



**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL**

Educadora de educadores

**PROCESOS ORGANIZATIVOS POPULARES, CONSTITUCIÓN DE
SUBJETIVIDADES Y SUJETOS SOCIALES EN BOGOTÁ, ENTRE
1970 Y 1990**

Claudia Patricia Sierra Pardo

Tesis de Grado para optar al título de:
Doctora en Educación

Director:
Alfonso Torres Carrillo, Ph. D.

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
DOCTORADO INTERINSTITUCIONAL EN EDUCACIÓN
ENFASIS EDUCACION, CULTURA Y DESARROLLO
BOGOTÁ, MAYO DE 2019

Agradecimientos

A las amigas y amigos integrantes de JUCLA y Quetzal, por la generosidad y apertura para compartir sus experiencias, abrir con confianza sus vidas, sus casas y permitir la consulta directa de los materiales de archivo. Su afecto, madurado con el correr de los años, es un maravilloso regalo que le sigo agradeciendo a la vida.

A mi familia: Blanca, Clodoveo, Liliana y Juan, que fueron pacientes testigos y animadores incansables, en medio de este largo camino de aprendizajes y maduración intelectual. Sin su fuerza y su amor hubiera sido imposible continuar hasta terminar. A Diego y Gabriela, hijo e hija, compañeros de camino que la vida me regaló. Gracias infinitas por su paciencia, por su aliento, por la disponibilidad para ayudar cuando se necesitó. Los amo profundamente y espero que la vida de juventud traiga consigo experiencias que les constituyan subjetivamente en contravía.

A las amigas, los amigos, las y los colegas de la Universidad Nacional de Colombia, que fueron escucha, soporte, empuje y contención. A quienes desempeñando cargos académico-administrativos contribuyeron en los distintos trámites que me permitieron disponer del tiempo necesario para desarrollar el doctorado y sortear favorablemente las dificultades encontradas.


Al profesor Alfonso Torres por su lectura cuidadosa; por confiar en mis opciones y por haberme adentrado en la curiosidad por la comprensión de aquello que no está en lo que vemos; de lo mítico, lo simbólico y lo subjetivo.

A Noemí Ehrenfeld, amiga y cómplice incondicional en las reflexiones intelectuales y las de la vida. ¡Como es de importante la buena conversación! Mi cariño profundo y agradecimiento por siempre.

A las amigas y amigos que conocí en México y Brasil durante las estancias doctorales, por su cariño y solidaridad. A Piedad Ortega, Marcos Reigota y Ricardo Delgado, por la lectura rigurosa de este trabajo y sus recomendaciones. Piedad, te respeto y admiro enormemente.

A Marco por su interlocución analítica certera desde cuando esta idea surgió. A Paulo Álvarez por su apoyo riguroso y comprometido con la revisión de los Boletines CEBs y la Revista Solidaridad. A Liseth Calderón y Angie Niño por su apoyo con la transcripción de entrevistas.

A la vida, a la trascendencia, sus vientos y tempestades, que nos siguen llevando a lugares y experiencias maravillosas.

	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 5	

1. Información General	
Tipo de documento	Tesis de Grado de Doctorado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	PROCESOS ORGANIZATIVOS POPULARES, CONSTITUCIÓN DE SUBJETIVIDADES Y SUJETOS SOCIALES EN BOGOTÁ, ENTRE 1970 Y 1990
Autor(es)	Sierra Pardo, Claudia Patricia
Director	Torres Carrillo, Alfonso
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2019. 306 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Nacional de Colombia
Palabras Claves	Educación popular; Teología de la Liberación; grupos de trabajo barrial; sujetos sociales; subjetividades emancipadoras; imaginarios sociales

2. Descripción
<p>Tesis de grado donde la autora reconstruye la experiencia de dos colectivos de trabajo barrial en Bogotá, influenciados por la Teología de la Liberación y la Educación Popular, enmarcados en el contexto de las décadas del setenta a l noventa del siglo veinte. Después de describir el surgimiento y consolidación de organizaciones, procesos y movimientos desarrollados desde la Teología de la Liberación en Colombia, se analizan las prácticas educativas agenciadas por los procesos organizativos populares en el período, identificando la manera en la cual éstas aportaron a la constitución de sujetos sociales y de subjetividades emancipadoras. La investigación avanza también en la identificación de imaginarios sociales construidos dentro de las experiencias y su función en la transformación y constitución subjetiva. Identifica los mecanismos a través de los cuales se produjo la constitución de sujetos sociales en los grupos involucrados, señalando algunas claves a tener en cuenta en procesos similares en la actualidad.</p>

3. Fuentes
<p>La investigación se desarrolló a partir de fuentes: <i>orales</i> (narrativas de personas que participaron en los procesos organizativos populares documentados y de expertos en la perspectiva teórica que se asumió); <i>documentales</i> (escritos de reflexión, libros, publicaciones seriadas, volantes, plegables, etc.) y fuentes <i>iconográficas</i> (fotografías, pinturas, videos, grabaciones sonoras, música) que representan un alto valor simbólico para quienes participaron en los procesos organizativos populares analizados. La propia experiencia de la autora fue incorporada como elemento fundamental dentro de la investigación. Dentro de los principales documentos consultados se encuentran:</p> <p>Castoriadis, C. (1978). Las encrucijadas del laberinto.</p> <p>_____. (2011). Historia y Creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967). Primera Edición en francés, éditions du seuil, 2009. Primera edición en español, Editorial Siglo XXI. México.</p> <p>_____. (1999). Figuras de lo pensable. Traducción de Vicente Gómez. Ediciones Cátedra S.A. Madrid.</p>

Durand, G. (1971). *La Imaginación Simbólica*. Ediciones Amorrortu. Primera edición al castellano. Traducción Marta Rojzman. Primera edición en francés, 1964. Segunda edición en francés 1968. Buenos Aires.

_____. (2000). *Lo Imaginario*. Ediciones el Bronce. Barcelona.

_____. (2013). *De la Mitocrítica al Mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Ed. Anthropos. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Zemelman, H. (1992). *La Educación como construcción de sujetos sociales*. En: *Revista La Piragua* No. 5. CEAAL. Santiago de Chile. Pp. 12-18

_____. (1998). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. Siglo XXI Editores.

_____. (2012). *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente*. Editorial Anthropos: Barcelona.

4. Contenidos

La investigación realizada tenía los siguientes objetivos:

Objetivo General. Analizar la contribución que tuvieron las prácticas educativas presentes en algunos procesos organizativos populares barriales animados por activistas eclesiales y políticos en la ciudad de Bogotá durante las décadas del setenta al noventa del siglo XX, a la producción de nuevos sentidos colectivos y a la constitución de sujetos sociales y subjetividades emancipadoras.

Objetivos específicos:

- ✓ Reconstruir y analizar el surgimiento, trayectoria histórica y componentes significativos de los procesos organizativos populares seleccionados y de las prácticas educativas que estos agenciaron.
- ✓ Caracterizar los procesos de transformación y constitución de sujetos y subjetividades en las experiencias seleccionadas y el papel de la práctica educativa en ello.
- ✓ Identificar los imaginarios y significados sociales presentes en los procesos organizativos populares seleccionados y la función que dentro de ellos tuvieron.
- ✓ Aportar algunas claves para la construcción de sentidos y subjetividades emancipadoras en el presente, a partir de los procesos organizativos populares analizados.

El documento consta de un primer capítulo con una reconstrucción exhaustiva del movimiento generado por la Teología de la Liberación y su proceso organizativo a través de las Comunidades Eclesiales de Base y Grupos Cristianos. De sus antecedentes, surgimiento, desarrollo en Colombia, nuevas comprensiones y nuevas construcciones, trata la primera parte.

En el segundo capítulo se aborda la relación entre educación popular y Teología de la Liberación, así como las razones por las cuales las nuevas prácticas pastorales después del Vaticano II resultaron altamente pedagógicas, algunas de las metodologías desarrolladas y las herramientas de apoyo construidas.

Posteriormente, en el tercer capítulo se enmarca el escenario en el cual los grupos de trabajo barrial actuaron, señalando las razones por las cuales los barrios populares en ciudades como Bogotá ganaron tanta centralidad en las décadas del 70 al 90, y cómo la condición social de juventud ofrecía un referente para leer la forma en la cual varias decenas de hombres y mujeres jóvenes se comprometieron tan a fondo con la causa de la transformación social.

El cuarto capítulo se centra en las prácticas educativas, la constitución de sujetos y subjetividades y proporciona al lector o lectora un marco analítico general respecto a los procesos de constitución subjetiva y cómo estos fueron rastreados y analizados en los colectivos seleccionados.

El quinto capítulo desarrolla el tema de los imaginarios sociales y la producción de sentido en estos grupos eclesiales, intentando un análisis muy modesto y apenas inicial a la potencia del mito-imaginario, sus formas de expresión a través de narrativas, imágenes y símbolos y su relevancia para pensarnos los

momentos actuales en los cuales nuestra sociedad está cada vez más vaciada de sentido y se busca de muy distintas maneras extirpar la capacidad de simbolización en los seres humanos.

Se pasa posteriormente a las conclusiones y a una serie de anexos que contribuyen con información histórica y cartográfica a los distintos temas tratados en los capítulos de la tesis.

5. Metodología

La investigación realizada se situó metodológicamente en la perspectiva cualitativa, en articulación directa con el enfoque histórico y el hermenéutico. Dado el énfasis en la reconstrucción de experiencias desarrolladas en las décadas del 70 al 90, en la investigación se incorporó el componente documental y testimonial, que dio a la **experiencia** y a la **narración** de la misma un lugar preponderante tanto teórico como metodológico. La **experiencia** fue núcleo metodológico que se resignificó a partir de la narración, mostrando ese fuerte vínculo entre experiencia, memoria y narración. La perspectiva hermenéutica se incorporó en su vínculo directo con la subjetividad, entendida como proceso de producción de significados que se puede analizar tanto en el plano individual como en el social (Bourdieu, 1992, citado por De la Garza, 2001), de cara también a la producción simbólica de la realidad social.

Se seleccionaron dos colectivos de trabajo barrial con presencia en el noroccidente de la ciudad de Bogotá durante las décadas del ochenta y noventa: Quetzal, ubicado en la Localidad de Suba y JUCLA (Juventud Unidad a Cristo por La Libertad) con acción y presencia en la Localidad de Barrios Unidos. Los colectivos cumplieron con los criterios de selección planteados en el proyecto de investigación, a saber:

- Confluencia de discursos y activistas religiosos, políticos y educativos
- Existencia de testimoniantes que pudieran participar en el proceso investigativo
- Acciones circunscritas a ámbitos barriales específicos y simultáneamente articulados a otros niveles
- Trayectoria temporal superior a dos años

Metodológicamente la investigación se centró en fuentes orales, documentales e iconográficas. Orales, a través del testimonio de quienes integraron estos colectivos y de personas que proporcionaron una mirada de conjunto sobre procesos organizativos populares existentes en Bogotá en las décadas de interés. Las fuentes documentales se materializaron en los archivos personales, de los colectivos o de terceros vinculados a la época y publicaciones periódicas especializadas (boletines, revistas, etc.) sobre temas centrales para la investigación. Las fuentes iconográficas, en registros fotográficos de los colectivos y de su trabajo, además de iconografías relevantes para cada uno de ellos y videos sobre el contexto de referencia en las décadas de interés.

6. Conclusiones

En el marco de la Teología de la Liberación y su desarrollo como movimiento a lo largo de las décadas del setenta al noventa, fueron los grupos juveniles, los de trabajo barrial, las comunidades de vida fraterna y expresiones similares, una pequeña muestra de espacios de nucleamiento juvenil con alta potencialidad subjetiva. Al reconstruir la trayectoria histórica de los dos colectivos involucrados en la investigación: JUCLA y Quetzal, se identificaron sus características como procesos organizativos populares urbanos, así como algunos rasgos que describen los procesos de transformación y constitución de sujetos y subjetividades vividos en su interior y el papel que la educación tuvo en ello.

Este tipo de procesos organizativos populares tuvieron una presencia importante en la dinámica social y política de la época, en ciudades como Bogotá. Una de sus principales contribuciones fue el haber mostrado un nuevo estilo o manera de hacer trabajo comunitario, en una época en la cual las organizaciones de izquierda volvían sus ojos a los barrios populares, reconociendo su importancia en la lucha insurreccional, pero conservando cierta perspectiva vanguardista o utilitaria en su postura.

colectivos de trabajo barrial y otro tipo de iniciativas impregnadas con un espíritu eclesial crítico, mostraron que las claves organizativas estaban en la animación más que en la conducción; en ayudar a construir una comprensión de la realidad, más que en trasladarla ya elaborada; en la mirada autoreflexiva sobre la propia vida y en el trabajar alegremente por la transformación de la realidad, haciéndola posible cada día

con pequeños pasos en la cotidianeidad.

Las experiencias analizadas tuvieron una alta eficacia formativa al desarrollar prácticas basadas en lo que puede denominarse como *praxis cotidianas*, categoría central en los procesos influenciados o generados por la Teología de la Liberación. Éstas pueden comprenderse como dispositivos pedagógicos que activan la reflexión sobre la dimensión personal, grupal, comunitaria y social, en el marco de las condiciones y situaciones de vida más concretas de la persona y el colectivo. Se gesta así, un tipo de práctica que potencia la transición entre utopía y proyecto, mediante acciones que muestren con contundencia que se está en camino de lo que se sueña; que ya se activó la construcción de la utopía en los espacios de mayor interacción directa inicial.

En la trayectoria de los procesos organizativos populares analizados, se identificaron claves emancipadoras que pueden tener mucha potencia al incorporarse nuevamente en un plano educativo. Por ejemplo, la centralidad de la vida cotidiana, el valor de la comunitariedad, la urgencia de la otredad como reconocimiento respetuoso del misterio del otro y de la otra, el compromiso con la construcción de lo que no existe, o de aquello que no vemos aún como realidad.

En la constitución subjetiva juvenil son fundamentales los espacios de nucleamiento que permiten la construcción de expresiones estéticas a partir de preguntas existenciales y éticas. Algo importante aquí es la calidad y profundidad de las preguntas por la existencia y al respecto, los procesos de formación y educación resultan muy importantes, por cuanto no se trata solamente del cuestionamiento de la dimensión individual sino de la dimensión ontológica existencial; es decir, las preguntas son existenciales, pero en relación a los seres humanos en cuanto colectividad. Recordemos que la educación es uno de los ámbitos desde los cuales es posible activar el proceso de subjetivación colectiva que permite la emergencia de sujetos.

Las distintas formas de expresión estéticas construyen y reproducen sentidos. Es decir, comprensiones profundas sobre la realidad y condiciones de vida del presente; una construcción de sentidos y simbologías, a partir de preguntarse ética y existencialmente por lo que se vive (determinación) y aquello que se podría vivir (potencialidad) en el momento histórico en que se está. Por esta vía de análisis sería posible avanzar en la comprensión de por qué se han degradado tanto las expresiones estéticas.

Las generaciones del siglo XXI, cada vez más interconectadas tecnológicamente, están más solitarias y aisladas del vínculo. Prevalece el *contacto* sobre la *relación* y subjetivamente se interiorizan cada vez más elementos cognitivos, volitivos, afectivos, etc., que deterioran la posibilidad de activar formas de existencia autónomas.

Si pretender repetir experiencias de otros momentos históricos y retomando la riqueza de los procesos documentados, es posible afirmar que se hace urgente impulsar iniciativas educativas y de formación que generen espacios de nucleamiento juvenil en los cuales el arte, la literatura, las nuevas formas estéticas permitan el reconocimiento del otro y de la otra como sujetos relevantes en mi propia constitución subjetiva. Activar las lógicas del servicio a las y los demás, la solidaridad, el deseo de compartir, la apertura valiente al relacionamiento humano, el enriquecimiento de la vida cotidiana, la construcción de propuestas que en distintos campos permitan restituir humanidad.

La educación es uno de los ámbitos desde los cuales es posible activar la conjunción de la dimensión social con la personal cotidiana y fortalecer con ello el ejercicio de la historicidad. Las prácticas educativas pueden activar con alta eficacia los procesos de subjetivación colectiva. Potenciar lo que somos es fundamental y la educación cumple un rol aquí: cómo soy en el presente, cómo me relaciono actualmente, y cómo articulo eso que vivo con lo que quiero construir, son preguntas fundamentales que incentiva la educación.

La investigación permitió comprender lo anacrónico como aquellas situaciones anticipatorias de la utopía o proyecto de transformación; es decir, como evidencias tangibles de las condiciones de posibilidad de la utopía y los consideraré factor relevante en la constitución de nuevos imaginarios sociales.

Retomo el concepto de anacronismos en esta investigación, en relación a la práctica educativa popular, para referirme al hecho de *convertir en vivencia lo impensable*. Los anacronismos resultan ser, en nuestro caso, formas de acción que concretizan en la vida cotidiana la imaginación radical que propone Castoriadis cuando plantea que la psique humana tiene como una de sus características centrales la autonomía de la imaginación y que ella tiene que ver con la capacidad de “dar forma a lo que no está” en la dinámica social; con la posibilidad “de ver en algo lo que no está presente”, tal cual como los colectivos de trabajo barrial mostraron con su acción: unas formas de proyección comunitaria no desarrolladas a fondo ni consolidadas en ese momento (innovadoras en el lenguaje contemporáneo) además de estilos y formas de vida (fraterna) que tampoco existían.

Los procesos educativos orientados a la constitución de nuevas subjetividades tienen en el concepto de lo anacrónico una pista enorme para comprender cómo materializar el asunto de la praxis. El conocimiento no es lo suficientemente eficaz para modificar las realidades sociales sin la práctica:

“La actividad crítica, debe definirse básicamente en términos de posibilitar nuevas prácticas que debiliten los efectos de poder de la institución científica sin reproducir nuevamente sus estructuras de dominación. Esto significa que no podemos limitarnos a ofrecer herramientas para criticar la sociedad contemporánea (el discurso crítico no es suficiente por sí mismo), o para producir conocimiento emancipador (el conocimiento no tiene efectos emancipadores por sí mismo), sino que debemos generar prácticas que debiliten los efectos de poder de la ciencia” (Ibáñez, 2001: 269-270).

Ese es el reto.

Elaborado por:	Claudia Patricia Sierra Pardo
Revisado por:	Alfonso Torres Carrillo

Fecha de elaboración del Resumen:	19	09	2019
--	----	----	------

Tabla de contenido

Introducción.....	11
CAPÍTULO 1. Teología en Movimiento: sentidos que enmarcaron las prácticas educativas de grupos de trabajo barrial en Bogotá entre 1970 y 1990.....	30
1.1. La fuerza simbólica de una nueva teología.....	30
Una teología enraizada en América Latina	31
Emergencia de nuevos sentidos y rupturas	37
1.2. Teología de la Liberación e Iglesia de los Pobres en Colombia	45
Experiencias previas al Concilio que abonaron terreno a la Teología de la liberación (1950-1965).....	46
Período de fundamentación de la Teología de la Liberación y de la Iglesia de los pobres en Colombia (1965 – 1978).....	52
Momento de consolidación y crecimiento (1979 – 1991).....	64
Momento de reestructuración y nuevas proyecciones (1991 – 1999).....	74
Factores que diezmaron el movimiento de la Iglesia de los Pobres	79
¿Qué potenció la Teología de la Liberación (TdL) y el movimiento Iglesia de los pobres (IP) en Colombia?	82
Una idea convertida en movimiento	89
CAPITULO 2. Articulación entre pedagogía y prácticas de fe.....	90
2.1. Teología de la Liberación y educación popular	91
2.2. Lo educativo en las CEBs colombianas.....	92
2.3. Principios pedagógicos incorporados en la construcción de nuevas prácticas de fe	95
2.4. Métodos y metodologías para la acción educativo-pastoral.....	96
2.5. Las herramientas de apoyo usadas en el trabajo educativo-pastoral	100
CAPÍTULO 3. Los grupos cristianos de trabajo barrial en Bogotá	107
3.1. Centralidad de los barrios populares y del trabajo barrial en la Bogotá de los setentas y ochentas	107
Efectos del crecimiento urbano no planificado	108
Procesos organizativos urbanos y formas de acción colectiva como garantía efectiva de la vida en la ciudad	110
Expansión de la Teología de la Liberación y el compromiso político cristiano	113
Transformaciones en las perspectivas revolucionarias.....	115
3.2. “Se les temió por ser jóvenes...”	117

La influencia de Nicaragua en las opciones juveniles.....	118
Dinámicas juveniles en el ámbito eclesial	122
La juventud como peligro para el orden social.....	123
3.3. De grupos juveniles a colectivos de trabajo barrial en Bogotá.....	126
Los grupos juveniles como procesos organizativos populares.....	126
Procesos de formación en grupos juveniles con influencia eclesial en Bogotá.....	130
Procesos juveniles que antecedieron a los colectivos de trabajo barrial analizados.....	136
3.4. JUCLA Y Quetzal: trayectoria de dos procesos organizativos populares en Bogotá	140
Sobre el origen y disolución de JUCLA y Quetzal.....	142
¿Cómo y por qué el compromiso juvenil con el trabajo barrial en los ochentas?	150
Intencionalidades que orientaron la acción de los grupos de trabajo barrial analizados	170
Quisieron dejar huella en comunidades, así como otras personas la habían dejado en sus vidas.	173
Capítulo 4. Prácticas educativas, constitución de subjetividades y de sujetos	180
4.1 Prácticas y dinámicas internas agenciadas por los grupos de trabajo barrial	180
<i>Dinámica interna de JUCLA y Quetzal</i>	<i>188</i>
<i>Concepciones sobre la comunidad, el trabajo comunitario y la inserción</i>	<i>195</i>
4.2 Lugar de lo educativo en procesos organizativos populares juveniles.....	199
<i>“Pequeños procesos educativos” que se vinculan con la vida</i>	<i>199</i>
<i>Prácticas educativas en el trabajo barrial o popular.....</i>	<i>203</i>
<i>Características de las prácticas educativas desarrolladas</i>	<i>209</i>
<i>La educación popular como perspectiva pedagógica de referencia</i>	<i>215</i>
<i>Aprendizajes convertidos en experiencia.....</i>	<i>218</i>
<i>Procesos educativos y constitución de sujetos sociales.....</i>	<i>224</i>
4.3 Constitución de sujetos y subjetividades en procesos organizativos populares juveniles	227
<i>Espacios de nucleamiento juvenil: la fuerza del proceso colectivo</i>	<i>228</i>
<i>Discernimiento e historicidad en la constitución de sujetos y subjetividades</i>	<i>231</i>
<i>Solo los seres humanos somos capaces de trascender.....</i>	<i>233</i>
<i>La estética y lo político en la constitución de sujetos sociales</i>	<i>234</i>
<i>Un pensamiento fosilizado es incapaz de creación y este sólo emerge en colectivo</i>	<i>235</i>
4.4. Nuevos sujetos y nuevas formas de subjetividad que emergieron en los ochenta	235
<i>Sobre subjetividades emancipadoras como ruptura. Posibilidad de creación</i>	<i>236</i>

<i>La indignación ética como rastro de procesos de subjetivación singularizante</i>	240
<i>Nuevos sujetos identificados</i>	242
<i>Relación entre instituciones y subjetividades en los procesos de transformación social</i>	244
Capítulo 5. Imaginarios sociales y producción de sentido en los grupos eclesiales	247
5.1. La restitución de lo simbólico a través del imaginario social.....	247
Algunas comprensiones respecto al imaginario	249
Funciones del imaginario social	251
5.2. Mitos y símbolos presentes en los colectivos y sus prácticas.....	253
5.3. Imaginario 1. El Reino de Dios.....	260
5.4. Imaginario 2. La Liberación	263
5.5. Imaginario 3. El hombre nuevo	264
5.6. Expresiones de una constelación simbólica.....	266
Conclusiones y aperturas	273
Bibliografía	283
Anexos	295

Introducción

La década del sesenta marcó significativamente la dinámica Latinoamericana a partir de procesos sociales, políticos, económicos y culturales, documentados con mayor o menor profundidad desde las ciencias sociales y humanas. En términos socio-económicos, situaciones como el incremento de la desigualdad, la exclusión social, el empobrecimiento, fueron una especie de “chispa” que activó procesos de acción colectiva y movilización social, incluso en el ámbito eclesial.

Desde la época de la colonia se tenía evidencia del cuestionamiento de sectores de la iglesia católica a las prácticas de exterminio y dominación sobre la población de la América “descubierta”. Pero fue en los años sesenta que se consolidó una perspectiva teológica crítica alimentada por acontecimientos como: el Concilio Vaticano II (1962-1965), la reunión de la Conferencia Episcopal en Medellín (1968), el trabajo y pronunciamientos públicos de Camilo Torres Restrepo y otros muchos sacerdotes latinoamericanos, así como el compromiso de numerosos agentes de pastoral (religiosas, religiosos, laicas y laicos).

A finales de los sesenta se visibiliza la Teología de la Liberación como una nueva práctica teológica o una sensibilidad eclesial distinta que se enraiza poco a poco en las dinámicas sociales y políticas de países de la región, a partir de movimientos como las Comunidades Cristianas Campesinas, o la Coordinación Nacional de Comunidades Eclesiales de Base y Grupos Cristianos en Colombia. En las dinámicas de corte más cotidiano, fue el trabajo constante e invisible de sacerdotes, religiosas y religiosos en barrios populares, el que llevaría al crecimiento y consolidación de esta perspectiva crítica eclesial. La opción preferencial por los pobres, el asumir la pobreza y responder a ella con acciones distintas a la filantropía, además de la inserción en la vida cotidiana de los empobrecidos y excluidos fueron los sentidos predominantes.

La Teología de la Liberación planteó una serie de construcciones simbólicas, sentidos y significaciones que fueron marco de referencia para los procesos organizativos populares que documenta esta investigación y al mismo tiempo constituyeron parte del entramado categorial que permitió su análisis. Conviene resaltar tres planteamientos por su relevancia: a) la opción preferencial por los pobres como paradigma de liberación; b) la historización de la salvación (el Reino de Dios debe ser construido en la historia presente y terrenal); y c) la reivindicación de la figura de Jesús de Nazaret, con sus tres postulados éticos: vivir en el mundo, vivir el justicia y vivir en comunidad.

Siguiendo a Sergio Bagú (2005), el potencial creador de la idea religiosa se explica en buena medida por el núcleo que define a las religiones: el conjunto de códigos éticos adoptados como referente para la acción concreta en el mundo. Vida cotidiana y códigos éticos puestos en clave de liberación, son parte de los ejes explicativos de la acción anacrónica de los colectivos de trabajo barrial que documenta y analiza esta investigación, tal como se verá en los capítulos correspondientes.

La acción de estos grupos, aparentemente insignificantes en ciudades como Bogotá, tuvo un fuerte componente pedagógico y educativo. La misma Teología de la Liberación guardó relación estrecha con perspectivas también críticas como la educación liberadora y posteriormente la educación popular. Las prácticas de fe fueron eminentemente pedagógicas y en ello ciertos procesos e iniciativas permitieron el espacio propicio para transformaciones subjetivas relevantes que complejizaron y ampliaron las comprensiones sobre la realidad social, al tiempo que construían la noción de “colectivo”, “utopía”, “proyecto” e impulsaban su concreción mediante acciones concretas que demostraban su viabilidad. En ello se identificó el núcleo de la constitución de sujetos sociales y subjetividades de carácter emancipador. En las prácticas de los colectivos de trabajo barrial se identifican claves de constitución subjetiva que fueron activadas por prácticas pedagógicas asociadas a la educación popular. De este vínculo entre Teología de la Liberación, educación popular y prácticas de fe articuladas a la acción política emerge el entramado categorial en el que se soporta la indagación realizada.

Esta investigación mostrará el papel que desempeñó la práctica educativa y pedagógica en la transformación de subjetividades individualizantes a unas nuevas, llegando a ser posible la constitución de sujetos que con sus acciones buscaban mostrar la viabilidad de la utopía. En este proceso la constitución de imaginarios sociales (mitos, imágenes, significaciones, sentidos,...) fue eje posibilitador de la transformación. Este es uno de los núcleos conceptuales sobre los cuales la investigación avanzó, dejando abierta una reflexión posible y necesaria en el momento actual, caracterizado por un vaciamiento de sentido y reducción de la capacidad de simbolización de los seres humanos. Teóricamente, la educación y la práctica pedagógica constituyen una especie de bisagra articuladora de componentes con enorme potencial transformador. A esa relación apuntó este esfuerzo.

Partir de la experiencia en procesos de investigación social: una posibilidad

Quizás esta investigación se ampara en cierta nostalgia del pasado. De manera general, se centra en tres décadas de relevancia en América Latina, en Colombia y en Bogotá. Momentos de avance y concreción de procesos renovadores, emancipadores y momentos de retroceso e involución bastante fuertes, en medio de los cuales se abrieron paso procesos organizativos populares que durante las décadas del ochenta y noventa visibilizaron nuevos sujetos sociales y nuevas formas de subjetividad.

Sin embargo, las investigaciones que se han realizado en los últimos años sobre procesos organizativos populares urbanos dan cuenta de la existencia de organizaciones populares, movimientos sociales o acciones de protesta, pero no han documentado suficientemente la existencia de colectivos o grupos de trabajo barrial. Con una presencia imperceptible, en ciudades como Bogotá y otras del país, constituyeron una fuerte expresión organizativa en estas décadas y desarrollaron en el ámbito barrial una acción fundamentalmente educativa.

Decidí documentar estas experiencias a partir de dos casos ubicados en Bogotá, por ese vacío encontrado en el análisis de procesos organizativos populares urbanos y además, porque buena parte de mi experiencia vital siendo joven estuvo ligada a estos grupos. Participé de uno de ellos

en la época en la que me formé como profesional en Trabajo Social en la Universidad Nacional de Colombia y esa experiencia marcó mi vida. Al llegar al doctorado, algunas de las inquietudes teóricas más fuertes tenían que ver con asuntos que desde esa época me rondan intelectualmente. Me intrigaba encontrar que la mayoría de quienes pasamos por estas experiencias en la juventud, hace más de treinta años, seguimos vinculados a procesos sociales y políticos y que desde el lugar en donde nos encontramos, ahora como adultos, mantenemos una sensibilidad particular y sostenemos de distinta manera opciones de vida que buscan aportar a la transformación social, al pensamiento crítico, etc.

En algunos espacios académicos del doctorado, descubrí la potencia de categorías como "subjetividad" y "sujetos" y además, lo que implica tomarlas más que como categorías analíticas, como perspectivas teóricas. Me interesó mucho y evidencié que las investigaciones recientes en educación poco habían profundizado en estas perspectivas. Después me acerqué a la categoría de imaginarios sociales y descubrí su relevancia para comprender cómo nos constituimos subjetivamente y la fuerza de la capacidad de simbolización y pregnancia simbólica, exclusiva de los seres humanos.

Comprendí que la constitución subjetiva que se produce en y por momentos históricos determinados, implica imaginarios sociales y que ellos son mitos que se expresan de múltiples y diversas maneras, en ideas o temas reiterados, expresiones narrativas o simbólicas, y que por su puesto, tienen una función práxica convirtiéndose en acción concreta. Además entendí que si se trata de aportar a la transformación social, es imprescindible profundizar en la constitución imaginaria y sus profundos sentidos.

Así se fue afianzando teórica y epistemológicamente mi interés. Analizando de manera general las experiencias de grupos de trabajo barrial encontraba, que en ellas se juntaban los elementos constitutivos de subjetividades y se hacía visible la dimensión imaginaria; sobre todo pensando en la fuerza simbólica que tiene la conjunción de imaginarios asociados a lo religioso y político.

De esta manera llegué a la pregunta central que aborda esta investigación: ¿Cómo contribuyeron las prácticas educativas presentes en algunos procesos organizativos populares barriales animados por activistas eclesiales y políticos en la ciudad de Bogotá durante las décadas del setenta al noventa del siglo XX, a la producción de nuevos sentidos colectivos y a la constitución de sujetos sociales y subjetividades emancipadoras? Y en correspondencia con ella me planteé los siguientes objetivos, uno general y varios específicos:

Analizar la contribución que tuvieron las prácticas educativas presentes en algunos procesos organizativos populares barriales animados por activistas eclesiales y políticos en la ciudad de Bogotá durante las décadas del setenta al noventa del siglo XX, a la producción de nuevos sentidos colectivos y a la constitución de sujetos sociales y subjetividades emancipadoras.

Objetivos específicos:

- ✓ Reconstruir y analizar el surgimiento, trayectoria histórica y componentes significativos de los procesos organizativos populares seleccionados y de las prácticas educativas que estos agenciaron.
- ✓ Caracterizar los procesos de transformación y constitución de sujetos y subjetividades en las experiencias seleccionadas y el papel de la práctica educativa en ello.
- ✓ Identificar los imaginarios y significados sociales presentes en los procesos organizativos populares seleccionados y la función que dentro de ellos tuvieron.
- ✓ Aportar algunas claves para la construcción de sentidos y subjetividades emancipadoras en el presente, a partir de los procesos organizativos populares analizados.

Metodológicamente, decidí centrarme en colectivos a los que denominé grupos de trabajo barrial, que anclados en la influencia de la Teología de la Liberación, con un alto componente formativo en sus prácticas, centrados en una acción en barrios populares de Bogotá, y con fuerte influencia de la izquierda, pudieran permitirme escuchar sus testimonios de esas épocas impugnadoras, de agitación y movilización social. Épocas que además, para algunas personas han sido fundamentales para su vida. Como podrá verse en el apartado metodológico, las estrategias usadas combinaron la narración, revisión documental e incluso el trabajo cartográfico.

Articulación epistemología/metodología

“Pensar no es salir de la caverna, ni sustituir la incertidumbre de las sombras por los perfiles bien definidos de las cosas mismas, el resplandor vacilante de una llama por la luz del verdadero sol. Es entrar en el laberinto... es perderse en galerías que sólo existen porque nosotros las cavamos infatigablemente, dar vueltas en el fondo de un callejón sin salida cuyo acceso se ha cerrado tras nuestros pasos, hasta que este girar abre, inexplicablemente, fisuras factibles en el muro”
 (Castoriadis, C. 1978. *Las Encrucijadas del Laberinto*. Pp. 7 - 8)

Sitúo este ejercicio investigativo dentro de lo que distintos autores han posicionado o denominado como *epistemología crítica*¹. Si se comprende la realidad social como construcción permanente, no externa a la propia atribución de sentido de los sujetos y en permanente cristalización y re-construcción, no existe una división entre lo real y lo imaginario, sino una “interdependencia simbiótica que constituye aquello aceptado como realidad” (Carretero, 2003: 98). Lo anterior implica la necesidad de una “ontología alternativa” para dar cuenta de la naturaleza de lo social. En ella considero que tres nociones resultan fundamentales porque son eje de los desplazamientos necesarios en la investigación social comprometida: movimiento, temporalidades y experiencias. Paso a explicar rápidamente por qué.

Es necesario construir otras **temporalidades** en la investigación social de este corte. Desde las epistemologías críticas, el proceso de indagación no puede concebirse ni desarrollarse en la

¹ (Orlando Fals Borda, Lola Cendales, Alfredo Molano, Leopoldo Múnera, Jesús Ibáñez, Hugo Zemelman, Enrique De la Garza, Félix Guattari, Cornelius Castoriadis, Boaventura De Sousa Santos, Peter Kevin Spink, entre otros).

lógica lineal del *tiempo identitario*². La realidad comprendida como articulación entre lo dado y lo potencial, conjuga “procesos de diferentes niveles estructurales y escalas de tiempo y espacio” (Zemelman, 2012: 24-25) y ello debe hacerse evidente en los procesos analíticos parte de la metodología. ¡Enorme reto! La escritura misma se ve interpelada por este criterio, que es epistemológico y procedimental al mismo tiempo. ¿Qué debes colocar primero, la perspectiva desde la cual te sitúas o el camino recorrido?, ¿qué va después de lo que debe ser primero? Aquí me sumo al llamado de investigadores e investigadoras de Brasil que vienen desarrollando la línea de indagación del cotidiano (de la cotidianidad), cuya lectura me invitó a cuestionar la distancia planteada por la ciencia entre sujeto y objeto, además de otros rasgos usados para identificar la “buena investigación científica” (“à boa pesquisa científica”. Spink, 2008: 72)³.

La ruptura de la temporalidad identitaria estuvo presente a lo largo de esta investigación: en el desarrollo de las conversaciones y la reconstrucción de las narrativas, en el rol móvil que asumí como investigadora, en los momentos por los cuales pasó la indagación, en la lógica del análisis realizado. Se produjeron rupturas todo el tiempo, distancias, flujos, movimientos: has leído mucho para formular el proyecto de tesis doctoral, pero justo cuando sientes que cuentas con un “corpus teórico” sólido respecto a tu interés investigativo, la solidez se resquebraja. Te quedas con pedazos del corpus entre las manos. Entonces llega el momento en que frente al corpus narrativo reconstruyes y tejes relaciones, desde aquellas pequeñas pistas analíticas que van apareciendo, en un extraño pero muy interesante ir y venir entre: tus intuiciones, experiencias, “bagaje” teórico, interpelaciones, preguntas, etc. No existe tiempo lineal pues vas y vienes, avanzas, vuelves atrás, proyectas, te fijas por momentos en el presente. Múltiples temporalidades y desplazamientos invaden la labor investigativa, llevando a la comprensión del magma como fecundidad de lo social (Castoriadis, 1989: 213, citado por Carretero, 2003: 97).

La noción de **movimiento** está implícita en la comprensión de la teoría como configuración. En el procesamiento y análisis de la información se parte de la identificación de categorías que emergen de los relatos y documentos, vinculándolas con los referentes teóricos y señalando los aspectos nuevos que estas categorías van mostrando. Flexibilidad, reconocimiento de la realidad social como complejidad y construcción/reconstrucción de la teoría, son tres principios metodológicos que operan en este momento de la investigación. La hermenéutica incorporada en la labor del investigar lleva a un “movimiento dialéctico del pensamiento (concreto-abstracto-concreto) orientado a la formación de nuevos conceptos y búsqueda de interpretaciones alternativas” (Zemelman, 1992: 217; citado por Retamozo, 2006). Dicho movimiento se expresa metodológicamente en tres momentos articulados a la acción del investigador o de la investigadora: 1) “observación de lo concreto”, en mi caso, observación del corpus formado por las narrativas y los documentos; 2) “articulación de lo fragmentario en una unidad abstracta que postula relaciones, sentidos y significados”, produciendo la reconstrucción

² Retomo aquí la noción de Castoriadis sobre tiempo identitario como tiempo homogéneo y neutro de una sucesión, repetición de presentes idénticos, lineal y en constante progresión (Carretero, 2003: 98)

³ Para este sector de intelectuales, los microlugares, las conversaciones informales situadas y los flujos constantes de personas, discursos, espacios, objetos, etc., son asuntos sustanciales en la investigación social. Enfatizan en otras formas de comprender: los lugares donde transcurre la investigación y la noción de campo articulada a ellos, las técnicas idóneas, la objetividad y el lugar del investigador.

de lo concreto que se articuló; aquí la reconstrucción incorpora lo que viene por mi propia experiencia como partícipe del tipo de procesos sobre los que indago y las reflexiones que las conversaciones/entrevistas suscitaron; 3) avanzar en la mirada de lo histórico-social a partir de la reconstrucción (la descripción de momentos fue tomada de Retamozo, 2006: 10).

Como tercera noción relevante está la de **experiencias**, por cuanto señala otro tipo de rupturas necesarias con la concepción epistemológica tradicional: Investigar desde la perspectiva de las subjetividades coloca en el centro del debate la construcción de significaciones y sentidos sociales, además de la comprensión de la experiencia y la acción práctica como significativas, con las implicaciones metodológicas que ello tiene. Las subjetividades se constituyen y emergen en la experiencia. Y ésta permite comprender *“el arrastre de los aspectos acumulativos, latentes y objetivados del pasado, así como su reconstrucción y actualización.[...] en el plano de la experiencia se reconstruyen y producen las direccionalidades de las prácticas que un sujeto vuelve huella y opción de vida social, puesto que deviene en campo de realidades virtuales y concretas que sintetiza analíticamente el movimiento interno de los procesos de apropiación.”* (León, 1997: 67; citado por González, M.I. et al., 2014: 57). El valor metodológico de la propia experiencia se torna aquí asunto importante, visible en las formas de construir, identificar y analizar individual y colectivamente los sentidos atribuidos a o en los procesos que se analizan. De igual forma aparece como categoría relevante vida cotidiana/cotidianeidad, cuyo análisis permitió rastrear en parte la constitución de subjetividades e imaginarios sociales a través de las prácticas educativas realizadas por los colectivos de trabajo barrial involucrados en la investigación.

Las tres categorías descritas fueron sustanciales en el proceso investigativo que se reconstruye a continuación.

Reconstrucción del camino metodológico recorrido

La investigación realizada se situó metodológicamente en la perspectiva cualitativa, en articulación directa con el enfoque histórico y el hermenéutico. Dado el énfasis en la reconstrucción de experiencias desarrolladas en las décadas del 70 al 90, en la investigación se incorporó el componente documental y testimonial, que dio a la **experiencia** y a la **narración** de la misma un lugar preponderante tanto teórico como metodológico. La experiencia fue núcleo metodológico que se resignificó a partir de la narración, mostrando ese fuerte vínculo entre experiencia, memoria y narración. La perspectiva hermenéutica se incorporó en su vínculo directo con la subjetividad, entendida como proceso de producción de significados que se puede analizar tanto en el plano individual como en el social (Bourdieu, 1992, citado por De la Garza, 2001), de cara también a la producción simbólica de la realidad social.

