea de que las acciones y propósitos de Camilo fuesen muy tomados en cuenta, incluso aquellos que desde alguna visión pudieron ser demasiado violentos. Camilo dijo: “no queremos hacer más violencia que la creada por aquellos que impiden el cambio”.⁹⁴ Lo anterior alude a una especie de creencia firme en las acciones que Camilo había dado como ejemplo.

En 1973, SAL daba a conocer algunos de sus compromisos, la plataforma que fue radicada por al menos unas 41 personas de 21 lugares distintos del territorio colombiano expresaba sus inquietudes desde una perspectiva muy política, expresado en cuatro ámbitos de trabajo del sacerdote: exigir la luchar contra los explotadores; organización de los sectores populares; combatir el analfabetismo y su participación en el ambiente político existente.⁹⁵

Los aspectos anteriormente mencionados, comprenden no solamente la riqueza del debate dado durante este encuentro, sino también presentaba una serie de líneas guías a partir de las cuales los sacerdotes se comprometían a dar secuencia y practicidad social, en especial la convicción de entender al sacerdote como el organizador, el guía o mediador capaz de intervenir por el bienestar del pueblo.

Sus objetivos se concentraban en una búsqueda de la consciencia colectiva, es decir, una de sus principales tareas frente a las realidades emergentes se dirigía a “concientizar a las masas para que acepten la acción liberadora de los grupos comprometidos; apoyar las organizaciones populares que buscan la liberación integral y ponerse de parte de las clases menos favorecidas en todas sus luchas”.⁹⁶

⁹³ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 245.

⁹⁴ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 243.

⁹⁵ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 244.

⁹⁶ Victoriano Pérez Prieto. *Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia*, p. 28

Este paso exigía de parte de los sacerdotes un compromiso de vida que se basa, según Víctor Pérez, en la unión como fundamento vital, el cual, estaba seguido de una constante información y formación en aspectos no solo sociales de interés actual, sino también político, económico y teológico, lo cual, daría muchas más herramientas para la acción y resultados esperados. Argumentando lo anterior, Pérez expresa que, dentro de su compromiso: “manifiestan en su *documento mínimo* que, para la realización efectiva de todos estos propósitos se exige: una vida real de pobreza y luchar para que el resto del clero se sitúe así; fortalecer la unidad como grupo de sacerdotes [...]”.⁹⁷

A pesar de ello, una fuerte crítica que se dio a este movimiento, fue esencialmente que su trabajo se hizo en el anonimato, es decir, que sus integrantes nunca dieron a conocer sus identidades, ya que siempre procuraban firmar sus comunicados como SAL, lo cual, a diferencia de Golconda, sus miembros se identificaban y entre los que destacaban personajes como Gerardo Valencia Cano, obispo colombiano, y líderes como García y Zabala, dieron una gran visibilidad y presencia al grupo perteneciente.

Sus últimos documentos fueron escritos en 1978 y según Miguel Antonia Ballén un estudiante contemporáneo del movimiento citado por Larosa, expresa que estos fueron marginados de la Iglesia y su institución por sus claros lineamientos rebeldes, y no tuvieron otra opción más que seguir los caminos de Golconda: “los sacerdotes de SAL fueron expulsados por la jerarquía eclesiástica, la cual se negó a apoyar la formación o las actividades de grupos de sacerdotes, especialmente de aquellos grupos que pretendían tener independencia frente a la jerarquía y criticaban las acciones y prioridades de esa misma Iglesia jerarca”.⁹⁸

Cabe resaltar que estos grupos de reforma en su mayoría no tenían pretensiones violentas, su objetivo era lograr un cambio de mentalidad en el pueblo, es decir, ayudar a las gentes a salir de su pasividad e ignorancia y animarlos a exigir sus derechos, de manera que procuraran ser artífices de su propia liberación y que ellos fueran los mismos protagonistas de un cambio en el que se les reconociera su dignidad, se les garantizara una mejor calidad de vida, de manera que fueran constructores de una sociedad más justa.

⁹⁷ Victoriano Pérez Prieto. *Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia*, p. 28

⁹⁸ Michael Larosa. *De la Derecha a la Izquierda*, p. 245.

Sin embargo, este ideal no lo compartían todos los miembros de la Iglesia y mucho menos del clero, por el contrario, el ambiente poco a poco se fue polarizando. En varios países de Latinoamérica se presentaron desacuerdos entre los grupos de clérigos y laicos con ideas reformistas. La jerarquía eclesiástica empezó a ver estas ideas con sospecha y desconfianza, hasta el punto de llegar a hablar de una Iglesia subversiva. Javier Darío Restrepo afirma que esta situación se dio en países como Brasil, Bolivia, República Dominicana y también en Colombia. Al respecto dice: “la prensa colombiana se regodeaba por este tiempo con noticias sobre “curas rebeldes”, “obispos rojos”, “subversión clerical” y “curas guerrilleros”.⁹⁹

No obstante, el mismo autor afirma que inicialmente el propósito de estos clérigos reformistas no era el de tomar las armas y generar un cambio por medio de la violencia, sino que estaban convencidos de que era posible generar un cambio de mentalidad en las gentes. Pensaron también que sus reflexiones también podrían hacer eco en las instituciones sociales, políticas y eclesiales para que ese cambio se diera en toda la sociedad latinoamericana, idea que se fue esfumando progresivamente a tal punto que encontraron oposición, incluso dentro de la misma institución eclesial.¹⁰⁰

Conclusión

A manera de conclusión de este capítulo, diremos que el siglo pasado trajo consigo cambios trascendentales para la sociedad, para la Iglesia y para el continente latinoamericano. Dichos cambios se relacionan con el advenimiento de la modernidad y con ella de nuevas formas de comprender al hombre, al mundo y Dios. La Iglesia católica por su parte se había quedado rezagada en ese proceso de modernización, de manera que vio la necesidad de reflexionar en torno a sí misma y a su misión en el mundo, proponiendo un “aggiornamento”, es decir, una renovación. Esta iniciativa fue muy bien acogida y de manera especial en América Latina tuvo una gran resonancia, ya que no solo se acogieron las nuevas enseñanzas y disposiciones, sino que un buen número de personas de distintos ámbitos, pero sobre todo de la Iglesia, se

⁹⁹ Javier Darío Restrepo. *La revolución de las sotanas*, p. 84.

¹⁰⁰ Afirma Darío Restrepo que: “La mayoría de las críticas que recibió el documento fueron el resultado del prejuicio y del miedo gregario a un grupo sacerdotal de avanzada, mas no una juiciosa consecuencia de su lectura. Por ejemplo: ni explícita ni implícitamente Golconda invita a la violencia; por el contrario, reitera una y otra vez la reflexión sobre el potencial violento de las condiciones sociales, políticas y económicas de la sociedad colombiana”. Javier Darío Restrepo. *La revolución de las sotanas*, p. 45.

comprometieron arduamente con su implementación y vivencia fiel. La renovación generó muchos ideales y sentimientos, que trascendieron las fronteras de la misma Iglesia para entrar en una crítica a las instituciones sociales, políticas y económicas de los pueblos.

Pero como era lógico, no todas las personas estaban preparadas para cambios tan vertiginosos; las generaciones mayores, las mentes conservadoras y en algunos casos las jerarquías, hicieron oposición a las reformas y polarizaron los ánimos a gran escala. Esta es la razón por la cual en este capítulo hemos analizado el empeño de personas como el presbítero Camilo Torres Restrepo, o de grupos como Golconda y SAL, quienes, haciendo eco de lo que la Iglesia había propuesto, se comprometieron intensamente con la sociedad, en pro de la instauración de un nuevo orden con mayor justicia y equidad. Y frente a estos ánimos reformadores, los juicios de parte de las jerarquías y de grupos conservadores, que condenaban estos ideales y luchas como subversivos y por tanto nocivos.

Esto se experimentó de manera particular en el continente latinoamericano, donde surgieron nuevas formas de compromiso cristiano, inspirados por el Concilio Vaticano II, las asambleas del CELAM y *Teología de la Liberación*, en los que primaba la idea de una Iglesia de comunión a partir de pequeñas comunidades (Comunidades eclesiales de Base) y los nuevos métodos de evangelización, en los que se dejó de lado el adoctrinamiento de dogmas religiosos, para privilegiar la catequesis, donde se reflexiona la palabra de Dios con el objetivo de que el pueblo salga de la ignorancia, frente a su relación con Dios pero también frente a su situación de opresión, para que despertando de la pasividad pueda conocer y a exigir sus derechos, con miras a construir una sociedad más justa e igualitaria.

Estos ideales polarizaron los ánimos, especialmente por el altísimo grado de compromiso que adquirieron algunos creyentes, de manera particular grupos de clérigos y religiosos quienes, además de su compromiso evangelizador, se vincularon estrechamente con el pueblo oprimido, viviendo y luchando codo a codo con los empobrecidos, pero creando ambientes de crítica, sospecha y hasta persecución por parte de las jerarquías, generando un ambiente bastante convulsionado, donde muchos de estos ideólogos de la renovación fueron reprimidos, pero otros optaron por soluciones más radicales, tales como la lucha armada.

Será en este contexto que hemos visto hasta ahora en el que se desarrollará el acontecimiento del que es objeto nuestra investigación y que trataremos de analizar en el siguiente capítulo,

donde retomaremos el tema de la confrontación en un contexto más concreto como es el caso de la comunidad franciscana en Colombia en el periodo de 1964 a 1982, entre quienes defendían radicalmente la organización estructural, frente a quienes promovían un mayor compromiso social, dando más importancia a las personas en sus necesidades y contextos reales, que a las estructuras de la disciplina religiosa.

Capítulo III. El proceso de la división de la Provincia Franciscana de la Santa Fe (1962-1982)

Hasta el momento hemos realizado un recorrido histórico en torno a la Comunidad Franciscana haciendo énfasis en sus varios intentos de retorno a sus cimientos, algo que ha suscitado múltiples reformas¹. En algunas ocasiones la discusión se centraba en la pobreza y la vivencia de la simplicidad a la manera de San Francisco, frente a quienes consideraban que la Orden, debido a su crecimiento, debía tener una organización al estilo de la vida monacal. En otras ocasiones, la discusión se dio entre quienes querían una vida más espiritual y contemplativa frente a quienes deseaban ser misioneros e itinerantes para ir a anunciar el Evangelio. Estas discusiones suscitaron divisiones que ha tenido la espiritualidad franciscana, animadas muchas veces por ideas que se han transformado en reformas caracterizadas por un deseo profundo de ayudar a transformar la realidad de la sociedad humana y que varios autores han designado con el nombre de *utopía franciscana*².

En el capítulo anterior analizamos cómo en la primera mitad del siglo se empezó a gestar un cambio de mentalidad en la sociedad, cambio que se manifestó también en la Iglesia, pues la nueva teología y la pastoral miraban hacia una actualización y visibilización de la Iglesia Católica en una sociedad que se había modernizado. Acontecimientos como el Concilio Vaticano II, las Asambleas del CELAM, el surgimiento de la *Teología de la Liberación*, entre otros, hicieron que muchos sacerdotes y religiosos entraran en esa misma dinámica de renovación.

En este orden de ideas, en el presente capítulo analizaremos lo que sucedió en la Provincia Franciscana de la Santa Fe en la segunda mitad del siglo XX (1962-1980), y cómo emergieron nuevamente estos ideales en un grupo de frailes que quisieron darle un nuevo sentido a su vocación franciscana, a la vez que hacer realidad ese deseo que los franciscanos

¹ Durante el primer capítulo hicimos alusión a algunas de estas reformas como la reforma de los observantes, la reforma de los capuchinos, la reforma de los recoletos o la reforma de los descalzos. Para profundizar véase Lázaro Iriarte O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*. (Cap. 5-6 (Parte I); Cap. 2 y 3 (Parte II)).

² Para consultar sobre este término se recomienda la lectura de: Antonio José Echeverry, «Franciscanos, tras ideales utópicos», pp. 65-91; Antonio José Echeverry; Byron Uribe y Johannie Marulanda. «Resurgir de las utopías desde un paradigma franciscano»; Luis Cantarero. «Realidad y Deseo: La Utopía y el Sentido de la Historia». pp. 109-122; y el estudio de Jhon L. Phelan. *El reino milenarismo de los franciscanos*.

habían tenido en distintos momentos de los casi ocho siglos de existencia de la Orden: transformar positivamente la sociedad por medio de los valores cultivados y enseñados por San Francisco.

3.1. Situación de la Iglesia en Colombia

La situación social y política de Colombia en el siglo XIX había afectado también la situación de la Iglesia, pues las reformas promovidas por el partido liberal hacia una modernización y secularización de la sociedad colombiana, habían polarizado seriamente a las jerarquías eclesiásticas, quienes se declaraban opuestas al liberalismo y a sus enseñanzas, porque la Iglesia veía más conveniente continuar con una presencia al “estilo colonial”³ donde tenía renombre e influencia y aunque las ideas liberales no fueron inicialmente “anticatólicas”, sí llegó a darse una polarización motivada por los apasionamientos políticos y la falta de consenso entre liberales y conservadores, llegando a mediadas extremas. En ese sentido:

En esta guerra se da la total polarización entre laicismo intransigente y ultramontanismo conservador, aunque en el fondo ambos bandos seguían siendo católicos. Pero se abrió el camino a la exclusión mutua, y así el partido liberal, quebrantando sus propios principios, procedió a la persecución y al destierro, y la Iglesia, en contra de su mensaje, concedió excomuniones y maldiciones. Frente a esta situación, se abre el camino para que aparezca el protestantismo como instrumento político y religioso de los sectores liberales radicalizados.⁴

Las tensiones entre ambos partidos intentaron ser solucionadas por la Constitución de 1886 que había reconocido el papel de la Iglesia católica en el Estado y le había asignado tareas concretas relacionadas con el fomento de los valores y la educación de los niños y jóvenes y de las comunidades indígenas, como forma de incorporarlos a la sociedad colombiana. Sin embargo, las reformas promovidas posteriormente por los gobiernos liberales, quienes defendían la instauración de una sociedad secular (ya que promovía acciones nuevas como el divorcio, el matrimonio civil, la libertad de cultos, el acceso a la educación a hijos naturales de cualquier raza o religión), eran consideradas como verdaderas afrentas hacia la Iglesia y sus representantes, quienes equiparaban estos cambios con la idea de una sociedad atea.

³ A diferencia de los tiempos republicanos, la Iglesia durante el periodo colonial funcionaba bajo la figura del Patronato Regio, que la hacía una institución central en la vida política del Imperio en América, lo que garantizaba unas relaciones colaborativas entre las autoridades espirituales y de carácter civil.

⁴ Grupo de investigación religión, cultura y sociedad. *Ganarse el cielo defendiendo la religión, guerras civiles de Colombia, 1840-1902*. (Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2005), p. 492.