Para esta investigación se seleccionaron dos colectivos de trabajo barrial con presencia en el noroccidente de la ciudad de Bogotá durante las décadas del ochenta y noventa: Quetzal, ubicado en la Localidad de Suba y JUCLA (Juventud Unidad a Cristo por La Libertad) con acción y

presencia en la Localidad de Barrios Unidos. Los colectivos cumplieron con los criterios de selección planteados en el proyecto de investigación, a saber:

- Confluencia de discursos y activistas religiosos, políticos y educativos
- Existencia de testimoniantes que pudieran participar en el proceso investigativo
- Acciones circunscritas a ámbitos barriales específicos y simultáneamente articulados a otros niveles
- Trayectoria temporal superior a dos años

Metodológicamente la investigación se centró en fuentes orales, documentales e iconográficas. Orales, a través del testimonio de quienes integraron estos colectivos y de personas que proporcionaron una mirada de conjunto sobre procesos organizativos populares existentes en Bogotá en las décadas de interés. Las fuentes documentales se materializaron en los archivos personales, de los colectivos o de terceros vinculados a la época y publicaciones periódicas especializadas (boletines, revistas, etc.) sobre temas centrales para la investigación. Las fuentes iconográficas, en registros fotográficos de los colectivos y de su trabajo, además de iconografías relevantes para cada uno de ellos y videos sobre el contexto de referencia en las décadas de interés.

La mayoría de integrantes de los dos colectivos, se mostraron interesados en reflexionar sobre la experiencia vivida y participar en la investigación con sus testimonios, archivos e incluso con sus propios análisis. A partir de esta motivación, se realizaron una serie de conversaciones (entrevistas semi estructuradas), tanto individuales como colectivas, para reconstruir la trayectoria de cada colectivo, sus acciones relevantes, dinámicas internas y sobre todo el tipo de prácticas educativas realizadas tanto al interior de los colectivos como con habitantes de los barrios en los cuales tuvieron presencia.

Debo partir de una aclaración necesaria. El tipo de experiencia vital y organizativa que se analizó en esta investigación dejó en la mayoría de sus participantes una marca positiva. No se trata de episodios de vida negativos, ni de procesos sociales que generaron efectos nefastos. Desde esta condición, las narrativas y el espacio conversacional generado para reconstruirlos fueron agradables. Tampoco quiero decir con ello que en estas experiencias y procesos no se hayan tenido momentos de conflicto, tensión, rupturas, etc. Con todo ello, lo vivido dejó huella grata y aprendizajes en los participantes.

El proceso de investigación siguió el camino que se describe a continuación:

Delimitación del interés investigativo en diálogo con la experiencia. Como primer paso en toda investigación, se delimitó el “recorte de realidad” respecto del cual se trabajaría, así como las perspectivas teóricas de referencia y sus implicaciones. La construcción de la propuesta investigativa como tal tomó tiempo y retó la capacidad de escritura distante de la auto reflexión sobre la propia historia. Otros pasos dentro de este primer momento fueron: la consulta a personas cercanas al tipo de procesos a indagar sobre su interés y disponibilidad para participar, identificar con categorías propias la denominación del tipo de proceso organizativo popular que

me interesaba, comenzar la indagación de fuentes secundarias asociadas a los procesos seleccionados y la revisión de algunas producciones literarias que me darían elementos de contexto, ubicación de documentos y otros componentes en los archivos históricos.

Reconstrucción de los procesos organizativos, sus prácticas y trayectorias. Este momento llevó a conversaciones con participantes de los colectivos de trabajo barrial, recolección de narrativas sobre la experiencia, revisión de archivos históricos de los colectivos y personas entrevistadas, lectura de información proveniente de fuentes secundarias. Definición de los sistemas de registro de información relevantes: diario de campo de las entrevistas, fichas para revisión de documentos, listados de personas a entrevistar y de colectivos existentes en Bogotá en el período de investigación.

Análisis preliminar de información e interpretación de las experiencias. Se buscaba aquí la construcción de las primeras interpretaciones sobre los procesos organizativos y el papel de la educación en ellos, para proceder a una nueva conversación con sus participantes. Se realizó el análisis endógeno y relacional de las narrativas, la identificación de categorías emergentes, articulación con referentes teóricos y nueva correlación con los contenidos de las narrativas y con los registros documentales e iconográficos. Construcción del tejido analítico general y primeras elaboraciones escritas que dieron cuenta de la estructura de capítulos de la tesis.

Elaboración y socialización final del análisis. Parte final del proceso de investigación en el cual se elaboró el informe de tesis doctoral y se socializó entre participantes e interesados. Incluye, por supuesto, el conjunto de trámites administrativos que lleva a la sustentación de la tesis y finalización del doctorado.

Se reconstruye a continuación cada una de las estrategias metodológicas empleadas, sus alcances y aportes al desarrollo de la investigación.

Primera estrategia metodológica: las narrativas como legado Freireano

Una de las estrategias metodológicas más importantes fue la reconstrucción de narrativas testimoniales, en relación a la trayectoria de las experiencias organizativas seleccionadas y al contexto de época. El valor de las narrativas testimoniales es enorme al “exponer el proceso constitutivo por el cual los seres humanos disponen sus concepciones de sí mismos y del mundo que los rodea”⁴ (Worthington, 1996; citado por Reigota, 2003: 13). Además, la narrativa ordena, da estabilidad y coherencia a la experiencia, da significado a lo sucedido en una colectividad (Mendoza, 2004: 13). Las narrativas interconectan percepciones, o memorias de las percepciones, sobre momentos y acciones en espacios y tiempos determinados, pero es la interconexión que se hace, la que contextualiza todo en una historia. “Narrar historias es la forma como los seres humanos colocan orden en el universo” (LaRossa, R. 1995: 555; citado por Reigota, 2003: 80) y en ese colocar orden, la atribución de sentido es fundamental. Por eso, lo importante en el trabajo investigativo con las narrativas, no es tanto lo que se recuerda ni cómo

⁴ “A narrativa expõe o processo constitutivo pelo qual os seres humanos dispõem suas concepções do self e do mundo que os rodeia”. (Worthington, 1996; citado por Reigota, 2003: 13). Traducción de la autora.

se recuerda, sino para qué se recuerda; es decir, el sentido que tiene para cada persona y para los colectivos humanos, recordar.

Las narrativas tienen también un elemento de mito o de ficción en su interior y pueden considerarse como “islas de significados” (LaRossa, R. 1995: 553; citado por Reigota, 2003: 80) que posibilitan la multiplicidad/diversidad de interpretaciones. Nunca existirán dos narrativas iguales sobre el mismo hecho, asunto, experiencia o actuación. Por ello, cuando se recurre a las narrativas en un trabajo investigativo, se complejizan los referentes analíticos y se amplían las lógicas comprensivas incluso respecto a lo que es la narrativa misma y su expresión:

“Las narrativas (escrita, oral, visual, corporal) no son ni verdades, ni mentiras, pero si una forma creativa (depresiva, alegre, positiva, negativa, pesimista, optimista, nostálgica, *saudosista*, futurista, realista, surrealista, impresionista, fragmentada, barroca, minimalista, redundante, clásica, erudita, pop, etc.) de organizar y comunicar situaciones vividas e imaginadas”⁵ (Reigota, 2003: 80)

Cuando se narra aparece lo que la memoria conserva como recuerdo de situaciones, acontecimientos, sentimientos fijados allí por el sentido que les atribuimos en el pasado pero también por el que conservan en el presente. Permanecen los recuerdos de aquello vivido que se convirtió en experiencia y como tal, en parte constitutiva de lo que somos. El recuerdo de experiencias y su reconstrucción narrativa mediante el relato testimonial es una de las formas de identificar rastros de la constitución subjetiva en el tiempo, ya que siguiendo a Jesús Ibáñez “sólo en grupo, y sólo mediante interacciones lingüísticas de tipo conversacional, puede emerger la subjetividad” (1994: 179).

Las narraciones testimoniales fueron eje central de las conversaciones sostenidas con integrantes de los colectivos. Todas son personas cercanas a quien realizó la investigación. Por ello, las entrevistas se convirtieron en momentos de reencuentro con amigos, amigas, cómplices de juventud con quienes se soñó y se actuó intentando aportar a la transformación de la sociedad mediante el trabajo en barrios populares de Bogotá. Estos momentos permitieron activar recuerdos simultáneamente y resignificar de forma compartida lo vivido. Así, esta investigación retomó para aplicar dos de los legados Freireanos de mayor potencialidad: la conversación y la horizontalidad.

Freire, profundamente conversador, insistió reiteradamente en la relevancia de este asunto que, por su obviedad, suele olvidarse⁶. La conversación parte de aquello que tenemos para

⁵ “As narrativas (escrita, oral, visual, corporal) não são nem verdades, nem mentiras, mas uma forma criativa (depressiva, alegre, positiva, negativa, pessimista, otimista, nostálgica, *saudosista*, futurista, realista, surrealista, impressionista, fragmentada, barroca, minimalista, redundante, clássica, erudita, pop, etc.) de organizar e comunicar situações vividas e imaginadas.”. (Reigota, 2003: 80) Traducción de la autora.

⁶ Recordemos la estrategia de “libros hablados” o “libros dialogados” que desarrolló con varios intelectuales. Véase: Freire, Paulo e Guimarães, Sérgio. 1987. *Aprendendo com a própria história I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

decirle a alguien sobre un tema que nos motiva a hablar: se parte de lo que quiero y puedo decir. *Querer decir* es fundamental porque implica que las personas son sujetos activos de un acontecimiento profundamente humano. Conversar es un dispositivo retador para compartir un saber o reconstruir una experiencia: los involucrados deben *suscitar* mutuamente la *posibilidad* y el *deseo* de conversar, al mismo tiempo que comparten lo aprendido o rememoran lo vivido. Así, una conversación auténtica implica a dos o más **sujetos**.

En una conversación seleccionamos aquello que queremos comunicar y aquello que guardamos. Uno de los criterios que opera en esa selección es el vínculo: comunicamos de acuerdo al vínculo que tenemos con el interlocutor o interlocutora. Entre más cercano y profundo el vínculo, mayor horizontalidad, confianza y deseo de conversar. En las indagaciones realizadas desde la perspectiva participativa el vínculo es fundamental. Cuando investigador o investigadora tienen *relación directa con*, o *son parte de* aquello que indagan, se transforma su papel y la conversación con los involucrados gana relevancia como dispositivo e incluso como acción pedagógica en sí misma.

Los aprendizajes logrados en la conversación

a) El valor de la propia experiencia

*“No había pensado antes que esta experiencia fuera importante”
(Integrante Colectivo JUCLA)*

En algunas de las conversaciones con participantes de los colectivos de trabajo barrial seleccionados se manifestó cierta sorpresa por el interés investigativo. ¿Cómo y por qué una experiencia de vida de un grupo reducido de jóvenes podría ser interesante para desarrollar una tesis doctoral? La inquietud es evidencia de construcciones simbólicas y sentidos atribuidos a la academia y sus niveles (la formación doctoral), a la vida cotidiana (separada de los intereses de las ciencias, incluso de las ciencias sociales) y a las dinámicas organizativas (se trata de experiencias pequeñas, de grupos que ya no existen...)

En otros casos, las interlocutoras o interlocutores sabían de la importancia de la experiencia y habían querido documentarla sin lograrlo. Se alegraron por el interés y la posibilidad que se abría para concretar el proyecto y plantearon sus aportes, incluso analíticos.

El tercer grupo de personas con las que se conversó, la mayoría de ellos adultos/adultas mayores, reaccionaron con interés a la propuesta de narrar lo vivido en aquellas épocas (fines de los setentas, ochentas y una parte de los noventa). Para ellos y ellas la conversación tuvo

Freire, Paulo e Guimarães, Sérgio. 2000. *Aprendendo com a própria história II*. São Paulo: Paz e Terra. Gadotti, M., Freire, P. e Guimarães, S.. 1995. *Pedagogia: diálogo e conflito*. Quarta Edição. São Paulo: Cortez.

otros “ingredientes”; activó nostalgias, afirmó opciones, avivó análisis, facilitó la ubicación de elementos valiosos hoy día.

En los tres casos descritos, la conversación permitió no sólo recordar para narrar; sino fundamentalmente, narrar para re-conocer y re-significar. Pensar desde el presente en el valor de lo vivido y su sentido. Todo ello dentro de la reflexión interior visible a través del lenguaje kinésico, ese que es perceptible sólo cuando estamos dispuestos a “leer en las personas” (Freire, 2003: 40) o a tomar en cuenta lo que otros investigadores denominan “la expresión de emocionalidades a través de los relatos” (Puyana, 2013: 111). Citas del diario de campo.

No puedo describir con precisión lo que cada quien aprendió durante las conversaciones, pero sí puedo afirmar que algo pasó interiormente y que quienes nos sentamos a conversar sobre estos colectivos de trabajo barrial y nuestra vida alrededor de ellos, no éramos los mismos al terminar el encuentro. Algo dejamos, algo nos llevamos; seguramente mucho de ello fueron inquietudes para seguir pensando.

El haber sido partícipe del mismo tipo de procesos organizativos que investigué, el haberme formado en ellos y crecido con ellos, hizo que durante la “recolección de información” para mi tesis doctoral, las entrevistas fueran más que técnicas a aplicar, conversaciones sobre valiosísimos momentos vitales. Como plantea Marcos Reigota en la presentación de la última edición del libro Dialogando con la propia historia (Freire e Guimarães, 2011), este tipo de encuentros son “una oportunidad de reconocimiento en la vida del interlocutor”. Así pasó. Los relatos de los otros y las otras operaron como reflejos de mi propia experiencia y constitución subjetiva. Me permitieron reconocer lo que en ella había de valioso para la investigación y lo que de ella me acompaña hoy día, alimentando mis opciones como investigadora, como profesional, como docente universitaria, como mujer.

b) La conversación como momento de creación

*“En la narración de estas experiencias, los recuerdos van y vienen cálida y plácidamente en los relatos, dejando una agradable sensación de haber estado en movimiento todo el tiempo”
Diario de campo de las entrevistas*

Las notas tomadas durante las conversaciones registraron el *movimiento interior* producido en los interlocutores/interlocutoras, fundamentalmente en tres *dimensiones*: temporal, cognoscitiva y hermenéutica.

a) *Temporal*, con el ir y venir en la secuencia de tiempo de la experiencia que se relató. La temporalidad aquí no fue lineal (racional) si no circular o en zigzag (emocional). Recordemos aquí los aportes de Freire en cuanto al movimiento en zigzag de la memoria, cuando se trata de relatar la propia historia para aprender de ella mediante la reflexión que suscita el conversar con otro (Freire y Guimarães, 1987).

b) *Cognoscitiva*, con la intención⁷ desde la cual se genera la conversación en procesos de investigación y la forma en que la entrevista se desarrolló como tal. La interacción suscitó pensamientos, nuevas preguntas e ideas, relaciones, conjeturas, análisis iniciales, etc.

c) *Hermenéutica*, con la *interpretación de la experiencia del protagonista* (el que relató, construyó y reconstruyó su narrativa) y al mismo tiempo, la *re-interpretación de mi propia experiencia y su sentido* a partir de lo narrado. Lo que la narración del otro me permitió descubrir como valioso en mi propia experiencia, para la investigación en desarrollo. Las distancias o cercanías con la experiencia del otro y la otra, los sentidos compartidos, etc. Tanto quien propuso la investigación como quienes dieron su testimonio como insumo, re-valoramos y re-significamos experiencias vividas, analizándolas desde su sentido actual.

La construcción de conocimiento sobre el asunto en investigación se fue haciendo desde estas dimensiones en movimiento. Este movimiento interior durante las conversaciones realizadas, permitió análisis que sólo fueron posibles por la interacción generada en el encuentro con el otro. Por eso, entre otras razones, considero las conversaciones como momentos de creación.

Aporte de la estrategia narrativa y conversacional a la investigación

*Al conversar nos construimos con los otros y las otras,
nos re-descubrimos a nosotros mismos, aprendemos;
se transforma lo que somos porque nos interrogamos y
reaccionamos interiormente a lo que el otro nos plantea.
Sí... conversar genera movimiento, incluso antes del movimiento mismo”
Diario de campo de las entrevistas*

Desarrollé las entrevistas como una conversación que al mismo tiempo es práctica pedagógica. Parto de considerar que “conversar a partir de...” es el punto de partida de toda práctica pedagógica y que ésta relación implica “saber/poder decir” así como “saber/poder escuchar”. En el caso de la investigación realizada, las entrevistas implicaban a dos o más actores con una relación de confianza construida por vínculos añejos y por experiencias de vida compartida hasta el presente. El objeto de la conversación fue la propia experiencia; la de todos y todas sin distinción. Se reconstruyó, a partir de preguntas que activaron el pensamiento reflexivo, una experiencia de vida transcurrida más de veinte años atrás, pero que ha dejado huella indeleble. No se trata en últimas de una historia del pasado, sino de una que nos constituye e interpela en el presente/futuro, porque aún reta a la acción y construcción de “inéditos viables”.

¿Qué se aprende en una conversación que reconstruye la vida? Cuando en una investigación, quien propone la entrevista es parte de la dinámica social que indaga y tiene vínculo con aquel o aquella a entrevistar, no estamos frente a una técnica si no frente a una conversación que es

⁷ Quiero aclarar el sentido de esta primera afirmación sobre la “intención” de las conversaciones en investigaciones como esta. Se proponen conversaciones desde cierta sensibilidad e interés temático, para comprender el significado que tuvo y tiene para cada quien, su participación en los colectivos de trabajo barrial seleccionados. No se trata de llegar a la “verdadera” trayectoria del proceso, sino de “pensar en voz alta”, colectivamente, con las involucradas y los involucrados, sobre la relevancia de estas experiencias en y para el presente.

pedagógica, porque la experiencia de quien es entrevistado refleja la del propio entrevistador y lo que acontece en cada persona implicada es una reacción de movimiento reflexivo interior. La palabra de uno, la pregunta del otro, se convierten en dispositivos que desatan re-lecturas y activan descubrimientos en el momento mismo de la conversación. Se trata de momentos de aprendizaje y de creación. Eso es imperceptible a primera vista, pero con certeza, puede leerse en el cuerpo en el momento mismo que se produce. Sería muy interesante grabar en video este tipo de conversaciones, porque seguramente las miradas hablarían del momento de descubrimiento y del aprendizaje. En el desarrollo de la investigación mi propia experiencia de vida fue reconstruida y el otro o la otra, como interlocutores, potenciaron que eso ocurriera. Parte de las reflexiones y “chispazos” clarificadores que vinieron a mí, se dieron durante las entrevistas y potenciaron además que mi diario de entrevistas fuera mucho más que el intento de ordenamiento de un relato difuso cronológicamente.

En síntesis, como primer asunto metodológico relevante señalo que las conversaciones realizadas para la investigación fueron más que entrevistas, espacios pedagógicos donde se dieron aprendizajes y donde la propia investigación fue haciéndose en cuanto intuiciones, conjeturas previas, identificación de nociones, percepciones y símbolos de relevancia en las experiencias. Fueron también espacios de participación directa en el desarrollo de la investigación: como podrá verse a lo largo del documento de tesis, algunas categorías centrales fueron pensadas en voz alta durante estas conversaciones y alimentadas por lo que el diálogo potenció.

Análisis de las narrativas

*Las metodologías vinculadas con la hermenéutica y la investigación cualitativa “se conciben como creadoras de significaciones en la investigación, en función de contextos históricos, culturales y de lógicas particulares a ser estudiadas en sus propias especificidades”
(Jaidar, 2003: 12-13)*

Las conversaciones adelantadas con integrantes de los colectivos de trabajo barrial, dejaron como resultado narrativas sobre las cuales se centró buena parte del trabajo analítico dentro de esta investigación⁸. Desde una perspectiva hermenéutica, el análisis combinó una *mirada endógena* de cada narrativa en su singularidad y una *relacional* tanto con el conjunto de los relatos como con el contexto histórico.

En líneas generales el análisis de cada narrativa se orientó a la identificación de datos reconstructivos sobre los procesos organizativos populares y prácticas educativas a documentar, además de metáforas, imágenes lingüísticas, anacronismos, rupturas, impugnaciones, transformaciones, nociones relevantes en torno a lo educativo. Cada narrativa es en sí misma un universo de significación con su propia lógica y riqueza. Las singularidades de los relatos han señalado categorías claves con las cuales se construyó una especie de tejido

⁸ En total se realizaron ocho entrevistas a participantes de los colectivos de trabajo barrial involucrados (cuatro por cada uno), dos entrevistas a personas cercanas a estos procesos y cuatro entrevistas con expertos investigadores en sujetos y subjetividad.

analítico o red categorial. Retomo aquí el concepto de *teoría como configuración* empleado por De la Garza (2001: 15-22)⁹.

Esta red categorial va construyéndose poco a poco con lo que viene de las narrativas, de mis análisis, de la perspectiva de la subjetividad, de las relaciones, ambigüedades, no conexiones entre uno y otro componente. Operativamente, estuvo visible siempre en una de las paredes del lugar donde trabajé. La idea de hacer visible permanentemente la red categorial en construcción para esta investigación, fue recogida de Gay Talese, reconocido periodista y escritor norteamericano que usa en su proceso de investigación para la creación literaria este tipo de estrategia. Así, todos los días una se encuentra de frente con su avance analítico, lo re-lee, re-analiza y va complementando. Una forma de no perder el hilo conductor y de recordar en qué y hacia dónde se va.

Este tejido analítico permitió ir leyendo las narrativas de forma relacional para encontrar rastros de la constitución subjetiva que las experiencias posibilitaron. No interesó tanto la repetición o coincidencia de hechos relatados -la veracidad de lo dicho-; sino más bien, el sentido y consistencia de lo narrado. Consistencia dada por el elemento relacional: “la narrativa es una metáfora según la cual las vidas de las personas pueden ser comprendidas como textos literarios, como historias que se despliegan: con comienzo, medio y fin, dando forma a experiencias vividas y a la propia identidad, de tal manera que puedan ser comprendidas por los otros [...] son parte de un sistema constituido por actores, guiones y contextos, ligados entre sí por una trama [...] no se atienen a criterios de verdad, sino de consistencia con las historias en las cuales están incluidas” (Zapata, 2004: 8; citado por Puyana, 2013: 123)

En el análisis de las narrativas fue posible vivenciar la noción de movimiento reflexivo que me situó en distintos lugares analíticos: participante de las conversaciones realizadas, testigo de ellas (al escucharlas nuevamente o leer las transcripciones), investigadora individual/solitaria (cuando escribí sobre lo encontrado desde estos lugares). Este movimiento reflexivo me permitió descubrir que al interior de la estrategia narrativa se desarrollaron otras que se complementaron entre sí enriqueciendo el análisis: la conversación, la construcción narrativa, la escucha de la entrevista grabada en cotejo con el texto escrito de la transcripción, la re-lectura del diario de campo de las entrevistas y el registro de nuevas inspiraciones analíticas que iban aflorando. Cada una de ellas aportó perspectivas analíticas complementarias.

⁹ Siguiendo a De la Garza, “la epistemología crítica opera con el ángulo de construcción de teoría pero enfocada hacia la constitución de sujetos sociales transformadores, bajo los supuestos de realidad en movimiento, como articulación entre estructuras, subjetividades y acciones.” (De la Garza, 2001: 12). Desde tal perspectiva, comprender la teoría como configuración y expresarlo metodológicamente implica recuperar: la idea del continuo entre términos teóricos y del lenguaje común, la existencia de relaciones entre conceptos (diferenciadas con todos los matices posibles desde la mayor claridad hasta la mayor ambigüedad) y la red de conceptos (pero no como sistema, sino como relacionamiento flexible, abierto, discontinuo, contradictorio, no conectado completamente entre sí). (De la Garza, 2001: 15-23)

Segunda estrategia metodológica: el registro de notas de las conversaciones, un diario de campo desde otra perspectiva

Sin haberlo previsto, durante las conversaciones comencé a sentir la necesidad de escribir. Inicialmente, por el deseo de reconstruir cronológicamente la trayectoria de cada persona entrevistada en el colectivo al cual perteneció. Así, las primeras notas que registré se orientaron al “ordenamiento temporal” de la experiencia. Aparecieron luego los nombres de personas claves que tejieron y anudaron relacionamientos haciendo posible el desarrollo de cada proceso organizativo. También comencé a registrar títulos de libros, canciones relevantes que no se han olvidado, acontecimientos que marcaron la época y las vidas. Incluso fueron quedando en mis registros las reacciones propias sobre lo dicho por los “entrevistados”, los sentidos compartidos, las inquietudes que me generaban, las relaciones que fueron apareciendo poco a poco entre uno y otro relato, entre uno y otro proceso organizativo. De repente, sin darme cuenta, en lo que inicialmente había denominado “diario de campo de las entrevistas” aparecieron también palabras claves, frases, pequeños párrafos construidos al finalizar las conversaciones o al día siguiente y que daban cuenta de aquello “con lo que me quedaba”, de lo que quería seguir profundizando, de uno u otro análisis inicial. Poco a poco fui comprendiendo por qué la linealidad no es característica de los relatos de vida, ni tampoco elemento relevante cuando se investiga desde y sobre la constitución subjetiva. Mis propios registros daban cuenta de otra temporalidad: durante las entrevistas, al finalizarlas, días después de haberlas hecho, al escucharlas nuevamente.

Afirmé también que en esta investigación la denominación “diario de campo” se reviste de otro sentido, porque “el campo” de investigación no está lejos ni fuera de mi propia vida cotidiana y la de otros. A través de los registros manuscritos sobre las conversaciones y mis propias inspiraciones diarias, fui comprendiendo lo que había leído de una *otra perspectiva* sobre el *campo* de investigación: “No estamos en el campo porque fuimos para un lugar distante, porque fuimos a visitar un centro comunitario, pasar el día en un puesto de salud o nos quedamos en la fila para recibir la contraseña en el servicio de intermediación laboral. Estamos en el campo porque estamos en el campo-tema como matriz de cuestionamiento y argumento, acción y narración” (Garfinkel, 1967; citado por Spink, 2008: 74) Entonces estando inmiscuida en el ámbito de investigación, los registros se centraron en las conversaciones y en mis propias inspiraciones diarias, dentro de un campo-tema que no me abandona.

Desde esta perspectiva, el diario de campo en esta investigación fue herramienta fundamental para consignar la actividad del pensamiento, a veces en soledad, a veces en interacción. Permitted develar relaciones, visibilizar redes, analizar desde distintos planos las experiencias y los procesos. Fue borrador de escritura y agitador del pensamiento.

Esta investigación ha retado mi capacidad de escritura reflexiva como investigadora. En ese esfuerzo he descubierto también que cuando se indaga por las constituciones subjetivas, algunas de las formas de escritura para registrar los avances se aproximan a la narración literaria. Algunos dirían que tal cercanía es peligrosa. En mi experiencia ha sido un beneficio del

que espero sacar provecho suficiente para retar al lector o lectora de este trabajo, a realizar sus propias reflexiones como sujeto.

Tercera estrategia metodológica: la revisión documental

“Estoy buscando qué hacer con todos los documentos que tengo, antes de que llegue la hoguera. Yo ya tengo 77 años, el día que yo no esté (refiriéndose a su muerte), todo esto va a parar a la hoguera. Yo no quiero que estos materiales se pierdan. Te regalo lo que quieras, si te sirve llévatelo... El orden, la sistematicidad y el cuidado de todos sus documentos, de su archivo personal, me dejó impactada. Gavetas de archivo improvisadas creativamente en cajas de cartón decoradas por ella misma con sencillez y creatividad, ficheros que registran los procesos en desarrollo “desde la voz de la gente... lo que la gente dice”; en ellos se registra siguiendo la forma en la que Hugo Canabas les enseñó a leer y registrar la realidad. “Porque es necesario ser sistemático y recoger lo que la gente dice y piensa... eso da pistas muy importantes y permite entender”. Este es el método del fichero... Revisamos una a una las carpetas que había dispuesto sobre la mesa del área frente a su cuarto. Los materiales, las fotocopias, los recortes de periódico, documentos colombianos, nicaragüenses, salvadoreños, brasileños, etc., etc., etc.”
Diario de campo de las entrevistas

¿Por qué se guardan documentos y objetos del pasado?, ¿qué características confieren a algo la valía que se requiere para ser preservado?, ¿quiénes atribuyen este valor?

La revisión documental en esta investigación se centró en archivos históricos¹⁰ de los procesos organizativos seleccionados y de algunas personas entrevistadas sobre el contexto de época. La existencia de estos archivos aportó a la reconstrucción analítica de las experiencias y visibilizó niveles de sistematicidad diferenciados en el seguimiento que las y los participantes hacían al proceso organizativo¹¹. Para los integrantes de los dos colectivos de trabajo barrial vinculados era relevante llevar un registro de sus reuniones, jornadas de planeación, evaluación y elaborar documentos diversos conforme se iban presentando actividades concretas que así lo demandaran. En los dos casos sobresale el interés por conservar documentos usados en procesos formativos, libros de estudio común, poesías y otras creaciones literarias de terceros o de ellos mismos, recortes de periódico de coyunturas relevantes, etc.

Los mecanismos utilizados para ir dejando huella escrita del proceso organizativo fluctuaron entre tener una persona responsable de “pasar en limpio los manuscritos” y organizar la documentación en carpetas marcadas temáticamente, hasta rotar la responsabilidad entre los

¹⁰ Asumo la denominación “archivos históricos” para referirme a un conjunto de objetos (documentos, libros, publicaciones seriadas, volantes, plegables, fotografías, videos, grabaciones sonoras, música, etc.) que han sido organizados, almacenados o conservados con cuidado por alguien, dado su alto valor simbólico e histórico. El archivo histórico como tal, no alude sólo a los objetos, tampoco al lugar donde estos se guardan. En mi concepto este se configura cuando un sujeto (individual o colectivo) atribuye sentido y valía al objeto. Los archivos históricos revisados forman parte de la historia no documentada de pequeños procesos organizativos con alto impacto político en la vida cotidiana de por lo menos dos generaciones.

¹¹ Se revisaron en total 92 documentos de distinto tipo (escritos reflexivos, libros, separatas, volantes, plegables, cartillas, entre otros) provenientes de los dos grupos de trabajo barrial involucrados (80 en uno y 12 en otro), además de cerca de treinta documentos de mi archivo personal. Además se incluyeron dos publicaciones seriadas: la Revista Solidaridad aportes cristianos para la Liberación (entre los años 1988 y 1991) y el Boletín CEBs Informativo, de la Coordinación Nacional de Comunidades Eclesiales de Base y Grupos Cristianos, entre 1987 y 1996.

integrantes del colectivo, manteniendo un registro continuo en un mismo cuaderno de notas. Este interés por escribir, por registrar discusiones, puntos de vista, acuerdos, por hacer seguimiento al proceso llamó poderosamente la atención. Bien puede ser parte del “sello distintivo” de una generación o “herencia” de sus propias prácticas educativas.

Además de diligenciar la ficha descriptiva¹² de los documentos revisados, se buscó visibilizar los significados atribuidos a los objetos, los recuerdos asociados, las imágenes que éstos representaban, mediante encuentros con integrantes de los dos colectivos. En estos espacios tanto fotografías como algunos documentos fueron dispositivos activadores de la memoria, dado su alto valor. Esta “valía” se fundamenta en la significación que tiene aún el objeto, el libro, la fotocopia, la foto, etc. para quien lo posee, lo usa o lo interpreta. Siguiendo la influencia eclesial que marcó a los colectivos, algunos de estos objetos se convirtieron y son aún “sacramentos”, porque es la visión humana interior de las cosas la que las convierte en sacramento, según Leonardo Boff. “Todas las veces en que una realidad del mundo, sin dejar el mundo, evoca otra realidad diferente a ella, asume una función sacramental: deja de ser cosa para convertirse en un signo o en un símbolo. Todo signo es señal de alguna cosa o de un valor en relación con alguien. Y así, mientras como cosa puede ser totalmente irrelevante, como signo puede adquirir una valoración inestimable y preciosa” (Boff, 1975: 22)

Para la ubicación de información sobre el contexto de época en el cual se insertaron los procesos organizativos seleccionados, e iconografías relevantes, se revisaron algunos videos y publicaciones seriadas como la Revista Solidaridad Aportes Cristianos para la Liberación y el Boletín de las Comunidades Eclesiales de Base de Colombia.

La iconografía consultada (registros fotográficos, imágenes visuales,...) al lado de la música más relevante para estos procesos, fueron tanto fuente de información como herramientas pedagógicas dentro de la misma. Activaron conversaciones sobre: el sentido que tiene recordar -desde el presente- lo vivido, aprendizajes que se hacen evidentes ahora, por qué tienen aún fuerza ciertas imágenes, fotografías, canciones, carátulas de publicaciones, etc.

Analíticamente lo importante es la reconstrucción del sentido que estos elementos plantean. Para ello, es necesario conectar las narrativas de las personas con las canciones, con las carátulas de los libros relevantes,... Interesa no tanto la letra de las canciones, el título de la publicación, la fecha precisa del evento al cual se refiere la fotografía, sino lo que las personas involucradas en la experiencia reconocen significativo de ellas. Son ellos y ellas quienes visibilizan el sentido. Es clave identificar cuáles son las sensibilidades que se mueven y las reacciones que estos dispositivos provocan, pues así es posible rastrear lo relevante: los sentidos atribuidos.

¹² La ficha contenía descripción de: tipo de documento, título, autor y fecha, contenido y aspectos claves para la investigación, fuentes citadas, ilustraciones presentes.

Cuarta estrategia metodológica utilizada: ubicación cartográfica

Como estrategia adicional a las ya señaladas, se construyó una **cartográfica** inicial, con la ubicación de colectivos de trabajo barrial presentes en Bogotá durante el período de interés, y la presencia de comunidades religiosas en inserción en barrios populares. Lo anterior fue posible a partir de información obtenida en las entrevistas, en el registro analítico de la propia experiencia de la investigadora y en revisión de fuentes secundarias sobre el tema. Esta estrategia y su resultado dejan abiertas posibilidades de indagación futura respecto a este tipo de procesos organizativos populares y contribuyen también a mostrar su relevancia.

Sobre los alcances de la investigación y la estructura de este documento

Esta investigación permitió repensar la propia experiencia en un proceso intelectual que me recordó las palabras con las que Freire aludía en uno de sus libros al “movimiento de la memoria en zigzag”, porque nos va llevando de un hecho a otro y siempre termina quedando algo no visto (Freire, 1995). Fue un ejercicio apasionante, como debe ser todo reto intelectual y académico y cualquier ejercicio de pensamiento reflexivo sobre la realidad social o auto-reflexivo sobre la propia experiencia. Fueron muchos los obstáculos, varios los momentos de retroceso, de sombra, de cansancio.

Con todo ello, la indagación realizada abre caminos de investigación por los que vale la pena transitar: pensarse más a fondo los aportes de la Teología de la Liberación, de los movimientos y procesos organizativos que generó en Colombia, al pensamiento crítico y a la dinámica del movimiento social en su conjunto. Aquí hay mucho aún por analizar. Estamos ante uno de los procesos sociales más importantes del país, por su amplia presencia nacional y fundamentalmente por el compromiso profundo que logró con la transformación de la realidad social y el papel relevante que tuvieron las mujeres en ello, asunto sobre el cual aún no se dice lo suficiente.

De otra parte, aunque esta investigación avanza en el análisis del lugar de las prácticas educativas y pedagógicas en la constitución de sujetos sociales y subjetividades críticas, y cómo la imaginación radical planteada por Castoriadis aporta en ello, se hace necesario ahondar mucho más en el análisis de los imaginarios sociales, en su rastreo e identificación. Es posible que con más investigaciones sobre estos asuntos, se encuentren claves de lectura para el presente y se animen nuevas construcciones en las cuales la población joven pueda ser actor fundamental.

En este documento, el lector o lectora encontrará un primer capítulo con una reconstrucción, un poco exhaustiva y espero que no tan aburrida, del que considero uno de los más importantes movimientos sociales del siglo XX: el movimiento generado por la Teología de la Liberación y su proceso organizativo a través de las Comunidades Eclesiales de Base y Grupos Cristianos. De sus antecedentes, surgimiento, desarrollo en Colombia, nuevas comprensiones y nuevas construcciones, trata la primera parte.

En el segundo capítulo se aborda la relación entre educación popular y Teología de la Liberación, así como las razones por las cuales las nuevas prácticas pastorales después del Vaticano II resultaron altamente pedagógicas, algunas de las metodologías desarrolladas y las herramientas de apoyo construidas.

Posteriormente, en el tercer capítulo se enmarca el escenario en el cual los grupos de trabajo barrial actuaron, señalando las razones por las cuales los barrios populares en ciudades como Bogotá ganaron tanta centralidad en las décadas del 70 al 90, y cómo la condición social de juventud ofrecía un referente para leer la forma en la cual varias decenas de hombres y mujeres jóvenes se comprometieron tan a fondo con la causa de la transformación social.

El cuarto capítulo se centra en las prácticas educativas, la constitución de sujetos y subjetividades y proporciona al lector o lectora un marco analítico general respecto a los procesos de constitución subjetiva y cómo estos fueron rastreados y analizados en los colectivos seleccionados.

El quinto capítulo desarrolla el tema de los imaginarios sociales y la producción de sentido en estos grupos eclesiales, intentando un análisis muy modesto y apenas inicial a la potencia del mito-imaginario, sus formas de expresión a través de narrativas, imágenes y símbolos y su relevancia para pensarnos los momentos actuales en los cuales nuestra sociedad está cada vez más vaciada de sentido y se busca de muy distintas maneras extirpar la capacidad de simbolización en los seres humanos.

Se pasa posteriormente a las conclusiones y a una serie de anexos que contribuyen con información histórica y cartográfica a los distintos temas tratados en los capítulos de la tesis.

Espero que las lectoras y los lectores encuentren en esta reflexión alguna idea interesante o excusa para pensarse también a sí mismos en sus propias experiencias.

CAPÍTULO 1. Teología en Movimiento: sentidos que enmarcaron las prácticas educativas de grupos de trabajo barrial en Bogotá entre 1970 y 1990

No es posible analizar la constitución de subjetividades sin situar a los sujetos en el momento histórico del que han sido parte. Por eso intentaré en este capítulo un análisis del contexto eclesial, educativo y los sentidos que orientaron las prácticas de quienes vivieron su juventud en las décadas sobre las que se centra la investigación y que enmarcan también los procesos organizativos populares documentados en este trabajo. Dos temas serán eje del capítulo: en primera instancia, la reconstrucción del proceso que llevó a la consolidación de la Teología de la Liberación en América Latina y sus expresiones particulares en Colombia, enfatizando en la construcción de nuevos sentidos y significaciones sociales desde la idea religiosa. En segundo lugar, el vínculo que esta nueva perspectiva establece con la pedagogía y en particular con la educación popular; es decir, la relación entre pedagogía y prácticas de fe. Estos ejes reconstruyen y analizan el contexto en el cual se dio el surgimiento y trayectoria histórica de los procesos organizativos populares documentados.

1.1. La fuerza simbólica de una nueva teología

La iglesia católica comenzó la década del sesenta con un proceso de renovación interno propuesto por el papa Juan XXIII mediante la convocatoria del Concilio Vaticano II en enero de 1962 y su realización entre octubre de 1962 - diciembre de 1965¹³. En este período de grandes tensiones, la iglesia Latinoamericana contribuyó a situar históricamente la acción y fundamentación teológica. Si bien la renovación de la iglesia venía dándose lentamente desde años atrás (Dussel, 1986; Torres, H. 2013; Silva, 1977)¹⁴, este Concilio fue una puerta de entrada

¹³ A la apertura del Concilio asistieron cerca de 2.500 obispos y observadores de las iglesias protestantes invitados por el Papa. Desde la primera sesión, 40 obispos latinoamericanos, se reúnen “con sigilo y frecuencia” para reflexionar sobre los avances del Concilio, gestando posteriormente el acuerdo que se conoció como “el pacto de las catacumbas”. Juan XXIII muere en 1963 y es elegido como su sucesor el cardenal Montini, quien adopta el nombre de Pablo VI y fue responsable de finalizar el Concilio (Torres, H. 2013: 231 y 232).

¹⁴ Según Dussel (1986), desde la década del 30 venía dándose en América Latina una renovación de la iglesia en tres niveles: intelectual, pastoral y en las organizaciones nacionales y latinoamericanas. A *nivel intelectual* sobresale el papel jugado por las revistas filosóficas o teológicas en la difusión y ampliación de discusiones y la creación de universidades católicas: en Colombia la Universidad Javeriana (Bogotá 1937) y la Pontificia Bolivariana de Medellín en 1945, entre otras (Dussel, 1986: 15). A *nivel pastoral*, son relevantes los CIAS (Centros de Investigación y Acción Social) que los jesuitas fundan en casi toda Latinoamérica (Dussel, 1986: 16). A nivel de la *organización nacional y latinoamericana*, sobresale la ruptura del aislamiento de los obispos con el nacimiento de las conferencias episcopales nacionales desde 1952, la creación de organizaciones nacionales de religiosas y religiosos y del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955 y la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) en 1958. También aparecen “gran número de nuevos organismos confederativos” de seminarios latinoamericanos, de la Acción Católica, de la Juventud Obrera Católica, de sindicalistas cristianos, de educación cristiana, entre otras (Dussel, 1986: 16-17). Como puede verse, muchos procesos acontecían en el contexto eclesial previo al concilio.

a cambios reales en las bases teológicas y la práctica religiosa. El eje de transformación estuvo en la comprensión de la iglesia como “Iglesia de los pobres”, expresión al parecer incluida por el propio Juan XXIII.

Los cambios más sustanciales no se dieron en los cuatro años de sesiones del concilio sino en la tensión y recomposición de distintas fuerzas que al interior de la iglesia y fuera de ella se movieron antes, durante y después del Vaticano II. Por ejemplo, el diálogo de teólogos católicos con teóricos de las ciencias sociales y con pastores de otras iglesias; una nueva mirada sobre situaciones como el hambre, la pobreza y la dependencia; y experiencias pastorales que en países como Colombia, Chile, Brasil, rompían las prácticas tradicionales asumidas hasta el momento¹⁵. En esta coyuntura histórica, la idea religiosa gana centralidad.

Tomo como punto de partida de mi argumentación el siguiente planteamiento de Sergio Bagú (2005, p. 16): la idea religiosa ha actuado con “extraordinaria fuerza como pauta básica para la creación social” en distintos momentos de la historia de la humanidad. El autor, se refiere a la creación social como el momento en que se va gestando una nueva organización de la sociedad humana. Al plantear que la idea religiosa es pauta activa de creación, quiere decir que ésta ha actuado como “norma para las relaciones entre los individuos y, a la vez, como objetivo para configurar estructuras globales de la sociedad” (2005: 137).

El análisis de Bagú se puede aplicar al momento histórico que intento describir y resulta importante para la presente investigación por tres razones. Primera: la constitución de subjetividades emancipadoras y de sujetos sociales tiene en su centro justamente la idea de la creación social. Segunda: en los procesos organizativos analizados dentro de esta investigación, la “idea religiosa” está presente de forma relevante como potencializadora de nuevas significaciones, prácticas y vínculos. Tercera: En el catolicismo, la coyuntura animada por el Vaticano II, la Teología de la Liberación y los procesos que ésta motivó en América Latina, generaron una creación simbólica muy fuerte a partir de la figura de Jesús de Nazaret, que se enraizó en los setentas y en décadas posteriores, constituyendo una renovación de sentido y activación imaginaria relevante.

Una teología enraizada en América Latina

“Atar la iglesia católica latinoamericana a los pobres no sería, en modo alguno, una tarea fácil” (La Rosa, 2000, p. 166)

¹⁵ Para 1968 tanto en Colombia como en otros países de la región existían prácticas pastorales y experiencias que sin representar aún una teología de avanzada como tal, abrieron el camino para ella.

Para sectores del clero, comunidades religiosas, movimientos y organizaciones eclesiales laicas en América Latina, el Concilio coincidía con una serie de prácticas y reflexiones en curso. En *Brasil* por ejemplo, desde finales del cincuenta la Acción Católica buscaba independencia de la jerarquía que le dio origen y comenzaba actividades en temas como reforma universitaria, lucha por la sindicalización rural, reforma agraria, programas de alfabetización y de educación de base¹⁶. Para el momento del golpe militar (1964) se había transformado en Acción Popular, organización cristiana de izquierda que usaba el marxismo como referente y apoyaba a la revolución cubana. En el nordeste brasilero, el obispo Helder Cámara, jugó un importante papel en el Concilio Vaticano II, predicaba en los sesentas la necesidad de una “revolución de las estructuras” que generaban miseria; el padre José Comblin junto con otros teólogos de Recife, hablaba por la misma época de “derrumbar los privilegios e instalar nuevas estructuras” (Silva, 1977: II/38-44).

En *Colombia*, la acción de Camilo Torres Restrepo¹⁷ inspiró procesos latinoamericanos en décadas siguientes al concilio, relacionando de forma directa fe, política y revolución con la construcción del socialismo. Decía sobre el tema en 1965: “Es indudable que marchamos hacia estructuras socialistas de la sociedad. Pero también es indudable que esos cambios sólo dos fuerzas pueden dirigirlos, pues sólo ellas dos poseen una concepción global del mundo: el cristianismo y el marxismo” (Torres Restrepo, 1988: 194).

Enfatizó además en la unidad de la *clase popular* a través de un proyecto común para la construcción de nuevas estructuras en la sociedad colombiana, “insistir en lo que nos une y prescindir de lo que nos separa” (Torres, 1988: 118). Contribuyó en la historización de la lectura teológica del amor al prójimo¹⁸ desde la consideración del “amor eficaz”. Su testimonio de vida y opción final por la vía armada lograron una construcción simbólica que se mantendría por

¹⁶Estas actividades se hicieron a través de la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Universitaria Católica (JUC), el equipo del Movimiento Educativo de Base (MEB) y del Movimiento de Cultura Popular (MCP). El pedagogo Paulo Freire formó parte de estos dos últimos movimientos y fue uno de los intelectuales que influyeron en las transformaciones de la época (Silva, 1977: II/38-II39)

¹⁷Camilo Torres Restrepo (1929 – 1966), sacerdote, docente y sociólogo fundó en 1965 el Frente Unido, logrando reunir en esta propuesta muy diversos sectores políticos y gremiales. En octubre de ese mismo año se incorporó a la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Murió en combate el 15 de febrero de 1966.

¹⁸ El mensaje de Camilo Torres planteaba: “Lo principal en el catolicismo es el amor al prójimo... Este amor para que sea verdadero tiene que buscar la eficacia... tenemos que buscar medios eficaces para el bienestar de las mayorías. Esos medios no los van a buscar las minorías privilegiadas que tienen el poder, porque generalmente esos medios eficaces obligan a las minorías a sacrificar sus privilegios...” (Mensaje a los cristianos publicado en el primer número del semanario del Frente Unido, agosto de 1965. Torres Restrepo, 1988: 30-31).

décadas como base comprensiva de la fe articulada a la transformación social¹⁹, a pesar de los cuestionamientos de algunos sectores.

Sin que la Teología de la Liberación se hubiera constituido formalmente al interior de la iglesia católica latinoamericana, situaciones como las mencionadas y pronunciamientos públicos del clero²⁰, señalaban con claridad algunas de sus bases. Lo que para sectores conservadores de la iglesia-institución jerárquica había sido valorado como un pontificado corto y de transición, refiriéndose a Juan XXIII, resultó convirtiéndose en una de las oportunidades de transformación eclesial más importante en siglos.

Tres planteamientos resultan relevantes en el Concilio Vaticano II desde mi punto de vista: a) la afirmación de la importancia de la historia como lugar donde comienza la construcción del Reino de Dios, b) el énfasis en la función social de la propiedad y c) la reivindicación del lugar del pobre en la iglesia (“Iglesia de los pobres”, opción por los pobres), constituyéndose como Paradigma de la Liberación.

La Segunda Conferencia del CELAM en Medellín (1968) fue el acontecimiento más importante para la iglesia latinoamericana en el siglo XX, “con todo y sus ambigüedades, señaló algunos criterios revolucionarios y quedó como punta de lanza para la posteridad” (García, 1991: 7). El reconocimiento de la injusticia y desigualdad presente en América Latina, además de la justicia como el único camino para conseguir la paz, fueron algunas de las conclusiones más notables.

En el Documento se ratificó la opción preferencial por los pobres y se insistió en que la institución debía ser **Iglesia pobre** que “*denuncia* la carencia injusta de bienes de este mundo y el pecado que la causa; *predica y vive* la pobreza espiritual como una actitud de apertura al Señor, y *se compromete ella misma* con la pobreza material” (citado por Berryman, sf: 20). Apareció con fuerza también el asunto de la “liberación cristiana integral” como uno de los propósitos de la Iglesia y la salvación como resultado de ella. La creación de movimientos, grupos y organizaciones en la iglesia latinoamericana²¹ continuó generando transformaciones

¹⁹ Antes de Camilo Torres ya otros sacerdotes y religiosos habían optado por el camino de la lucha armada (ver Bidegain, 2004) pero su opción marcó una diferencia significativa por el contexto particular en que se dio. Por ello y por características de su acción pública se constituyó en un símbolo.

²⁰ Ver: “El Pacto de las catacumbas”, documento suscrito por 40 obispos tres días antes de terminar el concilio, en el cual se comprometían a vivir con pobreza y sencillez y que fue dado a conocer a los feligreses en cada diócesis. “La Pastoral del Tercer Mundo”, documento publicado en agosto de 1967 suscrito por obispos de Brasil, Argelia, Oceanía, Yugoslavia, Líbano, China, Laos y Colombia. También, la “Carta abierta al clero brasileño”, reflexión de 300 sacerdotes publicada en octubre de 1967, y la revista “Cristianismo y Revolución” (Uruguay).

²¹ Grupo Golconda en 1968 y Sacerdotes para América Latina en 1972 (Colombia) y Sacerdotes para el pueblo en 1971 (México), entre otros.

dentro de las estructuras sacerdotales; igual sucedió en las congregaciones religiosas, con un énfasis importante en las comunidades femeninas²².

Tres institutos regionales de formación adoptaron una línea liberadora después de la Conferencia de Medellín: el Instituto de Pastoral Latinoamericana (IPLA), el Instituto de Liturgia y el Instituto de Catequesis. Las acciones y movimientos de laicos tuvieron “creciente vitalidad” inicialmente con la toma de templos y realización de protestas exigiendo reformas a la iglesia (Buenos Aires 1966, Santiago de Chile 1968, entre otros), luego como parte protagónica de una iglesia que los hacía cada vez más visibles (Dussel, 1986: 41)²³.

Tres resultados concretos pueden resaltarse del CELAM en Medellín: “la formación de las comunidades eclesiales de base²⁴, mayor conocimiento y valoración de la religiosidad popular y el nacimiento de una educación liberadora” (CODECAL, 1980: 7); esto último dado que en adelante la acción pastoral fue eminentemente pedagógica.

La III Conferencia del CELAM en Puebla (1979) retomó lo que se había planteado en Medellín sobre la opción preferencial por los pobres, dedicando un capítulo al tema. Incluyó además la opción preferencial por los jóvenes, en un momento en el cual éstos impulsaban buena parte de la transformación política en la región mediante su participación en diversos movimientos sociales y políticos, así como en organizaciones insurgentes.

Dos conclusiones fueron significativas en esta conferencia: en primer lugar, que las muchas formas de injusticia en América Latina eran resultado de las estructuras económicas, sociales y políticas del continente. En segunda instancia, la transversalidad del tema de la liberación: “La dimensión liberadora se considera como 'parte integrante', 'indispensable', 'esencial' de la misión evangelizadora de la iglesia” (Boff, L. y Boff, C., 1986: 90) Sobre el tema, Puebla insistió en la liberación integral (personal y social) del ser humano; superación del pecado social entendido como injusticia, explotación, etc. Sin embargo, algunos investigadores plantean que aunque las orientaciones hacia la Teología de la Liberación se mantienen en algunas secciones del documento final aprobado, se introdujeron posteriormente correcciones de estilo que

²² Algunas comunidades religiosas ajustaron su trabajo pastoral a los planteamientos del Vaticano II y de Medellín, al mismo tiempo que surgían instancias regionales. En 1976 se creó la Organización de Religiosos de América Latina (ORAL) y en 1979 nació el proyecto CRIMPO (Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares) de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR)

²³ Es de mencionar el movimiento Cristianos por el Socialismo que sin ser exclusivo de laicos y laicas logró reunir buen número de ellos y ellas en distintos países (Chile 1972, Colombia 1976 y otros)

²⁴ Señala Ignacio Betancur (1990) que en tan solo dos décadas y media las CEBs se extendieron por todos los países latinoamericanos alcanzando una organización y coordinación alternativa de parroquia. En los ochenta por ejemplo, en varias diócesis de Brasil las CEBs eran el núcleo de la organización de las parroquias.

cambiaron el sentido de fondo de varios párrafos propuestos por los obispos adscritos a la corriente teológica liberadora²⁵.

En 1992 se realizó la IV Conferencia General del CELAM en Santo Domingo y en 2007 la V Conferencia General en Aparecida (Brasil). No me referiré a ellas por dos razones: a) fue en el contexto del Vaticano II, de Medellín y de Puebla²⁶, que se configuraron los sentidos y simbolizaciones en las cuales se insertaron los procesos organizativos seleccionados para esta investigación; b) en términos de las acciones de la institución eclesial no se registraron después de las conferencias descritas, fuerzas renovadoras de la misma magnitud. Es decir, de finales del 70 en adelante, las transformaciones no estuvieron situadas a nivel del “magisterio” de la iglesia sino en el pueblo creyente organizado, en laicos, laicas, religiosas, religiosos, sacerdotes y especialmente en las y los jóvenes formados en esta perspectiva.

Varios autores²⁷ coinciden en afirmar que desde 1968 se puede hablar de la “Teología de la Liberación”, como perspectiva gestada en América Latina. Entendida como *nueva teología* (Boff, L., 1986 y 1987; Torres, H., 2013) o como *nueva forma de hacer teología* (Angarita, 2014) se visibilizó como otra sensibilidad teológica, construida por una generación de latinoamericanos y latinoamericanas que ligaron su fe cristiana a las urgencias históricas y comprendieron el momento presente como lugar de concreción del Reino de Dios.

¿Qué urgencias señalaba el contexto de aquella época?: La existencia de un pueblo pobre, excluido, explotado y al mismo tiempo profundamente creyente (hambre, pobreza y arraigo religioso). La riqueza de la cultura y religiosidad popular no reconocida por una iglesia-institución que se había acostumbrado a *convivir y actuar sobre* el empobrecido, más que reconocerlo como protagonista de su propia fe²⁸. La necesidad de romper con estas situaciones

²⁵ Para un análisis detallado de este tema puede consultarse: Echeverry, 2007, pp. 168-179

²⁶ Es importante aclarar que mi análisis no se centra en la coyuntura específica de estos tres hechos como tal, sino que insiste en el proceso que llevó a cada uno de ellos, las tensiones, disputas, rupturas que durante su realización y posteriormente se dieron, además de las proyecciones que generó todo esto.

²⁷ (Berryman, s.f.; Boff, L. y Boff, C., 1986; Boff, L., 1987; Torres, H., 2013; Dussel, 1986; Silva, 1977)

²⁸ Emplearé el término “fe” para referirme al contenido de la creencia religiosa y a las prácticas vinculadas con esta. En esta investigación se analizan experiencias en las cuales la idea religiosa se enmarcó en la religión católica y de forma más amplia en el cristianismo (expresión que incluye otras religiones que reconocen a Dios y la figura de Jesús-Cristo). Es de aclarar que retomo de Sergio Bagú la concepción de religión como “una actitud cultural” que admite “la existencia de un ente ajeno a nuestra realidad humana inmediata, que determina, en todo o en parte, nuestro propio destino y con el cual el hombre se encuentra inevitablemente relacionado” (Bagú, 2005: 25). Lo central en las religiones no es la figura divina, sino el conjunto de **códigos éticos detallados** que se asumen por la creencia constituyéndose en pauta de actuación. La relación con Dios, cuando esta figura existe como contenido religioso, permite al ser humano acercarse al **principio fundamental de la justicia** en su estado más puro. Este principio, según la investigación de Bagú, es elemento común entre las expresiones religiosas más elementales y las

y con el modelo de cristiandad que había sostenido la iglesia hasta entonces, vinculándola a conveniencia con poderes económicos y políticos. La exigencia de nuevas lecturas sobre la realidad a partir de mediaciones provenientes de las ciencias sociales y de acciones más claras en relación a dictaduras, procesos revolucionarios o reformas en los países de la región.

La Teología de la Liberación lanzó una protesta enérgica ante la realidad latinoamericana y la del llamado “tercer mundo”: pobreza, hambre, analfabetismo, desempleo, etc. Situaciones que fueron valoradas como “escandalosas”, evidencia de opresión colectiva, injusticia y negación de la dignidad humana; consideradas teológicamente como “pecado social”. Desde estas condiciones históricas surge la Teología de la Liberación como “encuentro fuerte con Dios en la historia” (12), como un tipo de pensamiento que confronta la fe cristiana con la opresión, exigiendo acciones liberadoras; porque sin práctica liberadora no hay teología (Boff, L. y Boff, C., 1986: 20-33). Su punto de partida y de llegada es la acción; por eso fue y es teología militante, comprometida y liberadora.

Retomo dos ideas más de los autores que vengo citando para enfatizar el sentido dado a la Teología de la Liberación en el momento histórico que indagué. La primera, se expresa en la metáfora del árbol: las ramas de este árbol representarían a los teólogos profesionales; el tronco a los sacerdotes y agentes de pastoral (religiosas, religiosos y laicos); las raíces, invisibles pero indispensables porque son sostén y alimento, representarían decenas de millones de comunidades cristianas que piensan su fe y la viven en clave liberadora. La savia, que “sube de las raíces secretas de la tierra” recorriendo el tronco y las ramas, sería el tipo de pensamiento, de práctica, de fe (Boff, L. y Boff, C., 1986: 20-21).

La Teología de la Liberación se asumió como teoría o contenido que fundamenta a las comunidades eclesiales de base y éstas son la forma organizativa de la iglesia de los pobres. La metáfora ofrece un sentido nuevo para la época: la base teológica está en los creyentes (anónimos e invisibles) que reflexionan su fe. La nueva teología no está en manos del clero, de los teólogos formados en lugares especiales o en otros países. El pensamiento teológico se construye desde el núcleo de una fe reflexionada en la historia y una historia que interroga la fe.

La segunda idea tiene que ver con la valoración que hacían los teólogos de este proceso, a mediados de los ochenta: “cuando una teología ha llegado a ese nivel de *enraizamiento vital y de encarnación*, cuando ha penetrado en la espiritualidad, en la liturgia y en la ética, cuando se ha transformado en práctica social, *se ha tornado prácticamente indestructible*, como lo demuestran los analistas de la religión” (Boff, L. y Boff, C., 1986: 21; las cursivas son mías). La noción de invulnerabilidad se corresponde con la agitación social de los setentas y ochentas.

más desarrolladas (dentro de estas el monoteísmo cristiano). En la investigación que realicé el asunto de los códigos éticos y el principio de la justicia resultan fundamentales para las prácticas de los grupos de trabajo barrial participantes.

Con el correr de los años el proceso social e institucional de participación de los cristianos en la transformación de la sociedad fue retrocediendo. La represión proveniente de la propia iglesia y de otras fuerzas, el control de espacios de decisión, instituciones y centros religiosos fue severo de finales del setenta en adelante. También al interior del movimiento eclesial gestado se dieron situaciones que contribuyeron en ello. Aun así el aporte en términos culturales y simbólicos fue, en mi opinión, muy alto.

Emergencia de nuevos sentidos y rupturas

Para cerrar esta parte general, se plantean a continuación algunos nuevos sentidos y rupturas potenciados por la Teología de la Liberación que se constituyeron en referentes de época para las experiencias analizadas en esta investigación:

Historización de la creencia y práctica religiosa. Esta novedad comprensiva implica dos asuntos cada uno de los cuales evidencia una ruptura: a) *La noción de la historia como construcción humana, sin predeterminaciones ni inmutabilidades*, que recupera “la concepción hebrea de una historia con un futuro abierto” (Silva, 1977: IV/3), en la cual el ser humano está en proceso de hacerse y es responsable de ello, pues es quien vive la historia. b) *Afirmación de la historia “terrena”, concreta y presente* como lugar de construcción del Reino de Dios. Para algunos teólogos de la liberación fue “la única historia que existe” (Gutiérrez, Assmann et. al.; citados por Silva, 1977: IV/5) mientras que para otros (Boff, L., 1987), donde debe comenzar la concreción del Reino que tiene también un lugar trascendental de completud. Es evidente la influencia del marxismo en este asunto y pese a las dudas que puede dejar la mirada escatológica frente a la completud del Reino de Dios, se cuestiona el dualismo cielo-tierra que defendía la teología tradicional.

Articulación fe-política, desde una perspectiva liberadora. La relación fe-política estuvo presente en la iglesia católica de tiempo atrás en relaciones de tipo concordatario, alianzas y respaldos a distinto tipo de regímenes. La novedad y ruptura que hizo la Teología de la Liberación fue el vínculo con una perspectiva liberadora, revolucionaria e histórica, sin perder su sentido trascendental. Dos de los teólogos que mejor explican este asunto son Clodovis Boff y Leonardo Boff: “la fe es también y sobre todo política. Sin embargo, la fe no se reduce a la acción aunque liberadora”; posee una dimensión política que “hoy es urgente, es exigencia del Espíritu a su Iglesia, pero tal dimensión no absorbe toda la riqueza de la fe”. Es importante

encontrar y mantener otras expresiones de la fe “dentro del proceso de liberación integral, como la expresión mística, la litúrgica y la personal.”²⁹

Un nuevo modelo de iglesia. Con la Teología de la Liberación la iglesia institución no era más Iglesia *para* los pobres, a los cuales atendía desde el asistencialismo y la caridad. Era ahora Iglesia *de y con* los Pobres latinoamericanos, Iglesia que acompañaba sus luchas concretas (Boff, L., 1987: 25 y 37). Después del Concilio Vaticano II la alusión a la *Iglesia* como “*Pueblo de Dios*” se superpuso a la de Iglesia como “cuerpo de Cristo”, cuyo eje de articulación era jerárquico: siguiendo la metáfora del cuerpo, era la cabeza la que orientaba; es decir los jerarcas (obispos y el Papa). La noción de pueblo instauro otro sentido, que rompe con la imagen de la Iglesia-institución como sociedad perfecta y estructurada piramidalmente: “la Iglesia debe ser la comunidad de los fieles que viven en relaciones fraternas de participación, de amor y de servicios” (Boff, L. y Boff, C., 1986: 71).

Lo anterior en palabras de Leonardo Boff significaba *reinterpretar los principales símbolos de la fe y develar las dimensiones liberadoras presentes en ellos*. La Teología de la Liberación sería expresión de un modelo emergente de iglesia: el de la liberación (Boff, L., 1987: 169). Afincada en estos sentidos, tomaron fuerza en América Latina las expresiones “Iglesia de los Pobres” e “Iglesia Popular”. Estas reinterpretaciones hicieron “temblar la concepción clerical o elitista de la iglesia” (Dussel, 1986: 64), generaron tensiones, censuras y otras formas de ataque externa e internamente, discusiones sobre hasta dónde llegaba el vínculo fe-política en el compromiso de los cristianos con la transformación de la realidad y en el apoyo a las luchas populares.

Nuevos sujetos teológicos: empobrecidos, laicos y laicas. Comprender el pecado social como categoría vinculada con la estructura de la sociedad capitalista fue elemento relevante en la restitución del lugar de los empobrecidos en la iglesia. En primera instancia, la Teología de la Liberación reconoce a los pobres como sujeto social, dentro de una concepción del pobre y de la pobreza mucho más amplia y compleja: el pobre como el negro, el indio, la mujer; el pobre como el humillado, el ofendido, el oprimido de muy diversas formas. En segunda instancia, con la nueva teología el creyente común y corriente, el laico, las mujeres, se constituyeron en sujetos generadores de reflexión teológica. El protagonismo y centralidad dada a los laicos tenía una implicación en la forma de comprender al sujeto que produce teología. Al respecto decían los hermanos Boff a mediados de los ochenta: “cuando se piensa la fe se hace teología”; es decir

²⁹ Las citas planteadas en esta parte corresponden a: Boff, Leonardo y Boff, Clodovis. 1986. Como hacer Teología de la Liberación. Ediciones Paulinas, Bogotá, pg. 51 y a Boff, Leonardo. 1987. Iglesia: carisma y poder. Indo-American Press Service, Bogotá, pg. 38.

“todo el que cree y piensa su fe es, en cierto modo, teólogo” (Boff, L. y Boff, C., 1986: 24-25). En la nueva teología se pasa del “creyente comodín”³⁰ al creyente como sujeto.

Otra imagen de Dios. Una de las canciones que adquirió sentido profundo para algunos participantes en esta investigación fue el canto de entrada de la Misa Campesina nicaragüense, compuesto por Carlos Mejía Godoy, que comienza así: “*Vos sos el Dios de los pobres, el Dios humano y sencillo; el Dios que suda en las calles, el Dios rostro curtido. Por eso es que te hablo yo, así como habla mi pueblo, porque sos el Dios obrero, el Cristo trabajador*”. Esta estrofa condensa y expresa con claridad la imagen de Dios que pregonó la Teología de la Liberación: Dios cercano al ser humano, acompañante en la lucha diaria, Dios encarnado en la historia. “No es el Dios de la ontología grecorromana sino el que se manifiesta en los actos de liberación, esto es, la fuerza que reclama justicia” (Silva, 1977: IV/3). La nueva teología demostraba con acciones concretas que “Dios es fuente de compromiso social y no de alienación histórica” (Boff, L y C., 1986: 104).

Reivindicación de la figura del Jesús de Nazaret histórico. La Teología de la Liberación recuperó la dimensión humana de Jesús: hijo de un carpintero, pobre y humilde, partícipe de los acontecimientos de su época. El Jesús histórico era el de Nazaret, un pequeño caserío de la provincia de Galilea, en el norte de Palestina³¹. Tres asuntos resultan centrales en la relectura de Jesús de Nazaret: a) el momento histórico del pueblo judío en esta región de Palestina, b) la vida y prédica de Jesús y c) su muerte y lo que ella generó.

Históricamente en la época de Jesús los judíos resistían las distintas formas de opresión y explotación del imperio romano; la pobreza, el hambre y la injusticia eran condición de vida para muchos³². Cuando la “hermenéutica teológico-liberadora”³³ situó la figura de Jesús en su

³⁰ Enrique Dussel emplea esta expresión (Dussel, 1986: 13) para referirse al papel que han jugado los laicos al interior de la iglesia católica como especie de “carta” que ha respaldado la acomodación social y política de la institución eclesial y su capacidad de “negociación e influencia” ante poderes económicos. El número significativo de creyentes es factor determinante y la religiosidad del pueblo latinoamericano justificación parcial de esta situación.

³¹“En los tiempos de Jesús, Nazaret, que en hebreo significa “la flor”, era una pequeña aldea del interior de Galilea en la que vivían apenas unas 20 familias. Por estar la aldea asentada en una colina, los campesinos usaban como casas las grutas excavadas en las laderas. La pobreza era extrema. Las “propiedades” de aquellas familias no pasaban de un par de esteras de paja, algunas vasijas de barro en las que se guardaba el grano y el aceite, y algún que otro animal.” (López, M. y López, J., 1981: 13).

³² “Jesús y sus familiares inmediatos conocieron, todas las formas de dominio experimentadas hasta entonces: la humillación del derrotado en la guerra, la deportación en masa de los vencidos, las torturas y homicidios políticos, la sumisión a la potencia colonial, la ebriedad del poder y la deificación del más poderoso, la opresión económica de los trabajadores sin tierra y los productores débiles, la brutalidad de la fuerza represiva al servicio de los que mandan, (...), la intolerancia dogmática y la ostentosa comercialización del ritual religioso” (Bagú, 2005: 107)

contexto histórico real, permitió una interpretación más certera de los sentidos e intenciones presentes en su acción. La lectura de los contenidos bíblicos desde esta reinterpretación histórica de Jesús de Nazaret, interpeló el contexto de las décadas del ochenta y noventa: Las condiciones de vida que Jesús enfrentó eran visibles en la América Latina de mediados del siglo XX (opresión, pobreza, injusticia), los cuestionamientos a los “falsos profetas” podían actualizarse en la propia realidad de la iglesia católica, los dogmas religiosos limitaban el compromiso social de los creyentes, etc. La realidad del momento necesitaba ser transformada así como lo exigían las condiciones históricas en las que creció y vivió Jesús.

Las ideas religiosas sintetizadas en Jesús de Nazaret fueron, en su propio contexto histórico, “fuerza revolucionaria de transformación social”. Con su vida y acciones planteó un “programa de redención ética y de reorganización social” contrario a la organización religioso-institucional y al estado colonial del momento. ¿De qué tipo de programa se trataba? Sergio Bagú hace un análisis contundente al ubicar tres rasgos en su propuesta: vivir en el mundo³⁴, vivir en justicia³⁵ y vivir en comunidad³⁶, identificando *la verdad* del mensaje divino con *la misión de construir una realidad social (orden social) radicalmente justo entre los seres vivos*. La “ética del nazareno”

³³ Según Leonardo y Clodovis Boff, esta hermenéutica se caracteriza por: a) priorizar el momento de la aplicación sobre el momento de la explicación, rescatando la “vivencia hoy del sentido de ayer”, b) descubrir y activar la energía transformadora de los textos bíblicos, c) releer teológica y políticamente la biblia, acentuando así el contexto social del mensaje; esto es, colocar el texto bíblico en su contexto histórico para hacer una interpretación adecuada. (Boff, L. y Boff, C., 1986: 45)

³⁴ Es decir asumir la “radicalidad social” que implica llevar la *verdad* a la vida diaria. “La verdad que transmite [Jesús de Nazaret] solo cobra forma cuando comparte la existencia diaria de la población y asume sus pesares”. Esto es vivir en el mundo con todos los peligros que se sobrevienen ante tal radicalidad (Bagú, 2005: 115-116). Recordemos que al hablar de *verdad* nos referimos a la construcción de otro orden social y que históricamente Jesús de Nazaret fue juzgado y crucificado por esa radicalidad social de la que habla Bagú.

³⁵ Más que practicar la misericordia con el pobre y el pecador, Jesús proclama “la negación de lo injusto en lo inmediato”, pero sobre todo, “el principio universal de que la culpa se genera, no por el nacimiento ni por la fatalidad, sino por la acción antiética o antisocial del individuo, lo cual significa que, al cesar su acción, cesa la culpa. Nadie está excluido de la comunidad de los discípulos si se siente capaz de redimirse de sus pecados anteriores”. Se trata de pensar y asumir la justicia en un rango ético-social muy superior al admitido hasta nuestros propios días. Justicia, no misericordia (Bagú, 2005: 124-125)

³⁶ La comunitariedad es uno de los principios organizativos no solo de los discípulos de Jesús sino del nuevo orden social propuesto. Pero la concreción de este principio pasa por uno anterior: asumir la pobreza material (recordemos la parábola del joven rico y la conclusión que saca Jesús sobre lo difícil que es para un rico entrar en el Reino de Dios) y vivirla como compromiso de vida (en otra parábola dice Jesús: “no se puede servir a dos señores a la vez”, refiriéndose a Dios y al dinero). Vivir en comunidad implicaba también “poner todo en común” y distribuir a cada cual según sus necesidades, así como cada cual aportaría según sus posibilidades. Los seguidores de Jesús fueron enviados a predicar por el mundo su mensaje con la certeza de que nada material les faltaría y advirtiendo los peligros que enfrentarían: “no temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma”, “(...) os envió como ovejas en medio de lobos (...) Sed pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas” (citas tomadas del evangelio de Mateo, citado por Bagú, 2005: 127).

tuvo tres constantes: la redención por el amor, la restitución de la dignidad al humillado y la justicia. Su prédica, con riqueza literaria y alto simbolismo, demostró que “la síntesis poética puede ser uno de los estilos expresivos más movilizadores en la lucha por la justicia social” (Bagú, 2005: 103-135).

Jesús fue muerto como consecuencia de “su toma de postura en pro de los pobres” (Boff, L., 1987: 53; citado por Bagú, 2005: 135) y para impedir que se propagaran sus ideas y la forma de organización social que con sus discípulos iniciaba. Pero Cristo, asesinado por los poderosos de su tiempo, “vence a la muerte” y resucita restaurando la esperanza e instaurando nuevos sentidos con su muerte y con su resurrección: la cruz de Jesús es la cruz de América Latina, la resurrección de Jesús es el anuncio de la resurrección del pueblo latinoamericano (Casaldáliga, P., 1988: 57-58).

Lo que la vida, muerte y resurrección de Jesús suscitó tiene mucho que ver con algo que Sergio Bagú plantea en las conclusiones de su investigación: lo proclamado por “el profeta de Nazaret (...) es el programa filosófico basado en la idea de la divinidad más completo y depurado que haya sido expuesto en todos los tiempos. Su radicalidad conceptual sólo es comparable a la radicalidad de sus consecuencias sociales y políticas. Como nunca antes, la idea religiosa se transforma en el más poderoso catalizador de los procesos socio-organizativos y, por lo mismo, en un factor que puede alterar la estructura de poder” (Bagú, 2005: 144).

La figura de Jesús de Nazaret fue central en la Teología de la Liberación, en el desarrollo de la Iglesia de los pobres y en los procesos organizativos populares que participaron en esta investigación. En la experiencia de estos grupos se evidencia que cuando teológica e históricamente se restituyen los sentidos asociados a esta figura, la idea religiosa se constituye en “pauta de creación” de nuevos imaginarios que se hacen visibles en nuevas subjetividades y sujetos.

Restitución de la noción de comunidad y lo comunitario como fundamentos de la práctica religiosa. El principio de la comunitariedad como otro rasgo distintivo en los seguidores de Jesús se concreta históricamente en América Latina con una de las recomendaciones pastorales de la Conferencia del CELAM en Medellín: “Que se procure la formación del mayor número de comunidades eclesiales en las Parroquias, especialmente rurales o de marginados urbanos. Comunidades que deben basarse en la Palabra de Dios y realizarse, en cuanto sea posible, en la celebración Eucarística, siempre en comunión con el Obispo” (Documento Medellín, citado por Vallejo, E., 2013: 141).

En el impulso dado desde 1968 a estas comunidades reside una novedad: las Comunidades Eclesiales de Base (en adelante CEBs) generan una ruptura con el poder social y religioso e inician una reestructuración de la Iglesia al dar visibilidad y poder al laicado, exigir a los jerarcas

el ejercicio de su rol desde el servicio más que desde el poder, enraizar a la Iglesia en la sociedad desde una praxis comunitaria y solidaria. El “modelo” de comunidad a construir estaba descrito en los Hechos de los Apóstoles: “Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la convivencia, a la fracción del pan y a la oración... Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían.” “La multitud de los fieles tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba como suyo lo que poseía, sino que todo lo tenían en común” (Hechos 2, 42-45 y Hechos 4, 32-34; citados por Vallejo, 2013: 150).

Las CEBs se concebían como grupos de vecinos que en el campo o la ciudad compartían la fe, la esperanza y la caridad. Su método: ver, juzgar y actuar a la luz de la biblia. Eran *eclesiales* porque en ellas se quería vivir una nueva forma de ser iglesia. *De base* porque se trataba de grupos conformados por campesinos, indígenas y pobladores de barrios populares. El surgimiento, expansión de las CEBs en distintos países y la participación activa de laicas y laicos en la iglesia fue “semilla renovadora”, “piedras vivas” de una nueva iglesia que cada vez iba siendo más pobre y participativa (Cartilla Historia de las CEBs, s.f.: 7 y 12).

Construcción del Reino de Dios vinculada a la liberación histórica. Una de las últimas rupturas que quiero plantear se centró en el pobre latinoamericano. El pobre socio-económico en las periferias urbanas y rurales era la figura tradicional del oprimido en los países del llamado tercer mundo. Romper con la opresión, liberar a los oprimidos era parte de las intencionalidades de la práctica religiosa según el lenguaje de la época, además de componente sustancial en la visión de la salvación, que asumió un carácter comunitario y ya no individual como era tradición (Vallejo, E., 2013: 142). La salvación fue entendida como “liberación de todo aquello que impida la realización de la justicia, como condición necesaria para el desarrollo del hombre nuevo del Reino de Dios (...) liberación económica, social y política” (Silva, 1977: IV/3 y IV/5).

Así la Teología de la Liberación relacionó el mensaje bíblico de salvación con la liberación histórico-política, rompiendo la concepción del “más allá”, del cielo: “luchar contra una situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento” (Gutiérrez, 1971). Con ello recuperó el sentido histórico y bíblico del Reino de Dios, que según Silva Gotay siempre tuvo un “carácter revolucionario por origen y definición: es un Reino para los pobres, los oprimidos, rechazados y explotados, y no tolera ningún orden social que genere la relación de ricos y pobres (...) no es una realidad preexistente que se revela desde el cielo” (Silva, 1977: IV/3-4). Desde este nuevo sentido, el Reino de Dios se construía en y desde el presente, en la liberación histórica del pueblo, de los pobres.

Construcción del hombre nuevo en el compromiso por la liberación. La construcción del Reino de Dios pasaba por dos asuntos: la *liberación integral* (humana, social e histórica) y la construcción del *hombre nuevo*. Para concretar la construcción del Reino en la historia, la Teología de la

Liberación “lucha por una sociedad alternativa a la capitalista, que vaya más allá de los socialismos reales (...) sociedad libre y liberada, sociedad de libres” (Boff, L. y Boff, C., 1986: 110). Siguiendo a los hermanos Boff, el sueño de la nueva sociedad debía construirse en dos sentidos: “hacia el frente”, aludiendo a la historia y al camino a recorrer en los tiempos que tocó vivir; y “hacia arriba” denotando con la expresión del “arriba” la necesidad de lo trascendente como complemento de lo material. Nótese que el énfasis en la historización de la fe no anulaba el reconocimiento de la dimensión trascendental, que se entendía como parte de la liberación política.

El hombre nuevo, debía tener las siguientes características: solidaridad, profetismo, compromiso, libertad, jovialidad, contemplación y utopismo (Boff, L. y Boff, C., 1986: 111-113). El componente ético era fundamental así como el compromiso concreto con la transformación de la sociedad³⁷.

Pero entonces, ¿cuál era el eje de la transformación de la realidad latinoamericana, desde la Teología de la Liberación, en las décadas del sesenta, setenta y ochenta?, ¿el ser humano o las estructuras sociales? Aunque en el lenguaje y literatura de la época es evidente la influencia del análisis marxista como mediación socio-analítica³⁸ y la convergencia en contenidos entre la construcción del Reino de Dios en la historia y la construcción del socialismo, la Teología de la Liberación insistió en estas décadas en la interacción dialéctica del pecado personal con el pecado social. Esto es, comprender que “estamos 'estructurados' y llevamos dentro de nosotros mismos las estructuras, para bien y para mal. Pero a la vez somos estructurantes. Hacemos sociedad. Cada uno de nosotros contribuye –aunque sea infinitesimalmente- a configurar y estructurar la sociedad. Somos corresponsables de las estructuras, porque, inevitablemente, las hacemos, las toleramos, las reforzamos, las legitimamos o las combatimos, sin que nos sea posible abstraernos de ellas” (Casaldáliga, P. y Vigil, J., 1992: 225).

La discusión de la época es clara, pero también dicotómica: ¿cambiar las estructuras para que cambie el ser humano? o ¿cambiar al ser humano para que éste cambie las estructuras sociales? La Teología de la Liberación afirmaba desde distintas voces (Boff, L., 1987; Vidales, R., 1978): “Las estructuras y las personas tienen que convertirse al mismo tiempo. Ni la renovación de las

³⁷ El planteamiento del “hombre nuevo”, en masculino y singular, se fue quedando estrecho ante las dinámicas sociales y políticas que de mediados de los ochenta en adelante fueron mostrando muchos rostros y diversidad en los pobres y oprimidos. Además mujeres, indígenas, negritudes, debían ser incluidos y visibilizados en la proyección de lo que comenzó a entenderse en los noventa como una “nueva humanidad”.

³⁸ Mediación entendida como la utilización libre del marxismo en “algunas indicaciones metodológicas que son fecundas para la comprensión del universo de los oprimidos, entre las cuales están: importancia de los factores económicos, atención a la lucha de clases, el poder misticador de las ideologías, inclusive religiosa, etc.” (Boff, L. y Boff, C., 1986: 38)

personas produce la transformación de las estructuras por sí misma, ni la transformación de las estructuras produce la liberación de las personas por sí misma” (Comblin, J., 1985: 235; citado por Casaldáliga, P. y Vigil, J., 1992: 226). La conversión simultánea de estructuras y personas situó a la vida cotidiana y la lucha social con igual importancia en los procesos desarrollados desde la Teología de la Liberación.

Reconocimiento de la articulación entre marxismo, revolución y cristianismo. Los diálogos entre teóricos marxistas y teólogos cristianos, que comenzaron en Europa y repercutieron en América Latina en el período conciliar y post conciliar³⁹, potenciaron que los cristianos identificados con la nueva teología vieran en el marxismo un posible instrumento científico y en el socialismo un proyecto histórico viable. De una forma similar sectores marxistas comenzaron a tomar en serio la contribución del cristianismo a la construcción de otra sociedad, cuestionando su comprensión de la religión como opio del pueblo.

Esta renovación del pensamiento y la acción tanto al interior del marxismo como del cristianismo se expresó en América Latina en confluencias de unos y otros en procesos barriales, sociales, proyectos políticos e insurreccionales. De la dicotomía inicial entre ateos marxistas y creyentes cristianos, se pasó al trabajo conjunto y debate respecto a las vías más eficaces para lograr la transformación de la sociedad. El acuerdo era innegable: había que construir otra sociedad y en ello tanto marxistas como cristianos coincidían. El debate estuvo centrado del sesenta en adelante, en las vías para lograrlo: usar las armas acudiendo a la violencia revolucionaria, o prescindir de ellas trabajando revolucionariamente por otros caminos.

Entre mediados y finales de los sesenta se produjeron incorporaciones de cristianos y cristianas a las guerrillas latinoamericanas en varios países, animados por imaginarios religiosos y políticos que sustentaban la coherencia de esta vía. Contribuyeron a ello también la persecución interna de la propia iglesia católica y las dictaduras desplegadas a lo largo del continente en los sesenta y setenta, que no distinguieron entre comunistas y católicos golpeando a todos por igual: Camilo Torres en 1966 y Leonor Esguerra, religiosa colombiana, poco tiempo después, deciden unirse a la guerrilla del ELN en Colombia. Marjorie Bradford, misionera norteamericana, conocida como la Madre Marian Peter en la congregación de Maryknoll, se unió a la guerrilla guatemalteca a comienzos de 1968, junto con dos sacerdotes de la misma congregación⁴⁰. En Uruguay el sacerdote Jesuita Juan Carlos Zaffaroni asumió la clandestinidad en 1968 con la guerrilla de los Tupamaros, desde la cual años más tarde los “Cristianos Tupamaros” hicieron públicas sus reflexiones sobre cristianismo y revolución (Silva, 1977: II/53-II/54). En Nicaragua el

³⁹ Un recuento detallado al respecto puede consultarse en: Silva Gotay, Samuel. 1977. El desarrollo del pensamiento revolucionario en la iglesia Latinoamericana a partir de 1960 y sus implicaciones para la teoría sociológica de la religión. Tesis de grado. Doctorado en Estudios Latinoamericanos (Historia). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. Pp. II/32-II/37.

⁴⁰Ver carta “Por qué soy revolucionaria”, escrita en México el 31 de enero de 1968. En: Martín-Baro, Ignacio. Una religiosa en la guerrilla. Disponible en: http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1968305_212-214.pdf

sacerdote Gaspar García Laviana, símbolo de la Revolución Sandinista, murió peleando con el fusil en la mano. En Perú es muy conocido el caso de la religiosa Nelly Evans Risco quien formó parte de Sendero Luminoso (Acevedo y Delgado, 2012: 261).

1.2. Teología de la Liberación e Iglesia de los Pobres en Colombia

“Afloró una corriente de nuevos movimientos religiosos tan fuerte, que revitalizó un parte importante de bautizados, rompió por abajo el aislamiento entre tendencias distintas propiciando un ecumenismo popular no conocido antes; se extendió por barrios, asentamientos y sindicatos en las ciudades, se encontró con organizaciones populares, subió por veredas y montañas hasta tocar los ejércitos de liberación salpicados de rebeldía” Ignacio Betancur, 1990

A diferencia de otros países de América Latina, en Colombia se han realizado pocas investigaciones sobre el movimiento generado por la Teología de la Liberación, o sobre su desarrollo y consolidación como perspectiva teológica en el país. En las pocas fuentes encontradas se intentan análisis históricos a partir de acontecimientos de influencia, eventos, publicaciones, etc., o de la propuesta de periodizaciones. En cualquier caso, hacen visible un campo insuficientemente explorado, abierto a futuras investigaciones.