Los anteriores cambios se evidencian en las reformas constitucionales, en las enmiendas hechas al Concordato entre el Estado Colombiano y la Santa Sede y en los múltiples desacuerdos que hubo entre liberales y miembros de la iglesia, evidentes en los pulpitos con predicaciones cargadas de mensajes de tipo político antiliberal y que condujeron a situaciones de fanatismo, persecución y violencia. Dice en efecto un estudio realizado por la Universidad Nacional: “La Iglesia, pues, contribuyó a la vez a la civilización y al conflicto (violencia). A la primera, por el proceso educativo y civilizatorio que emprendió, y al segundo, por la condena que hizo desde el púlpito del partido liberal y de otras prácticas, lo que coadyuvó a un movimiento doble de sacralización de unos y de demonización de otros”.⁵

Ahora bien, después de la celebración del Concilio Vaticano II, la preocupación de la Iglesia fue más allá de las discusiones y desacuerdos con el partido liberal. Ahora era necesario centrarse en el estudio y reflexión de las reformas propuestas por los padres conciliares y la manera adecuada de asumirlas en el continente latinoamericano y en cada país en particular; entre otras razones porque, como dice G Alberigo, la importancia del concilio no estaba sólo en entender sus documentos, sino todo el acontecimiento en sí y en la adecuada implementación de sus cambios.⁶ Esta fue una preocupación generalizada tanto del clero secular como de las comunidades religiosas quienes procuraban estudiar y enseñar a todos sus miembros los principales cambios que implicaba la reforma, que iban desde la manera de celebrar los sacramentos y la forma de rezar el Oficio Divino, hasta la manera de vestirse.

Junto a las disposiciones del Concilio estaba la urgencia de estudiar los documentos conclusivos, lo cual se hizo con prontitud y diligencia por parte de los superiores de las comunidades. La misma santa sede publicó la Carta Apostólica *Ecclesiae Sanctae* con las normas para la ejecución del decreto del Concilio Vaticano II *Perfectae Caritatis*, donde se estipulaba lo siguiente: “Para acelerar la aplicación del Decreto *Perfectae Caritatis*, las siguientes normas que afectarán a todos los Religiosos, sean latinos u orientales, con las adaptaciones adecuadas, establecen un procedimiento y dan ciertas reglas”.⁷

⁵ Grupo de investigación religión, cultura y sociedad. *Ganarse el cielo defendiendo la religión*, p. 35.

⁶ Giuseppe Alberigo. «La transición hacia una nueva era», p. 569.

⁷ Carta Apostólica *Ecclesiae Sanctae*, a Motu proprio, del Papa Pablo VI. Normas para la aplicación del decreto del Concilio Vaticano II “*Perfectae Caritatis*”. Disponible en la Web https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html (Consultado el 7 de julio de 2022).

En el caso concreto de la orden franciscana, se vio la urgencia de renovar las Constituciones Generales⁸, de manera que el Capítulo General, reunido en Asís en 1967, tuvo entre sus prioridades la actualización del carisma, de acuerdo con las disposiciones del Concilio. Por eso, cuando finalmente fueron promulgadas, se hacia el siguiente comentario que aparecía como una novedad: “Las nuevas Constituciones Generales no hacen distinción de clases dentro de la Orden: no hay clérigos y hermano legos en su lenguaje: somos frailes menores, con los mismos derechos y las mismas obligaciones, con las limitaciones –claro está- que ponen las mismas constituciones”.⁹

Así mismo, se pensó en la necesidad de que los religiosos y en general los creyentes conocieran, reflexionaran e implementaran las nuevas disposiciones de manera que no quedara el acontecimiento eclesial más importante del siglo en solo documentos, sino que en realidad fuera asumido por todos los miembros de la Iglesia, pues “sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del concilio”.¹⁰ En distintos ambientes eclesiales se reflexionó sobre el Concilio, para lo cual se programaron distintos cursos, encuentros, comisiones y cátedras, tales como la convocatoria que realizó la Provincia Franciscana de Colombia por medio del boletín provincial con fecha del 14 de abril de 1967, convocando a lo siguiente: “de acuerdo con una idea surgida y aprobada por el Definitorio de nuestra Provincia, el Secretariado de los Hijos de San Francisco ha invitado al Padre Buenaventura Klopenburg para dictar cinco cursillos, de tres días cada uno, sobre grandes temas conciliares”.¹¹

La reflexión y estudio de las conclusiones del Concilio generaron muchas inquietudes en Latinoamérica, inquietudes que dieron origen a otros acontecimientos de gran importancia para el continente y que tuvieron su sede en Colombia. Uno de esos eventos fue el Congreso Eucarístico Internacional, con sede en Bogotá entre los días 18 y 25 de agosto de 1968, y que contó, para su clausura, con la presencia del Papa Pablo VI; también, el ministro General de

⁸ Se trata de un documento jurídico de carácter normativo que ofrecen las leyes fundamentales para ordenar conforme a la Regla de San Francisco, la vida de todos los miembros de la Orden en todas las regiones del mundo y ante la cual los miembros de esta deben esforzarse por cumplir con sumo cuidado.

⁹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 34, julio de 1967, p. 6.

¹⁰ Giuseppe Alberigo. «La transición hacia una nueva era», p. 569.

¹¹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 24, abril de 1967, p. 8. Otro de los casos fue la tercera reunión del Comité permanente de los hijos de San Francisco en la que se reunieron los superiores para implementar la enseñanza de las disposiciones conciliares y adaptarlas a las casas de formación en septiembre de 1966.

la Orden Franciscana visitó Colombia para participar de este evento y reunirse con los frailes y animarlos a ser receptivos y eficaces en el proceso de reforma conciliar. El Papa en uno de sus discursos hizo alusión al aporte de la Iglesia a la historia nacional a la vez que ratificaba el deseo de que la Iglesia siguiera trabajando por el engrandecimiento de la patria por medio de los valores cristianos. En sus palabras, estos valores: “dan a los urgentes problemas sociales claras orientaciones y vigorosos postulados para su solución equitativa; mantienen y consolidan, en el mutuo respeto de los individuos y de las familias, la convivencia dentro de las fronteras patrias y la proyectan al concierto armonioso y constructivo de los Pueblos”.¹²

El otro acontecimiento importante fue la celebración de la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, en la ciudad de Medellín, del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 y cuyo objetivo era el de hacer un llamado al pueblo latinoamericano para proyectarse hacia el futuro, sin olvidarse de su pasado e inaugurar una “Nueva Era”. Su documento conclusivo sostiene que: “llamamos a todos los hombres de buena voluntad para que colaboren en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, en esta tarea transformadora de nuestros pueblos, al alba de una era nueva”.¹³

3.2. Los impactos del Concilio en la Orden Franciscana en Colombia

La reflexión y disposiciones de estos acontecimientos eclesiales fueron despertando en la sociedad católica multitud de sentimientos y, de manera particular, despertó una sensibilidad social que progresivamente se fue afianzando más en muchos creyentes, generando experiencias nuevas de vivencia del compromiso cristiano. Los franciscanos, por ejemplo, fundaron en Bogotá en julio de 1964, el centro de empleadas del hogar, con la consigna “una para todas, todas para una”. El 4 de octubre recibieron la administración del reformatorio de Cúcuta. Y en Bogotá, en la parroquia de la Porciúncula “el lunes 29 de agosto (1967), se realizó en el salón parroquial una reunión con un grupo de laicos, para dialogar sobre la posibilidad de adquirir una casa para los gamines menos favorecidos de esta ciudad”.¹⁴

¹² Discurso del Santo Padre Pablo VI en la residencia del jefe del Estado. Viernes 23 de agosto de 1968. Disponible en la Web https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1968/august/documents/hf_p-vi_spe_19680823_residenza-capo-stato.html (Consultado el 23 de junio de 2022).

¹³ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano*. (Bogotá: San Pablo, 2014), p. 80. Cabe resaltar que tres religiosos franciscanos participaron directamente en la asamblea: Fray Antonio J Gaviria, del departamento de vocaciones, Fray Luis Patiño, secretario general de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos y Fray Alberto María Lopera.

¹⁴ Otras iniciativas que se llevaron durante este año fueron la fundación del Instituto de Ciencias Sociofamiliares con la colaboración del Colegio Mayor de San Buenaventura y el Movimiento Familiar Cristiano, el 14 de

Un llamado hecho por la Iglesia latinoamericana era el de evangelizar a la manera de cómo se implantó el cristianismo en el continente, desde una experiencia de pequeñas comunidades o, como las designa la conferencia de Medellín, (CEB) comunidades eclesiales de base: “es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros”.¹⁵ Desde este llamado, en muchos lugares se procuró la creación de pequeñas comunidades en las que se procuraba que su liderazgo lo realizaran los miembros de las mismas comunidades, podrían ser clérigos, religiosos o incluso laicos.

Los frailes franciscanos acogieron estas iniciativas con prontitud y entusiasmo, entre los que podemos destacar algunos frailes que habían estudiado por fuera del país en universidades europeas y frailes jóvenes que fueron discípulos y configuraron la idea de ser pioneros de la implementación de las reformas conciliares, sin embargo, para otros el cambio era bastante traumático y hasta doloroso, pues se trataba de salir de unas costumbres en las que habían estado desde que iniciaron su formación, algunos desde la edad de la adolescencia, cuando habían entrado en el seminario menor. Por su puesto, los más receptivos y dinámicos eran los más jóvenes, pues veían en esto la posibilidad de darse a conocer y de comprometerse más con su vocación franciscana, animados por la invitación que la iglesia latinoamericana les lanzó desde la conferencia de Medellín: “[...] “Vuestra capacidad es inmensa”. Ha llegado el momento de la reflexión y de la plena aceptación del desafío de vivir, en plenitud, los esenciales del verdadero humanismo integral”.¹⁶

3.2.1. Creación del grupo San Pablo. Se evidencia una crisis

Los sacerdotes más jóvenes en edad y en proceso de ordenación se reunieron en varias ocasiones a reflexionar sobre su vida y vocación. En una de esas reuniones, realizada entre los días 22 al 24 de junio de 1967 en el seminario de San Pablo en Itagüí, los participantes enviaron una carta abierta a la Provincia donde manifestaban que luego de haberse dejado interpelar por la invitación de la Iglesia a través del Concilio para una renovación del carisma franciscano, estaban en una crisis que los llenaba de preocupación y angustia. Así,

febrero en Medellín. En Tunja, el 4 de octubre se bendijo una casa hogar para empleadas del servicio doméstico en colaboración con la Tercera Orden Franciscana. Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 21, septiembre de 1966, p. 23.

¹⁵ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 198.

¹⁶ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 267.

consideraban necesario saber realmente lo que pasaba en la Provincia y cómo actuar frente a esa situación. En su misiva decían: “la palabra de la Iglesia nos ha clarificado mucho la voluntad de Dios; la visión más clara y plena de esta voluntad de Dios ha ocasionado una crisis que ha llegado hasta nuestra intimidad, hasta nuestras comunidades, nuestra Provincia, nuestra Orden, la Iglesia y todo el mundo: una crisis honda y angustiosa”.¹⁷

Para conocer de fondo esta situación y poder hacer algo frente a ella, los dichos frailes proponían una adecuada planificación de la actividad y vida de la Provincia, partiendo de una encuesta realizada a todos los religiosos acerca de la vida franciscana, en el momento en que estaban viviendo y finalmente la formación de unas comunidades piloto, con el fin de que se asumiera con seriedad el proceso de renovación. Proponían también, aparte de una buena difusión de sus ideas: “el intercambio de experiencias y de pareceres sobre la actividad de la Provincia; y por medio de una sección doctrinal la difusión de los principios y de los criterios que la Iglesia y la Orden quieren para nuestro “aggiornamento””.¹⁸ Aparte de esto, los religiosos reclamaban mucha más formación en las áreas de pastoral, liturgia y catequesis.

Inmediatamente, se designó a uno de los miembros del consejo provincial que en la legislación franciscana se denominan “definidores”, para que fuera el encargado de hacer la encuesta. Fray Arturo Calle quien estaba próximo a partir a Canadá a participar en un congreso de sociología, canceló dicho compromiso y fue quien se encargó de esta ardua tarea, presentando un muy completo informe unos meses después, que iniciaba con estas palabras: “al apreciar la Provincia aparecen los religiosos divididos casi por mitad en cuanto a un calificativo de “Provincia progresista” y “Provincia retrógrada”.¹⁹

La anterior, es la primera noticia que encontramos de una polarización en la Provincia en este tiempo y por estas causas, sin embargo, aun en este momento se ve claramente que el objetivo que se planteaban los frailes en un comienzo no era el de crear otra entidad, era más bien, promover la renovación de la Provincia y aplicar a ella unas estrategias concretas que apuntaban a temas álgidos como el ejercicio de la autoridad, la tarea evangelizadora y misionera, el manejo de los recursos y la cercanía con los sectores más desprotegidos de la sociedad. No obstante, eran conscientes de las posibles rupturas que pudieran darse y por eso

¹⁷ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 32, junio de 1967, p. 6.

¹⁸ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 32, junio de 1967, p. 7.

¹⁹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 51, marzo de 1969, p. 15.

entres sus temores y constataciones estaba este: “Endurecimiento de la organización, de manera que no es posible su renovación sin graves conflictos o posibles rupturas”.²⁰

El informe de Fray Arturo confirma algunos hechos que ya hemos enunciado antes como es el hecho de que el bloque que él llamó “progresista”, esté conformado principalmente por frailes jóvenes y lo manifiesta con preocupación diciendo: “llama la atención el hecho de que sea el personal más joven el que manifieste estar no conforme con la realidad actual de la misma Provincia”.²¹ El segundo, tiene que ver con lo que habían manifestado los neo-sacerdotes en su carta abierta; igual que ellos Fray Arturo comunicaba que en la entrevista había encontrado a muchos otros religiosos, sobre todo jóvenes, experimentando una profundas crisis, las cuales catalogó como una *crisis de ubicación*, manifestado en desadaptación, ansiedad, expectativa, entre otras; también, una *crisis espiritual*, evidenciando una incoherencia entre el ideal del Evangelio y la realidad; *crisis de valores* debido al contraste entre los “valores antiguos” y los valores que habían aparecido en esos últimos tiempos. Finalmente, observaba una *crisis de autoridad* por las diferencias que surgían entre superiores y súbditos.²²

Junto a estas preocupaciones se exponían otros problemas que requerían de soluciones prontas y acertadas. Se discutieron asuntos como las fallas que había en los procesos formativos de los religiosos, la incoherencia y falta de testimonio de los líderes (superiores), la carencia de una verdadera vida espiritual que fuera el apoyo y sustento de los hermanos, entre otros. Pero, la crítica que más aparecía en la encuesta realizada a los hermanos era la falta de testimonio de pobreza y manifestaban que los frailes no vivían el voto de pobreza y en algunas ocasiones llegaban a despreciar el trabajo con los pobres. Frente a esto, invitaban nuevamente a una revisión de las obras que tenía la Provincia de manera que se entregaran algunos lugares donde los religiosos estaban muy acomodados y buscaran nuevas experiencias en lugares donde estuvieran más cerca a los pobres y vulnerables.²³

En realidad, los obispos reunidos en la conferencia de Medellín ya habían intuido que se iban a presentar las discusiones precedentes y por eso habían desarrollado varios numerales a las diferentes actitudes que, respecto a la fe, podrían tomar distintos grupos de

²⁰ Archivo Provincia de San Pablo: Proyecto Amarillo, p. 3.

²¹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 51, marzo de 1969, p. 15.

²² Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 51, marzo de 1969, pp.15-16.