En este apartado combinaré información proveniente de las investigaciones consultadas y de mi propia experiencia en relación al tema, además de la referencia a la perspectiva del pobre entendida como respuesta en discurso y acción a sus necesidades reales, para proponer una periodización similar a la encontrada en el análisis Latinoamericano. Se insistirá en los tipos de experiencias organizativas, pastorales y barriales que se identificaron en cada uno de los cuatro períodos, a saber:

- *Momento “pre-teológico”*, cuyos antecedentes más remotos llegan hasta la conquista, pasando por la colonia, la independencia, el período pre-conciliar y se cierra con el Concilio Vaticano II a mediados de la década del sesenta.
- *Momento de fundamentación (1965-1978)*, caracterizado por una alta producción teológica, la proliferación de experiencias pastorales y prácticas de fe, así como encuentros, reuniones y procesos de formación diversos que fueron llevando a la constitución de un movimiento social de inspiración teológica liberadora.
- *Momento de consolidación y expansión*, como perspectiva y movimiento. Período que se abre entre 1979-80 con el primer y segundo encuentro nacional de agentes de pastoral, que da origen a una robusta coordinación nacional, y se cierra entre 1989 y 1991 con la ruptura del movimiento.
- *Momento de reestructuración y nuevas proyecciones (1991 – 1998)*, la ruptura de la coordinación nacional se expresó en cuatro perspectivas diferenciadas: CEBs y grupos cristianos bajo la denominación de “ACOGÉ” (Animación de Comunidades y Grupos

Eclesiales), CEBs y grupos cristianos vinculados aún a la coordinación nacional, Comunidades Cristianas Campesinas (CCC) y algunas iniciativas sueltas. En mi opinión este período constituye el ocaso de uno de los más importantes movimientos sociales del siglo XX, con sorprendente fuerza emancipadora. Como siempre, la fragilidad de la fragmentación se convirtió en la peor condición.

Se cierra la reconstrucción histórica de la Teología de la Liberación en Colombia con el análisis de este cuarto período, por estar situado en el límite temporal máximo definido para el estudio, sin que ello signifique que después de 1998 no se produjeran otros desarrollos de este movimiento eclesial⁴¹.

Respecto a la trayectoria de la Teología de la Liberación en Colombia son posibles dos abordajes en un intento de periodización: uno de ellos puede responder a las lógicas y características del movimiento social; el otro, a las del desarrollo teológico. Si bien me sitúo en el primero de ellos para relatar las características de cada momento, retomo al final de este apartado lo que desde el campo teológico constituyen rupturas simbólicas, dado que ellas permiten comprender mejor la fundamentación de los procesos organizativos analizados en esta investigación.

Experiencias previas al Concilio que abonaron terreno a la Teología de la liberación (1950-1965)

Desde la conquista española y llegando luego a la independencia, es posible identificar una preocupación histórica por los pobres, expresada en clérigos y otros sectores al interior de la iglesia católica, que se comprometieron a fondo con la causa de los empobrecidos y excluidos; no así la jerarquía. En general, en este período la iglesia católica se involucró políticamente en el contexto colombiano con total claridad, buscando fortalecer alianzas políticas por conveniencia, en medio de la pugna liberal-conservadora de las primeras décadas del siglo XX y la agitación social de los años sesenta y setenta. En sus acciones, estrategias y propósitos institucionales han estado presentes siempre dos fuerzas: una, situada en la más dura defensa de principios conservadores como el orden y la obediencia (valores católicos por excelencia); otra, comprometida y vinculada directamente a la izquierda social y política⁴².

⁴¹ Estos desarrollos contemporáneos, así como los anteriores, deberían ser objeto de una indagación a profundidad. Con seguridad en su trayectoria se encontrarían pistas relevantes para comprender cómo desatar nuevas posibilidades de constitución de imaginarios sociales instituyentes, tan necesarios en el contexto actual caracterizado por la exacerbación del fundamentalismo religioso.

⁴² Para consultar este tema en detalle ver: Echeverry (2007) y La Rosa, Michel (2000, pp. 41-77 y 92)

Esta segunda fuerza, de corte crítico dentro de la iglesia, se nutrió de la corriente intelectual del humanismo integral o cristianismo social⁴³, del desarrollo de la doctrina social católica en las encíclicas *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1931) y los mensajes sociales de Pío XII. Además de la influencia de dos movimientos muy fuertes en Europa por esta época: a) la *Théologie Nouvelle*⁴⁴, expresión usada para referirse a un conjunto de escuelas y corrientes teológicas que aparecieron en Europa (Francia, Bélgica, Alemania, Holanda y Suiza) después de la Segunda Guerra Mundial; y b) el movimiento de los “curas obreros” surgido en Europa en la década del cincuenta, conformado por franceses y belgas, además de otros teólogos que jugaron un papel clave en América Latina y cuya presencia e influencia llegó a Colombia en la década del sesenta.

Una de las iniciativas más fuertes e influyentes del período fue la Acción Católica (AC) Especializada⁴⁵, vertiente desarrollada en Bélgica y Francia que llegó a América Latina y a Colombia después de la Segunda Guerra Mundial y enfatizó en reunir jóvenes obreros, estudiantes, campesinos y universitarios, diferenciándolos por géneros.

Aunque de mediados del cuarenta en adelante la Iglesia Católica Latinoamericana buscó fortalecer su influencia en la población desde una perspectiva conservadora y desarrollista a partir de la Acción Católica Especializada, algunas de sus experiencias modificaron su perspectiva inesperadamente al insertarse en países de la región: “muchos militantes de los grupos de Acción Católica y católicos de la región adquirieron una conciencia crítica, y hasta subversiva, acerca de la necesidad de cambiar la realidad de injusticia y opresión prevaleciente en América Latina” (Echeverry, 2007, pp. 55-56). Al parecer, las condiciones del contexto fueron llevando a esta nueva mirada. Por esto señalan varios autores (Echeverry 2007; Bidegain, 2004; Smith, 1994, entre otros) que los organismos de Acción Católica constituyeron la base a partir de la cual surgieron posteriormente en América Latina y en Colombia las corrientes críticas que formarían la Teología de la Liberación.

⁴³ Perspectiva desarrollada por los filósofos católicos franceses Jacques Maritain (1882-1973) y Emmanuel Mounier (1905-1950).

⁴⁴ Proponía una renovación teológica para recobrar la relevancia de la iglesia aproximándose al mundo contemporáneo (Echeverry, 2007: p. 57). Fue la perspectiva que orientó la formación de teólogos europeos y latinoamericanos en las facultades de París y Lovaina. Insistía en el uso de la sociología y otras ciencias sociales en el proceso de reflexión teológica. Algunos de los sacerdotes formados en esta corriente se constituyeron en “dirigentes intelectuales de la Teología de la Liberación” (Echeverry, 2007, p. 57)

⁴⁵ La AC fue creada en Europa en la década del veinte del siglo pasado, para fortalecer la influencia católica sobre el laicado, disminuyendo las tendencias secularizantes y ateas muy fuertes por esa época. El modelo de origen Italiano propuso uniones de “jóvenes y adultos, cada una de ellas con sus respectivas ramas masculinas y femeninas” (Echeverry, 2007: p. 55). En Francia y Bélgica se desarrolló años después una perspectiva especializada de la AC que enfatizó en congregar específicamente jóvenes de sectores sociales con precariedad.

Resalta en particular el papel de la Juventud Obrera Católica, JOC (organismo de la AC) que desarrolló y difundió el método ver-juzgar-actuar, de gran influencia en la acción social, muy efectivo en la generación de conciencia crítica y uno de los referentes clásicos en la Teología de la Liberación (Echeverry, 2007: 56).

Además de lo señalado hasta el momento, como seguramente sucedió en otros países de la región, antes y durante el Concilio Vaticano II se desarrollaban en Colombia iniciativas que mostraban formas novedosas de acción eclesial y vinculaban la creencia religiosa con la educación, la dinámica social y política del país o la vida cotidiana de pobladores rurales y urbanos. Si bien algunas de ellas no pueden ser valoradas como expresión de una nueva teología, todas aportaron un terreno abonado para el enraizamiento de nuevas prácticas y comprensiones de y desde la fe. A continuación se mencionarán brevemente algunas de ellas.

Acción Cultural Popular, ACPO

Iniciativa de educación y organización del campesinado colombiano gestada en Sutatenza (Boyacá) en 1947, por el sacerdote José Joaquín Salcedo convertida poco después en una obra del Episcopado Colombiano. A pesar de sus orígenes y del control que poco a poco impuso la jerarquía católica, la experiencia de ACPO fue progresista en su época respecto a prácticas pastorales con componente educativo, debido entre otras a las siguientes razones:

a) Priorizar la educación para el cambio personal y social desde la vida cotidiana, dando reconocimiento y protagonismo a los laicos campesinos. Los cambios que buscó motivar ACPO excluían el análisis estructural y oficialmente se distanciaron de la influencia marxista y los movimientos sociales que se fortalecieron desde los años sesenta. Sin embargo, durante su trayectoria (1947-1994) no fue ajena a desarrollos críticos provenientes de la Teología de la Liberación, la Educación Liberadora y la Investigación Acción Participativa, mediante la acción de algunos funcionarios y colaboradores vinculados. Además, la propia organización del campesinado involucrado fue dándole alcances propios no siempre coincidentes con el querer de la jerarquía eclesial.

b) El propósito de alfabetizar y educar a través de la radio. La educación por radio no apareció en Colombia con ACPO, pero esta experiencia fue innovadora en la alfabetización de población rural por la articulación de distintos componentes pedagógicos en las *Escuelas Radiofónicas*⁴⁶ y el convertirse en una experiencia educativa de carácter eclesial que reivindicaba la dignidad del campesinado. Pedagógicamente, aparecieron tres nociones nuevas en esta práctica educativa: *i)*

⁴⁶ Las Escuelas Radiofónicas eran la suma de: “**profesores**, que usan **la radio** como medio de comunicación y llegan a **grupos organizados de oyentes**, los cuales son apoyados por un comunicador interpersonal o **auxiliar inmediato**, que cuenta con **medios impresos o cartillas** para hacer el seguimiento de su aprendizaje y se someten a **evaluaciones** para constatar el avance de sus conocimientos” (Bernal, 2005: 16, las negritas y cursivas son mías).

el aprendizaje como proceso colectivo en los espacios cotidianos, *ii*) la capacidad del campesinado para aprender, y ayudar a otros a hacerlo, y *iii*) la combinación de elementos no convencionales como apoyo al proceso educativo.

c) Su énfasis en la dignidad del campesinado colombiano y su participación en las iniciativas que los afecten. Uno de los asuntos más interesantes y poco indagados de ACPO es el de la participación de los campesinos y las campesinas en el desarrollo de las acciones de la organización y la toma de decisiones. Como varias fuentes y testimonios de exalumnos reconocen, la idea del fundador y de sus colaboradores fue que el campesinado organizado pudiera asumir la dirección de la obra. Desafortunadamente esto no fue posible por los juegos de poder y las presiones institucionales que muy temprano se hicieron sentir.

Aunque no ha sido documentado su posible relación con el desarrollo de la Teología de la Liberación o de la izquierda en Colombia, algunas explicaciones no públicas de la pérdida de apoyos económicos y la especie de “cerco” que la llevó a su fin, dan a entender que ACPO formó dirigencia campesina cristiana que en distintas zonas del país terminó comprometiéndose políticamente, lo cual generó señalamientos sobre el proceso.

Unión Parroquial del Sur (UPS)

La segunda forma novedosa de acción pastoral que contribuyó a crear apertura y sensibilidad hacia nuevas prácticas eclesiales, tuvo como contexto de origen el crecimiento urbano de Bogotá en la década del 50, la concentración de población en el sur de la ciudad en condiciones precarias y la deficiente organización eclesial para responder las demandas de atención pastoral de este sector de la ciudad.

Entre 1942 y 1948 se crearon en Bogotá 21 nuevas parroquias, pero la acción pastoral era insuficiente ante la expansión de la ciudad y las consecuencias generadas por El Bogotazo. Por esta situación a fines de los años cuarenta, tres párrocos del sur de la ciudad se juntaron para trabajar sacerdotalmente en equipo, llegando a conformar una organización en octubre de 1957, que un año después adquirió personería jurídica del Ministerio de Justicia.

La entidad estaba “destinada a fortalecer la acción parroquial dentro del territorio canónicamente asignado [a los párrocos involucrados] y resolver en forma comunitaria los problemas religiosos y sociales en sus parroquias” (Libro de Actas UPS, 1957: folio 6; citado por Niño, 1989: 9) Organizativamente, la Unión Parroquial del Sur (en adelante UPS) contaba con: asamblea general (conformada por la totalidad de párrocos participantes⁴⁷), junta directiva

⁴⁷ Tomando como referente la investigación de Francisco Niño Súa (1989) y sin que en ella sea explícito el listado de integrantes de la Unión Parroquial del Sur, se alcanzan a identificar asociadas a esta iniciativa las siguientes parroquias: Parroquia de San Cristóbal, del Niño Jesús (barrio 20 de Julio), Nuestra Señora de la Valvanera, Santa

(formada por tres sacerdotes), un delegado general responsable de ejecutar las decisiones de la junta y una secretaría (encargada a uno de los párrocos). El delegado también era responsable de la contabilidad, la proveeduría general y los almacenes de víveres.

Dentro de la muy escasa documentación sobre esta experiencia, se la valora como un trabajo sacerdotal en equipo “para hacer presente la salvación de Cristo en medio de sus hermanos menos favorecidos” (Niño, 1989: 2) o como la unión de parroquias “para atender la gigantesca emergencia social urbana” del momento (Torres, 2014: 201). En sus nueve o diez años de existencia⁴⁸ la UPS adelantó iniciativas para responder a las necesidades de vivienda, alimentación, vestido, salud y educación, esto último a través de la creación de colegios parroquiales. Además de impulsar la formación de nuevos liderazgos políticos y sociales, al lado del trabajo catequético, iniciativas pastorales y litúrgicas que fueron anticipando las reformas del Concilio Vaticano II (Torres, 2014: 201-202).

En medio de muchas presiones y señalamientos de pretensiones grupistas y desconocimiento a la autoridad eclesiástica, la UPS se transforma estatutariamente y termina como experiencia sacerdotal a finales de la década del sesenta⁴⁹.

Movimiento Universitario de Promoción Comunal, MUNIPROC

Iniciativa propuesta por el padre Camilo Torres Restrepo en 1959, después de haber sido designado capellán de la Universidad Nacional de Colombia. MUNIPROC buscaba acercar a estudiantes y profesionales a la realidad del país, mediante “una labor de asistencia a la comunidad que a la vez los retroalimentara con datos y percepciones de la vida real de la sociedad de entonces” (declaración de Fernando Cubides, sociólogo y profesor de la Universidad Nacional de Colombia, 2016). Dentro de sus objetivos se planteaba: “1) Vincular estudiantes universitarios y profesionales con la realidad colombiana; 2) Investigar los recursos y necesidades de la comunidad; 3) Fomentar y coordinar los programas de acción comunal; 4) Prestar en las Comunidades subdesarrolladas atención profesional que tienda a estimular la creación de servicios permanentes a su cargo y de acuerdo con las necesidades existentes; 5) Rehabilitar a esas comunidades mediante el desarrollo integral y capacitación técnica de sus miembros.” (MUNIPROC, 1970: 29)

Teresita del Niño Jesús (barrio El Ricaurte), Nuestra Señora de La Paz, San Antonio de Padua, Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, Santa Lucía, La Natividad de Nuestra Señora (barrio Tunjuelito), Nuestra Señora de La Consolata, Las Cruces, Santa Helena, San Ignacio de Loyola, Nuestra Señora de Los Dolores, El Carmen, La Sagrada Familia.

⁴⁸ No existe coincidencia en las fuentes sobre la duración de la Unión Parroquial del Sur.

⁴⁹ Una de las fuentes menciona que fue una experiencia frenada, abortada por la jerarquía eclesial.

Las acciones del movimiento se enmarcaron en el contexto de surgimiento de la Acción Comunal y predominio de la perspectiva desarrollista. Sin embargo, su intencionalidad política fue poco a poco situándose con mayor contundencia. En la ponencia presentada por Camilo Torres en 1965 en el Primer Encuentro Nacional Prodesarrollo de la Comunidad se enfatizaba que

El movimiento aspira a aprender de las clases populares, del origen de su miseria, de su conformismo, de su eventual rebeldía y de su enorme potencialidad humana para transformar las estructuras (...) los miembros de MUNIPROC tienen la conciencia de que no ellos, sino el pueblo, realizará la transformación auténtica que el país necesita. Para realizar estos objetivos MUNIPROC: Establece contactos con comunidades obreras y campesinas. Planifica y hace evaluaciones de las actividades realizadas. Intenta establecer una red a través de todo el país de estudiantes universitarios y profesionales que con el mismo espíritu de inconformismo científico orienten a las clases mayoritarias hacia una presión eficaz en favor del cambio de estructuras (Torres R., 1965: 435-436).

El barrio Tunjuelito fue uno de los lugares de Bogotá donde tuvo presencia el movimiento. Dentro de las actividades realizadas estaban los cursos prácticos de zapatería, peluquería, mecánica y construcción, así como el montaje y presentación de obras de teatro que denunciaban las condiciones de miseria de los barrios marginales de la ciudad (Villanueva, 1995: 96).

Juventud Trabajadora de Colombia, JTC

Por último cabe mencionar la experiencia de la Juventud Trabajadora de Colombia (JTC), constituida en 1962 por el sacerdote jesuita Adán Londoño y 26 jóvenes de barrios populares de Bogotá. Su surgimiento estuvo enmarcado en la visibilización que por esta década fueron teniendo los jóvenes vinculados a distintas coyunturas socio-políticas y laborales. Aunque surgió inicialmente en el ámbito urbano, poco a poco amplió su acción hacia zonas rurales con el propósito de buscar opciones de vida para jóvenes trabajadores, desde sus propios intereses.

El trabajo de la JTC se centró desde sus orígenes en la formación de jóvenes y el incentivo de formas de organización diversas entre ellas los grupos juveniles. A través del Centro de Capacitación Popular (CENCAP), también promovido por sacerdotes jesuitas, se realizaban cursos de Promotores Sociales para integrantes de la JTC y otros.

De las experiencias mencionadas en este apartado, es la segunda que subsiste actualmente, al lado de ACPO, llegando a tener para el año 2003 cuatro regionales en las ciudades de

Bucaramanga, Ibagué, Barranquilla y Bogotá, desde las cuales se desarrollan distintas experiencias con jóvenes campesinos y estudiantes (Launay y Fernández: 2003).

Las experiencias antes mencionadas son apenas un factor indicativo del tipo de iniciativas y procesos desarrollados en Colombia antes de la convocatoria al Concilio Vaticano II y durante su realización en el período 1962-1965. Como se mencionó, el Concilio impregnó de un nuevo aire a la iglesia católica y potenció las fuerzas que en su interior planteaban de tiempo atrás la urgencia de una opción por los pobres.

El período posconciliar en Colombia fue álgido: situaciones económicas, políticas y sociales desataron movilizaciones en distintos lugares del país, Camilo Torres Restrepo ejerció fuerte influencia incluso después de su muerte en 1966; se conformaron organizaciones insurgentes, se fortaleció la acción pastoral crítica en sacerdotes, religiosas, religiosos y laicos. En general se entró en un período de impulso al cambio social del cual la iglesia colombiana haría parte en medio de contradicciones y luchas internas muy fuertes, como se mostrará en el siguiente apartado.

Período de fundamentación de la Teología de la Liberación y de la Iglesia de los pobres en Colombia (1965 – 1978)

La iglesia católica colombiana, siguiendo su línea conservadora, adoptó las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II y mantuvo bastantes reservas sobre la nueva teología en construcción. Sectores eclesiales concretos impulsaron las transformaciones más importantes, animados por las propuestas de Camilo Torres, los debates y conclusiones de la conferencia episcopal de Medellín.

Este segundo período de afianzamiento de la Teología de la Liberación en Colombia, se caracterizó por una alta dinámica organizativa entre sacerdotes, religiosas, religiosos y laicos, el nacimiento de distintas organizaciones y movimientos cristianos tanto rurales como urbanos, manifestaciones públicas cada vez más numerosas de esta “nueva forma de ser iglesia”, la realización de eventos y encuentros regionales y nacionales y el auge de publicaciones y producción teológica.

La Acción de sacerdotes, religiosas y religiosos en el período

Dentro de las acciones de sacerdotes, pueden mencionarse entre muchos otros, los trabajos pastorales de Gerardo Valencia Cano⁵⁰, Diego Cristóbal Uribe Escobar y René García Lizarralde⁵¹,

⁵⁰ Recordado como el “Obispo Rojo”, por sus posturas calificadas de izquierda en la época. Nació en Santo Domingo, Antioquia, en 1917, se ordenó sacerdote en el Instituto de Misiones de Yarumal, fue prefecto apostólico

quienes participaron del grupo Golconda. Cada uno desde sus acciones y opciones particulares contribuyó a la visibilización de los pobres como actores sociales.

De acuerdo con la documentación encontrada, las condiciones socio - políticas del país y los procesos iniciados por Camilo Torres, convirtieron a Colombia en lugar atractivo para sacerdotes extranjeros que llegaron al país influenciados por corrientes renovadoras europeas buscando comprometerse a fondo con las causas de los empobrecidos. Algunos de ellos terminaron vinculados con la insurgencia: Domingo Laín Sáenz, Manuel Pérez, José Antonio Jiménez Comín. Otros prefirieron desarrollar su acción pastoral y política fuera de las opciones armadas: Manuel Martínez, Bernardo Adam, Michel Jean, Felipe Toulemonde, para citar como ejemplo. La mayoría de las personas mencionadas fueron influenciadas por la corriente de los sacerdotes obreros franceses y cercanos a experiencias en la Juventud Obrera Católica (JOC)⁵².

En las congregaciones femeninas, cabe destacar los casos de las religiosas de clausura del Monasterio de las Clarisas en Montería (Córdoba) que iniciaron una transformación en 1965 y abrieron trabajo pastoral con habitantes de barrios populares de Cartagena. El de cuatro integrantes de la congregación Hermanas Bethlemitas que en 1968 deciden dejar su trabajo en un colegio de Bogotá e iniciar acción pastoral en los barrios Meissen, San Carlos, Santa Lucía, Lucero y Las Acacias (Uribe, 2013: 111-112). También, las religiosas del colegio Marymount en Bogotá (Congregación del Sagrado Corazón de María), que respaldaron y participaron del grupo Golconda y de acciones liberadoras en el terreno educativo y el trabajo barrial entre 1968 y 1969⁵³.

de Mitú (Vaupés) y designado obispo de Buenaventura (1953). Formó parte del grupo de sacerdotes que suscribió el Pacto de las Catacumbas en los días finales del Vaticano II. Murió en un inexplicable accidente aéreo en 1972 (Arboleda, 2003: 1).

⁵¹Nació en Bogotá en 1919 y murió en esta misma ciudad en 1994. Fue ordenado sacerdote en 1963 y seis años después fue suspendido del ejercicio sacerdotal por el arzobispo de Bogotá de la época. Siendo párroco del barrio La Florida apoyó las causas de los destechados. La formación, la investigación, los análisis permanentes de la coyuntura nacional e internacional y el deseo de conversar, de discutir, de animar la reflexión, estuvieron siempre presentes en los últimos años de su vida, según testimonios de personas que trabajaron con él antes de su muerte.

⁵² Sobre el caso de los sacerdotes vinculados al ELN puede consultarse el documental realizado por Yolanda Liesa, *"Liberación o muerte. Tres curas aragoneses en la guerrilla colombiana"*, disponible en: <https://yolandaliesaelblog.wordpress.com/liberacion-o-muerte/> Para el caso de los otros sacerdotes mencionados, sus biografías no han sido aún escritas o divulgadas. Podrían también incluirse otros muchos nombres de sacerdotes colombianos, pero sería objeto de otra investigación.

⁵³ El colegio Marymount fue centro de interés de la prensa colombiana en abril de 1969 al ser "destituidas 12 profesoras bajo la acusación de estar empleando sistemas marxistas en la enseñanza"; una de ellas la profesora norteamericana Carol O'Flynn quien fue expulsada del país "por ejercer actividades subversivas" según el Departamento de Seguridad (DAS). El padre Domingo Laín, vinculado también con el colegio, corrió la misma suerte. Ver registros de: El Espectador, lunes 21 de abril de 1969 "Hoy se define expulsión de profesora", El Espectador, miércoles 23 de abril de 1969 "Expulsan a tres monjas, un sacerdote y una profesora". Este fue uno de

Es muy general y escasa la información sobre las mujeres comprometidas políticamente desde la práctica del cristianismo liberador en Colombia⁵⁴. En la literatura disponible e investigaciones realizadas desde las ciencias sociales poco se dice sobre ellas, o sencillamente se las menciona con el genérico “religiosas” o “laicas” comprometidas, sin entrar a detallar quiénes eran en concreto. A lo largo de esta investigación fue posible identificar algunos nombres de religiosas: María Eugenia Velandia en la experiencia de las Clarisas, Graciela Uribe Ramón y Clara Lucía Loaiza en la comunidad Bethlemita, Elvia Vallejo Villa en la congregación Compañía de María, Leonor Esguerra religiosa del Sagrado Corazón de María, Cecilia González y Cecilia Naranjo en la congregación Hijas de los Sagrados Corazones. Algunas de ellas se retiraron de sus congregaciones para continuar su compromiso cristiano con mayor libertad y coherencia⁵⁵.

Las opciones de comunidades religiosas femeninas y la acción individual de algunas mujeres dentro de ellas, respaldan la afirmación de Ana María Bidegain en cuanto que la Acción Católica y el trabajo de las religiosas comprometidas directamente con los pobres, abrieron camino a la Teología de la Liberación.⁵⁶

En el caso de las comunidades religiosas masculinas, sobresale en Bogotá, el trabajo de sacerdotes jesuitas y salesianos que dinamizaban en los setentas y ochentas procesos formativos con jóvenes desde el Instituto de Pastoral Latinoamericana de la Juventud (IPLAJ)⁵⁷: Alejandro Londoño Posada, Adán Londoño, Jesús Andrés Vela y Mario Peresson, entre otros. También la experiencia de algunos integrantes de la comunidad de los Escolapios, que impulsaron en los primeros años de la década del 70, colegios Calasanz en barrios populares de Bogotá y Cúcuta desde una perspectiva liberadora. En estos procesos se impulsaba a los grupos de jóvenes a realizar trabajo barrial.

Algunos de estos sacerdotes, religiosas, religiosos colombianos y extranjeros, así como otros no mencionados, vivieron en barrios populares, asumiendo las condiciones de cualquier otro

los muchos hechos que en la época mostraron la intención de “extirpar” la relación entre marxismo y cristianismo por parte de la jerarquía y del gobierno.

⁵⁴ Respecto al tema en Colombia, sobresalen las investigaciones de Ana María Bidegain. Ver: Bidegain, A.M. 2009. Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano. Bidegain, Ana María. (2014). Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana. En: Revista de Estudos da Religião (REVER), Vol. 14, Nº. 2. Pp. 13-73

⁵⁵ Desafortunadamente sobre sus biografías no se encuentran detalles. Son aún invisibles en la historia de estos procesos sociales en Colombia.

⁵⁶ Ver: Bidegain, Ana María, entrevista disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rtXembqHe1E>

⁵⁷ El IPLAJ desarrolló desde 1970 un Plan de Pastoral Juvenil en la línea teológica de la Iglesia de los pobres (Torres, H. 2013: 236). Entre 1974 y 1975 sus cursos promovieron la constitución de grupos juveniles (Naranjo, 2013:70).

poblador y renunciando a los privilegios que tenían por su condición⁵⁸. Paralelo a ello, formaron a laicos y laicas en la nueva teología que se abría camino y en el uso de mediaciones socio analíticas provenientes del marxismo. Su discurso religioso incorporó alusiones concretas a la vida cotidiana, sufrimientos y problemas de la gente sencilla del pueblo; su acción pastoral se orientó a la transformación de situaciones de indignidad, denuncia de las injusticias y anuncio del Reino de Dios en la perspectiva antes descrita.

Esta opción eclesial y al mismo tiempo política, vinculó el evangelio con los problemas y luchas cotidianas de los oprimidos y la acción de los cristianos con la organización de habitantes urbanos, campesinos, estudiantes e indígenas en Colombia. Las rupturas con formas tradicionales de ejercicio pastoral, su compromiso cristiano, el cuestionamiento a las jerarquías que invisibilizaban la acción de laicos y laicas, quebraron el sentido con el cual se asumía la vida sacerdotal y religiosa hasta entonces, ampliando también la comprensión de la fe y la creencia religiosa.

Desde 1968 proliferaron espacios de encuentro y distintas expresiones organizativas a nivel sacerdotal, religioso, seglar y procesos organizativos mixtos. Además de *Golconda* (1968), uno de los primeros grupos sacerdotales del continente (Torres, H. 2010), en 1972 surge *Sacerdotes para América Latina (SAL)*⁵⁹ y por la misma época, la experiencia de *Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO)*, la *Organización de Religiosos para América Latina (ORAL)*⁶⁰, *Cristianos por el Socialismo (CPS)*, *Cristianos por la Liberación*, *Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)*, *Comunidades Cristianas Campesinas (CCC)*, grupos cristianos. Todas fueron iniciativas orientadas al cambio en las formas tradicionales de vivencia de la fe y a la búsqueda de mayor compromiso con los empobrecidos y con los problemas que por estos años enfrentaban habitantes de zonas rurales y urbanas en el país.

Experiencias organizativas relevantes del período

El grupo *Golconda*, conformado en diciembre de 1968, tomó su nombre de la finca de Acción Católica en donde se reunieron por primera vez cerca de sesenta sacerdotes y algunos conferencistas de apoyo, para compartir el trabajo pastoral que realizaban y estudiar la encíclica

⁵⁸ Esta opción se materializó en acciones cotidianas como: no usar hábito sacerdotal o religioso, pagar arriendo por un lugar de habitación sencillo como el de cualquier poblador del sector, trabajar en labores corrientes (quemando ladrillos, cultivando flores), establecer con la población relaciones de horizontalidad y cercanía.

⁵⁹ Según Múnera (1998), tanto *Golconda* como *SAL* estuvieron “en la base del surgimiento de las CEBs (Comunidades Eclesiales de Base), uno de los actores sociales que ayudarían a mantener vivos los movimientos populares en los años ochenta” (180-181).

⁶⁰ Aunque en su denominación tanto *SAL* como *ORAL* parecieran experiencias más regionales que nacionales, el trabajo y proyección de ambas organizaciones fue muy fuerte en Colombia, como se explicará más adelante.

Populorum Progressio. El documento que los dio a conocer públicamente ese mismo año⁶¹, tenía tres partes: descripción de la realidad del país, análisis de esa realidad desde el Evangelio y líneas de acción (Restrepo, 1995) y generó una avalancha de titulares de prensa, valoraciones y señalamientos hacia Golconda.

En palabras de Romero (2009), Golconda fue principalmente una acción política barrial y educacional, que involucró “monjas, estudiantes y por supuesto curas”. El grupo de sacerdotes fue la cara más visible y polémica del grupo, por los medios de comunicación que siguieron “sin perder respiro”, la participación política de los sacerdotes a nivel nacional y construyeron la imagen de Golconda como el grupo de los “curas rebeldes”. Buena parte del trabajo realizado fue educativo; la base de su acción revolucionaria estuvo en el trabajo barrial⁶² (Romero, 2013: 205), enfocado a la formación de dirigentes populares y la cualificación del proceso popular.

El grupo logró trasladar “los símbolos religiosos tradicionales a dimensiones de significación sociopolítica, creando de esta manera nuevas formas de vida religiosa y comunitaria” (Echeverry, 2007, p. 110 y 112). La acción de Golconda enfatizó en la investigación del mundo popular y la inserción en dinámicas cotidianas de población urbana y rural, siendo considerado por algunos investigadores como “primera expresión organizada de cristianos en una clara perspectiva de Teología de la Liberación en Colombia” (Echeverry, 2007, p. 103)

Golconda se disolvió entre 1972 y 1973 debido por un lado, a la persecución del Estado y de la propia iglesia católica; y por otro, a las dinámicas del país que golpearon fuertemente las luchas por la transformación social. Sin embargo, buena parte de sus integrantes continuaron comprometidos con esta causa por distintos caminos.

En diciembre de 1972 nació *Sacerdotes para América Latina, SAL*, movimiento que aglutinó grupos sacerdotales de distintos lugares del país. El encuentro nacional que le dio origen se realizó en Bogotá, ciudad en la que mantuvo su sede, contando con una estructura de zonas, seccionales por ciudades y un comité coordinador nacional. Este grupo sacerdotal tenía tres propósitos centrales: concientizar a las masas para que aceptaran la acción liberadora de los grupos comprometidos, apoyar a las organizaciones populares orientadas a la liberación integral y ponerse de parte de las clases menos favorecidas en todas sus luchas. Para lograrlo se plantearon varios caminos: compartir una vida real de pobreza, ubicarse con el pobre y luchar para que el resto del clero se ubicara de igual manera, fortalecer la unidad como grupo de sacerdotes y favorecer la concientización, organización y movilización popular.

⁶¹ Encabezado en firmas por el único obispo participante, Monseñor Gerardo Valencia Cano, seguido por 34 sacerdotes más y con la ausencia de quince integrantes que prefirieron mantener su nombre en reserva.

⁶² En Bogotá según Garzón (2013: 190-193), el grupo tuvo presencia en los barrios Galán, Meissen, Altamira y Tunjuelito, en el sur de la ciudad; Florencia, Floridablanca, Soledad San José, Primavera Norte, en el noroccidente; entre otros lugares.

Uno de sus ejes de trabajo fue el replanteamiento teológico de la identidad sacerdotal, asunto tratado en encuentros y discusiones internas logrando bosquejar las características centrales de una nueva forma de ejercicio y vivencia de este ministerio. El grupo se mantuvo en la clandestinidad por temor a la represión pero aun así participó y apoyó la huelga de empleados bancarios, la de trabajadores de la salud, el paro cívico nacional del 14 de septiembre de 1977 y diversas actividades de los sectores populares (Echeverry, 2007, p. 140-141), además de elaborar pronunciamientos públicos, denuncias, cartas y documentos respondiendo a coyunturas nacionales entre 1972 y 1978. En su último comunicado público (primer semestre de 1978), hicieron una profunda reflexión sobre las elecciones convocadas para ese año, la división de la izquierda y el sentido del abstencionismo.

Sobre la *Organización de Religiosas para América Latina, ORAL*, no se cuenta con ningún registro escrito. Por testimonio de Magdalena Salazar en 1999, religiosa Asuncionista, cofundadora de este movimiento, se puede decir que se trataba de un grupo de entre 15 y 20 religiosas que se reunían quincenalmente para reflexionar sobre su práctica pastoral. Se concentraron en Bogotá y tuvieron una muy corta duración –sin que se encuentre ubicación de cuánto tiempo en concreto- el testimonio recogido señala que los obispos les tuvieron miedo y las persiguieron sin que fueran claras las razones. Según Echeverry (2007) este grupo fue fundamental en la construcción del movimiento de la Teología de la Liberación en Colombia; participaron en la fundación de la revista *Solidaridad* y activamente en la conformación de las Comunidades Eclesiales de Base y las Comunidades Cristianas Campesinas (Echeverry, 2007, p. 155-156).

Respecto a la participación de laicos y laicas dentro de la Iglesia católica por estos años, La Rosa (2000, Pp. 52 y 73) resalta la labor de cuatro mujeres que trabajaron al lado de Monseñor Gerardo Valencia Cano en la creación de un Sistema de Misiones Laicas: Teresa Guevara, Margarita Franco, María Loaiza y Lilian Malagón. Según La Rosa, en los orígenes del movimiento misionero secular se encuentra una importante participación de las mujeres en la iglesia colombiana, que desde la década del cincuenta fue fortaleciéndose cada vez más a través de organizaciones como la Unión Femenina Misional (UFEMI) y la Unión de Seglares Misioneros (USEMI).

Es importante mencionar también el *movimiento Cristianos por el Socialismo (CPS) Colombia*, que surge en 1976 como movimiento de corte marxista y reunió a nivel nacional grupos de cristianos identificados con el socialismo, buscando romper el estigma respecto al ser cristiano y socialista como condiciones irreconciliables. Fundamentó su acción en considerar que la contradicción principal no reside entre cristianismo y socialismo, sino entre opresor y oprimido, y que en términos prácticos el opresor es ateo dado que no orienta su acción por la perspectiva cristiana señalada en el evangelio. CPS tuvo dos objetivos: políticamente buscó remover los factores de dominación introyectados en el pueblo para mantener los intereses de la clase opresora; eclesialmente “reelaborar la fe desde una perspectiva socialista y trabajar por una iglesia nueva, solidaria con los intereses y con las luchas de los oprimidos.” (Echeverry, 2007, p. 142)

Una de las características de este movimiento fue su reivindicación permanente de la pertenencia a la iglesia; a pesar de las contradicciones no pretendían dejar de ser cristianos por el hecho de reconocerse socialistas. Para Echeverry (2007) CPS fue “el movimiento cristiano con mayor opción y definición política en el país” (p. 144-145).

El Movimiento “Denuncia-encuentro”, conformado por grupos de jóvenes vinculados a la propuesta de catequesis “Denuncia – encuentro” del Servicio de Investigación y Acción Educativa, surge en 1975 a nivel nacional. El proyecto buscaba conformar cincuenta grupos juveniles de obreros, campesinos y estudiantes que promovieran “la toma de conciencia de las causas reales de los problemas de las comunidades y la búsqueda de soluciones concretas y eficaces dentro de una nueva forma de compromiso cristiano, a la luz de los documentos de la II conferencia del CELAM.” Los grupos juveniles que formaron parte de este movimiento tenían cinco áreas de trabajo: “evangelización, culturización (alfabetización), concientización y organización comunitarias, promoción de la comunidad, creatividad y expresión cultural popular” (Echeverry, 2007, p. 156). Esta experiencia dio origen en 1976 al *Movimiento Cristianos por la Liberación*, del cual no se cuenta con mayor información (ver en anexos, Tabla 1)

Además de los procesos organizativos de carácter exclusivamente eclesial, en el período se conformaron organizaciones, centros y asociaciones cuyo trabajo educativo, en comunicación o producción de materiales de apoyo a la formación de agentes de pastoral y dirigentes sociales fue muy importante en las décadas siguientes. En la Tabla 2 (ver anexos) se muestran algunas de las más relevantes.

En general, la participación de laicos/laicas se fortaleció con el impulso dado a la conformación de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) después de la Conferencia de Medellín. Éstas fueron visibles en Colombia a partir de 1976 y contribuyeron en la expansión de la Teología de la Liberación en el país.

Las CEBs fueron expresión urbana (sobre todo en barrios populares) de una nueva forma de ser iglesia, Eran grupos de personas con proximidad vecinal, relación interpersonal directa y permanente, no necesariamente articuladas a parroquias. Se reunían semanalmente para reflexionar su fe a la luz del evangelio, confrontando el contenido bíblico con su vida concreta, su compromiso y su praxis individual y colectiva. El eje de estas comunidades era la unidad fe/vida y por ello asumían una dimensión socio-política, entendida como “apoyo y solidaridad efectiva a la causa de los pobres, opción por el proyecto político de las clases populares” en búsqueda de una nueva sociedad. (Bernal y Vallejo, 1985, p. 28).

Eran *comunidad*, por el tipo de relaciones fraternas y solidarias que promovían; *eclesial*, porque sus integrantes estaban unidos por la fe al seguimiento de Jesús de Nazaret; *de base* porque mantenían relación cotidiana permanente entre pobladores de sectores populares. Su carácter eclesial no dependía de la presencia de un sacerdote, religiosa o religioso. Si bien al comienzo de

su aparición en el país estaban estos actores convocando, poco a poco fue quedando el proceso en manos de laicos y laicas que no dependieron de otros distintos a la propia comunidad y sus reflexiones. Un elemento importante de esta experiencia fue el reconocimiento y valoración de la palabra del pueblo pobre y de su capacidad de reflexión teológica por el hecho de ser creyente.

La Teología de la Liberación en zonas rurales colombianas se expresaba mediante dos tipos de experiencias: una, asociada a la acción pastoral y misionera de congregaciones religiosas específicas; y otra, vinculada a las Comunidades Cristianas Campesinas (CCC), denominación específica de las CEBs en zonas rurales. En el primer caso pueden mencionarse varias congregaciones con presencia importante en distintos lugares de Colombia en los cuales sembraron la perspectiva liberadora⁶³. En cuanto al proceso de las CCC, muy similar a como se dio con las CEBs en barrios marginados de zonas urbanas, se trataba de reuniones con población campesina que normalmente tenían cuatro momentos de desarrollo: a) lectura bíblica, b) reflexión colectiva sobre lo escuchado, compartiendo lo que la palabra de Dios dejaba a cada uno, cómo la interpretaban desde su realidad, relación con la naturaleza y tradición cultural; c) formulación de compromisos posibles (de cambio personal o de transformación de la realidad); y d) celebración eucarística (cuando estaba el sacerdote) o momento de oración comunitaria o liturgia de la palabra.

Esta mirada continua a la realidad social desde el evangelio interpretado en clave liberadora, aportó al cambio paulatino en las comprensiones de pobladores urbanos y rurales sobre la pobreza, las relaciones sociales, la construcción del reino de Dios, las relaciones familiares y de vecindad, la participación y organización comunitaria, el ejercicio del poder político, etc. Promovió la vivencia de valores contrarios a los capitalistas: solidaridad, fraternidad, comunitariedad. Animó fuertes transformaciones personales, familiares y comunitarias que poco a poco fueron conectándose con procesos sociales más amplios.

Tanto para las CEBs como para las CCC fue relevante la formación de animadores y agentes de pastoral, a través de cursos de formación cristiana sobre: interpretación bíblica, sacramentos, eclesiología, etc. Los participantes más constantes se iban convirtiendo en animadores de las comunidades, lo cual contribuyó a la autonomía respecto a la presencia de sacerdotes, religiosas y religiosos.

⁶³ Cito como ejemplo el trabajo desarrollado por los Misioneros de la Consolata en el Vicariato Apostólico de Florencia al cual fueron asignados desde su creación en diciembre de 1951. Para mediados de los ochenta se caracterizaban por un estilo de evangelización “muy ligado a lo social, no tan espiritualista, más pendiente de las necesidades de la gente” (Entrevista al padre Arnulfo Trujillo, en: Graciela Uribe Ramón, 2013, p. 123). En este trabajo pastoral en Caquetá estos sacerdotes fueron acompañados por religiosas misioneras Bethlemitas impulsadas también por la perspectiva crítica de la Teología de la Liberación. Algo similar sucedió en el Cauca, dentro de un proceso que acompañó la organización indígena en esta región. Sobresale el trabajo del padre Antonio Bonanomi.

Otras expresiones organizativas laicas fueron los colectivos de trabajo barrial que materializaron de forma más amplia las opciones eclesiales por los pobres. Los detalles de estas experiencias se mencionarán en otro apartado, pero es importante decir aquí que, en el origen de estos grupos, estuvo la inserción de comunidades religiosas en barrios populares y el trabajo mediante grupos juveniles de algunas congregaciones.

En el período ejercieron fuerte influencia los procesos centroamericanos con los que se mantuvo acción solidaria a lo largo de los setentas y ochentas, particularmente con Nicaragua (apoyo a distintas campañas, entre ellas la de alfabetización) y El Salvador.

Eventos, producción teológica y publicaciones

Los encuentros, seminarios, conferencias y reuniones realizados entre 1965 – 1978 permitieron intercambiar reflexiones y experiencias así como generar relaciones de coordinación, acciones conjuntas, elaboración de ponencias, documentos, memorias, pronunciamientos, que fueron visibilizando poco a poco el movimiento y consolidando una reflexión teológica liberadora desde las condiciones del país. Algunos de los eventos más relevantes del período fueron (Echeverry, 2007: 130-132; Torres, H., 2010: 5-8):

1. Primer encuentro del grupo Golconda, julio de 1968 en Viotá (Cundinamarca)
2. Segundo encuentro del grupo Golconda, diciembre de 1968 en Buenaventura.
3. Primer Simposio Internacional de Teología de la Liberación. Bogotá. Marzo 6 y 7 de 1970 (Torres H., 2010, p. 5)
4. Tercer Encuentro Latinoamericano de Teólogos de la Liberación. Bogotá, Julio de 1971
5. Primer Encuentro Nacional de Sacerdotes para América Latina, SAL. Bogotá, 1971
6. Seminario de Teología Latinoamericana. Bogotá, 1973
7. Simposio sobre seguimiento a la Conferencia Episcopal en Medellín, convocado por el grupo Sacerdotes para América Latina –SAL- Bogotá y otros grupos cristianos, 30 de agosto - 1º. de septiembre de 1973
8. Ciclo de Conferencias sobre Fe y Política. Bogotá. 1976
9. Debates regionales preparatorios de la III Conferencia Episcopal, entre 1976-1978

Éstos fueron escenario privilegiado para circular diversas publicaciones que empezaron a producirse con mayor fuerza en este período: folletos, cartillas, mimeos, ponencias, ediciones populares de libros, etc., la mayoría respondiendo a coyunturas o necesidades de los grupos eclesiales y agentes de pastoral. Algunos circulaban casi como textos clandestinos por el rechazo y persecución de la jerarquía. Es de mencionar que mientras en América Latina fue numerosa la producción de libros asociados a la Teología de la Liberación (no menos de 20 publicados entre 1970 y 1971p.e.), los primeros teólogos de la liberación en Colombia no tuvieron la misma posibilidad de circulación editorial durante el período. Además de la escritura orientada a situaciones muy específicas, enfrentaron el temor de algunas casas editoriales a la pérdida que podría generar la prohibición y censura de la jerarquía colombiana. La reflexión

teológica sistemática en clave liberadora fue especialmente visible entre 1970 y 1972, según Echeverry (2007, pp. 103-109).

Con la publicación en 1977 del documento de consulta para la preparación de la III Conferencia del CELAM, el evidente ataque directo a las conclusiones de Medellín y la ratificación de una concepción desarrollista en la jerarquía católica, se inició un debate continental en el cual Colombia participó activamente, con miras a plantear la postura de las CEBs y grupos cristianos en la conferencia realizarse en 1979. En nuestro país este proceso fue coordinado por el CINEP y la Revista Solidaridad, aportes cristianos para la liberación. Se elaboraron y circularon tres documentos que junto con la discusión y reflexión contribuyeron al fortalecimiento de las CEBs en el país. Se iniciaron también en estos años varias publicaciones periódicas fundamentalmente bajo la figura de boletines, tal como puede observarse en la Tabla 3 (ver anexo Documentos y publicaciones, Teología de la Liberación en Colombia). Adicionalmente se incluyen dentro de este recuento, las memorias o documentos asociados a eventos. Llama la atención dentro de las denominaciones que corresponden a unos y otros, la reiteración de palabras claves como: encuentro, liberación, teología/teológico, en relación a escenarios y procesos; búsqueda y denuncia, referidas a acciones; solidaridad, como actitud cristiana y valor fundamental; perspectivas, como elemento a potenciar con la circular de información.

Acciones públicas de respaldo a movimientos y protestas sociales en Colombia

El alza al transporte en algunas ciudades del país (Cali, Pasto,..), incremento en las tarifas de servicios públicos, huelgas de trabajadores en distintos sectores y fuerte represión a acciones de protesta, entre otras situaciones, generaron reacción de sectores eclesiales. Varios ejemplos pueden dar cuenta de acciones públicas por estos años:

A nivel nacional, entre 1969 y 1974 la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) impulsó acciones de lucha por la tierra y por los derechos de los campesinos (tomas de tierras, marchas y distinto tipo de movilizaciones) que fueron apoyadas por sacerdotes, religiosas, religiosos y laicos a pesar de la fuerte represión que sufrieron.

Cuatro obispos y 57 sacerdotes del clero caleño, además de 20 sacerdotes de la Diócesis de Barranquilla y el Consejo Presbiterial del clero de Medellín hicieron pronunciamientos públicos en enero de 1969, pidiendo al gobierno de Carlos Lleras Restrepo reconsiderar las alzas y buscar soluciones oportunas que impidieran el incremento de situaciones de violencia. Estas y otras iniciativas que mostraban un activo respaldo de sacerdotes a protestas públicas, fue valorado como “infiltración comunista en el clero” (Echeverry, 2007, p. 99-100)

En Bogotá se puede recordar la participación sacerdotal en una invasión de terrenos en el barrio Las Colinas (1969)⁶⁴, los pronunciamientos públicos de sectores cristianos en apoyo a procesos organizativos populares⁶⁵ y la oposición de sacerdotes y religiosas a la construcción de la Avenida de los Cerros (1973)⁶⁶ y de la Autopista Medellín.

De manera similar a lo citado anteriormente, sectores de laicas, laicos, religiosas, religiosos y sacerdotes se pronunciaron apoyando las movilizaciones de habitantes de barrios populares contra nuevos impuestos y los paros tanto cívicos como de sectores bancario⁶⁷ y de salud, a lo largo de las décadas del 70 y 80. Una de las coyunturas en las cuales se participó activamente desde algunas parroquias, grupos y movimientos eclesiales, fue el *paro cívico nacional de 1977*:

En un breve documento analítico distribuido entre habitantes de barrios populares días antes del paro cívico, el grupo *Sacerdotes para América Latina (SAL) seccional Bogotá*, afirmaba: "...como sacerdotes, conscientes de nuestro papel en la sociedad y de lo que significan las exigencias del evangelio, NOS DECLARAMOS contra las medidas represivas del gobierno (...)

⁶⁴"El 14 de agosto de 1969, [René] García, siendo párroco de la Iglesia de La Encarnación en el barrio Florencia de esta ciudad, dirigió la ocupación de los terrenos del basurero Las Colinas y fue arrestado por unidades de la Segunda Estación de policía junto con un grupo de estudiantes universitarios y las personas que se aprestaban a invadir ese predio. García fue conducido ante las autoridades competentes y allí se declaró responsable de la invasión, por lo cual fue castigado con 72 horas de arresto." (El Tiempo, mayo 31 de 1994, artículo publicado con motivo de la muerte de René García. Sobre el registro en prensa del hecho en sí mismo y otros asociados puede consultarse: El Espectador, abril-mayo de 1969)

⁶⁵"Apoyamos a los sectores populares que se organizan consciente y decididamente contra sus opresores (campesinos, obreros, indígenas, maestros, etc.). Vemos en ellos la articulación de la esperanza y nos sentimos obligados a solidarizarnos con sus luchas." (Cita tomada del documento "Cristianos se interrogan en el 5º. Aniversario de Medellín", elaborado en el simposio convocado por el grupo Sacerdotes para América Latina –SAL– Bogotá y otros grupos cristianos, entre el 30 de agosto y el 1º. de septiembre de 1973)

⁶⁶En el proyecto "Plan de Desarrollo Integral de la Zona Oriental de Bogotá –PIDUZOB", presentado en el gobierno de Pastrana Borrero (1970-1974), se proponía la construcción de la Avenida de Los Cerros, con serios efectos sobre la población de más de 25 barrios que tendría que abandonar esta zona de la ciudad. Más de un centenar de sacerdotes y religiosas de Bogotá, suscribieron un pronunciamiento frente al plan, en el cual se enfatizaba: "(el proyecto) producirá un desalojo de las clases populares en dos formas: directo, por el trazo mismo de la avenida, e indirecto, por las presiones de las compañías constructoras y por el alza del nivel de vida en el sector. (...) El atropello será tanto más fácil, cuando la mayoría de esta población no ostenta títulos jurídicos de propiedad o no llega al ingreso básico que le permite ser tenidos en cuenta por la Caja de Vivienda Popular. (...) Por eso RECHAZAMOS el plan de desarrollo de la zona oriental, porque, dadas las condiciones del país y la situación de miseria real de gran mayoría de colombianos, constituye una obra suntuaria orientada a favor de unos pocos privilegiados. (...) Pedimos a las gentes de estos barrios y a quienes quieran comprometerse a favor de la JUSTICIA, que se unan alrededor de los COMITES, en defensa de sus propios intereses." (Documento de 1973, en: SAL, 1978: 85-90)

⁶⁷En solidaridad con la huelga de hambre iniciada entre mayo y junio de 1976 por parte de trabajadores bancarios en paro nacional, se organizó una Eucaristía en un parque del centro de Bogotá. Varios sacerdotes concelebraron y se contó con amplia participación de laicos, laicas y religiosos. Los sacerdotes implicados fueron suspendidos días después por la Arzobispo Aníbal Muñoz Duque (Torres, H., 2010: 4).

contra el silencio de la Jerarquía Eclesiástica que nunca ha levantado la voz ni ha hecho presencia de lucha en los momentos más conflictivos de la clase obrera. HACEMOS NUESTROS los objetivos del PARO CIVICO NACIONAL.” (SAL, 1978: 223-227)

En Bogotá y otras ciudades, grupos cristianos y religiosos de distintas comunidades participaron en actividades preparatorias del paro cívico y en su desarrollo: “colaboración en el reparto de boletines, elaboración de pancartas y riego de tachuelas en algunas avenidas como la avenida-carrera 5ª circunvalar del este de la ciudad” (Naranjo, 2013, p. 81).

Adicional a lo ya mencionado, desde comienzos de la década del setenta se fue consolidando la participación de un nutrido “bloque” de cristianos en las marchas de conmemoración del primero de mayo en distintas ciudades del país, en las cuales se distribuían volantes con denuncias de situaciones concretas o análisis de la coyuntura (Ver boletín CEBs, Revista Solidaridad, Documentos SAL).

Conflictos enfrentados en el período

La arremetida directa contra la Teología de la Liberación por parte de la jerarquía colombiana se evidenció claramente desde 1971 con la organización en Colombia del Centro Ecuménico de Información para América Latina (CEDIAL), a la cabeza de Roger Vekemans, religioso al que se comprobaron vínculos con la CIA (Echeverry, 2007; Torres, 2013). La campaña en contra incluyó la toma de los cargos directivos del CELAM por parte de obispos conservadores, comenzando por la designación del colombiano Alfonso López Trujillo en la secretaría general de esta conferencia. La tercera estrategia consistió en la realización de cursos de formación o actualización teológica abiertamente contra la Teología de la Liberación por parte del Episcopado Colombiano. Este es un período de señalamientos y descalificaciones a los teólogos de la liberación y experiencias organizativas que siguieron esta línea. Una de las principales críticas fue el carácter marxista de los planteamientos y análisis de la realidad colombiana, a los cuales se calificó de tergiversados y no objetivos. (Echeverry, 2007, p 147)

En noviembre de 1976 el Episcopado Colombiano realiza su asamblea anual y publica el documento “Identidad Cristiana en la Acción por la Justicia” en el cual descalifican la corriente liberadora al interior de la iglesia y condenan a distintos grupos inspirados en la Teología de la Liberación: SAL, CINEP, el IPLAJ, Revista Denuncia Encuentro, entre otros. (Echeverry, 2007; Torres, 2013). Diferentes grupos cristianos respondieron en julio de 1977 con un documento titulado “Identidad Cristiana en la Acción por la Justicia. Una visión alternativa”.

Respecto a este período Ana María Bidegain (2004) reconoce la fuerte represión de la jerarquía católica colombiana a todo intento por asumir la causa de los pobres, e identifica cierta “atipicidad” en el proceso de la Teología de la Liberación en Colombia, dado que tal situación no se presentó con tanta intensidad en otros países.

En general este período de veinte años, que va desde la fundamentación hasta la consolidación y crecimiento de las CEBs en Colombia estuvo caracterizado por la persecución y represión directa tanto a sacerdotes, religiosas, religiosos y laicos⁶⁸. Desde finales de la década del setenta la represión se agudiza con el asesinato de integrantes del proceso en distintos lugares del país. Esta situación fue leída evangélicamente desde la imagen del “martirio”⁶⁹.

Momento de consolidación y crecimiento (1979 – 1991)

Los rasgos generales de este período de consolidación del movimiento eclesial derivado de la Teología de la Liberación en Colombia, tienen que ver con la expansión de las CEBs, grupos cristianos y CCC a distintos lugares del país, el surgimiento de coordinaciones a nivel nacional e intentos de unidad de estos procesos, el auge de publicaciones y producción teológica y la constitución más contundente de un movimiento eclesial en que se aglutinaban distintas experiencias coordinadas o no nacionalmente. El período se cierra con una ruptura de la experiencia de Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos, en desarrollo desde 1979/1980. A continuación, un breve recuento de los detalles del momento.

El crecimiento de las CEBs, la participación cada vez más activa de los laicos en la Iglesia y el vínculo creciente de sectores eclesiales críticos con el movimiento popular, marcaron el cambio de década 70-80: “Las CEBs se convierten en un movimiento renovador de la Iglesia; cada vez reflexionan más su fe, interpretan las coyunturas históricas y se van comprometiendo más concretamente en la transformación de la realidad. Esto se expresa claramente en la siempre mayor participación militante de los cristianos en las luchas populares, en la inquietud por integrarse al movimiento popular, que se va fortaleciendo, entre otras cosas, por la participación y aporte cristiano. Se da en la práctica, la unidad entre fe y política.” (Echeverry, 2007, pp. 164-165).

A través de las CEBs, de las CCC, de los grupos cristianos y las experiencias e iniciativas no tan visibles, se fue conformando como tal el proceso organizativo de la Iglesia de los pobres. El movimiento se llamó primero *Iglesia Popular* y en poco tiempo cambió el nombre a *Iglesia que*

⁶⁸ En América Latina la represión hacia perspectivas eclesiales críticas adoptó distintas formas: desde ataques a quienes siendo sacerdotes participaron en procesos insurreccionales en países como Nicaragua (1979), pasando por imposición de silencio a obispos y sacerdotes brasileños (uno de los casos más recordados es el de Leonardo Boff) y llegando al asesinato de religiosas, religiosos e incluso obispos (el caso de Monseñor Oscar Arnulfo Romero en El Salvador, es uno de los más conocidos)

⁶⁹ Una de las publicaciones que alude a esta situación es el libro del sacerdote jesuita Javier Giraldo titulado “Aquellas muertes que hicieron resplandecer la vida” Ed. Desde los Márgenes. Impreso en Colombia, octubre de 1992. Reimpresión en Colombia, septiembre de 2012. Ver en anexos, Tabla 4.

Renace del pueblo y luego a Iglesia de los Pobres, entendida como un movimiento al interior de la Iglesia Católica con participación de laicos, sacerdotes y religiosos. “Nace de la fe del pueblo y allí se vive la vida evangélica, la conversión a lo comunitario, la organización popular”⁷⁰.

En la expresión Iglesia de los pobres (IP), se incluían en la época: las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), las Comunidades Cristianas Campesinas (CCC), acciones pastorales críticas de sacerdotes, religiosas/religiosos y los grupos cristianos⁷¹. A nivel nacional se contaba con dos coordinaciones: una de las CEBs y grupos cristianos; otra de las Comunidades Cristianas Campesinas. Entre ambos procesos existía articulación y realizaban actividades conjuntas. En las asambleas nacionales de uno y otro proceso participaban delegados de los dos.

La IP en nuestro país se insertó en los sectores populares y sus luchas concretas, planteando la urgencia del cambio de estructuras para la construcción del Reino de Dios entendido teológicamente como “vida en abundancia para todos”. Por tanto, fue común en los ochenta el uso de la expresión “pastoral de acompañamiento” para referirse a la presencia y participación de cristianos en las organizaciones populares y sus luchas (Torres H., 2010). Todo esto constituyó un fenómeno sin precedentes en América Latina y Colombia en palabras de Betancur (1990).

El período que se describe estuvo marcado por dos acontecimientos al interior del movimiento: un momento de unidad y uno de ruptura. Más que ubicarlos en un año preciso, asunto sobre el cual no hay acuerdo en las fuentes, interesa enmarcarlos como procesos que tuvieron incluso una temporalidad mayor a aquella situada en un evento particular. En función de este propósito se describen a continuación algunos detalles respecto a cada uno y se complementa la información con elementos similares a los presentados en los anteriores momentos (eventos, publicaciones...).

Primer acontecimiento: la unidad.

Entre 1978 y 1980 se dieron acercamientos tendientes a generar unidad en las distintas expresiones eclesiales críticas a nivel nacional. Estos intentos terminaron en la conformación de dos coordinaciones nacionales, una de las CEBs y Grupos Cristianos (ámbito urbano); otra de las

⁷⁰ Fuente: archivo documental de Quetzal, Registro No. 44, documento digitado, 22 páginas (se trata de los contenidos en borrador de una cartilla de las CEBs a nivel nacional), sin título general. Autor y fecha: Equipo de Animación Nacional de las CEBs [se infiere], sin fecha.

⁷¹ En la denominación grupos cristianos de incluyen diferentes denominaciones específicas: asambleas familiares, grupos de catequesis, grupos juveniles, etc. Están conformados por personas sencillas y pobres, crean una red de relaciones interpersonales que les constituyen como grupo. Se ayudan mutuamente, celebran su fe, establecen lazos. Se proyectan comunitariamente con elaboración de periódicos, pequeñas bibliotecas populares, grupos de salud, botiquines y droguerías comunitarias, cooperativas de consumo de alimentos básicos, guarderías infantiles, apoyando distintas reivindicaciones, etc. (Archivo documental de Quetzal, Registro No. 44)

Comunidades Cristianas Campesinas (zonas rurales). No es posible afirmar que ambas coordinaciones hubieran congregado la totalidad de expresiones eclesiales en desarrollo, pero su cobertura fue significativa. Sobre las acciones y eventos que materializaron este proceso de unidad también existen discrepancias, pero lo cierto es que a comienzos de los ochenta el movimiento comenzó a ser visible como proceso nacional en lo urbano y en lo rural, contando con dos publicaciones “oficiales”: La *Revista Solidaridad, aportes cristianos para la liberación*, de las CEBs, y el *Boletín Evangelio y Azadón* de las CCC.

En 1979, iniciando el período que se describe, se realizó el Primer Encuentro Nacional de Agentes de Pastoral⁷². Tres de sus conclusiones aportaron a la marcha de la Iglesia de los Pobres en el país en los años siguientes: “darle prioridad a la organización de las comunidades eclesiales de base (CEBs), impulsar una red nacional de CEBs y Grupos Cristianos y unificar las diferentes pequeñas publicaciones que existían (Torres, H., 2013: 176)⁷³. Así nació la *Revista Solidaridad, Aportes Cristianos para la Liberación*, que se editó durante once años. Su primer número apareció en el mes de marzo de 1979⁷⁴.

A mediados del mismo año se realizó una reunión en Pereira con sacerdotes, religiosas y laicos de algunas parroquias rurales, convocada por el Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias y Rurales Católicas (MIJARC) organización Belga con sede en Lovaina, interesada en apoyar procesos en Colombia. Dado que la mayoría de participantes jóvenes estaban vinculados como animadores a las Comunidades Campesinas, se decidió fortalecer este proceso. Así nació la Coordinación Nacional de Comunidades Cristianas Campesinas. Las CCC llegaron a tener núcleos en: Boyacá, Caquetá, Antioquia, Santander, Bolívar, Tolima, Córdoba, Huila, Cauca, Nariño, Caldas, Chocó, Cundinamarca. Algunos de los municipios y veredas con presencia de estas comunidades, fueron fuertemente golpeados por la violencia insurgente y paramilitar durante la década del ochenta y el tránsito a los noventa⁷⁵.

⁷² Torres H. (2010) se refiere a este evento como Primer Congreso Nacional de Teología de la Liberación. Tanto Torres como Echeverry (2007) afirman que el evento se realizó en El Ocaso (Cundinamarca) pero el lugar puede más bien corresponder a la denominación de la finca El Ocaso en el municipio de Cachipay (Cundinamarca). En este evento se evidencia la producción teológica propia que venía dándose en el país de manera fructífera y se tratan los siguientes asuntos a partir de ponencias específicas: América Latina en el contexto mundial, coyuntura eclesial Latinoamericana, génesis y desarrollo de la Iglesia Popular, naturaleza y misión de la Iglesia Popular, Iglesia y compromiso político, Iglesia y Teología de la Liberación (Echeverry, 2007, p. 180).

⁷³ Torres H. (2013) plantea que en este encuentro se conformó la Coordinación Nacional de CEBs, a diferencia de Echeverry (2007) que lo ubica en el siguiente año (1980).

⁷⁴ Comenta Torres que en la madrugada del día en que se debía retirar de la imprenta la edición, la sede fue allanada por la Fuerza Pública. “Gracias a un párroco, desde la casa del cura se hizo el primer envío.” (Torres, H. 2010).

⁷⁵ Para información detallada sobre la trayectoria de las CCC en Colombia, puede consultarse: Vallejo, Elvia. (2013). Proceso de las Comunidades Cristianas Campesinas. En: Torres, Héctor (comp.) 2013. Iglesia de los pobres, utopía que espera la primavera. Editorial Códice, Bogotá. Suarez, Isauro. Comunidades Cristianas Campesinas: un nuevo estilo de trabajo popular. Revista Solidaridad # 52, año 6, Marzo de 1984. pg. 14.

Un segundo Encuentro Nacional de Agentes de Pastoral se realizó en 1980 en Cachipay (Cundinamarca) y según Echeverry (2007) dio origen a la Coordinación Nacional de Comunidades Eclesiales de Base, avance cualitativo importante que permitió la sectorización del movimiento en regionales con presencia de comunidades en los lugares más importantes del territorio nacional. Dentro de los propósitos de la Coordinación Nacional estaban: “prestar un servicio de animación y acompañamiento a las experiencias de comunidades en el ámbito nacional”, “multiplicar las CEBs en Colombia, animando y unificando trabajos para centralizar recursos y extenderlos más racionalmente.” (Echeverry, 2007, p. 181)

En la Tabla 5 (ver anexos) se resume la estructura nacional del proceso de Comunidades Eclesiales de Base en los ochenta. En ella pueden identificarse tres niveles organizativos: zonal, regional y nacional; así como espacios (reuniones zonales, regionales y encuentro nacional) e instancias de coordinación responsables de animar el proceso.

En cada ámbito (zonal, regional o nacional) se podían identificar dos ejes nucleadores de actividades: organizacional y educativo. Al primero corresponden los encuentros, intercambios y celebraciones. Al segundo los talleres, cursos y convivencias. Es de anotar la creciente preocupación por la formación al interior del movimiento del ochenta en adelante. La tabla 6 (ver anexos) describe los detalles de estos tipos de actividades, haciendo evidente la existencia de

... un gran esfuerzo de formación entre los miembros de las comunidades. Esta formación recoge desde aspectos técnicos como son cursos de salud, agricultura, pedagogía infantil, etc., hasta cursos de formación socio-política, bíblico-eclesiológica y humana; en algunas regionales se tienen planes de formación mucho más estructurados que tratan de responder a las necesidades reales de la regional y dar una visión más global de la realidad (Archivo documental de Quetzal, Registro No. 44).

En la década del ochenta, el movimiento de Iglesia de los Pobres conjugó con mucho éxito el cuestionamiento al orden capitalista, el compromiso con el cambio estructural, la acción socio-política de distinto nivel (barrial, zonal, regional, nacional) y procesos de formación orientados a la acción transformadora concreta⁷⁶. Se distinguían de otras expresiones políticas por la celebración de la fe (vivida en el compromiso social y político cotidiano) y el fundamento evangélico, atestado de simbologías.

⁷⁶ Dentro de la formación realizada tuvo lugar central la lectura de la biblia: No se lee la biblia ahistóricamente para hacer luego aplicaciones personales o familiares únicamente. “La lectura de la Biblia se hace desde el acontecimiento y en mutua iluminación con el estudio o análisis de la realidad social. La acción de las comunidades se orienta más allá de lo meramente personal o familiar” Arnaldo Zenteno, S.J., s.f. Título: Comunidad de Base

Segundo acontecimiento: la ruptura.

La década del ochenta se cierra con un conflicto interno generado por el tema de la participación política. Entre 1987 y 1991 al interior de la Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos se dieron discusiones respecto al respaldo a iniciativas asociadas a alguna de las influencias políticas más fuertes al interior del movimiento (M-19 y ELN)⁷⁷. Año tras año y en distintos espacios aparecía la discusión abierta, hasta un momento en el cual las dos posturas visibles fueron irreconciliables, y una parte de las comunidades y grupos deciden separarse de la Coordinación Nacional y conformar un nuevo proceso al que denominaron *Animación de Comunidades y Grupos Eclesiales (ACOGE)*.

Desafortunadamente dentro de la documentación encontrada sólo se cuenta con el punto de vista de la facción que se separó. No existe análisis público detallado de lo sucedido por parte de quienes se encontraban en esta época al frente de la Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos, postura que sin duda ayudaría en el análisis de lo que aconteció. Es claro en las fuentes encontradas que la discusión central que llevó a la ruptura no giraba respecto a la militancia política, ya que ambos sectores la reconocían como necesaria, sino en la forma concreta de participación y más precisamente, en a cuál proyecto político se respaldaba con ella.

En los primeros años de la década del noventa, el equipo de coordinación de las CEBs Regional Bogotá, se expresaba sobre lo sucedido en los siguientes términos: “Desafortunadamente las opiniones políticas de los coordinadores se polarizaron en dos corrientes que finalmente llevaron a la ruptura a finales de 1991. La gente de base fue, en su mayoría, ajena a esta polémica. Hoy todavía sufrimos las consecuencias negativas de esta división. No perdemos la esperanza de poder reconstruir la unidad”⁷⁸. Al parecer la ruptura mayor al interior del movimiento se produjo en 1988 con la separación de un sector de CEBs y Grupos Cristianos y la conformación al poco tiempo de ACOGE. Pero en 1991 se produjo otra muy significativa: por hechos vinculados con este conflicto y las posturas que lo generaron, se decide el cierre de la Revista Solidaridad, aportes cristianos para la Liberación y el inicio de otra publicación que recogería en adelante las posturas de ACOGE.

⁷⁷ Se trata de la discusión sobre la relación fe-política y en concreto la participación “partidista”. La discusión interna tomaba cuerpo concreto en el debate sobre la militancia de quienes ejercían cargos de coordinación al interior del movimiento y sobre las implicaciones que este tipo de participación específica traería al conjunto del proceso. La discusión era compleja: por un lado se respetaba la opción política individual, pero al mismo tiempo se la censuraba en un dirigente.

⁷⁸ Archivo documental de Quetzal, Registro No. 32: Relatoría de evento formativo, CEBs Regional Bogotá [se infiere como autor], sin fecha, p. 6

Eventos y publicaciones

En este período los eventos realizados crecen en número, carácter e impacto, tal como puede observarse en la Tabla 7 (ver anexos). Del total de eventos identificados en los documentos consultados, se resaltan los siguientes:

El *Encuentro Nacional de Comunidades* realizado en 1987, se constituyó en combinación de múltiples escenarios nacionales con una característica central: era la primera vez que se juntaban a nivel nacional los procesos de las CEBs y las CCC. El evento fue entonces Tercer encuentro nacional de CEBs y Grupos Cristianos, Cuarto encuentro nacional de CCC y Primer encuentro nacional conjunto de CEBs y CCC. (Ver Forero, 1987)

En él se analizaron los logros y dificultades enfrentados en el proceso de construcción de la Iglesia de los Pobres, los hechos que habían marcado la vida de las comunidades⁷⁹ y la caracterización de la iglesia que se quería construir: no machista, latinoamericanista, participativa, comunitaria, crítica, liberadora, que partiera de la realidad, que trabajara por los más necesitados, que representara los intereses del pueblo; renovadora, igualitaria, democrática, sin apariencias y que mostrara la fe del pueblo (Boletín CEBs No. 1, 1987, pp. 3-10).

Otro de los eventos a destacar fue el *Encuentro Ecuménico Nacional de Cristianos por la vida*, realizado en Bogotá en octubre de 1988 con la participación de más de tres mil personas provenientes de distintos lugares del país⁸⁰. Entre los invitados internacionales de mayor reconocimiento estaban Leonardo Boff, Pedro Casaldáliga, entre otros. Metodológicamente se trabajó usando el método ver-juzgar-actuar, en tres grandes bloques y 90 subgrupos de entre

⁷⁹ Sobresalen en este análisis situaciones del contexto del país como: persecución y muerte de sacerdotes, agentes de pastoral y laicos vinculados al movimiento, realización de los paros del Nororiente, participación en marcha por la vida. Además de hechos que reflejan el tipo de acción comunitaria del proceso: la lucha por la consecución de servicios públicos, la construcción de diferentes servicios sociales (guarderías, cooperativas, tiendas, botiquines comunitarios, bibliotecas, capillas) y la construcción de viviendas y de carreteras. Las actividades de formación también fueron asociadas a los hechos que marcan la vida de las comunidades: organización de cursos de formación Bíblica, en salud, tejidos, construcción, etc.

⁸⁰ No puedo evitar colocar aquí algo de mi propia experiencia personal: *para los días del evento en octubre de 1988 tenía 19 años recién cumplidos, llevaba dos años estudiando en la universidad y me acababa de vincular a un grupo de trabajo barrial en el sur de Bogotá. La primera actividad grande a la que me invitaron fue este encuentro. Recuerdo con mucha precisión mi sorpresa ante la cantidad y diversidad de personas reunidas (adultos mayores, niños, mujeres, jóvenes, campesinos, afro,...), la fuerza de las consignas, los colores de las pancartas, la fuerza de la voz en las denuncias, el dolor, la preocupación y la impotencia. Eran tiempos difíciles en el país, abrebocas de la muerte que se agudizaría. Pero para mí, siendo joven, este espacio fue estremecedor y maravilloso al mismo tiempo, porque me mostró la fuerza de la fe inserta orgánicamente en el mundo terreno y sus dinámicas... ahí me "enganché" con el proyecto de IP. Me atrevo a dejar esta breve vuelta al pasado aquí, porque en esta investigación me pregunto por la forma en la que la vida de otros jóvenes como yo en esos años, fue marcada por esta experiencia de actuar animados por la fe y el compromiso político en las dinámicas barriales de la época.*

30 y 40 personas cada uno. Por un lado se trabajaron las experiencias vividas y por otro las problemáticas que afectaban directamente “a las bases”, siguiendo la siguiente clasificación:

- Problemática socio-económica: ecología y recursos naturales, desempleo, salarios, deuda externa, reforma agraria y urbana.
- Problemática sociopolítica: guerra sucia, violaciones de los derechos humanos, participación de los cristianos en la vida política.
- Problemática socio eclesial: la jerarquía y el proceso de paz, la participación de los cristianos de base en la promoción de la vida, los derechos humanos y los derechos del pueblo, las iglesias protestantes en Colombia (Torres, H., 1988: 15).

También fueron importantes los *encuentros nacionales o asambleas*, tanto de las CEBs como de las CCC, *reuniones de coordinación nacional ampliada*, además de los *eventos de formación* de los que no se cuenta con registro detallado. Un elemento relevante en el movimiento en Colombia y evidente en algunos eventos fue el *Ecumenismo*, que comenzó a visibilizarse con mayor fuerza cerrando la década; no porque antes no existiese, sino porque las iniciativas tanto nacionales como regionales que fueron apareciendo a finales de los ochenta, y la propia dinámica del país, llevaron a la unidad más amplia. Es de anotar las relaciones que el movimiento logró tejer con las iglesias anglicana, menonita, luterana, entre otras.

Vale la pena resaltar la habilidad que tenían las distintas expresiones del movimiento de IP en Colombia, para diseñar metodologías participativas en eventos masivos, priorizando siempre el generar espacios de conversación, fraternidad, respeto, escucha de la opinión del otro, solidaridad, hermanamiento, intercambio de experiencias y celebración de la vida (cantos, consignas, música, teatro, poesía, celebración eucarística). Había un estilo particular en estos eventos que hacía sentir una misma espiritualidad.

De mediados del ochenta en adelante se inicia más claramente la reconstrucción y sistematización de la experiencia de las CEBs en Colombia. Sobresalen en este propósito la sistematización nacional de las CEBs elaborada por Luis Carlos Bernal y Elvia Vallejo en 1985⁸¹ y dos publicaciones realizadas por Dimensión Educativa, una en 1987 y otra en 1989⁸², además de lo que a través de *Documentos Koinonía* comenzó a circular en los noventa⁸³. Se destaca en una de ellas que las CEBs en Colombia se fundamentan en el estudio y meditación de la biblia, cimentan su fe en las dos grandes celebraciones del ciclo litúrgico de la Iglesia (Navidad y Semana Santa), recuperan dimensiones importantes de la vida cristiana como la oración

⁸¹Ver: Bernal, Luis Carlos y Vallejo, Elvia. 1985. Comunidades de Base en Colombia. Documento Ocasional No. 29. CINEP, Bogotá

⁸² Ver: Dimensión Educativa. 1987. Hemos vivido y damos testimonio, Comunidades Eclesiales de Base en Colombia. DIMED: Bogotá. Y, Dimensión Educativa, Equipo de Teología. 1989. Todos son uno en Cristo, aportes para una discusión sobre la Identidad de la Iglesia de los Pobres de Colombia. Bogotá.

⁸³ Ver por ejemplo: García, Jaime. 1992. Cristianos por la liberación en Colombia. Algunos aportes más significativos en el caminar histórico. Documentos Koinonía No. 2. Asociación de Teólogos de Colombia, Koinonía. Santafé de Bogotá.

personal y comunitaria, incentivan la solidaridad con los demás y promueven conciencia de ser Iglesia a partir de una mayor vivencia del evangelio (Bernal y Vallejo, 1985, p. 28; citado por Echeverry, 2007, p. 182). También se elaboran documentos sobre algunos de los principales eventos realizados en el período, que además de memorias y relatorías desarrollan análisis más profundos como los que presentan Aníbal Cañaverl e Iván Forero sobre el primer encuentro conjunto entre CEBs y CCC en 1987⁸⁴.

En los noventa una de las actividades nacionales de mayor impulso fueron las peregrinaciones, que tomadas como prácticas de fe arraigadas en la creencia religiosa popular se “renovaban” con contenidos críticos expresados en cantos y consignas y una movilización que se hacía sentir en los lugares visitados. Se realizaron entre otras las siguientes:

- Peregrinación al Cristo de la Liberación. Buga (Valle), Junio 9 de 1991. En solidaridad con comunidades negras e indígenas
- Peregrinación al Tempo del Sol. Sogamoso (Boyacá), octubre 11 de 1992. Reflexiones y discusiones sobre los 500 años de colonización, conquista, avasallamiento, así como de lucha por la liberación.
- Peregrinación a Trujillo (Valle). 1995. Con el lema “Nunca más ante los crímenes de lesa humanidad” se denunció lo sucedido en este municipio con la entrada del paramilitarismo y se consagró el lugar de memoria construido por la comunidad (Boletines CEBs Informativo Nos. 10, 14 y 24).

Además de la Revista Solidaridad (1979)⁸⁵, surgieron en este período otras publicaciones periódicas: en 1985 el boletín *Diakonía* del Servicio de Documentación para sacerdotes, religiosas y religiosos de Colombia y la Revista *Práctica* de Dimensión Educativa; el boletín Evangelio y Azadón de las Comunidades Cristianas Campesinas, el Boletín de las Comunidades Eclesiales de Base Colombia CEBs Informativo, cuyo primer número apareció en 1987 y el Boletín de la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz de la CRC con el título “Justicia y Paz” en 1988. Un listado completo de publicaciones del período puede consultarse en la Tabla 3 (ver anexos).

⁸⁴Cañaverl, Aníbal. 1987. Caminando Juntos construimos Iglesia. Primer Encuentro Nacional conjunto CEBs y CCC, Duitama Junio 20 a 22 de 1987. Forero, Iván. 1987. Encuentro Nacional de Comunidades Cristianas, caminando juntos construimos Iglesia. Del 19 al 22 de junio, Tercer encuentro nacional de CEBs, Cuarto encuentro nacional de CCC y Primer encuentro nacional conjunto de CEBs y CCC. Solidaridad # 86, año 9, Julio de 1987. pg. 23.

⁸⁵ Para los interesados en investigar con mayor exhaustividad el proceso de la Iglesia de los Pobres en Colombia, recomiendo un interesante recuento de los artículos que sobre esta experiencia se publicaron en la Revista Solidaridad, aportes cristianos para la liberación y en el Boletín CEBs informativo durante las décadas del setenta y ochenta. Ver para tal efecto: Peña Perdomo, Yhon Jairo. (2012). Un acercamiento histórico – teológico a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de Colombia en la década de los 80. Tesis de grado. Programa de Licenciatura en Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Pp. 76-90.

Conflictos enfrentados en el período

Además del conflicto interno antes descrito, la jerarquía católica profundizó su distancia y desconfianza hacia la coordinación nacional de CEBs y continuó la campaña de señalamiento por lo que en su juicio consideró como “desviación presente en el proceso” y llamó al acatamiento de la “disciplina eclesial”. En 1981, la Conferencia Episcopal Colombiana publicó un documento en el cual acusó al CINEP, su publicación “Controversia”, la revista Solidaridad y a las CEBs de “estar imbuidos de ideología y propósitos que atentan gravemente contra la doctrina y la disciplina de la iglesia” (Conferencia Episcopal Colombiana. XXXVII Asamblea Plenaria del Episcopado, mensaje pastoral, Bogotá, 28 de agosto de 1981, p. 1118; citado por Echeverry, 2007, p. 185).

En 1986 se repite la situación, con un comunicado del Episcopado en el que señalaban la existencia en el país de “centros de coordinación presuntamente eclesiales, pero que carecen de la aprobación y respaldo de los obispos y de la Conferencia Episcopal.” Insiste el documento en mostrar que el vínculo eclesial legítimo y verdadero es aquel reconocido por la jerarquía católica; es decir, los obispos, las diócesis y la misma Conferencia Episcopal colombiana:

Tenemos conocimiento de que se han realizado encuentros nacionales, sin el conocimiento previo y la anuencia de la jerarquía. Este tipo de comunidades carecen fundamentalmente de la naturaleza eclesial, sin la cual pierden su razón de ser, y se autodestruyen como comunidades para reducirse a fuerzas contestatarias, en pugna con las orientaciones y la unidad pastoral (...) carecen de créditos en su existencia y coordinación las Comunidades Eclesiales de Base que no sean expresamente aprobadas por los obispos en sus diócesis y por la Conferencia Episcopal a nivel nacional.

Aclaran que recogerán los datos de las comunidades que no cuenten con esta aprobación y “harán lo que esté a su alcance para evitar a la iglesia semejante mal” (Conferencia Episcopal de Colombia. XLV Asamblea plenaria del episcopado, febrero de 1986; citado por Echeverry, 2007, pp. 186-187)

Situación parecida se presentó con un pronunciamiento público de la Conferencia Episcopal a través de su oficina de prensa, con motivo de la realización del Encuentro Ecuménico Nacional de Cristianos por la Vida en 1988 en Bogotá: “La opinión pública y los fieles católicos deben saber que dicho encuentro no cuenta con el respaldo de la Conferencia Episcopal y, por lo mismo, los católicos deben abstenerse de participar en él. Para que en la Iglesia Católica una actividad pueda tener el carácter de ecuménica, debe contar con el respaldo de la competente autoridad eclesiástica” (Torres, H., 1988: 15)

El movimiento de la Iglesia de los Pobres y sus distintas expresiones al final de la década (CEBs, CCC, grupos cristianos, etc.) cuestionan permanentemente a la jerarquía eclesial católica por su silencio frente a situaciones de la coyuntura nacional que a todas luces contradicen el querer de

Dios y atentan contra el evangelio⁸⁶. Este es otro tipo de conflicto que en los ochenta se agudiza, porque el silencio de la iglesia institución va siendo cada vez mayor y las violaciones al derecho a la vida mucho más profundas.