²³ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 51, marzo de 1969, p. 19.

personas dentro de la sociedad y de la Iglesia, y a mi manera de ver describe muy claramente los dos grupos que se evidenciaban en la provincia. Respecto a los *tradicionalistas* afirma el documento del CELAM que se da una separación entre fe y responsabilidad social y que ellos experimentan no una crisis de fe sino una crisis de religiosidad. Respecto a los *progresistas*, a quienes da el nombre de “desarrollistas”, afirma que: “pueden encontrarse diversas gamas de fe, desde el indiferentismo hasta la vivencia personal”.²⁴

Estas previsiones de los obispos se hacían evidentes en la polarización que estaban experimentando los religiosos en varias comunidades y concretamente en la provincia franciscana de Colombia. Empero, hasta ese momento los religiosos tenían claro que su objetivo no era el de independizarse, sino el de promover una renovación de la vocación franciscana dentro de la Provincia. De ello da cuentas Fray Bernardo Mesa cuando explica la razón del documento que generó la primera reunión de neo-sacerdotes, al que da el nombre de “grupo de San Pablo”:

El interés de la mencionada reunión fue lograr un apoyo mutuo, expresar sus experiencias de vida, contar sus logros y sus dificultades. Ellos traían la inquietud de renovación interna de la Provincia, teniendo muy presente los documentos tanto del Concilio Vaticano II, recién terminado, como de los últimos Capítulos Generales de la Orden. Sin embargo, no hay mayores inquietudes por analizar la realidad del país en lo social, económico y político, ni tampoco algún deseo de separación de la Provincia. Por el contrario, ellos le manifestaban un afecto grande, mucha confianza de que ella se abriera a la renovación que estaba pidiendo la Iglesia.²⁵

El grupo progresista se sentía fortalecido y aún más animado en sus convicciones porque encontraba apoyo en la misma Iglesia y en los documentos de la Orden, para hablar claro y sin temor. Contrario a otras etapas de la historia en que la autoridad de los superiores era demasiado rígida, en este tiempo se invitaba a los miembros de las comunidades a que manifestaran sus ideas, vivencias y proyectos y que pudieran así participar de la dirección de la orden. Llama la atención un comunicado publicado en el boletín con este encabezado:

El Concilio Vaticano II ha establecido como norma para todas las comunidades religiosas el que los superiores consulten oportunamente a los miembros del propio instituto aquellas materias que a todos atañen, que instituyan, si no lo hubiere, un modelo de participar en el gobierno de la Orden y que dialoguen, bien individualmente, bien colectivamente con sus súbditos tanto para promover el

²⁴ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 139.

²⁵ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol de Colombia. Crónica de un proyecto*, p. 104.

florecimiento de la vida religiosa como para desarrollar las actividades propias de la Orden.²⁶

Invitaciones como la anterior, creaban mucha expectativa y hacían que los frailes opinaran abiertamente sobre temas diversos como la actitud dura de algunos superiores para con los súbditos, la conveniencia de fundar presencias franciscanas en algunas zonas alejadas del país, o la enajenación de algunas propiedades para invertir en proyectos de tipo social. De hecho, en una carta fechada el 7 de noviembre de 1968, fray Alonso Morales D., fray Jorge Gomez C. y fray Mario Gómez “proponían” al gobierno provincial la venta del seminario menor de “La Umbría” y con los recursos crear un seminario para vocaciones tardías en la ciudad de Cali, fundar dos casas para “pastoral juvenil” en Cali y Medellín respectivamente y el resto del dinero destinarlo a fortalecer la economía de los conventos más pobres o a la formación de los sacerdotes y especialmente de los formadores.²⁷

Obviamente estos religiosos hacían parte del grupo *progresista* o grupo San Pablo, y estas ideas surgían de lo que ya había propuesto la II asamblea del CELAM, donde se había hecho una opción preferencial por los jóvenes, invitando a poner especial atención a su cuidado y formación, considerándolos como el futuro de la Iglesia y de la sociedad. En las conclusiones de dicha asamblea se sostiene que: “[...] reconociendo en la juventud no solo su fuerza numérica, sino también su papel cada vez más decisivo en el proceso de transformación del continente, así como su papel irremplazable en la misión profética de la Iglesia”.²⁸ Basados en dicha importancia se propusieron estrategias para la pastoral de manera que se privilegiara la formación, el diálogo y la orientación vocacional de los jóvenes. Orientadas a estas prioridades estaban las propuestas de estos frailes, pero que no fueron acogidas, y aunque se tomó en consideración lo que ellos habían sugerido en su carta, la respuesta que recibieron fue una rotunda negativa:

La idea parece darle poca importancia a los estudios y formación para la vida religiosa. Pero sobre todo ella se hace muy discutible y aun desorientadora con la pretensión de cerrar el seminario para dar paso a una experiencia nueva que todavía no se ha acreditado de mejores resultados que lo que la Iglesia ha recomendado y practicado durante siglos con tan excelentes beneficios. Es verdad que algunos frutos se han

²⁶ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 47, septiembre de 1968, p. 68.

²⁷ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 49, junio de 1967, p. 7.

²⁸ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 129.

obtenido en estos nuevos ensayos, pero ellos se deben más que todo a causas excepcionales que en la práctica no siempre pueden ponerse.²⁹

A pesar de la oposición de un número considerable de religiosos, entre los que estaban los miembros del gobierno provincial, el “Grupo San Pablo” realizó una segunda jornada de reflexión en diciembre de 1968 en Itagüí (Antioquia), con la participación de muchos más religiosos, en su mayoría jóvenes, quienes habían sido ordenados sacerdotes en los cuatro últimos años. En este nuevo análisis de la Provincia los frailes destacaban algunos aspectos positivos, entre ellos, el deseo de renovación; sin embargo, condenaban los aspectos negativos que ven en la institución: “con mentalidad de propietaria, con la conservación de viene y el deseo de seguir aumentándolos; instalada, autosatisfecha, segura de sí misma y con un conformismo que consideramos el mayor perjuicio y obstáculo para su progreso y renovación”³⁰

Como fruto de este encuentro, se realizaron unas propuestas que se dieron a conocer a toda la Provincia. Estas giraban en torno a cuatro puntos fundamentales concernientes a la vida, la corrección fraternal y una comunicación constante, para lo cual decidieron editar una carta mensual donde pudieran expresar sus temores y esperanzas a los miembros del grupo y la Provincia en general. Tal vez el hecho más significativo para el grupo, y a la vez más escandaloso para el resto de la comunidad, fue el anuncio de un cese de actividades como medida de presión respecto a algunas situaciones que afectaban a algunos miembros del grupo:

La suspensión de las labores o cese de labores es anunciada a la Provincia a través de una carta, fechada el 21 de enero de 1969. Sus razones son las siguientes: 1. Integrar la comunidad (Fray Rafael de la Serna), prescindiendo del superior (Fray Severo Velásquez). 2. Separar el colegio del Movimiento Familiar Cristiano. 3. Que el movimiento juvenil no sufra perjuicio alguno y esté integrado a alguna comunidad local. Es firmado por los asistentes a la mencionada reunión en el Seminario de San Pablo.³¹

El boletín provincial no tiene mucha información sobre este acontecimiento, sin embargo, Fray Bernardo Mesa, da cuenta de él y de la reacción que este acontecimiento originó en la fraternidad, debido a que no todos estaban de acuerdo en la medida y les parecía desproporcionada y alejada del estilo de vida franciscano. Como era lógico, este

²⁹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 49, diciembre de 1968, 77.

³⁰ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, p. 108.

³¹ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, p. 109.

acontecimiento encontró una dura reacción por parte de la comunidad, aunque cabe resaltar que también se les dio la razón en algunas de sus solicitudes, como lo atestigua Fray Bernardo con estas palabras: “el brote de protesta fue reprimido por la autoridad de la Provincia. Los protestantes aceptaron la determinación del superior. Algunos fueron removidos de sus lugares y parece que la táctica empleada por la autoridad fue dispersar a sus miembros. La sede del Movimiento Familiar Cristiano que venía funcionando en el colegio Fray Rafael de la Serna se traslada a la Congregación Mariana de Medellín”.³²

En la primera mitad del año 69, la atención estuvo centrada en la preparación del capítulo provincial intermedio. Dicho capítulo requería de una preparación muy especial, pues en él se iban a poner en práctica las disposiciones de la Iglesia y de la Orden, de una mayor participación por parte de los religiosos. Para tal fin se crearon unas comisiones preparatorias para temas como la formación, la pastoral y la educación. Las comisiones debían hacer un sondeo en toda la Provincia y como herramienta aplicaron unas encuestas individuales y comunitarias, de acuerdo con las recomendaciones que el mismo Padre General había hecho en su visita al país. Por tal razón se invitaba a todos los miembros de la Provincia a participar activamente, pues algunos hacían sus críticas soterradamente y otros sencillamente, al ver la poca atención que habían tenido sus opiniones se habían retraído, según lo testimonia Fray José Guillermo Ramírez:

[Sic] No responder es negar a las autoridades la información necesaria para poder decidir con suficiente conocimiento. Después, una vez tomadas las decisiones, nos lamentamos de que hayan decidido de esta o aquella manera que no está acorde con nuestros criterios y ya será inútilmente, si no es con perjuicio de la buena marcha de nuestro servicio en la Iglesia. Volvemos a lo de siempre, que comentaba el Padre General: “que opina Ud. de esto? –No... yo no sé nada”. Pero una vez que sale la decisión de la autoridad, sí que sabemos todos de todo... Así que la obediencia es OPINAR, MANTENER LA OPINIÓN DE LA AUTORIDAD Y LUEGO SEGUIR LO QUE LA MISMA AUTORIDAD DECIDA, gústenos o no.³³

Esta reflexión da razón de los ánimos que se respiraban en la Provincia. Los superiores habían evidenciado las insatisfacciones de los hermanos, sin embargo, no habían centrado su atención en los problemas que arrojaba la encuesta realizada por Fray Arturo Calle, sino que se habían ido por las ramas al proponer el estudio de temas muy generales por parte de las comisiones. En carta del provincial, Fray Francisco María Roldán, se refiere al método y a la

³² Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, p. 111.

³³ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 53, diciembre de 1968, p. 31.

necesidad de que todos participen, pero no a los problemas y temáticas que se iban a abordar; dice: “el método que vamos a seguir es enteramente nuevo, va a ser una experiencia de lo que el Concilio Vaticano II ha recomendado para la renovación de las comunidades, un capítulo profundamente renovador”.³⁴

3.2.2. Desacuerdo y confrontación

Con base en los elementos anteriores, se observa que era evidente que la Provincia estaba pasando por una crisis muy profunda y que era necesario discutirlo con franqueza. Empero, la actitud de los superiores fue más bien evasiva, negando la situación de crisis y pasando por alto los reclamos y sugerencias de los religiosos, tal vez con la idea de que aislándolos se disolverían y todo terminaría satisfactoriamente. Faltó tacto a la vez que un ánimo conciliador. Este hecho generó en algunos casos descontento y en otros, simplemente indiferencia al pensar que finalmente no se iba a dar un cambio o que era mejor que todo siguiera transcurriendo igual que hasta ese momento, sobre todo por parte de los hermanos menos doctos y de las generaciones mayores. Reacciones como esta ya lo había previsto la conferencia de Medellín que apunta al respecto: “Hay que abordar seriamente el “conflicto de generaciones”, que se caracteriza no solamente con un conflicto entre un sistema de normas y otro de valores, sino por el hecho de que a ciertos valores no se les da ya un carácter absoluto: este “relativismo” produce en la juventud, y más aún en los adultos, un estado de inseguridad que llega a afectar los valores de la vida religiosa y de la misma fe”.³⁵

3.2.3. Represión

El Capítulo Provincial Intermedio celebrado en la última semana del mes de junio y primera del mes de julio de 1969 aconteció sin demasiada relevancia. Lo que hubiera sido una excelente oportunidad para afrontar la situación de descontento y de deseo de renovación de los religiosos apuntó más bien a una especie de cursillo sobre diversos temas con conferencias de distintos expertos y sesiones extenuantes. Finalmente, se elige el *definitorio* (Consejo Provincial) con la única novedad de que se propuso y aprobó incrementar el número de definidores de cuatro a cinco. Los elegidos fueron: Fray Alberto Montealegre, Fray Darío Correa, Fray Luis Enrique Patiño, Fray Darío Molina y Fray Hernando Rueda, de quien se agrega esta nota en el boletín provincial: “ha sido postulado para quinto definidor, de acuerdo

³⁴ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 53, diciembre de 1968, p. 35.

³⁵ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 175.

con lo aprobado en el Capítulo Provincial. Se ha solicitado a Roma se confirmación y esperamos que pronto llegara la respuesta”.³⁶

De este nuevo consejo se resalta el hecho de que, a excepción de uno de los definidores, los demás ya habían ejercido este cargo y que el grupo San Pablo no estaba representado en él por ninguno de esos definidores. No se puede deducir claramente la razón, pero hay un comentario del cronista del capítulo que llama la atención: “[Sic] Los NUEVOS DEFINIDORES, todos “repitentes”, menos Fray Darío Molina. Esperamos que esta vez ganen el curso”.³⁷ Puede referirse al hecho de repetir, pero también puede estar haciendo referencia a la gestión realizada por los definidores en su primer periodo, que a manera de ver de quien lo escribía no había sido tan satisfactoria.

En los meses sucesivos, se respiró una tensa calma debido a que las nuevas obediencias habían ubicado a los hermanos en trabajos que de alguna manera respondían a sus deseos de renovación. Además, se programaron actividades formativas de diferente índole, recomendando ajustarse a estas actividades, cursos y reuniones programado por el Consejo de Formación. Fray Bernardo Mesa relata lo siguiente:

Para el día 27 de octubre de 1969 una carta desde Bogotá, de parte de algunos del Grupo, informa que la reunión que se había proyectado realizar en Armenia, el gobierno provincial había ordenado suspenderla, puesto que los capitulares en el Documento de Formación propusieron que solo se hicieran reuniones o encuentros aprobados por el Consejo de Formación; además, “Por tratarse de un encuentro que siembra malestar en la Provincia” no se debe hacer.³⁸

Para evitar que se siguieran promoviendo reuniones al margen de las programadas por comisiones y el consejo de formación, se buscó otorgarle una mayor importancia al Capítulo Local, ya que el Concilio lo concebía como el mejor espacio para la participación de los religiosos. Al respecto, el decreto *Perfeactae Caritatis* en el numeral 14 determinó lo siguiente: “Los capítulos y consejos cumplan fielmente su función en el régimen y expresen cada uno a su modo la participación y cuidado de todos los miembros en el bien de toda la comunidad”.³⁹ Por esta razón, el Provincial Fray Francisco Roldán instaba a todos los superiores de los conventos a celebrar el capítulo mensualmente y a los demás religiosos a

³⁶ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 58, julio de 1969, p. 78.

³⁷ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 58, julio de 1969, p. 81.

³⁸ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, p. 118.

³⁹ Concilio Vaticano II. *Documentos completos*, p. 376.

participar de manera que fuera este el espacio donde se discutieran todas las dificultades y también donde se expusieran todas las iniciativas y proyectos de los hermanos, procurando la unidad y evitando todo lo que pudiera aparecer opuesto al estilo de vida franciscana. El provincial sostenía que:

Si esto no se hace en el capítulo conventual, seguramente ya no se hace, porque las dificultades sobre todo de orden sociológico son muchas y de ordinario afectan no solo a uno o dos religiosos sino a toda la comunidad. Y sucede que por su naturaleza misma, si no se atacan resueltamente, estas dificultades crean ciertos mecanismos de vida que de ningún modo reflejan el amor de la madre para con el hijo de que nos habla y nos da ejemplo nuestro Padre San Francisco, más impiden la verdadera caridad sustituyéndola con proceder individualistas frecuentemente fastidiosos y extravagantes.⁴⁰

Pero, estas medidas no fueron suficientes para mantener la calma debido a que los hermanos no encontraban cambios sustanciales a nivel estructural de la Provincia. Las fraternidades estaban trabajando arduamente en sus proyectos de renovación y sobre todo aquellos donde estaban los frailes que lideraban nuevos proyectos. Sin embargo, se empezó a reclamar que esos cambios se vieran también a nivel institucional, es decir, que no fueran experiencias aisladas, sino que fuera un sentir general en la Provincia. Fray Guillermo Ramírez preguntaba qué había pasado con las comisiones que se habían constituido en el capítulo, porque después de un año, no se evidenciaba su gestión, concretamente en la revisión de las obras que tenía la Provincia y recomendaba que: “Sería muy bueno que el Definitorio hiciera una revisión y que también al nivel de las comunidades viéramos qué vale la pena y qué no, qué cosas se deben mantener, cuáles están dando resultados y así nuestra renovación fuera volviéndose más práctica”.⁴¹ La confrontación entre el Grupo San Pablo y la postura tradicionalista no impidió que los frailes trabajaran en las labores que la provincia desarrollaba. De hecho, suscitó otras experiencias en lugares donde no había que llegado la presencia franciscana y enriquecieron la actividad provincial.