Independientemente de la fragmentación interna, es posible afirmar que la IP como movimiento de carácter nacional logró afectar profundamente la comprensión sobre la realidad, las prácticas de relacionamiento social, animó las luchas populares desde sentidos profundos y cuestionó la vida cotidiana generando cambios en ella y propuestas concretas de vida en perspectiva no capitalista. Desde una nueva comprensión de la fe motivó también la vinculación activa con el movimiento popular⁸⁷. A todas luces su crecimiento y consolidación se convertían en amenaza creciente que era necesario frenar. No fue solo la represión eclesial interna. Como se ha planteado antes el aniquilamiento físico de los “militantes cristianos” fue progresivo y en la década del ochenta tan creciente como el movimiento.

Con la agudización de los asesinatos y amenazas a líderes eclesiales en distintos lugares del país, durante la década del ochenta y la incorporación de la lectura del “martirio” como realidad presente en el proceso de las Comunidades Eclesiales de Base y los grupos cristianos, se incorporan acciones de memoria al interior del movimiento a nivel nacional. Las *conmemoraciones de mártires* fueron actos celebrativos por la vida, que recordaban el aporte de quien había sido asesinado y animaban la continuidad de los procesos a partir de considerar que la muerte física de las lideresas y los líderes del movimiento tenía “sentido”, sólo si se proseguía con la lucha ya emprendida⁸⁸. Por supuesto en la mayoría de los casos se tomaban medidas de protección para quienes seguían los trabajos y también muchas veces éstas fueron insuficientes.

⁸⁶ Durante junio y julio de 1988, la Conferencia Episcopal se reunió y abordó entre otros temas los del narcotráfico, la drogadicción, el diálogo y el compromiso por la paz, produciendo dos documentos sobre estos asuntos. Desde el Boletín CEBs se cuestionó su contenido dado que "la opinión pública esperaba que los obispos condenaran, con nombre propio, la guerra sucia que vive el país. Pero no fue así. Tampoco han condenado, con nombre propio, a los grupos paramilitares ni le han pedido al gobierno que prohíba todo apoyo que reciban por parte de las Fuerzas Militares." (Boletín CEBs No. 5, 1988)

⁸⁷ "...esta nueva comprensión y experiencia de ser Iglesia, afirma el carácter libertario de la fe Cristiana, alentando la esperanza en un futuro mejor, a pesar de que impere el reino de la muerte [...] Pero este compromiso no se agota en las comunidades mismas. Allí, van apareciendo diversas formas organizativas que luchan por sus necesidades básicas que poco a poco entran en relación con otras organizaciones de igual carácter, de tal forma que elevan sus reivindicaciones hacia niveles más políticos. El pueblo pobre que se va organizando hacia su liberación, va gestando estructuras de poder alternativo, es decir, de poder popular, por ello podemos afirmar que toda esta corriente que hoy llamamos Iglesia de los Pobres, es parte integral del movimiento popular" (Boletín CEBs No. 7, 1990, p.27)

⁸⁸ Algunas de las consignas presentes tanto en documentos como en momentos celebrativos daban cuenta del sentido dado al martirio: "la vida sólo tiene sentido cuando se decide perderla para que la historia cambie y el pueblo viva" (P. Bernardo López), "sangre de mártires semilla de liberación", entre otras.

Momento de reestructuración y nuevas proyecciones (1991 – 1999)

Finalizando la década del ochenta, el movimiento entorno a la Teología de la Liberación en Colombia se materializaba en: la Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos, las Comunidades Eclesiales y grupos vinculados a ACOGE⁸⁹, Comunidades Eclesiales y grupos que ante la división no se articularon a ninguna de las dos opciones anteriores, las Comunidades Cristianas Campesinas, el movimiento sacerdotal y religioso y algunas experiencias nuevas o independientes: Caminada Bíblica (1988), grupo de teólogos Koinonía (se infiere 1990), “Teología Hoy” grupo en la Universidad Javeriana, Proyecto Teología Popular de Dimensión Educativa (1984)⁹⁰. Profundizaré en la parte del movimiento representada por la Coordinación Nacional de Comunidades Eclesiales de Base y Grupos Cristianos, y en particular en Bogotá, por ser éste el proceso de referencia para las experiencias que documenta esta investigación.

Para comienzos de los noventa la Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos contaba con⁹¹ trece regionales a nivel del país⁹², cada una con un equipo de animación o coordinación regional. En el nivel nacional se distinguían dos instancias: un *equipo de formación* nacional y un *equipo permanente* nacional que realizaba labores de coordinación. Dentro de las actividades periódicas propias de la estructura organizativa se tenían:

- Reuniones de Formación Ampliada (con participación del equipo de formación nacional y un responsable de formación por cada regional)
- Reuniones del Equipo Permanente Nacional
- Reuniones de Coordinación Nacional Ampliada

La regional Bogotá en 1992 estaba conformada por cinco zonas, una de ellas con cobertura en municipios de la Sabana de Bogotá; más de 35 procesos vinculados en total (ver detalles en la Tabla 8, anexos). Además de las CEBs, que en sentido estricto eran en algunos lugares Asambleas Familiares, se reconocía una amplia y diversa expresión de colectivos y formas

⁸⁹ Para 1991 participaban de esta experiencia CEBs y grupos cristianos de Cartagena, Sincelejo, Medellín, Duitama, Bogotá y Cali. (ACOGÉ. 1991. Nueva Evangelización. Conclusiones del segundo encuentro taller realizado en Medellín.)

⁹⁰ Para profundizar en la dinámica particular de cada proceso puede consultarse: Echeverry (2007, pp. 198-212). Dimensión Educativa. Teología de a pie, entre sueños y clamores. Sistematización del Proyecto de Teología Popular de Dimensión Educativa. Bogotá, 1997

⁹¹ Información encontrada en revisión archivo histórico de Quetzal. Documento No. 32: Relatoría de evento formativo, CEBs Regional Bogotá [se infiere como autor], sin fecha; Documento No. 33: carta dirigida a representantes de las regionales CEBs, Rigoberto García, Equipo de Animación Regional, s.f. [se infiere 1991-1992]

⁹² Las regionales eran las siguientes: Antioquia, Suroccidente: Cauca, Nariño, Valle (Navia, 2013, p. 38). Viejo Caldas: Quindío, Risaralda, Caldas y Chocó (Valencia y Bastidas, 2013, p. 189). Costa Norte, Costa Sur, Bogotá, Boyacá, Huila, Santander: Ocaña y Chocó.

comunitarias: “grupos de mujeres, grupos juveniles y parroquiales, experiencias de comunicación y cultura alternativa, proyectos de economía solidaria, cooperativos o de asistencia social en educación o salud; grupos de catequistas, congregaciones religiosas, líderes cristianos que se proyectan en el movimiento cívico-popular o comunal y en los grupos políticos para buscar alternativas y soluciones a los serios problemas de sus comunidades.” (Equipo de Coordinación Regional Bogotá, 1992). Para 1999 la composición de la regional se había transformado y varios de los procesos barriales se habían dado por concluidos (Equipo de Animación Regional, 1999).

El equipo de formación realizaba talleres a nivel nacional sobre temas que aportaran al análisis de la situación del país y permitieran identificar las acciones más pertinentes relacionadas. Se buscó a lo largo de la década del noventa cualificar los procesos de formación mediante la construcción de una propuesta nacional unificada. El equipo de coordinación de la regional Bogotá tomó la iniciativa con posterioridad a la Asamblea Nacional de 1992 en Cali y estructuró un proyecto para la constitución del Centro Ecuménico de Formación Teológica y Social, propuesta de investigación y educación popular que buscaba aportar tanto al movimiento de CEBs y Grupos Cristianos, como al movimiento popular en su conjunto. (Ver: archivo documental de Quetzal, Registro No. 29) Al parecer la iniciativa no se desarrolló, pues no se encontró información al respecto en los documentos y archivo consultados.

Para el período 1993-1995 las CEBs en Colombia tenían dos ejes fundamentales Vida y Eclesialidad, cada uno con las líneas de acción que muestra la Figura 1. De mediados del noventa en adelante se definió como prioridad la defensa de la vida y de los derechos humanos en Colombia y ganó mayor relevancia el impulso a la economía alternativa, solidaria y popular, así como el tema ecológico y la construcción de la paz⁹³:

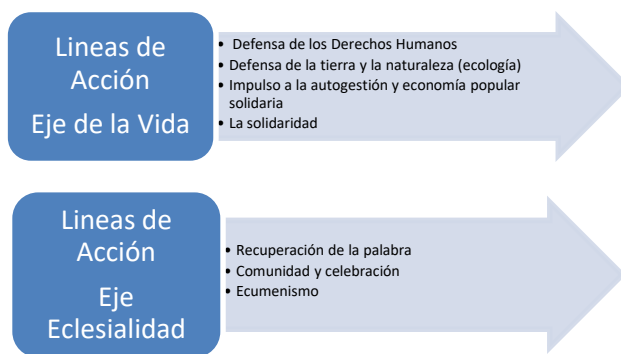


Figura 1. Ejes y Líneas de Acción, CEBs 1993-1995
Fuente: elaboración propia

⁹³ Se encontró en los documentos revisados la alusión a cinco líneas de acción a nivel nacional, sin alusiones a ejes orientadores de la acción: identidad, misión, derechos humanos, economía solidaria y formación. Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 31: Fotocopia documento digitado, 20 páginas. Título: Plan de acción nacional e las comunidades eclesiales de base de Colombia 1993-1995. Sin autor y sin fecha. Entre 1995 y 1999.

Se registra en el período un interés de la coordinación nacional por fortalecer el trabajo con mujeres al interior de las CEBs. Dan cuenta de ello el esfuerzo de articulación con el Movimiento Popular de Mujeres (MPM) y el inicio del proyecto de Escuela Nacional de Mujeres Populares, con un primer taller nacional realizado en mayo de 1994 (Vega, 1994). Es de mencionar que la visibilización al interior del movimiento del papel de las mujeres en la iglesia y en la dinámica social, fue teniendo cada vez más relevancia en la década del noventa. Se conformaron espacios de reunión y reflexión sobre el tema al interior de las distintas expresiones del movimiento nacional de Iglesia de los Pobres, incluso espacios y organizaciones religiosas de reconocimiento por esta época incorporaron grupos específicos (p.e. la conformación de la “Comisión Mujer-iglesia” en la Conferencia de Religiosos de Colombia, CRC,)

El trabajo de las coordinaciones regionales tenía un fuerte componente de acompañamiento, que se adelantaba en concreto mediante reuniones periódicas con los equipos de coordinación zonal, la realización de celebraciones y espacios de formación que respondieran a las lógicas y necesidades de los grupos, en algunos casos se realizaban visitas experiencias concretas. A su vez las coordinaciones zonales hacían este acompañamiento visitando periódicamente cada uno de los barrios y lugares participantes del proceso. En las visitas se preguntaba por hechos que estuvieran afectando el trabajo, situaciones de alarma o preocupación, avances, logros, necesidades de formación y se motivaba la participación en actividades o publicaciones (archivo Coordinación Zona Sur- sur CEBs). Son temas claves en este período: la defensa de la vida, el conflicto armado en el país, la búsqueda de la paz mediante procesos de negociación, la participación política por vías institucionales, la formación al interior del movimiento y la economía solidaria como opción para las experiencias productivas que se buscaba fomentar.

Tres asuntos llaman la atención en el proceso de la Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos: la creatividad como método para encontrar respuestas a los desafíos del momento (“creatividad en todo”); trabajar con perspectivas abiertas (“No tenemos muchas certezas ni trabajamos sobre esquemas estrictos”) y mantener el vínculo entre formación y acción (“El proyecto exige formación permanente”, asociada al desarrollo de la capacidad analítica del contexto y la acción que este demanda) (Equipo de Animación Nacional, 1994). Adicional a esto, un tipo de postura ética que caracterizó el movimiento desde sus orígenes y se fortaleció con la agudización de la violencia paramilitar en los noventa: “Resistir y combatir esta cultura de muerte parece ser la única posición éticamente digna para los cristianos de la iglesia de los pobres” (Boletín CEBs Informativo No. 22, p.16).

Una característica del movimiento que aparece en los ochenta y se consolida en primeros años de la década siguiente, tiene que ver con las *experiencias de vida fraterna*. La denominación corresponde a grupos de trabajo barrial cuyos integrantes deciden vivir en una misma casa, normalmente ubicada en el barrio donde desarrollaban trabajo comunitario, y compartir la vida al estilo de las primeras comunidades cristianas. La mayoría de estas experiencias pertenecían a regionales de la Coordinación Nacional de CEBs.

Estos grupos de trabajo barrial se multiplicaron en Bogotá, entradas las décadas del ochenta y noventa, como puede apreciarse en la relación inicial que plantea la Tabla 9 (ver anexos). En la Figura 2 (ubicación cartográfica de los grupos de trabajo barrial, ver anexos) puede verse la ubicación territorial que tuvieron estas experiencias. Nótese cómo algunos de los grupos de trabajo barrial se ubicaron en localidades en las cuales la dinámica organizativa comunitaria, acciones colectivas y participación en procesos de movilización social fueron bastante altas. Un elemento interesante de estos grupos de trabajo barrial fue su intercambio e interacción permanente, constituyendo acciones visibles de conjunto al buen estilo de una red. Aquí ubico un campo por explorar que completaría el análisis de los procesos organizativos populares en el ámbito urbano entre el setenta y el noventa.

A mediados del noventa empiezan a presentarse dificultades asociadas a la sostenibilidad financiera de la coordinación. Se reportan en algunos documentos los esfuerzos emprendidos para continuar con la emisión del Boletín CEBs y el compromiso adquirido por cada regional con la promoción, distribución y venta de las publicaciones. Aparecen tres grandes preocupaciones que al mismo tiempo se convierten en debilidades al interior del proceso de CEBs y grupos cristianos vinculados a la coordinación nacional y evidencian un declive en este sector del movimiento:

- a) Aislamiento de otras organizaciones y procesos; baja interlocución con la jerarquía eclesial
- b) Dificultades en la conducción del movimiento: inexperiencia y poca claridad en la dirigencia nacional de la época, dificultades financieras que afectan el sostenimiento de las coordinaciones regionales.
- c) Poca incidencia en las dinámicas y realidades del país; poca visibilidad y reconocimiento.

Eventos y publicaciones

El registro que ofrece la Tabla 7 (ver anexos), se centra en los eventos organizados directamente por el proceso de IP en Colombia. Pueden verse los efectos de la división interna en la duplicidad de espacios para el ámbito urbano (reuniones de agentes o coordinaciones, encuentros nacionales). Se evidencia que el movimiento en su conjunto, a través de las distintas experiencias y procesos que lo conformaban, participaba activamente de la dinámica organizativa y de movilización durante los noventa. Así, en los boletines y revistas era común encontrar agendas que incluían al lado de los eventos de las CEBs, iniciativas provenientes de otros sectores (ver Figura 3, Tercer Congreso Nacional de Movimientos Cívicos, Jornada Nacional de Protesta, Elecciones Asamblea Nacional Constituyente).

La pérdida de unidad a nivel nacional contrarrestaba con el proceso continental que comenzó a impulsarse en el marco de la conmemoración de los quinientos años de la invasión y conquista de América. Mediante el proceso de la Asamblea Puedo de Dios (APD), cuyo Primer Encuentro

Latinoamericano y del Caribe se realizó en Quito (Ecuador) en septiembre de 1992⁹⁴, se inició un esfuerzo de articulación de mayor nivel que no alcanzó a dar los frutos esperados en los años siguientes.

De cara a las publicaciones, se registra en el período el inicio de la Revista Utopías, presencia cristiana por la vida (diciembre de 1992), recogiendo la reflexión de los grupos cristianos y comunidades a nivel nacional⁹⁵. También algunos boletines zonales en la Regional Bogotá de la Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos, como el *Boletín CEBs Zona Sur-sur*, agosto de 1990 (bimensual). La producción teológica en esta década es bastante prolífica y se fortalecen la línea de sistematización de la experiencia tanto nacional (movimiento) como regional o zonal (experiencias concretas de CEBs, grupos cristianos, CCC, congregaciones religiosas, sacerdotes, proyectos, organizaciones, etc.) en distintos lugares del país⁹⁶. Desde este interés por revisar la propia experiencia, gana peso un eje de memoria que se articula directamente a las acciones por defensa de la vida que cobran prioridad en esta década, dado el fenómeno paramilitar y otras expresiones de violencia que azotan con fuerza el país. La coyuntura de los quinientos años de la conquista de América se convierte en detonante de reediciones (Taller Regional de Emergencia y Solidaridad, 1991) y publicaciones específicas asociadas a la lectura crítica del “descubrimiento” y de la acción pastoral de la jerarquía colombiana. Se mantienen también las publicaciones asociadas a eventos de todos los procesos parte del movimiento nacional (Dimensión Educativa, 1997).

En los documentos y publicaciones periódicas elaboradas en los noventa aparece explícitamente mencionada la educación popular como perspectiva pedagógica asumida por el movimiento de la iglesia de los pobres. En las publicaciones periódicas se expresan visiblemente ejes temáticos que responden a respuesta a coyunturas del país, preocupaciones políticas, iniciativas del movimiento popular en su conjunto, etc. Sobresale en el caso de la Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos un eje de memoria que dinamiza la reconstrucción histórica y

⁹⁴ Participaron de este encuentro 486 personas de 20 países, con distintas confesiones cristianas y roles como agentes de pastoral, bajo la consigna “integrándonos en la fe y la justicia desde la diversidad”. La preparación para el encuentro duró tres años, con un proceso nacional previo en cada país, bajo la coordinación de un comité ejecutivo y una secretaría operativa continental. Ver: Boletín Diakonía No. 31, diciembre de 1992, Bogotá. Dedicado especialmente a este encuentro.

⁹⁵ Alrededor de esta publicación se nuclearon esfuerzos de personas y experiencias partícipes de ACOGE.

⁹⁶ Son ejemplo de esto: Dimensión Educativa. Teología de a pie, entre sueños y clamores. Sistematización del Proyecto de Teología Popular de Dimensión Educativa. Bogotá, 1997; entre otras publicaciones.

sistematización de las experiencias de las distintas regionales que conforman el movimiento. Esto se vio reflejado en boletines regionales y zonales, artículos para las revistas, entre otros⁹⁷.

Factores que diezmaron el movimiento de la Iglesia de los Pobres

Inscrito en el contexto amplio de la Teología de la Liberación en América Latina y Colombia, se esbozó de manera general el desarrollo del movimiento eclesial derivado de esta nueva teología o nueva forma de ser iglesia, mostrando su devenir en el país e introduciendo algunos rasgos de la situación en Bogotá. Finalizo la mirada histórica con cuatro hipótesis sobre los elementos que llevaron al debilitamiento de este proceso a nivel rural y urbano entrado el nuevo siglo:

- a) La persecución eclesial al movimiento. La jerarquía católica fue implacable en el propósito de desvirtuar la fundamentación teológica de la Iglesia de los Pobres y la base eclesial del movimiento, usando para ello varias estrategias paralelas desde la década del setenta. Por un lado, la recuperación del “control” sobre institutos, congregaciones religiosas y espacios eclesiales (parroquias y otros) que habían sido “tomados” por la perspectiva liberadora: señalaron infiltración marxista, cambiaron párrocos, en algunos lugares impusieron sacerdotes castrenses o con perspectiva conservadora para revertir el proceso iniciado, modificaron los enfoques desde los cuales se hacían las eucaristías, las celebraciones religiosas (semana santa, navidad, ...), las catequesis, etc. Por otro lado, se usó la censura y persecución a sacerdotes, religiosas, religiosos y líderes laicos desacreditándolos y señalándolos de tener vínculos con la subversión, imponiendo silencios forzados, retirando de la formación de agentes de pastoral a quienes se identificaran con la Teología de la Liberación, restringiendo la participación a laicas y laicos en espacios y procesos institucionales (catequesis, consejos parroquiales, formación de jóvenes, etc.). El silenciamiento impuesto y su acatamiento golpeó al movimiento. Se perdió la participación ganada, la voz recuperada en los procesos parroquiales.
- b) El vínculo institucional logrado en varios lugares del país al tener parroquias completas comprometidas con la teología de la liberación, fue “cuchillo clavado en el mismo proceso”, con las estrategias para retomar el control por parte de la jerarquía. El papel que desempeñó Alfonso López Trujillo en la secretaría y luego en la presidencia del CELAM fue bastante negativo para el movimiento en el país. Pero también el de otros obispos, sacerdotes y religiosos. Se impulsaron movimientos eclesiales de corte conservador (catecumenales, renovación carismática católica, entre otros).
- c) Persecución política al movimiento. El señalamiento de vínculos del movimiento con la insurgencia y de infiltración por parte de una organización armada en particular, arreció la represión directa. Unido a ello se incrementó la penetración de otras opciones

⁹⁷ Sugiero revisar los recuentos detallados de publicaciones del movimiento de la Teología de la Liberación en Colombia, presentes en: Echeverry (2007, pp. 202-212) y Torres (2013, pp. 228-261)

religiosas: el ingreso al país en los ochenta de sectas de origen norteamericano y del lado protestante el crecimiento del Pentecostalismo. Vinculo este último asunto a la persecución política debido al uso de la creencia religiosa en clave conservadora fundamentalista y los efectos que esto genera en la acción política de los creyentes.

- d) Ruptura interna y fragmentación de procesos. La militancia política específica de dirigentes del movimiento generó una álgida discusión a finales de los ochenta. El debate concentrado en la coordinación del movimiento nacional, más que en sus bases, fragmentó internamente, generó desconfianza y sensación de manipulación al interior del proceso. Las orientaciones de las influencias políticas a sus integrantes presentes en el movimiento, jugaron un papel determinante, así como las decisiones personales que fueron evidenciando distintas posturas: “cristianas y cristianos que optaron por vivir su compromiso en proyectos políticos donde no siempre alimentaron explícitamente su fe, y más bien se diluyeron allí; cristianas y cristianos que colocaron un pie en proyectos políticos y otro en las CEB, viviendo la dicotomía interna derivada de la doble carga de conflictos provenientes de una y otra parte; y por fin, cristianas y cristianos que se quedaron en las CEB buscando consolidar otro modelo de Iglesia, y que sufrieron la derrota propiciada por la estrategia de muchas jerarquías eclesíásticas las cuales buscaron su neutralización o su cooptación, incorporando las CEB a la institución tradicional de cristiandad.” (Angarita, 2008, p. 39) Sería interesante analizar a fondo la articulación entre ideas religiosas y perspectivas políticas de izquierda en el movimiento de las CEBs en Colombia: la conjunción de fe y política, de evangelio y transformación/revolución y sus potencialidades en la producción de sentidos⁹⁸.
- e) Debilidad en el análisis de la religiosidad popular y en el impulso a rupturas teológicas mayores. Algunas investigadoras que participaron de estos procesos en Colombia vienen señalando que entrada la década del noventa fue mucho más evidente la ausencia de investigación sobre los fundamentos profundos de la religiosidad en las bases del movimiento de la Iglesia de los pobres⁹⁹. Por esta línea analítica se llega a plantear que las principales transformaciones culturales se concentraron en los agentes de pastoral y la dirigencia del movimiento sin que hubiesen sido afectadas, con la envergadura necesaria, las comunidades en su conjunto; factor que posibilitó el ingreso de perspectivas religiosas no críticas.

⁹⁸ Según Bidegain (2004, p. 16) particularmente en el sistema religioso católico se establecen fronteras de difícil diferenciación entre la acción religiosa y la acción política. Por un lado por la mutua implicación de lo religioso y lo político y por otro, por la convergencia de estos en la producción de sentido. Esta idea se refuerza en otros investigadores como Angarita cuando identifica en el proceso de las CEBs en Colombia, una dinámica espiritual que articula mística y política en praxis (Angarita, 2008, p. 38)

⁹⁹ Ver artículo de Ana Mercedes Pereira: Teología de la Liberación y Comunidades Eclesiales de Base en Colombia. Retos e interrogantes para el próximo milenio. Sin otros datos bibliográficos. Documento encontrado en archivo personal de Cecilia Naranjo. Los contenidos del artículo retoman planteamientos de Pereira, Ana Mercedes. 1998. Modernidad, religión y política: Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base, 1950-1991. Tesis doctoral Universidad Paris 8.

Un segundo asunto vinculado a este factor fue la insuficiencia con la que se asumió el reto de construir igualdad real entre los géneros. Según Carmiña Navia, ni la Teología de la Liberación como perspectiva, ni el movimiento de Comunidades Eclesiales de Base y Grupos Cristianos o las organizaciones y experiencias asociadas “abordaron de manera seria el tema de los imaginarios religiosos y el lenguaje sobre Dios”; la TdL siguió siendo antropocéntrica y androcéntrica, la simbología reprodujo la desigualdad de género; situaciones que generaron que algunas experiencias pasaran de la Teología de la Liberación a la Teología Feminista (Navia, 2013, p. 43 y 44). Esta experiencia no venció ni afectó suficientemente uno de los principales límites en la lectura teológica del rol femenino: la primacía masculina al interior de las estructuras eclesiales (sacerdocio y ministerios en general).

Quiero cerrar este recuento histórico de la Teología de la Liberación y el movimiento Iglesia de los Pobres en Colombia, con los retos que se planteaban en 1998 para el desarrollo de un quehacer teológico liberador, con ocasión de la conmemoración de los treinta años de la Conferencia Episcopal en Medellín (1968)¹⁰⁰. Sin que la perspectiva teológica sea el eje analítico de esta investigación, me parece interesante dar un vistazo a estos desafíos, justo habiendo pasado hace poco la conmemoración de medio siglo de la realización de Medellín. Hago una pequeña adaptación y síntesis de contenidos para dejar planteada a la luz de ellos una pregunta: ¿Qué ha quedado de tanto camino andado?

Se requiere una teología que:

“Prioritariamente acompañe, ilumine y llene de esperanza la vida del pueblo.
Se inculte cada día más en los sectores populares y en los distintos sujetos sociales que componen estos sectores: indígenas, negros, mestizos, campesinos, pobladores urbanos, mujeres, jóvenes, niños, ancianos; que asuma e incorpore sus lógicas, sus experiencias festivas y simbólicas, su religión sus tradiciones.
Que salga de las aulas y las academias para sentir y vivir con las víctimas de la exclusión y la marginación Recupere la perspectiva de los excluidos, lugar por excelencia de la revelación bíblica de Dios.
Tiene que ser profética y utópica.
Sea ecuménica, que acoja las distintas experiencias y tradiciones religiosas y diversidades culturales, o no estará a la altura de sus retos.”
(Declaración, 1998; citado por Echeverry, 2007, pp. 211-212)

¹⁰⁰ Ver: Documento “Declaraciones desde Ciudad Bolívar”, Encuentro Ecuménico de Teología Popular, 15 al 17 de agosto de 1998 en el barrio La Estrella, localidad de Ciudad Bolívar en el sur de Bogotá. Contiene un balance de lo que fue y se proyectaba para el movimiento inspirado en la Teología de la Liberación en Colombia.

“Cómo cambiaría la suerte del pueblo pobre si la Iglesia fuera realmente su defensora”¹⁰¹

¿Qué potenció la Teología de la Liberación (TdL) y el movimiento Iglesia de los pobres (IP) en Colombia?

Parto de considerar que el movimiento Iglesia de los Pobres, fundamentado en la Teología de la Liberación y mediaciones analíticas provenientes de las ciencias sociales, fue uno de los procesos organizativos populares más influyentes en las décadas del ochenta y noventa en nuestro país. Insisto en esta hipótesis dado el éxito que este movimiento tuvo en la transformación de la comprensión de la realidad social, de la idea religiosa y en el incentivo de prácticas de fe que trascendieron a las dinámicas sociales y políticas de la época. Estas praxis de transformación fundamentadas en la vida cotidiana y la construcción de propuestas emancipadoras desde el diario vivir de personas y comunidades en distintos lugares del país, sumaron aportes a la constitución de una forma particular de subjetividad.

Aunque el análisis de las experiencias en las que se centra esta investigación dará mayores elementos para valorar este asunto, me permito resumir en este apartado las que en mi opinión han sido potencialidades de este movimiento, cuya fuerza considero diezmada aunque no definitivamente.

Vivencia de la fe en la cotidianidad

El modelo de la iglesia de cristiandad instauró una lectura de un Dios castigador, garante de un orden preestablecido, misericordioso ante la oración individual y distante de las relaciones de poder. Se constituyó este “rostro de Dios” como símbolo que orientó la vida de millones de latinoamericanos y latinoamericanas durante décadas. Pero, cuando la Teología de la Liberación retomó la figura de Jesús de Nazaret como símbolo, para re-leer a Dios, se produce un cambio. Ese Dios se enraiza en la historia interpelando la acción de cristianas y cristianos. Así suceden en mi opinión dos transformaciones centrales: la del Reino de Dios que se convierte en utopía tangible en el presente y la de la práctica de fe que se compromete con la historia de liberación en una temporalidad doble y simultánea (presente/futuro).

Las prácticas de fe derivadas de la TdL y del movimiento IP en Colombia aportaron al surgimiento de un nuevo sentido de la trascendencia y de la dimensión espiritual del ser humano, configurando una “mística” particular que sostuvo las opciones políticas y dio fuerza a la acción comprometida con la transformación personal y social. Aquí los sentidos constituidos se anclaron en figuras e imágenes con potencial simbólico profundo, todas ellas puestas en ámbitos de alta comunitariedad. La TdL y el movimiento que inspiró en Colombia constituyó

¹⁰¹Título de artículo del Padre Benjamín Pelayo. Revista Utopías No. 8, septiembre de 1993, Bogotá. P. 25

tipos de experiencias religiosas que aparecieron como “raíz que crecía en la profundidad del pueblo, desde su cultura y religiosidad propia” (Echeverry, 2007, p. 215) e incentivaban la organización, lucha y movilización para la resolución de problemas en la vida concreta: tierra, alimentación, servicios, la defensa de la vida, etc.

La idea religiosa en su dimensión creadora inundó la vida cotidiana de quienes hicieron parte de este movimiento en Colombia y alentó una especie de *insurrección evangélica*, susceptible de ser entendida en palabras de Casaldáliga como rebelión “contra el lucro, la dominación, el consumismo”; opción, militancia y profecía; “la terca esperanza pascual”; es decir, esperar contra toda esperanza, mantener la coherencia y propagar al mismo tiempo “la alegría de los utópicos”. Tal insurrección basada en el evangelio leído en clave liberadora, combina la potencia de la idea religiosa con la del ideario político de izquierda en una construcción práctica de enorme fuerza simbólica para nuestro país.

Constitución y reconocimiento de sujetos sociales

En Colombia, la TdL y el proceso de la Iglesia de los Pobres contribuyeron a la constitución y visibilidad de cinco sujetos sociales determinantes en las dinámicas socio-políticas del país en esta época: los laicos, las mujeres, las y los jóvenes, los pobres y los cristianos.

A mediados del siglo XX dentro de la iglesia católica colombiana el papel del laico se entendía como de “absoluta sumisión al clero” y obediencia a los sacerdotes, obispos y al Papa (Bidegain, 2004, p. 332), pero la TdL descentralizó el discurso teológico hacia el creyente en general. Lo consideró capaz de pensar con profundidad su fe y, por lo tanto, de construir pensamiento teológico. Las/los creyentes, así fueran analfabetos y pobres, tenían un quehacer teológico y el poder de concretar su fe en prácticas con impacto eclesial. Además de ello, partió de reconocer y resignificar la religiosidad popular e incentivó la participación como eje del proceso de las CEBs: el valor de las propias opiniones y análisis; compartir, discutir, analizar colectivamente. No era necesario ser teólogo formado, religiosa o religioso, para pensar teológicamente. Y se llegó a avanzar mucho más allá en el protagonismo de laicos/laicas: “La irrupción de la Iglesia de los Pobres en Colombia llevó a que las parroquias asumieran una estructura que incluía y convocaba a jóvenes, campesinos, obreros, mujeres, niños a formar parte de equipos de pastoral ”con posibilidad de decisión (Vallejo, 2013, p. 143). Las experiencias de vida fraterna, los grupos de trabajo barrial, los encuentros de laicos de los que se habló en un apartado anterior fueron también espacios que ayudaron en la concreción del protagonismo laical y alimentaron la constitución de este sector eclesial como sujeto social.

Las mujeres (religiosas o laicas) han sido soporte invisible de la iglesia católica. La Teología de la Liberación avanzó hasta cierto punto en el reconocimiento de la voz y acción femenina; nos dio un nuevo lugar. Buena parte de las CEBs y grupos cristianos a nivel nacional han estado

conformados mayoritariamente por mujeres. La acción de religiosas en distintos lugares del país logró impulsar y consolidar distintas formas de organización comunitaria, procesos colectivos, acciones de denuncia, distintos apostolados, proyectos e iniciativas que han sido muy efectivas también en la multiplicación del reconocimiento a la actoría femenina. Como en otros campos, aún es mucho lo que se puede indagar y visibilizar respecto a este protagonismo, pero indudablemente con la Teología de la Liberación se abrieron nuevos escenarios.

De manera similar, los pobres se constituyeron como sujeto social en el ámbito eclesial y desde la idea religiosa en “lugar teológico” privilegiado en contraposición a su “ausencia de la historia” (Juan Luis Segundo, 1975, p. 115, citado por Echeverri, 2007, pg. 97). Fueron “descubiertos” e instaurados como sujetos por una iglesia que no vivía en sí misma la pobreza, pero que con su reconocimiento optó por hacerse pobre. Hasta aquí pareciera existir cierta relación de externalidad y con ella, una contradicción con la concepción teórica del sujeto social, pero como consta en los documentos revisados, concebir a los pobres como todos aquellos que sufren algún tipo de dependencia (SAL, 1972, p.13) se tradujo en Colombia en el reconocimiento de los pobres como pobladores urbano populares, campesinos, población negra e indígena¹⁰². Desde las experiencias en las que se centra esta investigación, el sujeto eclesial “pobres” se interpretó como sujeto social “pobladores de barrios populares”.

Como se explicará más adelante, la centralidad del barrio popular en los ochenta y el trabajo de cristianos junto a militantes de otras expresiones de la izquierda en el país, influyeron en la actoría social y política en estos sectores de población. Las capacidades de organización y protagonismo no provenían de la acción “externa o dirigida hacia ellos” por parte de agentes de pastoral, sino que se generaba desde la población misma hacia el resto de la ciudad, autoridades locales o distritales, la jerarquía eclesial, etc. Ser parte activa favoreció la identidad del creyente con esta “nueva forma de ser iglesia”; fortaleció el sentir a la iglesia como algo propio: de los pobres, comunidad de comunidades.

Una iglesia que renacía del pueblo empobrecido, explotado, excluido y por tanto se construía comunitaria, participativa, liberadora, solidaria, horizontal. Por un lado, el fortalecimiento de esta identidad. Por otro, no solo ese “ir de la iglesia hacia los pobres” en la concreción de su opción preferencial por ellos, sino el ingreso de los empobrecidos a la iglesia institución para renovarla. Esa comprensión fue altamente peligrosa. Renovar la propia casa... ¿cuánta imaginación y capacidad de creación puede haber en ello?

De manera general, del sesenta en adelante las y los jóvenes irrumpieron también en la dinámica regional y nacional con mucha fuerza. Cada generación se constituye desde los

¹⁰² Estos dos últimos mucho más visibles con sus particularidades al interior del movimiento, de los ochenta en adelante.

acontecimientos de su época y ésta fue una especie de “período especial” en el cual la juventud jugó un papel determinante en proyectos orientados a la construcción de otra sociedad y la acción juvenil ejerció un poder transformador. Las y los jóvenes se posicionaron como sujetos planteándose en oposición abierta y radical al capitalismo en distintos lugares del mundo¹⁰³, deconstruían con su acción imaginarios instituidos socialmente y se convertían en un peligro para el establecimiento.

La alta participación juvenil fue otra de las fortalezas de la Teología de la Liberación como perspectiva y del movimiento que ella gestó en Colombia. Las CEBs, los grupos cristianos y las diversas prácticas pastorales y sociales inspiradas en la TdL, actuaron sobre la cotidianidad juvenil en zonas rurales y urbanas. Los proyectos de catequesis en las parroquias, los grupos que incentivaron y acompañaron comunidades religiosas, la formación de animadores y agentes de pastoral, contaron con una importante participación juvenil. Los grupos de trabajo barrial identificados en Bogotá en el acápite anterior estaban integrados por personas entre los 17 y 23 años de edad. Proliferaron experiencias de formación de jóvenes, grupos de trabajo barrial, grupos juveniles, de catequistas, centros de alfabetización, grupos de teatro, de literatura, etc.

Las y los jóvenes fueron fundamentales en el desarrollo de la iglesia de los pobres en Colombia. Participar en este movimiento marcó sus vidas y les llevó a asumir “hasta las últimas consecuencias” la opción por los pobres y compromisos políticos de envergadura que, en buena parte de los casos, se mantuvieron incluso hasta la vida adulta. Las mujeres jóvenes laicas en algunas experiencias eclesiales hicieron rupturas también de género: se entendieron de otra manera como mujeres y dentro del movimiento presionaron por un espacio distinto para ellas. El trabajo desarrollado se hizo desde los intereses y sensibilidades del mundo juvenil; por ello la estética, el arte, el teatro, jugaron un papel relevante en estos procesos, tal como se verá en el capítulo siguiente. En síntesis, la TdL y la iglesia de los pobres potenciaron en Colombia una alta participación juvenil, el reconocimiento del poder de su acción y compromiso.

En general, puede afirmarse también que los cristianos se constituyeron como sujeto social y político que cuestionó el capitalismo y se comprometió en el proyecto histórico de construir otra sociedad. ¿Por qué hablar de ellos y ellas como sujetos? Porque con esta forma de asumir la creencia religiosa, se rompe la acción y comprensión asociada a los cristianos dentro del modelo de cristiandad constantiniano.

¹⁰³ Imposible no recordar el mayo francés, pero en América Latina buena parte de los procesos insurreccionales más significativos fueron animados por jóvenes: revolución cubana, nicaragüense, lucha salvadoreña, entre otros que pueden citarse.

Confluencia de fuerzas sociales en la transformación de la sociedad colombiana

En el período analizado se produjeron dos tipos de confluencias entre actores diversos en favor de la transformación social: por un lado, aquellas asociadas al ecumenismo, entre cristianos de distintas tradiciones y sectores protestantes; y por otro, la relación entre cristianos y marxistas o militantes de distintas organizaciones de izquierda en nuestro país¹⁰⁴. Hilando un poco más fino, es posible ver que esta última confluencia, no permitió solamente la articulación de las CEBs y sus distintas expresiones con el movimiento social y popular en estas décadas.

Es evidente que una nueva forma de cristianismo y ejercicio de la fe ingresó en la dinámica social del país, mediante participaciones visibles en manifestaciones, marchas, denuncias y distinto tipo de pronunciamientos públicos, como se describió antes. Pero lo que tuvo mayor potencialidad fue la confluencia de comprensiones, discursos y prácticas provenientes tanto de la izquierda política en distintas vertientes, como del movimiento eclesial. Sin que se haya producido una simbiosis perfecta, representaciones e imaginarios sociales de uno y otro se integraron construyendo nuevas comprensiones y simbologías y deconstruyendo otras; aquí el referente ético del movimiento eclesial¹⁰⁵ y sus prácticas educativas jugaron un papel relevante. Este último es uno de los núcleos analíticos de la presente investigación y uno de los aportes más relevantes del momento histórico que intento caracterizar por la forma en que la idea religiosa ingresó y se enraizó en la izquierda política. Ya estaba abierto este proceso desde años atrás con Camilo Torres Restrepo y quienes le antecedieron en el vínculo fe-política, pero el movimiento gestado con la Teología de la Liberación lo impulsó. La mística en la acción comprometida con la transformación social fue una de sus expresiones más importantes.

Nuevas comprensiones sobre la dinámica eclesial y la realidad social

Del sacerdocio y de la vida religiosa. La Teología de la Liberación en Colombia posibilitó una nueva identidad sacerdotal y religiosa, fundada en los principios del involucramiento directo con la vida cotidiana de la población, el servicio, el desacomodo o la renuncia, la pobreza evangélica y la coherencia. Con las opciones de acción pastoral e inserción barrial que tomaron religiosas y religiosos en estas décadas, se consolidó un nuevo estilo de vida religiosa que en el ámbito personal marcó y transformó la comprensión del compromiso religioso y de una manera más

¹⁰⁴ Según las fuentes encontradas las principales influencias estuvieron en el M-19, sectores del ELN y el movimiento político A Luchar (AL)

¹⁰⁵ Algunos autores se refieren a la existencia de una “ética de los máximos” en este movimiento: “la TL-CEBs funcionan con códigos éticos máximos, es decir, con una ética que lleva incluso a dar la vida por el pueblo, si es necesario” (Perea, sf., p. 18). Esta ética debe ponerse en relación con códigos éticos mínimos que en algunos casos orientan la interacción y el comportamiento colectivo.

general produjo transformaciones subjetivas en las personas involucradas, que poco a poco desestructuraban su quehacer y la comprensión sobre sí mismos¹⁰⁶.

La denuncia y anuncio a pesar de los riesgos que implicaran, la pobreza material, la sencillez y la humildad eran acciones pastorales que evidenciaban la contradicción mayor con la jerarquía eclesial. ¿En dónde estaba lo fundamental de la consagración sacerdotal o religiosa? En las obras, en el servicio, en el amor eficaz al estilo de Camilo Torres, en el aprender a inventarlo todo, a salirse de las programaciones parroquiales estrictas, en aprender de la vida cotidiana de la gente en los barrios cómo vivir el evangelio, en la alta dosis de creatividad asociada al “deslocalizarse” (ser capaz de salir del lugar y la postura de siempre, en el ejercicio del servicio religioso). La nueva identidad alimentada por la opción preferencial por los pobres fue uno de los mayores aportes de la TdL como perspectiva y del movimiento eclesial derivado de ella.