3.2.4. Labor de la Provincia y experiencias significativas

Para hacernos una idea de esta coyuntura, la estadística del año 1971 hace notar que la Provincia contaba con un aproximado de 40 casas en distintos lugares del país, tanto en ciudades grandes como en pueblos y hasta presencia en zonas rurales. Así mismo, tenían dos

⁴⁰ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 57, agosto de 1970, p. 73.

⁴¹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 58, julio de 1969, p. 78.

lugares de *misión*: en Guapi (Cauca) y la misión que los frailes colombianos atendían en Japón. El número de frailes era de 321, algunos de los cuales estaban prestando servicios importantes a la Iglesia en distintos ministerios y tareas. Aunque las vocaciones no eran abundantes, se contaba con varias casas de formación, aparte del seminario menor. El trabajo evangelizador de los frailes tenía varios frentes que iban desde la educación en colegios, de educación básica y media y la Universidad de San Buenaventura, además de las casas de formación y las parroquias, que en su mayoría se habían convertido en verdaderos modelos de la renovación conciliar. Y a esto se sumaban algunas experiencias significativas de presencia e inserción que vale la pena tratar de una manera más detallada.⁴²

Entre esas experiencias significativas se estaban aplicando muchos de los presupuestos y conceptos que expusimos en el capítulo anterior: la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II y las conferencias del CELAM, pero a la vez las propuestas de la *Teología de la Liberación*, controvertidas para los *tradicionalistas*, pero apasionantes para los *progresistas*, concretamente para el “Grupo San Pablo”. Los miembros del grupo fueron ubicados en fraternidades donde podían cumplir sus anhelos de trabajar con la gente, de buscar la promoción social y en algunos casos de estar insertos comunidades humanas bastante complejas por sus condiciones de pobreza y opresión. En su mayoría eran parroquias en barrios periféricos o también en invasiones, formadas en su mayoría por familias de origen campesino que habían migrado a las ciudades por múltiples razones y sobre todo por la convicción de que en las ciudades iban a encontrar un futuro mejor. Afirma Lina María Sánchez que:

[...] la migración a las grandes ciudades no era producto de la violencia en el campo ni consecuencia de un engaño a los campesinos deslumbrados por la forma de vida en las ciudades, como comúnmente se manifestaba. Las condiciones de vida que los migrantes tenían en las grandes ciudades eran superiores a las que tenían los pobladores en el campo y eso era lo que provocaba la migración.⁴³

En esos contextos se encontraban algunas de las parroquias en las que estaban trabajando estos frailes franciscanos. En Bogotá tenía presencia en cuatro parroquias con estas características: San Vicente Ferrer, San Bernabé en el barrio Primavera, San Fernando

⁴² Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 58, julio de 1969, p. 78.

⁴³ Lina María Sánchez. «Éxodos rurales y urbanización en Colombia». En *Perspectiva histórica y aproximaciones teóricas. Revista bitácora urbano territorial*, Vol. 13, Núm. 2 (junio-diciembre, 2008): pp. 57-72.

en el barrio del mismo nombre y Santa Juana de Arco en el barrio Marsella. De la parroquia de San Fernando hay un informe detallado en el boletín Provincial de las múltiples actividades que se desarrollaban con niños, jóvenes, señoras, obreros, maestros y los creyentes que asistían a la celebración de los sacramentos. La fraternidad contaba con la presencia de nueve frailes, entre los que se contaban seis estudiantes (uno de teología y cinco de filosofía) y tres sacerdotes. Su objetivo era: “una búsqueda comunitaria de una vida más cristiana a través de un ambiente familiar vivido en oración, estudio y trabajo, con miras a lograr la ubicación y realización dentro del ministerio sacerdotal bajo la inspiración franciscana”.⁴⁴ La fraternidad se sostenía con el trabajo de los frailes y tenían como nota característica la acogida para con todos los que llegaran y la flexibilidad en los horarios de manera que cada uno de sus miembros pudiera realizar sus tareas y obligaciones. En la parroquia había varias obras de tipo social como talleres de aprendizaje de algunas artes, tres cajas de ahorros, donde se hacían préstamos a muy bajo costo; una manejada por la Tercera Orden Franciscana, otra por los jóvenes y una más que se recibía el singular nombre del “Banco del Apuro” del club juvenil.⁴⁵

En la parroquia de san Vicente Ferrer, ubicada en el suroccidente de Bogotá, era uno de esos barrios que estaban surgiendo en la ciudad constituida por familias de obreros que habían llegado a la ciudad en búsqueda de un mejor futuro. En una crónica publicada en el boletín describen sus calles anchas y rectas y sus casas con fachadas bajitas de ladrillo a la vista y de muy bonita apariencia, pero que escondían la miseria que se descubría al observar las casas desde las azoteas ya que detrás de los muros y las ventanas pintadas estaban “los techos de lata, las paredes de cartón, las habitaciones miserables donde abundaban los perros y los chiquillos”.⁴⁶

Allí vivía inserta en esta comunidad de obreros y trabajadores de distintos artes, una pequeña fraternidad de tres frailes franciscanos, en una modesta casa desde donde atendían la parroquia que ellos mismos, junto con sus feligreses iban construyendo. La parroquia contaba con una feligresía de unas 2.300 personas a la que los frailes atendían principalmente en las noches, pues en el día las gentes se encontraban en sus trabajos. Aparte de la celebración de los sacramentos su fuerte era la catequesis, la alfabetización y los trabajos de

⁴⁴ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 85, abril de 1971, p. 250.

⁴⁵ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 55, mayo de 1969, p. 46.

⁴⁶ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 84, marzo de 1971, p. 235.

concientización. Para esta actividad de concientización había un texto base, que algunos frailes mismos habían ayudado a escribir y editar: “Concientizar y Educar a las masas”, se trata de un manual en el que se conjugan los valores y enseñanzas cristianas con la ideas del Marxismo y que usaba un método de trabajo en el cual inicialmente observaban la “situación crítica del pueblo colombiano, luego analizaban las causas profundas de la miseria que el país vivía y luego estudiaban los caminos para el cambio y concretamente las acciones que desde el presente se podían realizar para el cambio, incluyendo cambios en costumbres como la impuntualidad o la falta de atención, la falta de compromiso o la doble moral.”⁴⁷

El libro tenía 42 actividades para desarrollar una cada semana afrontaba temas como la salud, la educación el campesinado y los obreros. Abordaba el tema de la Iglesia frente a esos problemas y las consecuencias de estar del lado del capitalismo e imperialismo. Ofrecía soluciones como la liberación, el cambio revolucionario que tenía como objetivo reemplazar el capitalismo por un socialismo. Hablaba del compromiso que debía tener la Iglesia frente a este proceso y de las estrategias que iban desde la formación de un partido popular hasta la movilización y la lucha de clases. En ese orden de ideas:

[...] hay que anotar - y esto es importantísimo- que la Iglesia luchando por el socialismo no tiene que identificarse con un partido socialista dado. Apertura a la lucha revolucionaria por el socialismo, sí; sometimiento, no. “el cristiano no puede olvidar que ninguna realización de este mundo puede ser perfecta; por consiguiente, su actitud crítica, nacida del evangelio, debe continuar vigente en cualquier sistema que se instaure. El socialismo no es realización del Evangelio, aunque se puedan encontrar aquí más fácilmente los rasgos de una sociedad evangélica”.⁴⁸

Para realizar dichas labores de concientización tenían la colaboración de 70 profesores que residían en el mismo sector y los apoyaban. En la crónica publicada por los frailes que hicieron la visita a la parroquia relataron ente dato que refleja perplejidad y hasta temor: “Se procura trabajar mucho con la juventud -en el barrio no hay teatros ni hay diversiones sanas- entre los muchachos existe una fuerte indoctrinación [SIC] marxista -y no es raro que se encuentren simpatizantes de las “guerrillas urbanas”- de paso curioseamos algunas de las hojas con normas e instrucciones del ELN a estos aprendices de revolucionarios, y lo que leemos en ellas hace estremecer”.⁴⁹

⁴⁷ Varios Autores. *Concientizar y organizar a las masas*. (Bogotá: Editorial América Latina, 1975), p. 10.

⁴⁸ Varios Autores. *Concientizar y organizar a las masas*, p. 249.

⁴⁹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 84, marzo de 1971, p. 237.

Tenían diversas actividades y obras de promoción social, un telecentro y talleres donde trabajaban con los niños y jóvenes en actividades de tipo artístico y cultural. Promovían actividades deportivas y en general estaban involucrados en muchas de las vivencias de habitantes de los entornos de su parroquia. Del testimonio de estos tres religiosos escribió Fray José Mario Jaramillo al terminar su visita a la parroquia:

Hay que tener muy hondamente arraigado el franciscanismo y el espíritu apostólico para vivir en la última manzana de Bogotá, completamente insertados entre la gente que solo come de vez en cuando, cuando tienen trabajo. Y vivir alegres optimistas, sin resentimientos ni quejas, como viven Fray Gabriel Arando, Fray Bernardo Mesa y Fray Hernando Calderón, integrantes de la fraternidad de San Vicente Ferrer.⁵⁰

Otra de estas experiencias significativas la estaban viviendo unos religiosos jóvenes que acompañaban al párroco de Santa Juana de Arco, parroquia ubicada en el barrio Marsella en el occidente de Bogotá. Eran frailes que apenas estaban estudiando las ciencias eclesiales para acceder a la ordenación. Esta también era una fraternidad autosostenible, ya que todos los miembros trabajaban en diferentes actividades, fundamentalmente en la enseñanza en colegios, mientras culminaban sus estudios universitarios. Vivían de una manera muy modesta impulsando tareas evangelizadoras con los habitantes del barrio con los cuales, además de los sacramentos realizaban reuniones familiares, catequesis, alfabetización y trabajo con los jóvenes.⁵¹

Su propósito como el de las demás fraternidades de este tipo era el de vivir el carisma franciscano insertos en medio del pueblo para compartir con ellos los trabajos y las penas y como ellos mismos lo afirmaban, darles esperanza de un futuro mejor. Así lo describió Fray Francisco Trujillo en una publicación acerca de la fraternidad de Marsella: “También ellos (los pobres) pierden tiempo, pero esa es la vida, la vida real y concreta de todos los hermanos nuestros de manera que nosotros estamos contentos de “perder” un poco de tiempo si eso no ayuda a convivir los sudores y penas del hombre corriente y nos ayuda a comprenderlo mejor”.⁵²

Hubo muchas más prácticas lideradas por los hermanos que buscaban la renovación de la Provincia como la que lideraron tres frailes en el barrio los Quindos en Armenia. En un reportaje hecho por fray Luis Carlos Mantilla, se les interroga sobre sus convicciones y sobre

⁵⁰ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 84, marzo de 1971, p. 237.

⁵¹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 83, marzo de 1971, p. 217.

⁵² Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 83, marzo de 1971, p. 216.

su sentido de pertenencia o no a la Orden pues para los frailes de la Provincia no estaba claro si se habían retirado, pues no estaban en el lugar donde la obediencia los había designado. A esta inquietud, manifestaban que más que nunca se sentían franciscanos, ya que la identidad no estaba en el hábito o en el cumplimiento de ciertas normas, sino en vivir conforme a la vocación franciscana y lo que ellos estaban haciendo no contradecía esta vocación porque sus aspiraciones eran fundamentalmente franciscanas y evangélicas.⁵³

Los religiosos pertenecían a una de las fraternidades de Armenia y decidieron junto con otro religioso que después retornó, vivir una experiencia de inserción en un barrio popular donde compartían su fe y vocación con los habitantes del lugar. Se sostenían con su propio trabajo en fábricas e imprentas. La experiencia de alguna manera desafiaba la obediencia ya que, a pesar de sus argumentos, estaban al margen de la Provincia de manera tal que despertaban diversos sentimientos en los demás religiosos los cuales iban desde la admiración hasta la condena. Según el reportaje de Fray Mantilla, había quienes los tachaban de “ruedas sueltas” pero también, quienes admiraban porque lejos de hablar mucho, eran sus acciones las que se convertían en denuncia, a la vez que propuesta de renovación. Los frailes de los Quindos describían su experiencia así:

En el barrio Los Quindos estamos viviendo desde agosto del año 72: es un barrio popular, pobre, construido por el Instituto de Crédito Territorial; son 730 casas en donde vive aún un mayor número de familias. Las casas las van pagando con mensualidades más o menos cómodas, durante unos 20 años. Nosotros vivimos en una casa alquilada a razón de \$250 mensuales. En el barrio viven carretilleros, agentes de policía, choferes, campesinos, obreras de las trilladoras, obreros en general.⁵⁴

Estas experiencias hacían parte de un anhelo de muchos franciscanos de vivir su carisma de una manera diferente a las experiencias de los conventos donde vivían muchos religiosos, con unas estructuras y horarios muy definidos y rígidos y con actividades muy estandarizadas en las cuales se sentía con mayor intensidad el peso de la autoridad de los superiores sobre los súbditos. No era una iniciativa surgida en Colombia, por el contrario, frailes que habían vivido en el extranjero las ponderaban y proponían como modelos de verdadera vida franciscana que algunos frailes vivían en otras latitudes y que en Colombia podía dar resultado. Al respecto explicaba fray Fernando Uribe su sentido y trayectoria diciendo que en Colombia había aparecido la primera en Bogotá en 1968, precisamente con

⁵³ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 130, noviembre de 1973, p. 238.

⁵⁴ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 130, noviembre de 1973, p. 240.

la parroquia de san Fernando, pero que muchas experiencias de esta clase se habían venido realizando desde hacía varios años en de Europa, en las provincias de Bélgica, Suiza, Holanda, Inglaterra y Francia y que uno de sus objetivos primordiales era: “[SIC] llegar a “SER” antes que a “HACER” muchas cosas. QUEREMOS REUNIRNOS PARA SER CRISTIANOS SEGÚN EL ESPÍRITU DE SAN FRANCISCO DE ASÍS y no para hacer muchas y suntuosas obras que nos den renombre en el mundo y en la Iglesia”.⁵⁵

Vale la pena aclarar que estas no son las únicas vivencias que estaban relacionadas con la renovación y con el grupo San Pablo, pues en las demás fraternidades se realizaban acciones que se encontraban relacionadas con los cambios como la reforma de los templos, el desmonte de algunos altares púlpitos e imágenes. Solamente resaltamos estas experiencias por la radicalidad que implicaban y por el gran sentido social que llevaban implícitas. Un ejemplo claro lo encontramos en el proyecto comunitario de Fray Mario Urrea, denominado el Asís Boyacense. Aunque es una obra muy particular, se resalta la gran organización que el padre Urrea le dio a su proyecto haciendo que fuera integral.

Desde un comienzo, la idea central de los fundadores de este proyecto de vivienda de interés social y comunitario, fue la de asegurar no sólo condiciones de vida dignas a familias de escasos recursos, sino por sobre todo, que la propia comunidad fuera la artífice del proceso no sólo de construcción de sus viviendas sino también de la generación de las condiciones para ir asegurando las obras de arte necesarias, como parques deportivos, zonas de recreación, vías, entre otras; de tal suerte que decidieron organizar a la comunidad para tales fines y se creó la Organización comunitaria, conocida como Obra Social, entidad con Personería Jurídica No. 205 de agosto 14 de 1968.⁵⁶

El proyecto contaba con recursos, trabajo comunitario, organización y asistencia religiosa y espiritual. Para darle más solidez, obtuvieron personería jurídica y hasta unos estatutos con una reglamentación bastante clara y exigente, ya que para ser socio era requisito ser católico, estar casado, e incluso en uno de sus incisos se prohibía la venta y consumo de bebidas alcohólicas:

El Asís Boyacense tendrá, capilla para culto católico, salón para cooperativas, biblioteca popular y salón de cine. Artículo 8. Se organizará en el Asís Boyacense, talleres de artesanías y escuelas controladas por la Junta Directiva de la Institución fundadora. Artículo 9. No se permitirá en el Asís Boyacense, venta de licores

⁵⁵ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 82, marzo de 1971, p. 189.

⁵⁶ Barrio Asis Tunja. “Monografía del barrio Asís Boyacense”. Disponible en la web: <http://barrioasis.blogspot.com/2013/02/monografia-del-barrio-asis-boyacense.html> (Consultado el 15 de julio de 2022).

embriagantes, quien quebrante esta determinación, será excluido del barrio sin derecho a reclamo.⁵⁷

Estas fraternidades no eran las únicas, pero tuvieron un significado especial para los frailes que las organizaban, porque en ellas se cristalizaban todos sus ideales y proyectos que deseaban que fueran aplicables en toda la provincia. En ellas, se aplicaban las disposiciones nuevas del Concilio y nos deja ver la influencia del marxismo en estas comunidades como sinónimo de liberación, lo cual es relevante para nuestra investigación. Para algunos de los religiosos no fue suficiente vivir este tipo de experiencias ya que no tenían un impacto social y consideraron que tenían que ir más allá acudiendo a la lucha armada.

3.2.5. Franciscanos subversivos

Uno de los casos más significativos de la transición del trabajo social a la subversión fue el de Fray Aurentino Rueda quien, perteneciendo a la parroquia de Francisco de Bucaramanga, se comprometió socialmente en los barrios 12 de octubre y 23 de junio, pues sentía que al entrar en la vida religiosa se había separado demasiado de la gente y de manera especial, de los pobres, motivo por el cual tomó la decisión de trabajar “con los pobres y no para los pobres”, por considerar que trabajar para los pobres era una actitud paternalista que en nada les iba a ayudar a salir de su situación de opresión. Su compromiso fue muy radical, hasta el punto de trabajar en labores que despertaban el desprecio de algunos sectores de la sociedad. Sin embargo, sus convicciones eran tan férreas, que lejos de apartarlo de su objetivo lo comprometían aún más. Se autodefinía como un profeta de los pobres; decía:

Soy un “despertador”; una voz que les repite que el Reino de Cristo comienza cuando la persona lucha por conquistar la ciudad terrenal liberándose de toda clase de esclavitudes. Yo trabajo por crear en ellos la conciencia de que tienen derecho a mejorar su vivienda y las condiciones de su trabajo. Porque muchos tratan de aprovecharse de su situación para explotarlos, pagándoles jornales ínfimos y negándoles las prestaciones a que tienen derecho. Creo que les he aportado una conciencia más clara de su dignidad humana, inquietud para reflexionar y un poco de cariño a la Biblia.⁵⁸

Su compromiso se fue incrementando progresivamente lo que le granjeó, primero la crítica de algunos de sus hermanos de comunidad y de la jerarquía eclesiástica,

⁵⁷ Barrio Asis Tunja. “Monografía del barrio Asís Boyacense”. Disponible en la web: <http://barrioasis.blogspot.com/2013/02/monografia-del-barrio-asis-boyacense.html> (Consultado el 15 de julio de 2022).

⁵⁸ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 89, agosto de 1971, p. 319.

posteriormente la persecución por parte de algunos dirigentes comunales que trabajaban con los políticos de la ciudad y finalmente de la intervención fuerza pública, de la cual afirmaba, “imagínese que me consideran tan “peligroso” que me tuvieron encerrado medio día en el cuartel, cuando el presidente Pastrana visitó la ciudad”.⁵⁹

Finalmente, Fray Aurentino terminó desvinculándose de la Orden para tomar las armas en la guerrilla del ELN donde murió. De su muerte y la de otro franciscano que había tomado esta misma resolución y que tuvo el mismo final, da testimonio una nota del Periódico el Tiempo que relata: “Por esos mismos años se vincularon también dos sacerdotes colombianos, ambos de la comunidad franciscana, Diego Cristóbal y Aurentino Rueda quienes también murieron en combates con el Ejército”.⁶⁰

Respecto al otro fraile al que se refiere la nota periodística, efectivamente se trataba de un miembro del grupo San Pablo, quien al iniciar su ministerio sacerdotal trabajó incansablemente en la costa pacífica consiguiendo recursos para diversos proyectos y dedicándose principalmente a la educación. Tuvo que salir de esta zona del país por persecuciones de parte de los gamonales de la región, debido a las constantes denuncias que hacía de las situaciones de explotación a que eran sometidos los trabajadores, en su mayoría afrodescendientes o indígenas.⁶¹

Posteriormente, elige vivir su ministerio en la parroquia de san Vicente Ferrer en Bogotá, esforzándose siempre por los pobres y la educación sobre todo de la juventud. Conocía muy bien las necesidades de los pobladores de su parroquia de manera que se propuso como objetivo fundamental de su vida la defensa de los derechos de los explotados. Con esta convicción luchó incansablemente durante un tiempo pero, convencido de que sus esfuerzos no eran suficientes, empezó a pensar en incursionar en otros campos de manera que “en el mes de octubre de ese mismo año (1976), la búsqueda de esos “otros campos de trabajo” lo llevó a internarse en las montañas de Colombia para formar parte de uno de los frentes del ELN”.⁶² Murió en el año de 1981 en la finca La Palestina de Suratá (Santander) durante un allanamiento a un campamento donde se dedicaba, no al combate, sino al

⁵⁹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 89, agosto de 1971, p. 319.

⁶⁰ Redacción el Tiempo. «Entre Jesucristo y los fusiles». *El Tiempo* [Bogotá], 14 de febrero de 1999. Disponible en la web: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-857964> (Consultado el 15 de julio de 2022).

⁶¹ Javier Giraldo, S.J. *Aquellas muertes que hicieron resplandecer la vida*. (Colombia: Desde los márgenes, 2012), p. 350.

⁶² Javier Giraldo, S.J. *Aquellas muertes que hicieron resplandecer la vida*, p. 352.

adoctrinamiento de las ideas revolucionarias a sus compañeros. En carta abierta a la Provincia y que fue publicada solamente después de su muerte dijo:

Yo me siento en la actualidad Sacerdote Franciscano y no he pensado en dejar de serlo. Actualmente soy miembro del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y esto no implica para mí que haya dejado de ser Sacerdote Franciscano. En mi familia empecé a entender que mi realización como hombre cristiano debe darse en el servicio a los demás. Y cuando abandoné la vida de hogar para integrarme a la Comunidad Franciscana, no significó que rompiera los vínculos con la familia, ni con ello me salí del camino para el que me empezó a formar. Antes, por el contrario, daba un paso adelante en la puesta en práctica de aquello para lo que me había impulsado mi hogar tradicionalmente cristiano.⁶³

Frente a esta mentalidad revolucionaria y renovadora estaba la visión crítica de los frailes de talente conservador. Entre ellos había varias visiones, como la de quienes pensaban que ya no había vuelta atrás y que plantear un cambio era tiempo perdido porque finalmente todo iba a seguir igual. Ellos mismos analizaban estas paradojas y las veían bastante contradictorias: “no puede ser lo mismo el novel religioso que se lanza con nobles pero inocentes idealismos a la solución de los problemas más apremiantes de la época, a aquel otro fraile canoso y marchito a quien el fardo de los años ha enseñado que el mundo no se cambia y que a lo más que se llega es a encontrar cotidianamente con que se transige con la realidad o se muere”⁶⁴. Se trataba de dos extremos radicales y bastante marcados que en medio de la confrontación trazaban un abismo cada vez más irreconciliable donde se hacían críticas mutuamente, se lanzaban juicios y acusaciones diciendo el uno del otro que estaban equivocados.

3.2.6. Discusión en torno a la pobreza

Con respecto a lo antes señalado, una de las discusiones más álgidas era la de la vivencia de la pobreza, ya que la Provincia contaba con obras que le producían recursos, sobre todo en el campo de la educación, además poseía propiedades, algunas de las cuales no estaban debidamente explotadas o simplemente se encontraban subutilizadas. Para el grueso de la Provincia estos bienes, obras y recursos eran la garantía de la estabilidad de la comunidad, y por eso trabajaban arduamente por posicionarlas mejor y para ello procuraban prestar un excelente servicio. Para los demás se trataba de algo inadmisibile y por eso proponían que los

⁶³ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 257, enero de 1982, p. 1.

⁶⁴ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 136, enero de 1974, p. 54.

colegios se destinaran a educar a los hijos de obreros, campesinos, negros o indígenas. Pero cuando estas obras adquirían estas características pronto las declaraban insostenibles y tenía que cerrarlas o entregarlas al consejo de padres de familia, como sucedió con el colegio San Francisco de Ubaté.⁶⁵

Unidas a estas discusiones surgieron otras similares cuando la Orden quiso realizar un Capítulo General en Colombia. El gobierno de la Orden quiso que tuviera el mismo escenario que había tenido la II conferencia del CELAM, es decir, el Seminario Mayor de Medellín. Los superiores y frailes de más autoridad de la Provincia se sentían muy complacidos de esta designación y hasta propusieron sufragar todos, o al menos parte de los gastos que implicaba la celebración de eventos; pero los demás frailes se opusieron rotundamente, de manera especial el grupo San Pablo, para quienes parecía no solo inapropiado sino escandaloso. Declararon: “El Capítulo General a realizarse en Medellín es anti-evangélico porque su costo, sobre todo en nuestro medio, hiere profundamente la situación de miseria de América Latina”.⁶⁶

En esta misma línea de argumentación, interpelaban a los miembros de la provincia acerca de la vivencia de la pobreza y sobre el sentido evangélico del capítulo en sí. Estas críticas hicieron parte de una carta abierta por parte de los miembros de los frailes que vivían en Armenia y que manifestaba su inconformismo. A su vez la postura de estos religiosos fue contradicha por otro religioso que no estaba de acuerdo con la posición de sus compañeros y respondía desde Cali en una nota con este reclamo: “[...] quisiera que nos dijeran cómo están viviendo la pobreza que nos están predicando. Sinceramente les pido que ellos nos la enseñen, pues he entendido que desde el siglo XIII estamos tratando de aprenderla y no hemos podido terminar”.⁶⁷

Entre estos dos grupos se dio un ir y venir de quejas, críticas, acusaciones, reclamos y reflexiones. Los unos procuraban hacer escuchar sus voces por el medio que fuera, y los otros acallar esas voces y los reclamos para no sentirse juzgados. Para que este fervor no siguiera extendiéndose, cada vez más miembros de la prestigiosa entidad manifestaban su admiración a las ideas renovadoras y a las acciones valientes que las respaldaban. Efectivamente, a partir del año 1972, el grupo había ido fortaleciéndose progresivamente y con las experiencias

⁶⁵ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 147, agosto de 1974, p. 215.

⁶⁶ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 86, mayo de 1971, p. 269.

⁶⁷ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 88, julio de 1971, p. 302.

significativas en las cuales participaban frailes jóvenes que estaban aún en proceso de formación, fueron todavía más los que se sintieron atraídos por la forma de vivir de esas fraternidades, encontrando más simpatizantes y miembros. Entre las causas que más frailes simpatizaron con el grupo San Pablo, estaban su rechazo al autoritarismo de los superiores, la poca actitud de escucha y la falta de coherencia.

Este autoritarismo del que hablamos se manifestó de manera especial en un acontecimiento en el Colegio San Francisco de Barranquilla, en el que sus directivos, pertenecientes al grupo San Pablo habían iniciado un proceso diferente de administración y orientación de la institución. Como suele suceder en algunas ocasiones, los cambios causan inquietudes y despiertan prejuicios que al no ser aclarados causan temor. Movidas por esos prejuicios, algunas personas dieron informe de lo que estaba pasando al arzobispo de Barranquilla. Fray Bernardo Mesa relata que el prelado pidió al Gobierno Provincial “que detuviera esa ola revolucionaria que se estaba presentando en dicho plantel, con un sabor contestatario, de contenido izquierdista, tirando al Marxismo”.⁶⁸

Cuando el provincial visitó el lugar se encontró con una situación bastante diferente al caos que esperaba encontrar “un grupo de frailes muy unidos apoyado por el grueso de los profesores, alumnos y padres de familia en torno a su rector”.⁶⁹ No obstante, sin haber escuchado razones y sin dar espacio a descargos y explicaciones, procedió a destituir al rector y trasladó a los religiosos por considerarlos un problema. Esto hizo que los ánimos se sublevaran llegando inclusive a agresiones verbales y físicas: “hubo en las oficinas empujones, frases y palabras desacomodadas, todo esto frente a los alumnos y padres de familia”.⁷⁰ Finalmente, si impuso la autoridad del Provincial y se designó a otro fraile para que pusiera “en orden” el colegio. Y situaciones autoritarias como estas se dieron en varios momentos faltando siempre una visión objetiva de los problemas y sobre todo un ánimo conciliador por parte de los superiores.

En algunas ocasiones el provincial quiso mostrar una actitud más benévola y generar canales de diálogo con los religiosos como lo expresa en carta abierta del 02 de febrero de 1974, donde reflexionaba sobre los grandes males que aquejaban a la Provincia y sus causas como la falta de sinceridad, el autoritarismo, la falta de obediencia, los chismes y la falta de

⁶⁸ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, p. 133.

⁶⁹ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, p. 134.

⁷⁰ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, p. 134.

participación. Invitaba a todos a buscar un diálogo más diáfano y respetuoso y a coadyuvar en la solución de tan grandes males.

Creo que para mí y para todos los religiosos debe ser muy duro, pero a la vez muy eficaz el proceder con aquella franqueza cordial que haga parecer la palabra y el gesto, como el hecho y la intención tan cristalinos que aseguren a propios y extraños qué es el amor en Dios nuestra única política y el amor a nuestro hermano el único interés que nos mueve para ayudarlo a salvarse y liberarse en Cristo.⁷¹

Empero, cuando había una apertura de parte del Provincial para el diálogo y la reconciliación era el grupo de los hermanos más conservadores el que se oponía y entre ellos los miembros mismos del Definitorio Provincial. Un ejemplo de esta actitud se evidenció en un evento en el cual se quería reflexionar en torno a la teología de san Buenaventura con motivo del VII centenario de la muerte del santo. El Provincial, sin autorización del definitorio, permitió la variación de los temas de reflexión y de los expositores, dando participación a miembros del Grupo San Pablo. Esta decisión despertó objeciones por parte del sector tradicionalista, quienes a través de una carta manifestaron su desacuerdo frente al cambio en el programa, rechazando la participación de los miembros del grupo y manifestando el propósito de “asistir solamente a las conferencias que, de alguna manera, estén relacionadas íntimamente con el centenario que celebramos”.⁷²

Los datos de estas disputas son muy interesantes para el análisis, debido a que nos indican claramente la diferencias cada vez más acentuadas de los dos grupos, evidenciando los conflictos y personajes concretos que los identificaban y que tendrán importancia en el momento de la división. Fray Darío Correa fue quien lideró esta protesta y escribió la carta. Su molestia radicaba en que como Definidor Provincial había estado en la comisión preparatoria del evento. Por eso, cuando se da cuenta de los cambios en la programación y la participación del Grupo San Pablo, sentó su protesta e inconformismo, respaldado por otros frailes y luego en carta abierta justifica su actitud y la de quienes lo respaldaban como una provocación y una actitud autoritaria⁷³. Actitudes como la de Fray Darío Correa hacían evidente que, en este punto de la discusión, una solución conciliatoria cada vez era más

⁷¹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 135, febrero de 1974, p. 302.