En correspondencia con lo anterior, se fomentó una *nueva comprensión de la acción pastoral*. La inserción en la vida cotidiana de los empobrecidos definió un lugar y sentido particular: el barrio popular, la vereda, la casa de la gente, sus lugares cotidianos; era *la comunidad*, no los templos el escenario de dicha acción. Se produjo una inversión paulatina de los valores y principios religiosos. Lo central de la celebración litúrgica: el poder compartir, conversar, decir la propia interpretación. El papel de la idea religiosa: proponer formas nuevas de vida verdaderamente evangélicas; crear lo inexistente. Lo central de la acción pastoral: la educación y formación desde perspectivas críticas orientadas a la acción; reconocer la praxis como centro.

Comprensión del sistema capitalista y la pobreza como pecado estructural. En la experiencia colombiana fueron significativos distintos pronunciamientos públicos que enfatizaban en este tipo de comprensión y de alguna manera buscaban “abrir los ojos” de los creyentes a una nueva forma de ver la realidad: “En Colombia, la situación de pobreza es consecuencia de un sistema económico y político, que por el funcionamiento interno de sus estructuras (relaciones de producción, ideología, gobierno...) lleva a una mayor postración del hombre.” (SAL. Consenso mínimo del grupo de sacerdotes para América Latina, Bogotá, diciembre 13 de 1972, pp. 13-14, citado por Echeverry, 2007, p. 140).

Otro elemento importante derivado de esta comprensión tuvo que ver con el vínculo entre pobreza y riqueza, configurando una dicotomía desde la cual se trabajó pastoralmente: “La pobreza y la riqueza no son dos realidades aisladas e independientes y mucho menos [debidas] a la fatalidad o a la casualidad. Existe una relación causal entre las dos (...) La pobreza es el

¹⁰⁶ El testimonio de Graciela Uribe Ramón da pistas sobre ello cuando enuncia cómo en los primeros años de inserción se buscaban respuestas a “un nuevo estilo de vida religiosa en medio del pueblo, en una casa sencilla, en arriendo, en la búsqueda constante de un trabajo que permitiera la propia subsistencia y en el compartir, acompañar y solidarizarse con el día a día de la lucha del pueblo en una realidad de opresión e injusticia que cada vez se descubría con mayor crudeza y cercanía.” (Uribe, 2013, p. 112)

resultado de la explotación.” (Documento Identidad cristiana en la acción por la justicia, versión alternativa, numeral 25) Tal lectura de la realidad generó cuestionamientos profundos al asistencialismo, paternalismo y la beneficencia como formas de actuación de la iglesia católica respecto a esta situación. No era posible dejar intactas las estructuras generadoras de la pobreza (sin denunciarlas), ni propiciar que los explotadores se convirtieran en “benefactores” mediante la caridad. La iglesia colombiana no podía ser cómplice.

Otra comprensión de la fe y la creencia religiosa. En esta nueva perspectiva ser cristiano implicaba: a) la transformación social como propósito común: otra sociedad y otro ser humano; b) el compromiso con la transformación de la realidad mediante acciones concretas; c) la organización social y comunitaria como una de las tareas fundamentales: organizarse para exigir y construir soluciones a los problemas del barrio, vereda o municipio; d) la denuncia de las injusticias y anuncio del Reino de Dios como construcción concreta en la tierra; e) el vivir en comunidad, ser comunidad, restablecer el valor de la comunitariedad; f) la búsqueda de iluminación y fuerza en la Palabra de Dios, leída desde y para la realidad en la cual se vivía; y g) la interpretación colectiva e historizada de la Palabra de Dios.

Tres elementos fundamentaron la nueva comprensión de la creencia religiosa: la inserción, el profetismo y la búsqueda de la justicia.

La inserción vista como condición necesaria para adquirir una “nueva sensibilidad teológica” y entendida como una especie de “prueba básica” para quien quisiera asumir el camino de la Teología de la Liberación, implicaba desde el punto de vista material asumir un verdadero contacto físico con el mundo de los oprimidos, morar y trabajar con/al lado de/ el pueblo oprimido y pobre (Boff, L. y Boff, C. *Cómo hacer TDL*: 33). Siendo fundamento teológico se transformó también en exigencia y rasgo pedagógico: partir de la realidad del participante en cualquier proceso. Leída así la inserción es acción y postura epistemológica y pedagógica. Significa coherencia y compromiso. Va acompañada de una restitución del sentido de comunitariedad y de opción por la pobreza a tres niveles: convivir con los pobres, compartir los bienes con quienes se vive y tenerlo todo en común (ruptura con la propiedad privada eje del capitalismo y lucha frontal contra la pobreza estructural). Por todo ello es componente fundamental de la “mística” que caracterizó el trabajo comunitario y popular realizado por estas décadas en barrios populares. La inserción también fue estrategia para la formación de posibles sacerdotes, religiosas y religiosos.

Vinculado a la circularidad fraterna de la inserción, se encontraba el profetismo, entendido como compromiso de denuncia de la opresión¹⁰⁷ y anuncio de la transformación posible, que

¹⁰⁷ Para el movimiento de la Iglesia de los Pobres en Colombia, la denuncia implicaba propiciar espacios de análisis y la circulación de información que mostraran claramente las estrategias de persecución al movimiento popular y al pensamiento crítico y la violación sistemática de los derechos humanos en el país. Casos como el exterminio de la

anclado en el amor eficaz proclamado por Camilo Torres se convirtió en eje de una nueva espiritualidad. Asumir el profetismo implicaba ir “en contravía del mundo”. El estar en el mundo sin ser de él, es una de las expresiones reiteradas en los documentos revisados y expresa buena parte del sentido de cierto anacronismo presente en las experiencias, como situación fuera de su propia temporalidad. En este caso mostrando con acciones concretas que lo que se soñaba era posible porque se había empezado a construir, así fuera imperfectamente. Aquí la búsqueda de la justicia fue asunto central y motor del compromiso político por razones religiosas.

Una idea convertida en movimiento

En el análisis de los procesos organizativos seleccionados dentro de esta investigación he podido constatar la fuerza de la idea religiosa cuando su contenido se vincula con la transformación de la realidad social. Es decir, cuando se historiza y se sitúa en respuesta a contextos específicos.

En América, el continente de la esperanza por el significativo potencial numérico de católicos y con una de las jerarquías más tradicionales y conservadoras, se logró una interesante renovación eclesial con la TdL en las décadas del sesenta al ochenta. Vino después un proceso de “involución” e implantación del neoconservadurismo (Torres H., 2013, p. 11) que durante años pugnó con los sectores críticos y renovadores aún fortalecidos.

Distintas estrategias de control, señalamiento, imposición de silenciamientos se adelantaron por parte de la jerarquía para callar las voces y amarrar las manos; paralelo a ello la represión cayó también sobre cristianos y cristianas comprometidos en el continente. La institución retomó el control y reversó los cambios, garantizando pontificados conservadores hasta el punto que sectores de la iglesia de los pobres calificaron la llegada al Vaticano de Juan Pablo II y de su sucesor Ratzinger (Benedicto XVI) como “la peor crisis de la historia de la iglesia católica” o como “el invierno eclesial” (Torres H, 2013, p. 11). Pese a ello, estos procesos influenciaron y marcaron a fondo la vida de por lo menos dos generaciones de colombianas y colombianos.

Unión Patriótica, la persecución a organizaciones como A Luchar, el movimiento sindical, campesino, indígena, comunidades afro, al proceso misionero y popular o a los pobladores barriales organizados. “El objetivo de la denuncia no era simplemente hacer largos listados de muertes y señalamientos sino por el contrario, de poner en la opinión pública la sistemática represión y señalamientos a las que se veían sometidas las comunidades organizadas y empobrecidas” (Cano, 2014, pp. 84-85)

CAPITULO 2. Articulación entre pedagogía y prácticas de fe

El proceso organizativo eclesial asociado a la Teología de la Liberación en Colombia incorporó explícitamente una dimensión educativa y pedagógica¹⁰⁸, de muy distintas maneras y de tiempo atrás: con prácticas de formación de líderes realizadas por MUNIPROC en barrios del sur de Bogotá con Camilo Torres a la cabeza, con las iniciativas educativas adelantadas con indígenas y población afro por los obispos Gerardo Valencia Cano (en Buenaventura) y monseñor Angel Cuniberti (en Florencia, Caquetá), con la construcción y puesta en marcha del Modelo Educativo Integrado (MEI) en el trabajo de Golconda en barrios populares de Bogotá, entre muchas otras experiencias.

Desde la conferencia de Medellín (1968) se insistió en la importancia de la educación, mediante el concepto de “educación de base” usado en el documento de conclusiones para hacer un llamado a atender las demandas del alto número de analfabetos y marginados en América Latina. Además se aludió a la dimensión pedagógica de la acción pastoral desde los planteamientos de la educación liberadora que en la década del setenta fue impulsada por Paulo Freire. En los contenidos de las conclusiones se propone impulsar una educación creadora, abierta al diálogo, que anticipe el nuevo tipo de sociedad que se busca para América Latina (Torres, F., 2014: 207).

Se gestaron y fortalecieron después de la conferencia, experiencias educativas liberadoras de distinto tipo: “colegios de salesianos, claretianos, franciscanos, escolapios, de las Hermanas de La Paz, de la Presentación, de los hermanos Maristas, entre otros. También catequesis liberadoras como el programa Denuncia-Encuentro de los salesianos y las experiencias de comunidades eclesiales de base como las de Los Quindos en Armenia (Quindío), las de Pueblo Rico (Antioquia), las de «El Popular» y «12 de octubre» (Medellín); las de Fredonia, Santa Rita y Torices (Cartagena), las de Meléndez (Cali), las de Atenas y Britalia (Bogotá), y así muchas más” (Peresson, 1991: 53; citado por Torres, F., 2014, pp. 207-208). Como estos, existen diversos indicios de la magnitud del componente educativo en procesos gestados por la Teología de la Liberación en Colombia, perspectiva teológica se mostraba profundamente pedagógica

¹⁰⁸ Se distingue la dimensión educativa de la pedagógica, en tanto la primera alude al desarrollo de actividades intencionadas, orientadas por propósitos de aprendizaje (en niveles diversos), con espacios, acciones y actores concretos involucrados y la puesta en marcha de propuestas metodológicas o didácticas para lograr los fines trazados. La dimensión pedagógica por su parte está vinculada a la reflexión y análisis del hecho educativo, su desarrollo, el vínculo con los objetivos propuestos y a la construcción de un saber que se incorpora nuevamente en las acciones educativas que se propongan a futuro.

(Preiswerk, 2005), en consonancia con la perspectiva que desde los setentas se reconocería en América Latina como educación popular.

Interesa en este apartado mostrar de manera general los puntos de confluencia entre la Teología de la Liberación y la educación, identificando la perspectiva pedagógica popular que les permite engranarse. Por ello en una primera parte se establece la relación TdL y educación popular, para pasar posteriormente a detallar algunos rasgos de las prácticas educativas al interior del movimiento de las Comunidades Eclesiales de Base en Colombia. Se plantearán de forma general el tipo de instancias y actividades de formación adelantadas al interior del movimiento o en alianza con otros sectores sociales, así como los rasgos pedagógicos y herramientas de apoyo más relevantes para el trabajo educativo.

2.1. Teología de la Liberación y educación popular

Varios autores coinciden en señalar la mutua influencia de la TdL y la educación popular (Torres, A., 1996; Preiswerk, 2005; Barragán, Mendoza y Torres, 2006; Torres, F., 2013 y 2014; Cendales y Muñoz, 2013, entre otros) e incluso un papel determinante de la primera en la expansión de la segunda, como lo afirma Leopoldo Múnera en el prólogo de una publicación sobre el tema: “fueron los grupos ligados a la izquierda católica y cristiana los que impulsaron con mayor fuerza la educación popular” (Múnera, 2013, p. 10). Siguiendo una de las líneas argumentativas de Preiswerk (2005) es posible establecer una serie de características compartidas o “núcleo común” entre ellas:

- Acciones orientadas a los mismos sectores sociales, definidos como protagonistas para la acción eclesial o educativa por su condición de subalternidad y exclusión.
- Un mismo compromiso socio-político, expresado en la lucha por un nuevo proyecto de sociedad
- Propósitos orientados al cambio en la comprensión de los sectores populares sobre las dinámicas socio-políticas, económicas y eclesiales del país.
- Propuestas, procesos y acciones arraigados a la vida cotidiana de los sectores implicados, fortaleciendo su organización y capacidad de movilización social.
- Estrategias metodológicas y herramientas comunes afincadas en la participación, el diálogo y la construcción colectiva.

Puede decirse que la educación popular se “instaló en el corazón” del método teológico liberador en la medida que la relación educativa fue uno de los fundamentos de la Teología de la Liberación aportando a la construcción de sentidos y significaciones alternos a los dominantes, que sustentaron la protesta y movilización social en las décadas descritas. De ahí que “uno de los mayores logros de la teología de la liberación y de la educación popular en América Latina ha sido el de contribuir en la formación de comunidades hermeneutas en tanto productoras y comunicadoras de sentido crítico-transformador desde su propia praxis” (Torres,

F., 2013, p. 204). Para ello la lectura comunitaria y popular de la Biblia se convirtió en mediación pedagógica y política desarrollando propuestas y procesos formativos que hicieron realidad la construcción de dichas comunidades. Varias organizaciones colombianas fueron determinantes en estos desarrollos: por ejemplo, el equipo de teología popular de Dimensión Educativa propuso un trabajo de hermenéutica bíblica explícitamente desde el enfoque de la educación popular¹⁰⁹ y la Comisión Evangélica de Educación Cristiana, CELADEC jugó un importante papel en el impulso a procesos de educación popular dentro del movimiento de la Teología de la Liberación tanto en Colombia como en América Latina.

Otras organizaciones como el CINEP y Servicio Colombiano de Comunicación Social contribuyeron a la capacitación y formación de animadores de las CEBs y otros procesos cercanos. Hacían cursos y talleres, publicaciones teológicas en lenguaje popular, distribuían materiales de apoyo al trabajo educativo (Vallejo, 2013, p. 144). Teniendo en cuenta el vínculo directo entre la acción pastoral, educativa y el trabajo comunitario de mediados del setenta en adelante, se produjeron distintos materiales que sirvieron de apoyo a la labor educativa popular: cartillas específicas sobre trabajo barrial, teatro popular, etc.

2.2. Lo educativo en las CEBs colombianas

“Nos proponemos crecer en comunidad a través de la consolidación de una red de experiencias formativas que mutuamente nos enriquezcan” (CEBs Informativo No. 19, p.36)

“Con un equipo nacional de formación que asuma tareas de reflexión, investigación, elaboración, apropiación y desarrollo de una metodología de Educación Popular, de un saber teológico y una praxis pastoral. Que a la vez, apoye y dinamice los procesos formativos regionales y locales” (CEBs Informativo No. 22, p.34)

A nivel de la Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos se empleó el término *formación*¹¹⁰ para referirse a acciones educativas agenciadas por personas y colectivos involucrados en el movimiento, al desarrollo de asuntos teológicos o eclesiales, a las actividades asociadas al crecimiento como seres humanos y a la autorreflexión sobre la incorporación de los valores del evangelio. Se entendía como parte de una triada (organización-formación-transformación) y como garantía de eficacia en la acción transformadora: “La formación tiene como fin el desarrollo integral del proyecto de CEBS y Grupos cristianos, de tal manera que su acción sea más eficaz en la transformación de la realidad social desde los intereses de los

¹⁰⁹Ver Torres, F., 2013. Pp. 199-220.

¹¹⁰ El concepto de formación alude a todos aquellos procesos y actividades que crean condiciones para el crecimiento personal y la vivencia de valores concretos que afianzan identidades diversas. “La formación referencia un desarrollo integral de una persona o grupo, tanto en el aspecto intelectual, como en el técnico, social o moral” (UPN, 1995, p.6; citado por Sierra, 2001, p. 98)

empobrecidos”¹¹¹ El punto de conjunción entre educación y teología fue el reconocimiento de una “práctica pedagógica” en la acción de Jesús de Nazaret. Por esto se consideraba que la formación no sucedía sólo en espacios específicamente educativos, sino también en la vida cotidiana; tipo de práctica que era fundamental transformar para poder hablar de hombres nuevos y mujeres nuevas. Dos asuntos eran imprescindibles en los procesos de formación de las CEBs: la investigación y el énfasis colectivo del proceso.

La formación en el movimiento se realizaba a través de talleres, cursos y encuentros (ver Tabla 6 en anexos para mayor detalle). Sobresalen en ellos los siguientes ejes temáticos: *a) Identidad y temas teológicos* (hermenéutica bíblica, lectura popular de la biblia, historia y dinámica de las CEBs, ministerios e identidad eclesial, teología popular y catequesis); *b) Asuntos socio-políticos* (derechos humanos, alfabetización y educación de jóvenes y adultos, salud, agricultura, pedagogía infantil, economía solidaria...); *c) lectura crítica de la realidad* (análisis de coyuntura y estructura); *d) Metodologías para el trabajo eclesial y comunitario* (dinámica de grupos, herramientas para la alfabetización y educación popular, diagnóstico barrial, etc.); y *e) “talleres de cuadros”*, denominación dada a los espacios para la formación de animadores o agentes de pastoral. En los noventa se incorporaron con mayor prioridad otros ejes como *procesos productivos* y se constituyó un *grupo de estudio sobre lo urbano* en Bogotá. Este último con participación de algunos integrantes de la coordinación regional y con la asesoría de René García Lizarralde en sus últimos años de vida (1992-1994).

En cuanto a los cursos sobresalen aquellos orientados a la formación de agentes de pastoral, los cursillos de cristiandad a comienzos de los noventa y por esa misma época el curso a distancia en derechos humanos (Deache), propuesto y desarrollado por la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz de la Conferencia de Religiosos de Colombia (CRC), que vinculó a laicas, laicos, religiosas y religiosos en un interesante proceso de formación – acción en momentos en los que el recrudecimiento de la violencia política en el país anunciaba la llegada del paramilitarismo.

Aunque como muestra la Tabla 6 (ver anexos) los encuentros y convivencias correspondían más a la estructura organizativa de coordinación nacional, en ellos aparecían espacios formativos asociados a alguno o varios de los ejes antes señalados. Sobresale allí el papel relevante dado a las experiencias y su intercambio. Como puede corroborarse en los Boletines CEBs Informativo, estas experiencias correspondían a procesos de organización social, productiva, formación, acción pastoral, inserción en el movimiento popular, etc.

¹¹¹ Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 39, fotocopia de folleto. Título: Proyecto de Formación de las CEBs y Grupos Cristianos. Sin autor, sin fecha, p. 3.

Tanto en la dinámica organizativa como en los procesos de formación sobresale la lógica de construcción desde “la base”, es decir, desde las comunidades y grupos más que desde los animadores o coordinadores como tal. El fundamento y soporte del proceso general estaba en las personas, familias, colectivos, que hacían parte del mismo. Si bien se distingue entre “bases” y “agentes de pastoral”, la labor de los segundos se entendía como de “acompañamiento, animación o asesoría”, dejando el protagonismo y decisión a las comunidades a través de los encuentros zonales, regionales o nacionales. En la documentación revisada se encuentra la connotación de la coordinación como servicio, en articulación lógica a la lectura evangélica del “poder ejercido como servicio”. Sin hacer un análisis detallado de los procesos de formación al interior del movimiento nacional, es posible identificar una dinámica de trabajo y realización de acciones formativas que partía de las necesidades de la población involucrada (identificación de temas clave y condiciones de vida local o regional) que escalaba desde lo zonal, pasando por lo regional y llegando al nivel nacional, para que el equipo de asesoría y posteriormente el equipo de formación nacional diseñara propuestas de conjunto para el movimiento, manteniendo aun así altos niveles de autonomía regional.

Otro de los procesos vinculados a la formación dentro del movimiento inspirado en la TdL fue la catequesis de primera comunión y confirmación. Además de la experiencia de los salesianos con el proyecto *Denuncia-Encuentro* orientado a jóvenes, se adelantaron en distintos lugares del país otras prácticas de catequesis en perspectiva liberadora en zonas tanto urbanas como rurales. A nivel de comunidades cristianas campesinas puede mencionarse la catequesis de primera comunión inspirada en el programa chileno “Formar con mujeres catequistas” realizada en Minitas (Manizales), en el cual en un año fueron formadas diez mamás catequistas desde la Teología de la Liberación, en un método de trabajo que combinaba la acción de las madres en sus propios hogares con sus hijos e hijas, el trabajo de los niños y niñas escribiendo sobre los temas trabajados con sus mamás, el de jóvenes que reforzaban por grupos la labor de cada madre catequista y el seguimiento a las familias a cargo de las religiosas presentes en la parroquia¹¹².

Las experiencias desarrolladas en catequesis y otros procesos formativos enfatizaban en la participación activa de campesinos, trabajadores, jóvenes y mujeres laicos/laicas como catequistas, animadores de las comunidades eclesiales de base, etc. Pedagógicamente implicaban una ruptura en las relaciones tradicionales de saber/poder al interior de la iglesia católica, potenciando una participación real y la constitución de una nueva comprensión sobre las relaciones al interior de la iglesia, el valor de la vida cotidiana y la experiencia en los procesos de historización de la fe.

¹¹² Testimonio de religiosa vinculada a congregación Hijas del Sagrado Corazón, 2015.

Parte de las rupturas generadas por estas experiencias de formación se dieron respecto a la noción que imperaba en la jerarquía eclesial del creyente: sencillo, pobre, “ignorantes que no pueden evangelizar ni enseñar la catequesis”. La participación en procesos formativos de laicos y laicas sin educación formal suficiente, pero capaces de “enseñar la fe” con destrezas demostradas en los procesos realizados, contribuyó al empoderamiento del laicado.

Finalmente, distintos autores reconocen el papel jugado por sectores de la iglesia católica colombiana comprometidos con el cambio, en la divulgación del pensamiento de Paulo Freire y el desarrollo de prácticas educativas inspiradas primero en la educación liberadora y posteriormente en la educación popular (Cendales y Muñoz, 2013, p. 29; Garzón, 2013 y Romero, 2013). En varios de los documentos históricos revisados se encontraron alusiones explícitas en este sentido: “Adoptamos los principios básicos de la Educación Popular en América Latina como corriente inspiradora de nuestro proceso formativo.”¹¹³

Este impulso a prácticas educativas críticas se fortaleció a través de los debates generados en espacios de articulación continental durante las décadas del setenta y ochenta. En ello fue relevante el trabajo de la Comisión Evangélica de Educación Cristiana (CELADEC) y del CEAAL (hoy Consejo de Educación Popular de América Latina).

2.3. Principios pedagógicos incorporados en la construcción de nuevas prácticas de fe

Dado que no es propósito central de esta investigación el análisis de las prácticas pedagógicas propias de las CEBs en Colombia, señalaré sólo los principios pedagógicos que considero más relevantes para visibilizar la relación entre Teología de la Liberación y Educación Popular, en la experiencia de la Iglesia de los pobres en Colombia.

Partir de la realidad social y de las condiciones de vida del grupo con el que se trabaja.

El trabajo pastoral liberador parte de la religiosidad popular para resignificarla. Es decir, se toman lugares, prácticas y costumbres como escenarios de acción y poco a poco se van llenando de nuevos sentidos, afianzando los valores de la comunitariedad y complejizando la mirada de la realidad local, regional, nacional. Por ejemplo, se identifican como momentos educativos claves: Navidad, semana santa y las mismas eucaristías dominicales. Además, el lenguaje religioso se vinculaba de manera directa con las condiciones de vida de la población con ejemplos, situaciones concretas y propuestas orientadas a impactarlas.

Potenciar el aprendizaje para la acción.

¹¹³ Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 39, fotocopia de folleto. Título: Proyecto de Formación de las CEBs y Grupos Cristianos. Sin autor, sin fecha, p. 2.

Este principio se hace evidente en el reconocimiento de la vida cotidiana como escenario pedagógico de aprendizaje-acción. En la educación popular la reflexión pedagógica se complejiza al comprenderla como un proceso donde la enseñanza y el aprendizaje tienen sentido solo desde y para la acción. De esta forma, enseñanza-aprendizaje-acción son la triada fundamental de la pedagogía popular. En este marco la Teología de la Liberación en general y la experiencia de la Iglesia de los Pobres en Colombia, impulsó procesos que siendo explícitamente educativos o no, se orientaban siempre a la acción transformadora. Confluían la educación popular con su intencionalidad emancipadora y la comprensión teológica de que una “fe sin obras es una fe muerta”.

Se parte de la realidad social en la que se está, para hacer un análisis crítico de ella.

La articulación entre fe, política y transformación social en el contexto epocal, impulsó el uso de mediaciones socio-analíticas en la lectura de la realidad. El reconocimiento de las implicaciones y formas diversas de la opresión fue parte de lo que éstas permitieron a la Teología de la Liberación. Dentro de este análisis “si la fe quiere ser eficaz, así como el amor cristiano, debe tener abiertos los ojos a la realidad histórica que quiere fermentar (...) conocer el mundo real del oprimido hace parte (material) del proceso teológico global que lleva a su liberación” (Boff, L. y Boff, C., 1986: 34-35) Esta podría ser una de las explicaciones del alto componente pedagógico de la TdL: era necesario aprender a leer la realidad de otra manera; es decir, incorporando mediaciones y herramientas que permitieran integralidad, complejidad, mayor capacidad analítica y la identificación de alternativas viables.

Participación como principio y como proceso.

La voz del pueblo sencillo, empobrecido y explotado era recogida de forma importante en los actos litúrgicos centrales de la semana santa o la navidad, en contraposición con la acción eclesial tradicional de tomar en cuenta en estas coyunturas la participación de personas con educación media-alta, poder económico o político en las comunidades. El eje de desarrollo de las actividades eclesiales, al igual que de las actividades educativas populares, fue la conversación. El diálogo entre iguales que fue mostrando el valor de la palabra y de la reflexión teológica del pueblo empobrecido. Las formas litúrgicas que se desarrollaron tuvieron como elemento central la reflexión colectiva. El principio de la participación fue fundamental en el desarrollo del movimiento de la Iglesia de los Pobres en el país y elemento potenciador del reconocimiento de la fuerza y el poder de la acción colectiva y la relación horizontal.

2.4. Métodos y metodologías para la acción educativo-pastoral

Dentro de las estrategias de formación más reiteradas en los documentos consultados se encuentran el análisis de coyuntura, la revisión de vida (a nivel personal y colectivo) y la

aplicación del método ver-juzgar-actuar. Ambas pueden catalogarse como metodologías para la *praxis cotidiana*¹¹⁴, categoría central en los procesos educativos influenciados o generados por la Teología de la Liberación.

Los archivos históricos consultados en esta investigación muestran la importancia que tuvo el análisis de coyuntura como método analítico a fines de los ochenta, para los grupos eclesiales que se identificaban como una “corriente de cristianos revolucionarios en el conjunto de la Iglesia de los Pobres”. En concreto el método consistía en el análisis de la relación de fuerzas en un momento determinado (año, mes, día,...) identificando las contradicciones en desarrollo a partir de “*hechos detonantes*” (en lo económico, político, militar o ideológico). Tenía como propósito aportar al análisis multidimensional de la realidad social a transformar, entendida desde una perspectiva estructuralista como “formación social concreta”; es decir, totalidad (unidad) orgánica diversa en continuo movimiento, pero con unas características básicas estables (estructura) que caracterizan una sociedad¹¹⁵. Del análisis dependían las acciones concretas a emprender (Comisión de Análisis de Coyuntura, s.f.: 1-6), convirtiéndose en la época, en un elemento fundamental para la lectura crítica de la realidad en las dinámicas de la izquierda en general y en los procesos animados por la Teología de la Liberación y la educación popular.

Una de las organizaciones que realizó contribuciones metodológicas sobre el análisis de coyuntura fue Dimensión Educativa. Sobresale por la referencia encontrada en los documentos históricos de las CEBs Regional Bogotá, un artículo del sacerdote salesiano Mario Peresson¹¹⁶ titulado “Cómo hacer un análisis de coyuntura” (1988). En él se plantea que la educación popular le permite al pueblo aprender a leer críticamente la realidad y a escribir su propia historia de liberación, desarrollando las condiciones subjetivas del proceso de cambio (conciencia política y organización popular). Y justamente el análisis de coyuntura se convierte en “medio educativo excepcional” por su eficacia en la elevación de los niveles de conciencia, organización de la comunidad, fortalecimiento de sus capacidades analíticas de la realidad y de

¹¹⁴ La categoría *praxis* se entiende como acción y reflexión simultánea, unidad indisoluble y par constitutivo dialéctico de toda práctica social orientada a la transformación (Masi, 2008, p. 78); al referirla a la vida cotidiana asume la connotación de acción-reflexión incorporada en el diario vivir; *praxis cotidiana*, como se verá más adelante.

¹¹⁵ En términos de los métodos de análisis político, se distinguía entre el análisis de estructura y el de coyuntura. El primero, permitía descubrir “la lógica general de la formación (las características básicas y más estables que conforman la estructura de una sociedad. El segundo se refiere a un nivel concreto del análisis de la formación social.” (Archivo histórico Quetzal, Registro No. 10, p. 1)

¹¹⁶ Por esta época Mario Peresson formaba parte del equipo dinamizador de la organización Dimensión Educativa; una de las mayores influencias educativas del momento, no sólo para las CEBs sino para el movimiento social y popular.

su iniciativa histórica. Este método, asociado a la educación popular, permite la producción de conocimientos a partir de la propia experiencia, la investigación y la reflexión. Insistía en que con una comprensión adecuada del momento histórico, se podía elaborar un plan de acción ajustado a las circunstancias reales del momento.

En este marco señalaba tres ámbitos de análisis “internacional, nacional y local” y tres aspectos a considerar en un análisis de coyuntura: económicos, socio-políticos e ideológicos, cuyos contenidos específicos pueden consultarse en la Figura 3.

Dentro de la dinámica interna de la Coordinación Nacional de Comunidades Eclesiales de Base se conformó a fines del ochenta una *comisión de análisis de coyuntura*, que construyó propuestas metodológicas para ejercicios mensuales de este tipo, como insumos para definir las acciones generales y específicas que iba impulsando el movimiento. En las orientaciones detalladas respecto a cómo realizar un análisis de coyuntura, se corrobora una perspectiva estructuralista, el uso de categorías analíticas propias del marxismo y la adaptación de aportes de terceros (como el artículo ya mencionado).

Inscrito en procesos de Investigación-Acción-Participativa, la realización de análisis de coyuntura combina momentos de recolección de información, ordenamiento, clasificación y procesamiento, análisis de lo encontrado e identificación de acciones posibles al respecto. La Tabla 10 sintetiza los componentes a partir de los cuales se debía organizar la información proveniente de medios de comunicación (prensa, radio, televisión), revistas, publicaciones especializadas, organizaciones gremiales o políticas del ámbito popular. Esta matriz se usaba en algunos casos como ayuda visual dentro de los talleres de análisis de coyuntura que se realizaban periódicamente en la regional Bogotá de las CEBs.

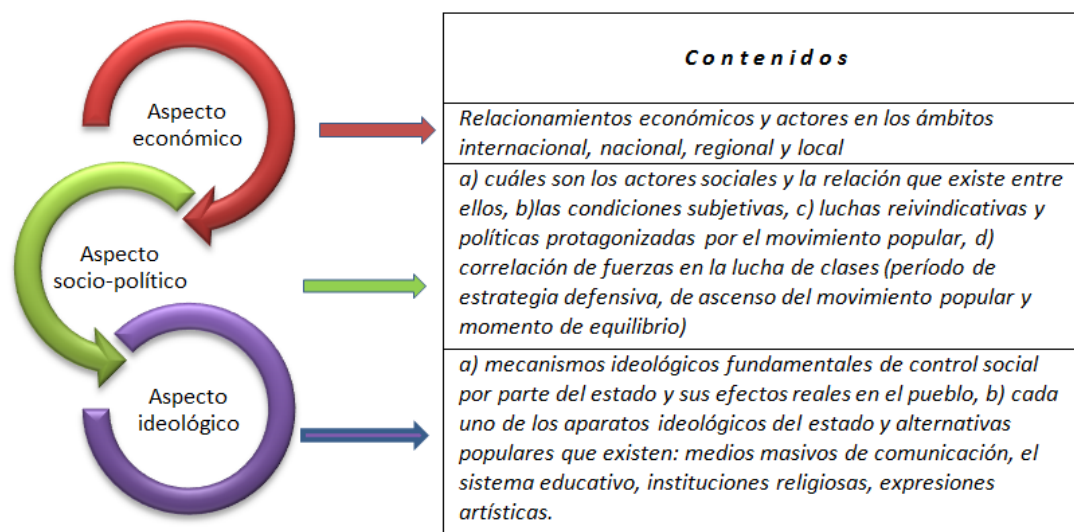


Figura 3. Ámbitos, aspectos y contenidos de un análisis de coyuntura

Fuente: Elaboración propia a partir de Peresson, M. 1988. En: Archivo histórico de Quetzal, registro No. 11, pp. 1-2

Metodológicamente, el análisis de coyuntura implicaba la identificación de acontecimientos o hechos determinantes en cada uno de los aspectos y niveles señalados en la Tabla 10 (ver anexos), para ubicar en relación a cada uno de ellos los actores involucrados, sus acciones y derivar un análisis de las fuerzas en disputa y las tendencias en el desarrollo de las contradicciones evidentes en el análisis. Los análisis de coyuntura formaban parte de talleres de formación y reuniones de diverso tipo al interior del movimiento de la IP.

Otro de los métodos empleados para el desarrollo de prácticas educativas fue heredado de la JOC y difundido ampliamente como eje de acción-reflexión dentro de los procesos organizativos alentados por la Teología de la Liberación: **el método ver, juzgar, actuar**. En palabras de Echeverry (2007) “consistía en realizar primero un análisis de la realidad en la que el grupo u organización estaba inserto, para luego valorar la situación analizada de acuerdo con la Biblia y los principios cristianos, y finalmente diseñar y ejecutar un plan orientado a corregir o cambiar los aspectos de la realidad que se oponen a los valores cristianos de justicia y caridad” (Echeverry, 2007, p. 56).

El taller educativo fue otra de las metodologías más empleadas dentro de los procesos organizativos impulsados por la TdL en Colombia. Esta implicaba la combinación de distintas herramientas de apoyo (técnicas) que combinadas en la lógica del método ver, juzgar, actuar, alentaban la participación, análisis colectivo y proyección de acciones respecto a la temática e intención del taller. Aunque para algunos autores el taller es denominado técnica, se entiende aquí como metodología por la complejidad que ofrece su desarrollo. En sí se trata de un tipo de

actividad educativa que incorpora momentos, técnicas y acciones específicas, con niveles de complejidad importante. Por ello la alusión al taller como metodología.

2.5. Las herramientas de apoyo usadas en el trabajo educativo-pastoral

Dentro de las herramientas de apoyo al trabajo educativo-pastoral del movimiento de la Iglesia de los Pobres en Colombia sobresalen distinto tipo de impresos, producciones radiofónicas, sonovisos, canciones y piezas musicales, con altos niveles de creatividad e innovación. Fue muy prolífica, por ejemplo, la elaboración de impresos sobre papel (cartillas, historietas, chapolas, hojas o carteleras de canto y boletines) y sobre tela (fundamentalmente pancartas). Respecto al primer tipo, las cartillas e historietas fueron un recurso importante, usado fundamentalmente para la didactización de documentos relevantes como las conclusiones de Puebla o Medellín, la historia de las CEBs, entre otros temas claves para el movimiento; o para sintetizar reflexiones en curso, conclusiones de debates temáticos, proponer metodologías para la réplica de procesos de formación, etc. Este detalle metodológico para el trabajo concreto con grupos fue significativo.

Un rasgo común a algunos boletines de la época fue trascender la mera información incluyendo contenidos educativos. Para el caso de la Coordinación Nacional de comunidades de base, sobresale el *Boletín CEBs Informativo* (ver Figura 3 en anexos), que comenzó su circulación en el año 1987 con un triple propósito: informar, aportar a la formación y fortalecer la identidad al interior del movimiento favoreciendo la comunicación y el intercambio de experiencias entre las comunidades. En la editorial del primer número, el Equipo de Animación resaltaba que la publicación trimestral expresaría "la savia que da vida a las CEBS", su estilo de vida, logros, celebraciones, oraciones, cantos, necesidades, compromisos, tareas, exigencias y luchas (Boletín CEBs Informativo No. 1, 1987, p.2). Para lograrlo era imprescindible la participación directa de las comunidades.

El boletín ha gustado mucho tanto por la información actualizada como por el diseño agradable y dinámico. Pero lo más importante es que todos nos hayamos sentido reflejados en él y que haya servido concretamente para la reflexión y el trabajo comunitario (CEBs Informativo No. 2, 1987, Editorial).

Tanto la estructura del boletín como sus contenidos reflejan una intención formativa. Esta intención tiene que ver con un rasgo de la comunicación popular, perspectiva de referencia en la época: "La comunicación popular ayuda a la organización, informa, **entiende las herramientas comunicativas como instrumentos para la educación también**, ayudando a leer la realidad de los barrios y de la vida de las comunidades" (Documento sobre comunicación popular, 1988; resaltado fuera del texto). Cada edición del Boletín CEBs Informativo se vinculaba estrechamente al contexto; su diseño y contenido obedecía a las lecturas de realidad

y necesidades de las regionales que mediante la publicación compartían sus experiencias y articulaban el proceso nacional (Cano, 2014, p. 70)

La intención educativa en el boletín se dio en tres perspectivas: una teológica, otra socio-política y la tercera, comunitaria. Teológicamente, el boletín buscaba presentar de forma clara y amena elementos constitutivos de la identidad eclesial de las CEBs y del movimiento de Iglesia de los Pobres, promoviendo la realización de pequeños talleres o reflexiones en las comunidades locales a partir de los contenidos del boletín. Una de las ideas reiteradas a lo largo de la publicación fue la de la iglesia entendida como una gran comunidad, amplia y universal, sostenida en su base por formas organizativas a su vez comunitarias: "... para que la Iglesia sea Iglesia de los Pobres, como lo quiere el Evangelio como Fuerza de Liberación para todos los hombres y mujeres de nuestra tierra, esa Iglesia debe estar construida no con ladrillos sino por miles y miles de CEBs" (Boletín CEBs Informativo No. 5, 1988, p. 2).¹¹⁷ De otra parte recogió siempre la "vida de las comunidades", sus producciones artísticas y culturales, eventos claves, etc.

La perspectiva socio-política se hizo presente en la publicación con una sección dedicada al análisis de la coyuntura internacional, nacional y eclesial, que situaba en perspectiva social y política el devenir del movimiento: dar a conocer lo que sucedía al interior de la iglesia, en el país y en el mundo, para potenciar la reflexión propia del lector.

La intención educativa comunitaria estuvo como trasfondo en la totalidad de boletines revisados, pero en algunos de ellos (sobre todo los primeros números hasta 1990) era muy visible con secciones como "Ayuditas pa'l trabajo", que en 1988 cambió su denominación por "Herramientas para el trabajo popular"; o el diseño metodológico de talleres y actividades educativas que se sugería replicar en los grupos eclesiales de los cuales se hiciera parte. Fue evidente en un período de la publicación el propósito de formar para el trabajo comunitario, pero entrados los noventa el boletín tuvo un peso más informativo que educativo, a pesar de conservar en su estructura partes en las cuales mediante preguntas se incentivaba la realización de actividades de discusión o reflexión grupales.

Referirse al Boletín CEBs como herramienta educativa también tiene que ver con elementos gráficos que fueron incorporados pedagógicamente. Al cumplir dos años de la publicación (septiembre de 1988) se incluyó en la diagramación del boletín una franja en la parte inferior de

¹¹⁷ Como dato histórico curioso resalto que sólo hasta el boletín número 5, en septiembre de 1988, aparece la denominación Iglesia de los Pobres de manera clara y reiterativa. Lo considero "dato curioso" dado que con la Conferencia de Medellín (1968) se enfatizó la "opción preferencial por los pobres" y se comenzó la fundamentación de otra forma de ser iglesia a partir de "optar por... decidirse por..." Veinte años después de Medellín la concepción no es sólo que la iglesia opte por los pobres, sino que la iglesia **sea de los pobres**. Eso es lo que refleja esta publicación del proceso organizativo nacional.

todas las páginas, con mensajes alusivos a la participación necesaria para sacar adelante tanto la publicación como el proceso organizativo; además de asuntos constitutivos de la identidad del movimiento:

*"pongamos en práctica este boletín",
"fotocopie y divulgue este material", "escribanos: sus aportes son valiosos",
"participa con tus artículos", "comenten el boletín reflexionemos"
"el trabajo y la reflexión nos libera", "las CEBS: una respuesta liberadora",
"la mujer: símbolo de liberación", "jóvenes: comunidad latinoamericana",
"la comunidad defiende la vida", "Jesús: el hombre y el compromiso",
"formemos asambleas familiares", "la familia unidad liberadora".*

Pero el recurso pedagógico que considero más interesante y que fue de uso generalizado también en otro tipo de impresos, tiene que ver con lo que denominaré como "estéticas de mano alzada": imágenes elaboradas manualmente y de cara a contextos específicos, que aluden a condiciones de vida, situaciones del contexto nacional, regional y a dinámicas propias de las CEBS. Se trataba de ilustraciones únicas, no copiadas sino creadas, que expresaban visualmente un sentido, reforzando lo que el contenido escrito enfatizaba. La imagen como otro tipo de "texto" que en algunos casos llegó a convertirse en símbolo. Son "de mano alzada" porque fueron creadas para cada boletín, publicación o evento, de manera inédita. Fueron construidas en función de contenidos, destinatarios y contextos concretos con un propósito pedagógico (ver Figuras 4 a 7 en anexos).

No se trataba solo de imágenes usadas en impresos. Las estéticas de mano alzada también se emplearon en piezas gráficas que convocaban diversos eventos: talleres, encuentros, celebraciones litúrgicas, conmemoraciones, entre otros. Siendo una de las expresiones de la estética popular, denotaba que quienes diagramaban boletines y cartillas o elaboraban afiches o chapolas¹¹⁸ tenían una alta dosis de sensibilidad, capacidad de observación y análisis, para tomar del contexto de vida de las comunidades, grupos o del país mismo; elementos que no solo representaban una coyuntura sino que expresaban una línea analítica, un sentir, y los codificaban en un tipo de iconografía que se convirtió en expresión fundamental de la identidad del movimiento eclesial. En términos de imágenes, en varios materiales impresos se recurrió también a estrategias pedagógicas como la personificación de animales y otros seres o elementos de la naturaleza. Estas estéticas denotaban la capacidad de creación permanente y necesaria para trabajar en los escenarios más adversos, por la transformación de la realidad socio-política.