⁷² Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 146, abril de 1969, p. 31.

⁷³ El contenido de dicha carta abarca fragmentos el siguiente: “Fuera de mi posición personal, que no es por desacato a la autoridad, sino todo lo contrario, por respeto a la autoridad, yo no creo que en la comunidad pueda haber paz, armonía y tranquilidad, si el superior es arbitrario, si la comunidad decide una cosa y el superior hace por su cuenta otra”. Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 146, julio de 1974, p. 205.

compleja. Al contrario, se afianzaba más la convicción en el grupo San Pablo de que la mejor opción era vivir su experiencia de manera aislada de la Provincia de la Santa Fe.

3.3. División de la Provincia

La situación de desacuerdo y confrontación se agudizó en el periodo que transcurre entre el capítulo provincial del 1972 y el de 1978. El grupo de hermanos que buscaban la reforma acentuó su deseo de hacerse visible y creíble en la Provincia y por eso, aparte de las experiencias significativas, quisieron tener representación en las distintas actividades que se programaban y en el gobierno de la entidad a la pertenecían.

Todos estos acontecimientos de conflicto e incompreensión dieron como consecuencia dos propuestas políticas para el Capítulo Provincial de 1978. Uno conformado por la corriente tradicional de la Provincia que proponía como candidato precisamente a Fray Darío Correa; el otro, conformado por el movimiento reformador y que proponían a Fray Antonio Gaviria como el candidato a través del cual podían cristalizar en la Provincia su idea de renovación franciscana, sin embargo, no fue así y aunque él y Fray Fernando Uribe fueron elegidos definidores, no aceptaron aduciendo “razones de conciencia”. Por eso afirma Fray Bernardo Mesa que: “Los hermanos pertenecientes al Grupo y que están participando del capítulo ante la elección de Fray Darío Correa como ministro Provincial, creen que en su gobierno no se pueden llevar a cabo las reformas esperadas en la fraternidad provincial, de ahí que no aceptan el cargo que les proponen”.⁷⁴

La elección de Fray Darío Correa quien representaba más bien a la comunidad de corte tradicional era una derrota para el Grupo San Pablo, no solamente porque no había sido elegido su candidato, sino también por el por su carácter fuerte y autoritario de Fray Darío, quien seguramente iba a afectar el proyecto que estos hermanos querían desarrollar y que ya en cierta forma iba en marcha. Recordemos que precisamente este fraile había manifestado públicamente su oposición a este grupo y su mentalidad, cuya participación en el gobierno anterior trataba de reprimir al grupo. El historiador Fray Luis Carlos Mantilla resume el sentimiento del grupo con dos expresiones: “inconforme con el ministro Provincial elegido”,

⁷⁴ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, 188.

y la otra expresión: “defraudado de no haber conseguido la elección de quienes representaban su mentalidad”.⁷⁵

La división no se realizó inmediatamente terminado el capítulo, sino que se fue dando progresivamente. Inicialmente los miembros del grupo solicitaron aplazar la realización del congreso capitular, que es una reunión donde el nuevo definitorio traza su plan de gobierno y realiza la llamada “tabla de ubicaciones”. Después, solicitaron que los miembros del grupo pudieran ser ubicados en fraternidades afines de manera que pudieran trabajar con compañeros que compartieran criterios similares y las fraternidades fueran más homogéneas y en obras afines a sus criterios.⁷⁶

A pesar de que estas solicitudes fueron acogidas y parecía que todo transcurría para bienestar y tranquilidad de todos, pronto iniciaron los reclamos y desacuerdos, en principio porque a los hermanos que habían sido ubicados en estas fraternidades homogéneas empezaron a trasladarlos a otras sin mayores explicaciones y sin consulta de los mismos y además porque hacía nuevas exigencias a la comunidad, entre ellas, que el rector de la Universidad fuera otro diferente al Provincial, de manera forma él estuviera velando por los intereses de la Provincia y sin los agobios que la universidad demandaba.⁷⁷

Este grupo de religiosos solicitó por medio del Gobierno Provincial, al Gobierno General la creación de la vicaría de San Pablo, noticia que el Provincial anunció por medio de una carta circular de la cual cito acá un párrafo: “se trata como ya es sabido de la mayoría de los religiosos, de una petición dirigida a las autoridades supremas de la Orden para que se erija una Vicaría Provincial, segregada del personal y del territorio de nuestra Provincia de la Santa fe”.⁷⁸ La carta estaba firmada por 65 frailes, y consta de una nota a mano donde dice que Fray Samuel Olmos y fray Hernando Bernal han enviado Carta al General por separado.

La iniciativa no tuvo una inmediata aprobación. En un comienzo, solamente se les permitió a los religiosos la realización de un apostolado diverso al que venían realizando, con presencia en algunas diócesis donde fueron muy bien acogidos por los obispos y donde pudieron dar inicio a la práctica de las iniciativas que habían venido gestando y cuya teoría habían condensado sabia y cuidadosamente en el “Proyecto Amarillo” en el cual

⁷⁵ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 70.

⁷⁶ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, 188.

⁷⁷ Fray Bernardo Mesa O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol*, 193.

⁷⁸ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 221, diciembre de 1978, p. 287.

manifestaban que su propósito era el de “conformar fraternidades con hermanos que estén en la misma actitud espiritual y quieren trabajar en algunas obras que juzgamos más acordes con nuestra vocación de servicio en Colombia hoy”.⁷⁹

Esta experiencia fue avalada por el ministro General Fray Constantino Koser y comunicada por el ministro Provincial a todos los hermanos luego de la sesión definitoria de julio 28 de 1979. Debe quedar claro que esa decisión no significaba todavía la escisión, sino que mientras los frailes del grupo realizaban este apostolado aún hacían parte de la Provincia y dependían de la autoridad del ministro Provincial. Lo que sí sucedió fue que menguó significativamente el personal para atender las demás obras que la Provincia tenía pues un buen porcentaje estaba en actividades y lugares diferentes a los que habitualmente atendían los religiosos. Esta realidad la confirmó Fray Darío en una circular en la que invitaba a los frailes a comprender la realidad y apoyar las labores en las obras vigentes y los animaba a “redoblar sus esfuerzos y conformarse con el personal que queda disponible para dichas obras”⁸⁰

El no haber escuchado atentamente los reclamos de los hermanos y haber carecido de un ánimo conciliador hacía que nuevamente la Provincia estuviera en una situación de crisis, y ya en este punto no se podía buscar ninguna solución posible a esta problemática porque los frailes del grupo había hecho llegar su querrela y también su proyecto al Gobierno General donde habían encontrado apertura y aceptación, ya que no veían en sus reflexiones y prácticas algo que se saliera de lo que la Iglesia y la Orden misma habían reflexionado y proclamado. Por tanto, ya no había otro camino que el de aceptar las disposiciones que venían de una instancia superior y darlas a conocer a todos, facilitando los medios para que los hermanos del grupo pudieran hacer lo propio. Estas son algunas de las palabras con las que el editor del boletín Fray Luis Carlos Mantilla da conocer las nuevas disposiciones:

Como una tentativa de solución el padre Koser invitó al Padre Provincial a que con su definitorio accediera a que dichos religiosos pudieran ir a trabajar a los lugares pobres de Colombia que habían solicitado y que allí pusieran por obra sus deseos de inserción en el medio social pobre, en pequeños grupos en donde se favoreciera la vida de oración, de trabajo y de fraternidad, en unión estrecha con los pastores de las diversas diócesis, pero dependientes del ministro Provincial.⁸¹

⁷⁹ Archivo Provincia de San Pablo: Proyecto Amarillo, p. 30.

⁸⁰ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 229, de agosto de 1979, p. 158.

⁸¹ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 229, de agosto de 1979, p. 153.

El defensorio permitió la creación de unos grupos de trabajo para ir a vivir las experiencias pedidas por los hermanos en las diócesis de Montería, La Guajira, Sincelejo, Garzón, Nariño, Valledupar, Vicariato del Casanare y Prefectura apostólica de Guapi, a la vez que solicitaron a los religiosos la conformación de los mencionados grupos y los lugares respectivos en que trabajarían cada uno. De la misma forma, solicitaban la elaboración de un proyecto que recogiera todos sus propósitos y que fuera presentado al Defensorio antes del 12 de agosto para ser estudiado por el mismo. Aclaraba además que todos los religiosos debían estar dispuestos a acatar las decisiones que el Gobierno Provincial juzgara más convenientes y que el Defensorio estaría dispuesto a estudiar todas las renunciaciones de cargos necesarias para la realización de dicho proyecto.⁸²

Como podemos observar, la brecha abierta inicialmente por discusiones en torno al carisma, como en otros momentos de la historia, nuevamente generaba una división. Se procuró por distintos medios llegar a un acuerdo en varios de los puntos de incompreensión, pero se lograba el efecto contrario. Muchas de las reclamaciones no fueron respondidas satisfactoriamente y por el contrario se alejaban de los acontecimientos que hubieran podido llevar a una conciliación efectiva. A las causas ya expuestas sobre los superiores, se sumaban las convicciones cada vez más arraigadas del Grupo San Pablo que nunca cedió terreno, sino que se acentuó en su inconformismo y en su propósito de renovación. Y como “quien persevera alcanza”, en el Capítulo Intermedio de 1981, lograron dar un gran paso: “se acepta la creación ‘*ad experimentum*’ por tres años de la Vicaría de San Pablo, y se pide a la curia general que nombre a un delegado suyo para supervisar la experiencia”.⁸³ Finalmente, esta decisión fue confirmada de manera definitiva por el Defensorio General en el año siguiente con decreto del 15 de junio y elevada al rango de Provincia el 18 de enero de 1989, en el marco de la celebración del VIII centenario del nacimiento de San Francisco⁸⁴.

Conclusión

Concluyendo este capítulo nos damos cuenta de que la división de la Provincia Franciscana de la Santa Fe y la consecuente creación de la Provincia Franciscana de San Pablo es el fruto

⁸² Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 229, de agosto de 1979, p. 160.

⁸³ Luis Carlos Mantilla. *Historia Abreviada de la Provincia*, p. 71.

⁸⁴ No se pretende ir más allá en esta investigación, ya que adentrarse en el desarrollo posterior de la nueva entidad, sus características, identidad y actividades sería fruto de una nueva investigación en la que ya pueden encontrarse interesados algunos miembros de esa Provincia.

de un proceso en el que confluyeron varias circunstancias. No estamos hablando de un acontecimiento aislado o lejano a las circunstancias de su época. Tampoco fue algo que se dio de un momento para otro, o por mero capricho, sino que fue el fruto de un largo proceso de discernimiento, de confrontación y de compromiso radical.

Las circunstancias que sirvieron para que germinara la idea de una renovación de la vida religiosa y concretamente de la vida franciscana tenían su origen en los cambios que en la Iglesia generó el Concilio Vaticano II y en la iglesia del continente, las asambleas del CELAM y la *Teología de la Liberación*. Era evidente que estas nuevas enseñanzas iban a transformar la mentalidad de muchas personas, pero de manera especial, la mentalidad de los religiosos ya que uno de los tópicos de todo este trabajo reflexivo era el “aggiornamento”, con sus dos exigencias, la vuelta a las fuentes y la actualización del carisma para el tiempo, el lugar y las circunstancias del momento.

El “aggiornamento” o renovación de la vida religiosa generó que un número considerable de los religiosos franciscanos reflexionaran en torno al sentido de su consagración a Dios y se dieran cuenta que estaban afrontando una crisis de sentido y que para hacer frente a esa crisis era necesario desinstalarse, salirse de las estructuras y mirar hacia afuera, para encontrarse con la cruda realidad que vivían muchas personas y comprometerse con ellas en un proceso liberador. Esta concientización no es recibida por todos los miembros de la entidad, es algo que interpela con mayor facilidad la mente y el corazón de las generaciones jóvenes y de quienes habían adelantado estudios superiores en esa misma época. Por el contrario, los que había estudiado en épocas anteriores o pertenecían a generaciones anteriores, vieron esos cambios como esnobismos e incluso como amenazas.

Estos dos grupos entraron en un conflicto que se fue agudizando con el tiempo, debido a diferentes causas entre las que enumeramos:

- El apasionamiento del Grupo San Pablo, que representa el bloque progresista del conflicto.
- La radicalidad de sus ideas que inspiraban su opción con argumentos teóricos tomados del Marxismo y argumentos espirituales que estaban representados en resurgimiento de lo que hemos llamado “utopía franciscana”.
- La disciplina con la que asumieron sus obras, haciéndolas muy significativas y lo sistemáticos que fueron en la elaboración y presentación de sus proyectos.

- La osadía con que actuaron en algunos casos pues sus propuestas podían llegar al extremo de desposeer a la comunidad y en algunos casos de usar la violencia o llegar a la subversión.
- La cerrazón e intransigencia del ala tradicionalista del conflicto, que sin conocer a fondo la realidad de esos acontecimientos lanzaba juicios y condenas, por considerarlos amenazantes para la estabilidad de la comunidad y para la seguridad de sus miembros.
- La falta de tacto y ánimo conciliador por parte de los líderes (superiores) que no buscaron limar las asperezas, sino que más bien en algunas ocasiones hicieron que se tornaran más críticas.

Este acontecimiento representa el conflicto entre el radicalismo estructural de un grupo humano como lo es una comunidad religiosa y el compromiso social de quienes a través de nuevas prácticas quieren dar sentido a su consagración. Es un conflicto en el que no se puede afirmar que hubo un ganador y un perdedor, sino que lo que se entiende es que cada grupo continuó su camino de manera separada para mantenerse en sus principios y convicciones y solo el tiempo y los resultados de cada gestión les enseñarán cuáles son sus debilidades y sus fortalezas, sus triunfos y sus fracasos.

CONCLUSIONES

Adentrarse en la investigación de un proceso histórico como el que nos ocupa, se convierte en una gran experiencia, debido a que no sólo nos ayuda a crecer en la práctica de la investigación historiográfica, sino que nos aclara aquellos interrogantes que están profundamente relacionados con algunos elementos que dan sentido a nuestra historia personal.

La orden franciscana surgió a partir de una experiencia de fe y de compromiso de un hombre, perteneciente a la burguesía que encontró en el Evangelio la respuesta a sus más profundas inquietudes_ Francisco de Asís a quien se unió un grupo de once seguidores, con los cuales inició un camino de conversión y fidelidad a Dios. Al final de su vida, él mismo da testimonio de su experiencia y motivación con estas palabras de su testamento: “Y después que el Señor me dio hermanos, nadie me mostraba qué debía hacer, sino que el mismo Altísimo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio. Y yo lo hice escribir en pocas palabras y sencillamente, y el señor papa me lo confirmó”.¹

Su experiencia y la de la primitiva fraternidad se convirtió en paradigma para la sociedad europea del siglo XIII, de manera que en los siguientes años su orden se había extendido por varios países y contaba con un número que ya contaba miles en sus filas, incrementados con la fundación de la segunda y tercera Orden. Su éxito se debió al testimonio de fraternidad y minoridad que serán los dos rasgos distintivos de su espiritualidad; hermanos y menores. Se trata del reconocimiento de sí mismos como creaturas de Dios, lo que los anima a vivir en unión con su creador y en armonía con los demás y con la creación.

Lamentablemente esta ha sido una experiencia de San Francisco y sus primeros hermanos, y aunque las sucesivas generaciones han querido encontrar la fórmula de esa armonía, paradójicamente, la búsqueda de este objetivo los ha llevado a constantes confrontaciones, reformas y divisiones. Así lo afirma Antonio Merino:

Profeta de la paz, aunque en su nombre se han creado no pocas divisiones internas en su propia familia. Ser evangélico que supo lograr la utopía de la pobreza y de la caridad; y sus seguidores, por motivos discutibles de fidelidad al fundador, han causado interminables reformas, divisiones e incomprensiones. El propuso la gran

¹ San Francisco de Asís. *Escritos y biografías*, p. 146.

fraternidad, y los suyos han causado enormes laceraciones internas. Durante siglos se reúnen los franciscanos, pero no consiguen aunar los franciscanismos. Se proponen colaborar universalmente, pero no renuncian a sus restricciones mentales y regionales.²

Uno de esos casos fue lo sucedido en la Provincia de la Santa Fe de Colombia entre los años de 1962 y 1982. Los religiosos entendieron la renovación o “aggiornamento” propuesto por el Concilio Vaticano II como un reto que iba más allá de las reformas litúrgicas y del cambio de algunas tradiciones, pues para ellos significaba la búsqueda de una vivencia más genuina del Franciscanismo, en cercanía y colaboración con los pobres y oprimidos del contexto social colombiano. Por esta razón, ante la pregunta que nos planteábamos al comienzo de nuestra investigación sobre ¿Cuáles fueron las causas que influyeron en la división de la Provincia Franciscana de la Santa Fe de Colombia entre 1962 y 1982?, el trabajo puede ofrecer algunas luces sobre dichas causas, las cuales trataremos de exponer a continuación.

En primer lugar, el trabajo nos ayuda a dilucidar la importancia que tienen dentro de un grupo humano los *intelectuales orgánicos* que, de acuerdo con la propuesta del filósofo Antonio Gramsci, es una estrategia de concientización de las masas populares para que den un nuevo sentido a sus vidas. Como habíamos apuntado en la introducción de esta investigación, los ideólogos y realizadores de las reformas dentro de la Orden pueden ser considerados como *intelectuales orgánicos*, pues con su preparación y adoctrinamiento de sus compañeros con sus ideas reformadoras, buscaban concientizarlos frente a la necesidad de cambio, para dar sentido a su existencia y a su vocación.

En este aspecto, los promotores del reformismo de la Provincia Franciscana de la Santa Fe siguieron asiduamente el pensamiento gramsciano, de manera que las acciones que realizaron apuntaban hacia la formación de las masas populares, su concientización y la generación de líderes, representantes y multiplicadores de una nueva conciencia. En una publicación de un manual titulado *Concientizar y organizar a las masas* con el lema: “Hoy opresión, mañana liberación”, los líderes del movimiento promovían una nueva conciencia dentro de la Provincia, al tiempo que quienes se iban integrando a esta nueva mentalidad desarrollaban los talleres de concientización u organizaban comunidades de barrios

² José Antonio Merino Abad. *Francisco de Asís y tú*. (Madrid: PPC editores, 2014), p. 10.

periféricos y grupos de obreros y campesinos. Resaltaban el valor de la educación, para la promoción de un hombre nuevo:

En primer lugar, la educación de los niños en las escuelas; ellos son la arcilla con que se plasmarán los hombres nuevos de mañana. Se hará vislumbrar a los jóvenes la felicidad de una sociedad comunitaria y fraternal en la que todos puedan disfrutar de sus derechos; los maestros plantearán los errores del pasado, enseñaran el daño del egoísmo para que los jóvenes vivan animados a ofrecer sus servicios a su familia, compañeros y vecinos; así se prepararán para ser los ciudadanos eficaces, los constructores de un país más hermoso.³

Esta experiencia se constata más concretamente en el Grupo San Pablo, que propendió por la renovación de la Provincia de la Santa Fe. En este proceso, los intelectuales tuvieron un rol importante por cuanto buscaron la participación en la dirección no solo de la Provincia, sino también de la sociedad en la cual buscaban enseñar su filosofía y formar líderes que fueran la representación política de las masas populares, de los gremios de trabajadores, de los campesinos, entre otros. En esto se identificaban plenamente con otros grupos y movimientos que en América Latina promovían los mismos ideales, como lo afirma el Dr. Luis A. Vivero en su artículo sobre la influencia de Gramsci en la visión de Paulo Freire:

Asimismo, estos intelectuales orgánicos serían los encargados de ejercer las funciones conectivas, organizativas y de difusión ideológica, definidas desde en el interior del bloque histórico. En términos marxistas, estos intelectuales cumplirían una doble función: primero como cuadro político y, segundo, contribuyendo al proceso de formación de los nuevos cuadros.⁴

En concordancia con lo anterior, entendemos que los intelectuales deben suscitar en los miembros de su clase social una conciencia respecto a esa clase y a los intereses de esta, procurando una nueva percepción del mundo, más homogénea y promoviendo entre todos los miembros la autonomía respecto a las clases dominantes. Esta misión la realizan concretamente a través de la educación y la difusión desde medios de comunicación. En otros contextos, utilizando de la coerción o tomando las armas para proclamar y defender una revolución buscando la liberación de los pueblos oprimidos. Este último enfoque fue el que tomaron algunos miembros de la Iglesia y de la comunidad, formando parte de guerrillas y grupos armados, sin dejar de lado su identidad clerical. Subraya al respecto en una carta Fray Diego Cristóbal Uribe Escobar: “yo me siento en la actualidad sacerdote franciscano y no he

³ Varios Autores. *Concientizar y organizar a las masas*, p. 281.

⁴ Luis A. Vivero. «Una Lectura Gramsciana Del Pensamiento De Paulo Freire». En *Cinta De Moeblo. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*. Núm. 51 (2014): 127-136.

pensado en dejar de serlo. Actualmente soy miembro del Ejército de Liberación Nacional (E.L.N) y esto no implica para mí que haya dejado de ser sacerdote franciscano”.⁵

Gramsci propone, además, una clasificación de la actividad intelectual, afirmando que se hace evidente en los momentos de extrema oposición. Para tal fin coloca en el eslabón más alto a los creadores de las diversas ciencias y artes, y en el más bajo a los más humildes, administradores y divulgadores y junto a ellos los militares.⁶ Sin embargo, observa que en el tiempo moderno se ha ampliado esta clasificación porque grupos que surgieron de las masas se han ido imponiendo. De esta manera, diferencia a los intelectuales urbanos, nacidos y ligados a la industria, de los intelectuales de tipo rural que son en gran medida tradicionales y que ponen en contacto al campesino con el estado y por eso su función es política y social.⁷ Argumenta Gramsci que “todo desarrollo orgánico de las masas campesinas, hasta cierto punto, está vinculado a los movimientos de los intelectuales y depende de ellos”⁸, resalta así su función en el aspecto social, a la vez que la influencia que ejercen en el tema político, concientizando a las masas de su condición de subalternos e impulsándolos a generar cambios que les ayuden a aspirar a salir de sus condiciones de marginación y mejorarlas.

Ciertamente estos frailes y los líderes que fueron formados en las comunidades reflexionaron frente a la situación de opresión que vivían las personas de las periferias de las ciudades y de los campos; no obstante, fueron más allá de la reflexión y generaron proyectos para que las mismas comunidades buscaran una mejor calidad de vida. Un ejemplo lo encontramos en Fray Mario José Urrea quien, habiendo estudiado ciencias sociales en la Universidad Católica de Santiago de Chile, promovió diversos proyectos de tipo social, como la creación del barrio Asís Boyacense en la ciudad de Tunja para familias de escasos recursos, el establecimiento de un consultorio y la organización de la comunidad por medio de cooperativas. Él mismo habla de su proceso de formación en estos términos: “estoy trabajando con el mayor interés para aprovechar el tiempo adquiriendo conocimientos prácticos en lo referente a acción social. Estoy asistiendo a conferencias con obreros,

⁵ Luis Carlos Mantilla. *Necrología De La Provincia Franciscana De La Santa Fe De Colombia*. (Cali: Bonaventuriana, 2006), p. 36.

⁶ Antonio Gramsci. *Cuadernos De La Cárcel*, p. 358.

⁷ Antonio Gramsci. *Cuadernos De La Cárcel*, p. 359.

⁸ Antonio Gramsci. *Cuadernos De La Cárcel*, p. 359.

industriales, campesinos y empleados de bancos. Mi intención es ir conociendo todas las organizaciones y ponerme en roce constante con ellas”.⁹

Por lo tanto, la investigación nos da bases sólidas para afirmar que una de las causas se refiere al compromiso serio de los miembros del Grupo San Pablo en concientizar a sus compañeros de la necesidad de la renovación de su entidad hacia un compromiso social para dar sentido a su vocación franciscana y para lograr este mismo efecto, ya no en los religiosos de la Provincia, sino en las personas pobres con la que compartían la vida y la vocación cristiana, para hacerla protagonista de su proceso liberador para lograr un futuro más próspero. En este sentido la conferencia de Medellín había declarado: “Consideramos que la colaboración del religioso en el desarrollo es algo vital e inherente a su propia vocación. Cada uno debe aceptar generosamente su papel, sobre todo quienes, por su educación, su situación y su influencia, tienen mayores posibilidades”.¹⁰

Otras causas que influyeron en la división de la Provincia se pueden remitir a los fundamentos teológicos, ideológicos y espirituales que estimularon la creatividad, compromiso y persistencia del grupo San Pablo. Desde una perspectiva teológica, ubicamos las disposiciones del Concilio Vaticano II, las asambleas del CELAM y la *Teología de la Liberación* que no solamente habían abierto las puertas a la posibilidad de una renovación, sino que impulsaban a los creyentes y a los religiosos a ser audaces en la procura de la liberación del continente, cuya denominación de católico, contrastaba con la realidad de pobreza, injusticia, violencia y explotación y por eso era necesario un compromiso transformador. “Después de Siglos, a causa de esta teología, el interés por la reflexión teológica ha bajado a las calles; es una teología con fuerte dimensión profética y misionera. No son pocos los que, en contacto con ella, se vuelven hacia la Iglesia para comprometerse junto con otros cristianos en pro de las reformas necesarias”.¹¹

En el aspecto ideológico encontramos la influencia marxista en las posturas y acciones del Grupo San Pablo durante su desarrollo y especialmente en la metodología de enseñanza hacia las comunidades en las que se insertaron. Siguiendo los postulados de la *Teología de la Liberación* adoctrinaban a los líderes comunales a organizarse y conocer sus derechos para que pudieran exigirlos, de manera que fueran ellos mismos los gestores del cambio social

⁹ Luis Carlos Mantilla. *Necrología De La Provincia*, p. 326.

¹⁰ Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias*, p. 176.

¹¹ Leonardo Boff. *Iglesia: carisma y poder*, p. 37.

que se quería lograr. Además, como intelectuales orgánicos, se preocuparon por educar a las generaciones jóvenes para concientizarlos acerca de su importancia dentro de la sociedad y de las potencialidades que en ellos reposaban para la instauración de un orden nuevo.

En el fundamento espiritual ubicamos el resurgimiento de la *utopía franciscana* como generador de sentido para el proyecto del Grupo San Pablo, de renovar a su Provincia en Colombia. Uno de los elementos de la utopía es que se gesta o surge en situaciones de crisis donde pareciera que los grandes ideales y principios que mueven a un conglomerado amenazan con corromperse o desaparecer. Dicha crisis es definida como “un estado de estupefacción al no poder describir claramente la situación apremiante que embarga la humanidad presente, de la que no se conoce con claridad sus causas y, por tanto, no puede calcularse el alcance de sus resultados”.¹² Este concepto es muy importante ya que en el tema que venimos desarrollando en este capítulo acerca de la situación de la Provincia de los franciscanos en Colombia, es suficientemente claro que se estaba viviendo una crisis que se manifestaba en la confrontación de dos grupos en total oposición pero a la vez una crisis de sentido de la vida religiosa que impulsaba a los miembros de la comunidad a buscar nuevos horizontes de sentido que el Grupo San Pablo supo cristalizar en el proceso de renovación. Por ejemplo, veamos lo que declaraban los miembros de una de estas experiencias significativas a las que no referimos hace un momento, sobre sus convicciones: “En el caso nuestro ha habido una búsqueda común y por lo mismo no nos creemos ruedas sueltas. Y si tú miras la historia, vas a constatar confusiones siempre que se promovieron cambios. Y ¿quién tiene la fórmula del verdadero franciscanismo o de la verdadera identidad franciscana?”¹³

Al ver que esos grandes ideales de San Francisco contrastaban con las situaciones de incoherencia de sus seguidores, de acuerdo a unos paradigmas que había trazado, el concilio, las conferencias del CELAM y la *Teología de la Liberación*, se hace evidente la crisis y reaparece el anhelo de volver a esos ideales sublimes manifestados en el compromiso con la sociedad, principalmente con los más empobrecidos y dominados y de esta manera proponen una utopía que contrarresta estas pretensiones de quienes, tanto dentro de la comunidad como fuera de ella opacan la pureza del carisma. De esta manera este grupo de frailes buscan llegar

¹² José Antonio Echeverry Pérez; Byron de Jesús Uribe Bodhert y Johannie Marulanda Arbeláez. «Resurgir de las utopías desde un paradigma franciscano», p. 56

¹³ Archivo de la Provincia de la Santa Fe: Boletín 221, noviembre de 1973, p. 239.

a “un imaginario de hombre, en proceso de despersonalización, autónomo, libre, crítico frente a la sociedad existente; una propuesta de desprendimiento frente al mundo del mercado y de fetichización del dinero, en testimonio de pobreza y sencillez como actitud de libertad frente al uso y posesión de las cosas en fraterna alegría con un proyecto común de vida”.¹⁴

Este ideal que buscan alcanzar no es de ninguna manera un concepto idealista, sino que tiene su referente en Jesucristo y su evangelio y en la persona de San Francisco, quien hizo del Evangelio el camino para su propia liberación y la de sus seguidores. Por eso aún hoy, frente a estos aspectos de la crisis que afronta en mundo, aparecen los grandes ideales de quienes como san Francisco o como los personajes que hemos venido estudiando en el capítulo segundo y en el presente, se niegan a acostumbrarse a quedarse sin hacer nada y cuyas vivencias y discursos son entendidas como utopías. Y algo que nos puede dejar aún más perplejos es el hecho de que este anhelo no se agotó en la vivencia de estos frailes, y sigue ahí latente para todo el que quiera asumir el reto.

“Las ideas de fraternidad y de cuidado, de crítica a la propiedad y de desprendimiento material, abastecen con argumentos a quienes promueven nuevos modos de construir lo social como condición esencial para una vida en paz consigo y con natura, con el otro y con la vida. Desde ese punto de vista, la utopía de Francisco tuvo en el Nuevo Mundo una posibilidad, pero no un momento, que continúa buscando sin perder el entusiasmo ni la esperanza”.¹⁵

Cabe resaltar por tanto que, si bien la propuesta está planteada desde un espíritu Franciscano, hay quienes se plantean que no hay ningún tipo de impedimento, a que esta ideología sea asumida por personas que no pertenecen a una religión definida, ya que su lenguaje está codificado y estructurado de una forma tal, en la que todos puedan sentirse identificados. De modo que, el ser humano de hoy se comprometa ante las múltiples realidades existentes y agobiantes, a no rendirse, sino más bien, dar siempre pasos de esperanza, donde la continuación de sus propósitos está alimentada por una necesidad de ser y hacer mejor las cosas. “Con razón se dice que el “Poverello” vivió su vida con gran felicidad al hoy, pero en

¹⁴ José Antonio Echeverry Pérez; Byron de Jesús Uribe Bodhert y Johannie Marulanda Arbeláez. «Resurgir de las utopías desde un paradigma franciscano», pp. 55-56.

¹⁵ José Antonio Echeverry Pérez; Byron de Jesús Uribe Bodhert y Johannie Marulanda Arbeláez. «Resurgir de las utopías desde un paradigma franciscano», p. 61.

total proyección y referencia al futuro. “comencemos hoy, porque nada hemos hecho”, le dirá Francisco a sus hermanos en momentos culminantes de su vida”.¹⁶

Una vez efectuada la escisión, no se buscaron los canales del diálogo y reconciliación para mediar frente a las diferencias y encontrar puntos de equilibrio. Pese a que el carisma franciscano proclama la paz y el respeto a las diferencias, en el hecho que estamos estudiando no se promovió un consenso, no se aludió a la riqueza de los carismas, de manera que todos pudieran vivir su vocación de acuerdo con sus convicciones, ni tampoco intentaron enriquecer mutuamente su comunidad desde distintas experiencias. Los dos grupos confrontados permitieron que los prejuicios estuvieran por encima de su propia identidad religiosa, ya que como religiosos y franciscanos, pudieron haber encontrado las posibles salidas al conflicto en los valores de fraternidad e instrumentos de paz, proclamados por su espiritualidad y de los argumentos con los que sostenían sus proyectos:

Estamos convencidos de que la amistad fraternal es para todos nosotros una tarea urgente que siempre estamos comentando y en cuyo cumplimiento nunca debemos cansarnos... Es urgente que todo favorezca su nacimiento, crecimiento y maduración: los criterios, las actitudes, el ambiente dentro de la casa, una prudente estabilidad del personal, los Superiores, la integración de equipos de trabajo evitando como mínimo la incompatibilidad de caracteres y buscando, hasta donde sea posible, la afinidad en los criterios, para así favorecer un apostolado interno y externo con el distintivo de la fraternidad.¹⁷

De esta afirmación se deduce que la amistad y fraternidad estaba dirigido a los miembros del mismo grupo y no a todos los frailes de la Provincia. Así que las diferencias no tenían posibilidad de integración. Las diferencias eran de tipo generacional, de tipo ideológico y de tipo organizacional lo que agudizaba las discrepancias y hacia cada vez más difícil el consenso. Esta labor debían asumirla los superiores de la comunidad, sin embargo la investigación demostró de que no hubo mayor interés en este objetivo y que en algunos casos, más bien fueron incitadores de la oposición al grupo y sus iniciativas.

¹⁶ José Antonio Echeverry Pérez; Byron de Jesús Uribe Bodhert y Johannio Marulanda Arbeláez. «Resurgir de las utopías desde un paradigma franciscano», p. 62.

¹⁷ Archivo Provincia de San Pablo: Proyecto Amarillo, p. 8.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

1. *Archivo de la Provincia de la Santa Fe. Boletines*: 21, 24, 32, 34, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 58, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 130, 135, 136, 146, 147, 221, 228, 229, 257. (1962-1982).
2. Discurso del Santo Padre Pablo VI en la residencia del jefe del Estado Viernes 23 de agosto de 1968. Disponible en la Web https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1968/august/documents/hf_p-vi_spe_19680823_residenza-capo-stato.html. (Consultado el 23 de junio de 2022).
3. Redacción el Tiempo. «Entre Jesucristo y los fusiles». El Tiempo [Bogotá], 14 de febrero de 1999. Disponible en la web: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-857964>. (Consultado el 15 de julio de 2022).
4. *Archivo Provincia de San Pablo*: Decretos.
5. *Archivo Provincia de San Pablo*: Proyecto Amarillo.
6. Decreto del Congreso de Cúcuta del 6 de agosto de 1821. Disponible en la web http://www.bdigital.unal.edu.co/21/34/leyes_de_1821.pdf. (consultado el 4 de abril de 2015).
7. Documentos Franciscanos 1. *La Vocación de la Orden Hoy*. (Bogotá: Provincia Franciscana de Colombia, 1975), p. 7.
8. Juan Pablo II. *Centenario de la Rerum Novarum*. (Bogotá: Paulinas, 1994).
9. León XIII. *Rerum Novarum*. (Bogotá: Paulinas, 1994).
10. *La Biblia Latinoamericana*. (Madrid: San Pablo, 2005).
11. Pablo VI. *Populorum Progressio*. (Bogotá: Paulinas, 1994).
12. Pio XI. *Quadragesimo Anno*. (Bogotá: Paulinas, 1994).

COMPILACIÓN DOCUMENTAL

1. Concilio Vaticano II. *Documentos Completos*. (Bogotá: San Pablo, 2006).
2. Torres Restrepo, C. *Escritos*. (Bogotá: Revista Solidaridad, 1985).
3. San Francisco de Asís. *Escritos y Documentos de la época*, (Madrid: BAC, 2011).

BIBLIOGRAFÍA

1. Abril González, J. C. «El espíritu de la reforma litúrgica». En *Cuestiones Teológicas*, Vol. 42, Núm. 97 (2015): 101-132.
2. Alberigo, G. *Breve historia del Concilio Vaticano II*. (Salamanca: Sígueme, 2005).
3. Alberigo, G. *Historia del Concilio Vaticano II*. (Salamanca: Sígueme, 1999).
4. Alberigo, G. «La transición hacia una nueva era». En Giuseppe Alberigo, *et. ál. Historia del Concilio Vaticano II*. (Salamanca: Sígueme, 2008, Vol. V), pp. 509-569.
5. Alonso del Val, J. «El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América». En *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval*, coord. De la Iglesia, J. (Nájera: IX Semana de Estudios Medievales, 1998), pp. 365-382.
6. Álvarez, J. *Historia de la Vida Religiosa*. (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990, Vol. II).
7. Álvarez, J. *Historia de la Vida Religiosa*. (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990, Vol. III).

8. Arcila Robledo, G. *Apuntes Históricos de la Provincia Franciscana de Colombia*. (Bogotá: Imprenta Nacional. 1953),
9. Arráiz, J. «Para Conocer el Concilio Vaticano II». *Disponible en la Web* http://www.es.catholic.net/ebooks/CVII_ParaPDF.pdf (Consultado el 5 de abril de 2015).
10. Arcila, G. *Apuntes Históricos de la Provincia Franciscana de Colombia*. (Bogotá: Imprenta Nacional. 1953).
11. Batista, J.. *Teología de la liberación, Guía didáctica para su estudio*. (Santander: Sal Terrae, 1989).
12. Boff, L. *Iglesia Carisma y Poder*. (Bogotá: Indo-American Press Service, 1989).
13. Boff, L. y Boff, C. *Cómo hacer Teología de la Liberación*. (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1985).
14. Casaús Arzú, M. «El binomio degeneración-regeneración en las élites intelectuales espiritualistas de principios del siglo XX en centroamérica». En *Revista Complutense De Historia De América*, No. 35 (2009): pp. 109-133.
15. Cantarero, L. «Realidad y Deseo: La Utopía y el Sentido de la Historia». En *Stvdivm. Revista de Humanidades*, Vol. 13 (2007): pp. 109-122.
16. Chávez, A; Morales, J. y Calle, H. *Los indios de Colombia*. (Cayambe-Ecuador: Mapfre, 1995).
17. Consejo Episcopal Latinoamericano. *Las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano*. (Bogotá: San Pablo, 2014).
18. Corpas, I. «Pueblo de Dios: miradas y caminos; Vaticano II y teología de la liberación». En *Revista Albertus Magnus*, Vol. 5, Núm. 1 (2014): pp. 165-169.
19. De Asencio, E. *Memorial de la Fundación de la Provincia de Santafé del Nuevo Reino de Granada de la Orden de San Francisco*. (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1921).
20. De la cueva, J. y Montero, F. (eds.). *La secularización conflictiva: España (1898-1931)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. p. 169-185.
21. Dussel, E. «Teología de la Liberación y Marxismo». En *Cuadernos Americanos Nueva Época*, Año II, Vol. 6, Núm. 12 (noviembre-diciembre 1988): 138-159.
22. Echeverry, J. «Franciscanos, tras ideales utópicos». En *Historia y espacio*, Vol. 7, Núm. 37 (2007): pp. 65-91.
23. Echeverry, J. y Marulanda, J. «Imaginario y Utopía Franciscana en Nueva Granada en el Siglo XVI». En *Revista Científica Guillermo de Ockham*, Vol. 6, Núm. 1 (enero-junio 2008): pp. 61-77.
24. Echeverry, J.; Uribe, B. y Marulanda, J. «Resurgir de las utopías desde un paradigma franciscano». En: *Revista Científica Guillermo de Ockham*, Vol. 4, Núm. 2 (julio-diciembre 2006): pp. 53-70.
25. Florián, V. *Diccionario de Filosofía*. (Bogotá: Panamericana, 2002).
26. García, J. y Pérez S. «La reforma religiosa durante la gobernación del cardenal Cisneros (1516-1518): hacia la consolidación de un largo proceso». En *Annuarium Sancti Iacobi*, No. 1 (2012): pp. 47-174.
27. Garzón, F. *La unión de lo divino y lo humano. El Reino de Dios en la obra de San Buenaventura*. (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2008).
28. Giraldo, J. S.J. *Aquellas muertas que hicieron resplandecer la vida*. (Colombia: Desde los márgenes, 2012),

29. Gómez, J. *Historia de la Vida Religiosa*. (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990, Vol. 3).
30. González, J. *Historia del pensamiento cristiano. Desde el principio hasta nuestros días*. (Nashville: Caribe, 2002, Tomo I).
31. Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel*. (México: Ediciones Era, 1986, Tomo IV).
32. Grupo de investigación religión, cultura y sociedad. *Ganarse el cielo defendiendo la religión, guerras civiles de Colombia, 1840-1902*. (Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2005).
33. Guzmán Carriquiry, L. "Recapitulando los 50 años del CELAM, En camino hacia la V conferencia". Disponible en la Web www.celam.org/documentacion/166.doc (Consultado abril 6 de 2015).
34. Hertling, L. *Historia de la Iglesia*. (Barcelona: Herder, 1989).
35. Illanes, J y Saranyana, J. *Historia de la Teología*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995).
36. Iriarte, L. O.F.M. Cap. *Historia Franciscana*. (Valencia: Editorial Asís, 1979).
37. Klaiber, J. *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007).
38. Larosa, M. *De la derecha a la izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. (Bogotá: Editorial Planeta, 2000).
39. Le Goff, J. *San Francisco de Asís*. (Madrid, Akal, 2003).
40. Linage, A. «Las Órdenes religiosas. De la Plenitud al ocaso del Medioevo». En *Historia del cristianismo*. (Madrid: editorial Trotta, 2006), pp. 439-520.
41. Merlo, G. «Historia del Hermano Francisco y de la Orden de los Menores». En *Francisco de Asís y el primer siglo de la historia franciscana*. (Oñati: Editorial Franciscana Arantzazu, 1999).
42. Manquera, M. *La encarnación en la teología de Jon Sobrino*. (Cali: Universidad de San Buenaventura, 2015).
43. Mantilla, L. *Historia Abreviada de la Provincia de la Santa Fe de Colombia*. (Bogotá: Editorial Kelly, 1993), p. 66.
44. Mantilla, L. *La evangelización fundante en el Nuevo Reino de Granada*, (Bogotá: Publicaciones Universidad de San Buenaventura, 2002).
45. Mantilla, L. *Los Franciscanos en Colombia* (Bogotá: Editorial Kelly, 1984, Tomo I).
46. Mantilla, L. *Los Franciscanos en Colombia* (Bogotá: Editorial Kelly, 1987, Tomo II).
47. Mantilla, L. *Los Franciscanos en Colombia*. (Bogotá, Ediciones Universidad de san Buenaventura, 2000, Tomo III, Vol. 1)
48. Mantilla, L. *Los Franciscanos en Colombia*. (Bogotá, Ediciones Universidad de san Buenaventura, 2000, Tomo III, Vol. 2).
49. Mantilla, L. *Los franciscanos en la Independencia de Colombia*. (Bogotá, Universidad San Buenaventura, 1995).
50. Mantilla, L. *La guerra religiosa de Mosquera. La lucha contra el poder temporal de la Iglesia en Colombia (1861-1878)*. (Medellín: Universidad de san Buenaventura de Medellín, 2010).
51. Mantilla, L. *Necrología De La Provincia Franciscana De La Santa Fe De Colombia*. (Cali: Bonaventuriana, 2006).
52. Mauti, R. «El Concilio Vaticano II: acontecimiento y teología». En *Revista Teología*, Tomo L, Núm. 110, (abril, 2013): pp. 57-84.

53. Merino, J. *Francisco de Asís y tú*. (Madrid: PPC editores, 2014).
54. Mesa, B. O.F.M. *Provincia Franciscana de San Pablo Apóstol de Colombia. Crónica de un proyecto*. (Pereira: Litoger, 2018, Tomo I).
55. Morello, G. «El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo». En: *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. XLIX, Núm. 199 (2007): 81-104.
56. Pacheco, J. «La evangelización en Colombia». En *Historia general de la Iglesia en América Latina*. (Salamanca: Sígueme, 1981, Tomo VII).
57. Pérez, V. «Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, “Golconda”, Sacerdotes para América Latina, cristianos por el socialismo y comunidades eclesiales». En: *Revista Cuestiones Teológicas*, Vol. 43, Núm. 99 (enero-junio 2016): pp. 73-108.
58. Phelan, J. L. *El reino Milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972).
59. Ramírez, P. *Treinta años después del Concilio*. (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2012).
60. Restrepo, J. *La revolución de las sotanas*. (Bogotá: Editorial Planeta, 1995).
61. Romero, L. *Cronoscopio: notas sobre los franciscanos en Colombia*. (Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2016).
62. Sánchez, L. «Éxodos rurales y urbanización en Colombia». En *Perspectiva histórica y aproximaciones teóricas. Revista bitácora urbano territorial*, Vol. 13, Núm. 2 (junio-diciembre, 2008): pp. 57-72.
63. Schatz, K. *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas de la historia de la Iglesia*. (Madrid: Trota, 1999).
64. Smith, C. *La Teología de la Liberación, Radicalismo religioso y compromiso social*. (Barcelona: Ediciones Paidós, 1994).
65. Turriago Rojas, D. «El proceso histórico del Vaticano II». En *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, Núm. 143 (2006): pp. 15-24.
66. Valero Agúndez, U. S.J. «El concilio vaticano II y la Vida Religiosa». En: *Estudios Eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, Vol. 87, Núm. 343 (2012): pp. 643-659.
67. Vilanova, E. *Historia de la Teología cristiana. Tomo primero: De los orígenes al siglo XV*. (Barcelona: Editorial Herder, 1987).
68. Vivero, L. «Una Lectura Gramsciana Del Pensamiento De Paulo Freire». En *Cinta De Moeblo. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*. Núm. 51 (2014): 127-136.
69. Zapata de Cárdenas, L. *Primer catecismo en Santafé de Bogotá*. (Bogotá: CELAM, 1992).