¹¹⁸ El término *chapolas* se refiere a cierto tipo de volantes usados para convocar actividades o denunciar de manera breve y amena situaciones sucedidas en las comunidades locales, contra el movimiento nacional o parte de la problemática del país. Su mayor peso era la imagen más que el texto escrito.

Otros elementos usados como herramientas de apoyo al trabajo educativo-pastoral fueron las pancartas con denuncias/anuncios de las situaciones en los barrios. Estas herramientas tenían un doble nivel de trabajo: en su diseño y elaboración normalmente se vinculaba un colectivo (grupo de jóvenes, niños o adultos) que definía conjuntamente el contenido a representar, seleccionaba una imagen y el texto que la acompañaría, procediendo luego a pintarla colectivamente en un trabajo grupal que fortalecía también los lazos y relacionamiento entre las personas. El segundo nivel se presentaba cuando se usaba en eventos públicos (desde marchas, procesiones de semana santa, hasta encuentros) en los cuales su contenido era referencia analítica permanente para los participantes.

En general, entre las décadas del setenta al noventa, el movimiento social y popular colombiano produjo una serie de materiales impresos diverso y valioso en términos del diseño y uso pedagógico que se les dio. Sobresalen por ejemplo, distinto tipo de cartillas y boletines producidos por Dimensión Educativa, el Instituto Popular de Capacitación, entre otras entidades¹¹⁹, cuyo uso como herramientas de apoyo al trabajo educativo-pastoral fue bastante extendido. También circulaban en Colombia producciones impresas provenientes de otros países de la región.

Las producciones radiofónicas fueron otro de los recursos de apoyo al trabajo educativo-pastoral. En las décadas asociadas a esta investigación marcaron un referente las series radiales como “Un paisano me contó”, “Un tal Jesús”, “La granja latina”, “Los hijos de Laura Torres”, “Jurado número trece”, entre otros que circularon por distintos países Latinoamericanos. Dos de las series más usadas por las CEBs en la época fueron “Un tal Jesús” y “Un paisano me contó” producidas por los hermanos María y José Ignacio López Vigil. La primera de ellas estaba conformada por 144 grabaciones radiofónicas de 15 minutos de duración cada una, realizadas con apoyo financiero de una agencia alemana y distribuidos por América Latina en 33 cassettes. Retomaba los momentos centrales de la vida de Jesús de Nazaret (el Jesús histórico cuya figura es central para la Teología de la Liberación) y los recrea a través de personajes, lugares y situaciones cotidianas, en un lenguaje comprensible y cercano a la realidad cultural

¹¹⁹ En la revisión de archivo histórico realizada se encontraron de Dimensión Educativa: Boletín del centro de documentación sobre Trabajo Barrial, lista inventario de videos y sonovisos. Del IPC: Cartilla Medios Masivos en Colombia. Control político y económico. Autor y fecha: Departamento de Comunicación Popular, Instituto Popular de Capacitación, Medellín, febrero de 1988. Materiales de trabajo No. 10. De CELADEC: cartilla ¿Qué es la educación popular? Autor y fecha: Comisión evangélica latinoamericana de educación cristiana – CELADEC, programa de educación popular, 1983. Lima, Perú.

latinoamericana. El formato radial utilizado fue la radionovela o el radioteatro, que en los setenta y ochenta era referente importante para entre los sectores populares.

¿Cómo se usaba este tipo de herramientas? Las producciones radiofónicas eran técnica inicial dentro de talleres, cursos o espacios de formación de las CEBs y grupos cristianos, para introducir un tema eje de reflexión. Metodológicamente se “ponían a sonar” para luego hacer el análisis correspondiente a esta técnica de audio mediante preguntas que el animador/animadora formulaba al grupo: ¿qué les llamó la atención de la grabación?, ¿de qué temas trata el audio que escuchamos?, ¿qué tiene que ver esa situación, ese tema, con nuestras condiciones de vida y nuestro contexto?

Las preguntas se orientaban teniendo en cuenta tres asuntos que debían ser abordados con cierta lógica: la experiencia personal (pidiendo la expresión de aquello que impactó a cada quien de lo escuchado), el contenido de la producción radial (evidenciando el tema o temas centrales asociados a la historia escuchada, sus componentes y detalles como situación), la relación del contenido del material con el contexto y situación actual del grupo (estableciendo conexiones con las condiciones de vida colectivas y desde ello, desprendiendo un análisis sobre el quehacer posible). Es decir, lo que podemos denominar análisis o decodificación de este tipo de técnicas, seguía un camino metodológico coherente con los principios de la educación popular y con el método por excelencia de la TdL: partir de la realidad, experiencia y opinión del grupo; identificar los elementos contenidos en la técnica y visibilizarlos para el análisis (ver); establecer vínculos con la propia realidad y condición de vida del colectivo participante, por qué se presentan esas situaciones, quiénes están implicados, de qué manera (juzgar); establecer qué líneas posibles de acción muestran este tipo de situaciones cuando se las objetiva para analizarlas (actuar).

Las producciones radiofónicas fueron otra de las herramientas de apoyo pedagógico más usadas y de mayor impacto entre grupos eclesiales por esta época. Actualmente, gracias a los desarrollos tecnológicos, pueden conocerse a través de las aplicaciones web a través del proyecto “Radialistas apasionadas y apasionados”¹²⁰. También fueron materiales cuestionados, por el lenguaje utilizado (demasiado coloquial para temas tan católicos) y la forma de ser asignada a los personajes más relevantes del relato teológico¹²¹.

Los sonovisos fueron otro tipo de materiales educativos elaborados para el trabajo comunitario y educativo-pastoral. Se trataba de una serie de imágenes (fotografías o dibujos) denominadas diapositivas que se organizaban en cuadros secuenciales contando una historia. Los sonovisos

¹²⁰ Ver: <https://radialistas.net/category/un-tal-jesus/>

¹²¹ Ver: http://elpais.com/diario/1981/09/12/sociedad/369093606_850215.html

tenían dos elementos constitutivos: imágenes que se ampliaban mediante aparatos denominados proyectores de diapositivas y grabación de sonido que se colocaba de forma independiente mediante una grabadora. También en este campo se produjeron series de materiales que se alquilaban o prestaban para el trabajo con grupos y comunidades. Varios centros de documentación en las principales ciudades del país se encargaron de difundir sonovisos con distintas temáticas.

Finalmente, uno de los recursos más potentes dentro del trabajo educativo-pastoral fueron las canciones y la música, ámbitos en los cuales la producción fue relevante desde la Teología de la Liberación. En el marco de lo que hoy en día se conoce como “canción social” o “música de protesta”, los procesos eclesiales consolidaron repertorios propios para la celebración litúrgica bajo las denominaciones de “misa colombiana”, “misa salvadoreña”, “misa campesina”, “misa nicaragüense”, dentro de las cuales las letras de los cantos aludían a la perspectiva liberadora en la lectura del evangelio, la acción transformadora y el necesario compromiso cristiano, al tiempo que se exaltaba la imagen de un Dios presente en la historia y lucha cotidiana del creyente latinoamericano. La música de estas canciones recuperaba ritmos tradicionales colombianos o del país de origen. Se compilaron en cancioneros, cassettes, se reproducían también en hojas de canto diagramadas o carteleras con las letras colocadas visiblemente durante las eucaristías en las parroquias influenciadas por la TdL.

Incluyo canciones y música como parte de las herramientas de apoyo al trabajo educativo-pastoral, porque eran elementos que no podían faltar dentro de ninguna actividad del movimiento eclesial, fuera esta un taller, curso, encuentro, asamblea, reunión de coordinaciones, etc. Se constituyeron en símbolo y expresión colectiva de un sentir y sentidos compartidos, incentivaban la fuerza del colectivo y generaban una identidad, un “espíritu” común particular.

Aunque en la documentación revisada las alusiones a la educación popular aparecen con claridad a mediados de la década del ochenta en Colombia, varios autores coinciden en plantear que la Teología de la Liberación y la educación popular compartieron un origen común y fueron mutuamente influyentes en sus desarrollos (Torres, C., 1996; Mejía y Ward, 2003; Preiswerk, 2005). Además del contexto epocal compartido, tuvieron relación con los mismos actores, animaron las mismas causas y un mismo tipo de compromiso social. Se puede afirmar que son perspectivas construidas en simultaneidad e influencia permanente.

Tanto la TdL como la educación popular parten de la acción y llevan a ella; ambas incentivan el compromiso con la liberación desde una perspectiva integral y conjugan métodos, estrategias y elementos pedagógicos entre una y otra: el método ver, juzgar, actuar; la producción de

materiales educativos, etc. La TdL incentiva la organización y vincula la educación con ella (no hay proceso educativo que no conduzca a la organización y esta se fortalece con los procesos educativos); ambas han sido relevantes en la dinámica socio-política regional tal como lo demuestran experiencias en México, Brasil, Colombia, Centroamérica con fuertes incidencias en lo público. Finalmente, tanto la Teología de la Liberación como la educación popular construyeron estrategias para el trabajo barrial promoviendo la organización de las comunidades con prácticas que tuvieron alto componente educativo y contribuyeron a la centralidad del barrio popular.

PADRE NUESTRO DE LOS MARTIRES

Padre Nuestro,
Del pobre y del marginado.
Padre Nuestro,
De mártires y torturados.

Tú nombre es santificado
En aquel que muere
Al defender la vida.
Tú nombre es glorificado
Cuando la justicia
Es nuestra medida.
Tú reino eres de libertad,
De fraternidad, paz y comunión.
Maldita toda violencia
Que devora al hombre
Por la represión.
Oh, oh, oh.

Hágase tu voluntad
Eres el verdadero Dios liberador.
No vamos a seguir doctrinas
Amañadas por el poder opresor,
Pedimos el pan de la vida,
Pan de la esperanza,
El pan de los pobres.
El pan que trae humanidad
Y reconstruye al hombre
En vez de cañones.
Oh, oh, oh...

Perdónanos cuando por miedo
Quedamos callados delante la
muerte,

Perdona y destruye el reino
De la corrupción
Como ley del más fuerte,
Protégenos de la maldad
De los prepotentes y los asesinos
Dios padre revolucionario,
Hermano del pobre
Dios del oprimido (bis.)



Fuente: Hoja de cantos conmemoración René García, Archivo Quetzal

CAPÍTULO 3. Los grupos cristianos de trabajo barrial en Bogotá

*“La juventud junto a la niñez, son la fuente inagotable de la historia”
(Núñez, Orlando. Revista Aportes No. 1, 1981, p. 35)*

Después de habernos acercado en el primer capítulo al movimiento eclesial generado por la Teología de la Liberación y su dimensión pedagógica, este apartado permitirá identificar el surgimiento, trayectoria histórica y características relevantes de los procesos organizativos populares vinculados a la presente investigación.

Inicialmente, se enmarcarán las experiencias a partir de tres rasgos del contexto de la época: la centralidad de los barrios populares en las décadas del setenta y ochenta, la noción de juventud que puede rastrearse en estos años y la proliferación de grupos de trabajo barrial en el período estudiado. Posteriormente se describen a profundidad las experiencias a partir de aspectos comunes y particularidades, resaltando de ellas su gestación, consolidación y disolución, además de las intencionalidades que las animaron y las principales influencias que tuvieron tanto de personas como de otros procesos.

En general el capítulo busca enmarcar el desarrollo de las experiencias analizadas y plantear algunos análisis que permitan comprender por qué grupos de jóvenes se comprometieron en estas décadas con iniciativas de trabajo barrial orientadas a la transformación social, bajo la influencia eclesial y política.

3.1. Centralidad de los barrios populares y del trabajo barrial en la Bogotá de los setentas y ochentas

Durante las décadas del 60 al 80, la mayoría de países en América Latina cambiaron su estructura poblacional con los procesos de urbanización, industrialización y la migración campo ciudad. Las ciudades latinoamericanas se convirtieron en polos de desarrollo y crecimiento económico, al concentrar buena parte de la actividad productiva industrial, pero al mismo tiempo enfrentaron las implicaciones de los altos flujos migratorios y el crecimiento poblacional sin políticas de planificación urbana en curso. “Entre 1940 y 1960 las metrópolis latinoamericanas alcanzaron las mayores tasas de crecimiento de su historia; en la década del cuarenta Caracas creció en un 7,6% anual y Sao Paulo, en un 7,2%; en la siguiente década, México y Lima aumentaron su población en un 5% anual y Bogotá en un 7,2%.” (Gilbert, 1997, citado por Torres, 2007: 20) Para el caso de Colombia entre 1951 y 1973 la mayoría de las ciudades del país triplicó su población, mientras que Bogotá la cuadruplicó (Bell, 1995: 304, citado por Pedraza, 2005: 19).

En los nuevos asentamientos populares, la mayoría de ellos ubicados alrededor de los centros

urbanos, las principales preocupaciones de pobladoras y pobladores se centraban en el acceso a la vivienda¹²² y la dotación de servicios básicos necesarios.

Los asentamientos populares latinoamericanos fueron constituyéndose paulatinamente en lugares para la informalidad en cuanto a desarrollos habitacionales e infraestructura urbana se refiere. La *población urbana organizada*, se convirtió en uno de los *agentes sociales* vinculados activamente a la construcción de la ciudad, al lado del Estado y la iniciativa privada, con presencia visible “durante todo el proceso de formación, transformación y consolidación de los barrios”, y una actuación permanente y continua en el territorio (Torres T., 2009: 62). Poco a poco, los barrios populares¹²³ se convirtieron en *espacios urbanos nucleadores* de la acción organizativa y política de muy distinto tipo de actores.

En este apartado no se describirán los procesos que llevaron a la visibilidad y protagonismo de las pobladoras y los pobladores urbanos o sus organizaciones. Se analizarán fundamentalmente los cuatro factores identificados, que situaron al barrio popular como centro de diversas acciones ligadas a la transformación social, de los años setenta en adelante en Colombia: efectos del crecimiento urbano no planificado, procesos organizativos y formas de acción colectiva de pobladoras y pobladores urbanos, la expansión de la Teología de la Liberación y del compromiso político de los cristianos, y transformaciones en las perspectivas revolucionarias que orientaban el “trabajo de masas” en algunas organizaciones de la izquierda social y política.

Efectos del crecimiento urbano no planificado

La urbanización acentuada en los años cincuenta tanto por el fenómeno de la violencia como por el deseo de progreso y ascenso social vinculado a la vida en la ciudad, fue determinante en el surgimiento del barrio popular como escenario importante para distintos procesos en las principales ciudades del país.

Una de las primeras preocupaciones para quienes llegaban a enfrentar la vida en la ciudad fue suplir la necesidad de vivienda, caso para el que se combinaron distintas estrategias: la llegada a casa de un familiar o conocido, el pago de arriendo en un inquilinato, hasta en el mejor de los casos, conseguir algo propio por la vía de la compra o la invasión. En Bogotá, el loteo y venta de

¹²² Para el caso de Colombia por ejemplo, el acceso a la vivienda era precario ya a mediados de los sesenta. “Encuestas de hogar efectuadas en Bogotá, sostenían que en 1964 faltaban 99 mil 529 viviendas, 193 mil en 1973 y 296 mil en 1980.” (Arango, 1981: 17).

¹²³ Con la denominación *barrios populares* me referiré a asentamientos urbanos generados por procesos de urbanización espontánea (recuperaciones de lotes en zonas periféricas o urbanizaciones piratas), ubicados normalmente en las periferias de las principales ciudades, caracterizados por la complejidad, la informalidad y la precariedad. En estos lugares de la ciudad las y los habitantes han tenido un alto nivel de participación en la construcción y dotación de sus propias viviendas, los servicios públicos y sociales, mediante procesos organizativos autogestionarios que permiten llenar la ausencia de la acción estatal. Son un ejemplo concreto de cómo operan los procesos de segregación urbana y una clara expresión de la forma en la cual las pobladoras y pobladores urbanos han participado activamente en la construcción de las ciudades latinoamericanas.

predios a través de urbanizadores piratas, tuvo mayor presencia que las invasiones de terrenos realizadas de forma escasa.

A finales de los setenta, los barrios ilegales o clandestinos, ofrecían el 70% de la vivienda para sectores populares en Bogotá; ocupaban más de la tercera parte de la superficie urbana de la ciudad y albergaban más de la mitad de la población (Torres, 1993: 32 y 36) Organizaciones como la Central Nacional Provivienda y los comités de viviendistas o “destechados” fueron muy importantes en el apoyo a pobladoras y pobladores urbanos carentes de vivienda¹²⁴.

Una vez resuelto el tema del lugar para vivir, entraba el de la garantía de los servicios básicos necesarios (acueducto, alcantarillado, energía). Aquí el crecimiento alcanzado por la ciudad informal¹²⁵ desbordaba la capacidad de respuesta estatal: según Planeación Distrital, para 1960 la carencia general de servicios públicos en barrios populares implicaba inversiones del orden de los 1.363.000.000 de pesos. Las inversiones más grandes estaban en energía eléctrica, alcantarillado y acueducto. En 1961 uno de los concejales del distrito planteaba que para dotar a la ciudad de los servicios públicos adecuados, se debían invertir 2.000 millones de pesos; pero que el presupuesto de la ciudad en la época no superaba los 125 millones (Torres, 1993: 70 y 71). En los años siguientes la situación se complicó mucho más con el aumento del número de habitantes en la ciudad.

Ante este panorama, la iniciativa y el trabajo de la propia comunidad garantizaron la construcción de acueductos, canalización y alcantarillado, construcción de templos, pavimentación de vías, entre otras obras. Con ello fue ganando relevancia el barrio como espacio de vida y de solución organizada a problemas sentidos que no daban espera. El crecimiento de estos asentamientos informales en la ciudad, el incremento de problemas y necesidades de diverso tipo en ellos y la incapacidad del Estado para subsanar la situación, fueron llevando a la búsqueda de soluciones por cuenta propia, dentro de un proceso que fortaleció la identidad de los pobladores como actor social urbano y al mismo tiempo con sus territorios específicos. Sin desconocer que el referente identitario se construyó también en la diversidad potenciada por la organización y acción colectiva, es posible retomar la afirmación de Torres en el sentido que:

¹²⁴ Para un detalle de este proceso en Bogotá, puede consultarse: Corte, Beltrina y González Posso, Camilo. (1989) Planeación urbana y participación popular en Bogotá. CINEP, Bogotá. Pp. 35-43. Torres Carrillo, Alfonso (1993). La ciudad en la sombra. Barrios y luchas populares en Bogotá 1950-1977. CINEP, Bogotá. Pp. 19-43. Torres Tovar, Carlos Alberto. (2009). Procesos urbanos informales y territorio. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Artes. Maestría en Hábitat. Bogotá. Pp. 72-89.

¹²⁵ El concepto de ciudad informal se refiere a aquel espacio urbano “que no está hecho por los organismos oficiales o por empresas o entidades que hacen parte de la formalidad como estructura básica de una sociedad. Es también una expresión que trae consigo la connotación de problema en lo social, en lo económico y en lo físico. En su conjunto, es el albergue de la población de menores recursos en la ciudad; está conformada por asentamientos deficientes en lo que se refiere a servicios públicos, equipamientos comunales y espacio urbano y habitacional.” (Saldarriaga, 2002; citado en Grupo de investigación Procesos urbanos en hábitat, vivienda e informalidad, 2009: 49)

Fue el barrio el espacio básico de constitución de la identidad social de los sectores populares urbanos (...) se convirtió, junto con la familia, en la unidad sociocultural de mayor significación para los nuevos sectores populares. (...) el barrio popular urbano se convirtió en referente por excelencia del sentido de pertenencia social del anónimo migrante en la ciudad (Torres, 1993: 192).

La acción organizada de pobladoras y pobladores populares resultaba más efectiva que la acción estatal o privada. Aunque durante las décadas del 60 y 70 fue la acción concertada más que la presión directa la característica de las formas de asociacionismo registradas, a mediados de la década del 70 la situación comenzó a cambiar.

Procesos organizativos urbanos y formas de acción colectiva como garantía efectiva de la vida en la ciudad

Entre 1960 y 1980, la forma organizativa predominante de pobladoras y pobladores urbanos fue la Junta de Acción Comunal (JAC), con acciones orientadas a la consecución de servicios básicos para los barrios, en una estrategia de concertación y aceptación de las ofertas clientelistas del momento.

De finales del setenta en adelante, con la complejidad que va ganando el espacio urbano popular, se consolidaron con bastante fuerza distintas organizaciones de pobladoras y pobladores. Las Juntas de Acción Comunal como formas organizativas institucionalizadas clásicas, coexistieron con otras provenientes de nuevos procesos y sectores sociales: comités de vivienda o por la consecución de servicios públicos, colectivos de trabajo barrial, grupos de trabajo popular, asociaciones, corporaciones, centrales, coordinaciones, etc. Algunos colectivos, comités o grupos existentes en las décadas mencionadas lograron procesos importantes de trabajo barrial, con efectos visibles en el mejoramiento de la infraestructura y en la elevación de la calidad de vida de la población.

De otra parte, formas de acción colectiva, como los paros cívicos, estuvieron presentes en este período y se mantuvieron durante la década del ochenta, contribuyendo a la construcción de un interesante tejido asociativo. Entre 1958 – 1970 se produjeron 16 y entre 1970 y 1977 se presentaron 72 paros cívicos. (Medina, 1984: 146). Entre 1977 y 1989 se registraron en Colombia 285 paros cívicos (Torres, 2007: 36). Según Javier Giraldo y Santiago Camargo, entre 1971 y 1981 el número de paros cívicos se multiplicó por siete en relación a los acontecidos entre 1958 y 1966 (Giraldo y Camargo, 1986: 12-13; citado por Múnera, 1998: 405)

Temas y necesidades concretas ligadas al ámbito barrial se articularon a procesos y luchas nacionales. Por ejemplo, diversas problemáticas referidas a los servicios públicos (acceso, tarifas) motivaron 70% de las movilizaciones en el país en los ochenta (Ponencia Central Unificada, Congreso Nacional de Movimientos Cívicos y Organizaciones Populares: 1986). De forma similar, efectos negativos de reformas económicas y de situaciones políticas nacionales

afectaron fuertemente la vida diaria de las familias en distintas ciudades del país, animando reacciones organizadas y formas de protesta desde escenarios barriales concretos.

En este sentido el acontecimiento del paro cívico nacional de 1977, contribuyó al lado de los otros factores, a la visibilización de los barrios populares como escenarios estratégicos para la acción y lucha política contundente. Dada su importancia describiré brevemente los factores que motivaron esta forma de acción colectiva y sus manifestaciones específicas en algunos barrios de Bogotá.

Dentro de los análisis realizados sobre este acontecimiento, se encuentra el que hace Medófilo Medina, quien califica esta coyuntura como uno de los “hitos de la protesta urbana del siglo XX”. Los datos que plantea permiten inferir los efectos de procesos macroeconómicos sobre las condiciones de vida de pobladoras y pobladores urbanos a fines del setenta.

Dice Medina por ejemplo, que en materia económica uno de los fenómenos macro que contribuyó a abonar el terreno para el paro cívico fue la inflación, que en sus palabras se convirtió en “el azote de las familias trabajadoras”, registrándose en 14,8 para 1972 y llegando en el año del paro cívico nacional a 29,2 (Medina, 1984: 125). En el aumento general del costo de vida el principal incremento se presentó en el renglón de los alimentos, con un alza de precios entre 1967 y 1977 de 34.4% para obreros y 35% para empleados. “El incremento de precios fue particularmente notorio entre marzo y junio de 1977” (Medina: 1984: 125).

Sin entrar en análisis económicos detallados al respecto, interesa enfatizar en una serie de medidas tomadas por el gobierno de Alfonso López Michelsen quien fuera presidente de Colombia en 1977¹²⁶, año del paro cívico nacional. Con un plan de gobierno titulado “Para cerrar la brecha” propuso “lograr un crecimiento de la economía que haga posible la creación masiva de empleo productivo y, por lo tanto, beneficie de manera especial al cincuenta por ciento más pobre de la sociedad colombiana”.

Durante la emergencia económica declarada en 1974 se aprobó una reforma tributaria que redistribuiría el ingreso a partir del sistema impositivo, pero lo que esta generó fue un incremento notable de la desproporción en la distribución del ingreso. Desde 1970 se venían efectuando cambios en la política económica del país que por sus efectos sobre la población más pobre fueron generando inconformidad, pero las medidas tomadas por López abonaron con eficacia el terreno para la protesta.

Medidas macroeconómicas como la eliminación del subsidio al trigo, encareció el precio del pan, fundamental en la canasta básica familiar. Además, se elevó el impuesto a las ventas y se eliminó la Superintendencia de control de precios. Paralelo a la libertad de precios se daba un fuerte control a los salarios, único factor regulado de la economía. Para completar el desfavorable

¹²⁶ López Michelsen fue presidente de Colombia entre 1974 y 1978

panorama, el salario real urbano se deterioró de forma continua entre 1971 y 1977 (Fedesarrollo, citado por Medina, 1984: 125).

Las condiciones económicas descritas se sumaron a otras presentes en el terreno político, en particular con el uso excesivo del estado de sitio. Según Gustavo Gallón, “entre el 7 de agosto de 1958 y el 7 de agosto de 1978 el estado de sitio, en forma intermitente, cubrió 14 años y 11 meses” (1979). El estado de sitio dio la posibilidad de uso de los poderes extraordinarios como instrumento institucional para garantizar algunos de los componentes centrales de esta figura: “limitación de los derechos individuales, restricciones a la libertad de prensa, recorte de los derechos de los trabajadores, especialmente en lo relacionado con el derecho a la huelga, amplias prerrogativas de las autoridades en materia de detención de personas por simple sospecha” (Gallón, 1979: 13)

Concluye a partir de ello Medina, que el estado de sitio golpeó sobre todo a la clase obrera y a los estudiantes, reprimiéndolos físicamente y disminuyendo sus posibilidades organizativas y de movilización. También afectó a movimientos políticos de la oposición popular y de izquierda (MRL, Frente Unido, ANAPO, UNO, partido comunista, entre ellos) (Medina, 1984: 137).

Lo mencionado anteriormente, generó un ambiente propicio y motivos suficientes para la realización del paro cívico nacional, con la confluencia de lo “laboral – sindical y lo cívico popular”. En esta coyuntura, fue relevante la participación de organizaciones de pobladoras y pobladores de barrios populares: “la preparación del paro fue obra conjunta de organizaciones sindicales y no sindicales. De las 252 organizaciones que enviaron representantes al cabildo obrero y popular realizado el 28 de agosto (...) muchas eran grupos de vecinos, juntas de acción comunal, comités contra el impuesto de valorización, comités de los barrios de PROVIVIENDA, etc. Quienes en los barrios Las Ferias, La Granja y Julio Flórez participaban en los comités contra la valorización ocasionada por la autopista Medellín, contribuyeron a la creación del comité de paro de esos barrios.” (Voz Proletaria, 1-7 de septiembre de 1977, citado por Medina, 1984: 154).

Según los archivos consultados para esta investigación, pobladores y pobladoras de barrios populares de Bogotá participaron activamente tanto en los comités del paro como en las distintas acciones durante septiembre de 1977. Los barrios populares fueron además escenario de la protesta. En el periódico El Tiempo del 15 de septiembre de 1977 se mencionan los barrios donde se presentaron mayores incidentes durante las jornadas del paro cívico: Quirigua, Centenario, Olaya, Restrepo, San Carlos, Juan Rey, Santa Helenita, Kennedy, Tabora, además de “los barrios de los cerros orientales cercanos a la calle 45 con carrera 7.” Se habla también de “barrios de la periferia de la ciudad; del sur y occidente de la ciudad.” Otras fuentes señalan la participación activa de sectores eclesiales: “cristianos de todo el país participan activamente en el paro dando apoyo, preparando y convocando a participar en él” (Echeverry, 2007: 157).

El paro cívico nacional de 1977 fue uno de los factores que contribuyó a la visibilización del barrio popular como escenario estratégico para la acción política y educativa de corte crítico

emancipatorio. Además, potenció nuevos sentidos para lo barrial en las apuestas por la transformación, llamando la atención a perspectivas revolucionarias que hasta la fecha no habían reconocido el valor de lo urbano popular como eje de transformación.

Después de este paro “se presentó una fuerte convulsión social” al lado de una tendencia ascendente de las acciones reivindicativas urbano regionales¹²⁷, que se sostuvo entre 1981 y 1987, año en el que se produjo una caída. (García, 2002: 73-75).

Expansión de la Teología de la Liberación y el compromiso político cristiano

La “opción preferencial por los pobres” fue fundamental dentro de la construcción de sentidos y simbologías desde el ámbito religioso. Implicaba asumir voluntariamente la pobreza, entendiéndola como un “acto de amor y liberación” con alto valor redentor y uno de las formas de hacer efectivo el compromiso político de los cristianos. De la década del setenta en adelante, sectores eclesiales animados por lecturas del evangelio en clave liberadora, vieron en los barrios populares de las principales ciudades del país, escenarios de concreción de la nueva práctica pastoral a la que invitaba la conferencia de Medellín (1968).

Hacer efectiva la “opción preferencial por los pobres”, pasaba por “ir hacia ellos”, lo que significaba en concreto “vivir entre ellos”, “insertarse en la vida del pueblo”, como se mencionó en un capítulo anterior. Los barrios populares, empobrecidos y marginales, fueron centro de la acción gestada desde tal perspectiva. Berryman describe las implicaciones de lo anterior para sacerdotes, religiosas y religiosos, de la siguiente manera:

A menudo esto significaba abandonar una vida relativamente confortable e irse a un barrio o a un área rural a vivir en una casa de adobe o una choza de madera como las del pueblo. Al menos compartirían así algunas de las condiciones de la gente... En un barrio puede significar hacer cola al amanecer para conseguir agua, soportando polvo y suciedad durante la estación seca y lodo durante la de lluvias, viajar en atestados autobuses desvencijados que pueden tomar una hora o más para llegar al centro de la ciudad. En algunos casos podían sostenerse a sí mismos con un trabajo en una oficina o una escuela o, más raramente, en una fábrica. Para la gente de los barrios o de los pueblos al principio era una novedad tratar familiarmente con sacerdotes y hermanas a quienes únicamente habían visto en contextos formales y ritualizados (Berryman, sf: 21).

En Colombia, se pueden señalar varios ejemplos concretos, incluso desde los años sesenta, con la inserción en sectores populares de sacerdotes como Domingo Laín, entre 1967 y 1968 en los

¹²⁷ Es de anotar que las investigadoras e investigadores del CINEP se refieren a las luchas urbanas y regionales como “acciones sociales colectivas protagonizadas por pobladores urbanos con la intención de expresar en el escenario público sus demandas sobre bienes y servicios urbanos, respeto a los derechos fundamentales, ampliaciones democráticas y participación en el manejo de sus destinos como colectividad y de presionar respuestas eficaces de las autoridades municipales, departamentales y nacionales” (García, 2002: 73)

barrios Meissen y Tunjuelito en Bogotá (SAL, 1978: 93ss); Diego Cristóbal Uribe, en barrios de invasión de Bucaramanga, Medellín y en Bogotá en Tunjuelito, Lucero Alto y San Vicente Ferrer; René García en el barrio Florencia en la capital¹²⁸.

Para el caso de Medellín, es posible ubicar experiencias de las CEBs en los barrios: Los Sauces, Paris Bello, Manrique, Jesús Nazareno, Boquerón, Mina Zamora, El Limonar, Guadalupe, Santa Rita y Sector los Tanques de San Antonio de Prado, Bello Oriente, La Esperanza, Picacho, 12 de Octubre, Castilla, Francisco Antonio Zea, Pedregal, Santander, Efe Gómez, Florencia. Entrada la década del ochenta otro tanto se produjo con religiosas y religiosos en distintas ciudades del país.

La Tabla 11 (ver anexos) da una idea de las comunidades que hicieron inserción barrial en Bogotá por estos años¹²⁹, con experiencias y acciones que contribuyeron a la proliferación tanto de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) como de grupos de trabajo barrial¹³⁰.

Dos elementos a considerar en la expansión de la teología de la liberación en los barrios populares de Bogotá. El primero tiene que ver con los actores que fueron involucrados: buscando fortalecer los grupos cristianos y comunidades eclesiales de base en la ciudad se vincularon adultos y adultas, pero también las y los jóvenes que poblaban los barrios implicados, o aquellos que siendo universitarios o estudiantes de secundaria fueron interesándose por comprometerse eclesialmente desde y por el barrio. Al interior del movimiento de las CEBs y grupos cristianos se contaba con una significativa participación de jóvenes provenientes de sectores populares con una fuerte pertenencia barrial.

De otra parte, las acciones que se realizaban en los barrios desde este proceso eclesial, contaban con un alto contenido educativo, combinando temas religiosos con elementos para la lectura crítica de la realidad de los barrios, la identificación de problemas prioritarios y de acciones eficaces para impulsar. Como se mencionará más adelante, este mismo tipo de análisis fue propuesto por otros actores llegados también a los barrios populares y sería uno de los puntos de encuentro entre cristianos y marxistas en el ámbito barrial.

¹²⁸ La labor pastoral de estos sacerdotes fue tejiendo poco a poco, una influencia cada vez mayor en niños, niñas, jóvenes, adultas y adultos. Se trabajaba con ellos y ellas en la construcción de los centros de salud, en la adecuación de las escuelas; se los acompañaba en las acciones de hecho necesarias para defender sus derechos.

¹²⁹ Ver también Figura 8 en anexos (ubicación cartográfica de comunidades religiosas insertas en barrios populares).

¹³⁰ En Bogotá "En el origen de la mayoría de los trabajos [asociados a las CEBs] está la presencia de sacerdotes o religiosos que se han insertado en los barrios. Otros han surgido desde laicos que han hecho un compromiso por los pobres" (Boletín CEBs No. 2, diciembre de 1987, p.4)

La expansión de la Teología de la Liberación y del compromiso político de los cristianos tuvo como eje de desarrollo el barrio popular y esto transformó incluso una parte del sentido de las parroquias y su acción pastoral:

El diálogo práctico entre marxistas y cristianos, adelantado en el período postconciliar (1966 en adelante) tuvo como núcleo de acción a las parroquias y como instrumento principal la acción educativa en barrios populares de Bogotá, Cali y Medellín. La imagen de la parroquia como eje del sistema asistencialista de la iglesia fue transformándose por otra en la cual se convirtió en núcleo central de la dinámica de cambio barrial (García, R.: 1989).

Transformaciones en las perspectivas revolucionarias

El ambiente de alta movilización social y política registrado en América Latina entre los años sesenta y setenta, estuvo marcado también por perspectivas revolucionarias y opciones estratégicas que enfatizaban distintas vías para lograr la transformación de la sociedad, bajo el influjo de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), la China comunista o la experiencia cubana. En ellas se evidenciaban matices que organizaciones de izquierda plantearon a lo largo del continente. En Colombia, la influencia de la revolución cubana fue grande y con ello, la de perspectivas como la teoría del foco guerrillero.

Dicho enfoque estratégico, propuesto por el Che Guevara y desarrollado en la experiencia cubana, planteaba que la única forma de hacer una revolución socialista en América Latina era mediante el uso de las armas y un accionar de pequeños grupos armados en las áreas rurales de los países. Se trataba de organizar grupos guerrilleros (focos) que tuvieran presencia en zonas no urbanas¹³¹. En el caso de las organizaciones armadas que seguían esta perspectiva, la concentración en zonas rurales, la negativa a la constitución de partidos conexos y la abstención electoral, eran parte del enfoque.

Otra postura, paralela a la anterior, planteaba la necesidad de combinar todas las formas de lucha para garantizar el poder para el pueblo. Esto implicaba la existencia de un partido político y la participación en elecciones como asunto complementario a la lucha revolucionaria. Partido, frente de masas (influencia sobre obreros, campesinos, estudiantes) y un ejército, eran los componentes centrales para avanzar desde esta perspectiva.

El asunto a resaltar sobre estos temas es que durante la década del setenta, comienza a cambiar

¹³¹ Refiriéndose a los aportes de la revolución cubana a la “mecánica de los movimientos revolucionarios latinoamericanos” decía el Ché Guevara en uno de sus escritos: “... [el triunfo de la revolución en Cuba] mostró que: 1. Las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército; 2. No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas; 3. En la América subdesarrollada **el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo.**” (Guevara, 1972; citado por CEME, 2004: 9, negrilla fuera del texto) Se argumenta un énfasis en zonas rurales dada la mayor vulnerabilidad de la lucha guerrillera en las ciudades.

el énfasis rural, incorporando la perspectiva de una lucha revolucionaria con eje también en las ciudades. En Colombia, a mediados de los setenta, tanto las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC)¹³² como el Ejército de Liberación Nacional (ELN)¹³³ y el Ejército Popular de Liberación (EPL) se encontraban en serias crisis derivadas de conflictos y discusiones internas, así como de acciones militares que habían logrado afectarles¹³⁴.

En los años 70, el ELN contaba con redes urbanas funcionales a los frentes armados, dentro de una lógica de construcción organizativa y fortalecimiento del movimiento guerrillero a partir de grupos de apoyo urbano, teniendo como vanguardia de la revolución al campesinado (R. Ortíz, integrante del ELN, conversación personal con Marta Harnecker, 1988: 24).

Después de la Operación Anorí en 1973 en el nordeste antioqueño, uno de los asuntos centrales en la discusión dentro del ELN tenía que ver con el “trabajo con el pueblo” y las estrategias que lo hicieran posible: ¿era necesario dejar las armas?, ¿era posible mantener la perspectiva militar al lado de un trabajo amplio de masas? Desde finales del setenta, el ELN desarrolló discusiones profundas sobre la prioridad entre el trabajo político-organizativo y el militar, hasta llegar a la decisión de desarrollar un trabajo político mayor en centros urbanos de los ochenta en adelante. “En plena crisis [se refiere a los debates internos], crece el trabajo urbano del ELN en Bogotá, Barranquilla, Medellín, Barrancabermeja, Cali, Bucaramanga y en otras zonas del país.” (F. Martínez, integrante del ELN, conversación personal con Marta Harnecker, 1988: 30)

En el caso de las FARC, la construcción del Plan Militar Nacional a mediados del setenta, implicaba fortalecer política y militarmente a la organización ampliando su cobertura territorial y acercando “las fuerzas insurgentes a centros de desarrollo administrativo y político en las áreas urbanas, en particular las medianas y grandes ciudades.” (Medina Gallego, 2010: 412 y 447). El surgimiento del M-19 como guerrilla urbana, al comenzar los setenta, plantearía durante el período posterior sus propias perspectivas sobre el accionar revolucionario, con un eje de desarrollo central en las ciudades¹³⁵, suscitando la conformación de nuevos asentamientos

¹³² Organización constituida en junio de 1964 después de la Operación realizada por el ejército en la vereda Marquetalia del sur del Tolima.

¹³³ Guerrilla constituida formalmente en julio de 1964, cuya primera acción pública fue la toma de Simacota (Santander), en enero de 1965.

¹³⁴ Recuérdese para el caso del ELN, la Operación Anorí entre septiembre y octubre de 1973, que dejó muy diezmada a la organización.

¹³⁵ Por ejemplo, entre 1983 y 1984 el M-19 trabajaba en barrios populares desplegando la estrategia de milicias populares: “organización de la gente de los barrios entorno de necesidades concretas, con respaldo de las armas cuando fuera necesario lograr lo que no se conseguía de otra manera.” En particular en Bogotá durante este período, el M-19 fortaleció su presencia mediante la organización de milicias populares, frentes de trabajo obrero, estudiantil, con profesionales y periodistas. De 12 militantes a mediados de 1983 en esta ciudad, llegaron a ser 100 en agosto del siguiente año (Vásquez, 2000: 348 - 349)

urbanos¹³⁶, así como haciendo presencia y buscando adhesiones entre pobladores de barrios populares.

Articulados a otros procesos revolucionarios, se destacaba también el Comando Pedro León Arboleda del EPL con presencia en centros urbanos, tal como describe Medina (2010): entre 1974 y 1983 se potencia la movilización social y política de distintos sectores de la sociedad civil, “(...) a través de marchas, huelgas, movilizaciones campesinas, protestas estudiantiles, paros cívicos y algunas acciones de la insurgencia (en particular del M-19, el ADO –Autodefensa Obrera- y los destacamentos urbanos del EPL-PLA –Pedro León Arboleda-), creando un clima de confrontación generalizada” (Medina, 2010: 446) Entrados los ochenta, el M-19 y el PLA no serían las únicas guerrillas con presencia en el ámbito urbano. Para el caso de la investigación que realicé, en varias entrevistas se hizo alusión a la presencia del M-19 y el ELN en barrios populares de Bogotá, como principal influencia urbana.

El punto en el que quiero insistir en este apartado, es que en estas décadas los barrios populares de ciudades como Bogotá comienzan a reconocerse como escenarios relevantes para la transformación social, también por parte de las perspectivas revolucionarias armadas. Consolidándose una perspectiva que otorgó centralidad a lo urbano y al barrio popular en la lucha insurgente y en la lucha social amplia. Por un lado, se tuvo presencia en las ciudades desde los intereses y propósitos de las organizaciones revolucionarias; por otro, se buscó que fueran los propios intereses de pobladores y pobladoras barriales, los que determinarían las líneas de actuación de las y los militantes de algunas de estas organizaciones¹³⁷. Con esta última opción, se incorporaron las reivindicaciones de lo urbano tanto a la izquierda en general como a la lucha insurgente en particular.

En Colombia durante las décadas de interés para esta investigación, el barrio popular se convirtió en escenario de confluencia de múltiples actores, intereses, propuestas y tipos de trabajo. Para el caso de Bogotá, en algunos barrios populares, el imaginario religioso confluyó con el político revolucionario constituyendo un complejo, y muy interesante, sentido emancipador para los procesos de organización popular y de acción colectiva animados desde estos lugares.

3.2. “Se les temió por ser jóvenes...”¹³⁸

La transformación de la realidad histórico-social depende de la capacidad de los seres humanos para *move* en distintas escalas y dimensiones: de sus posturas iniciales a otras, de sus formas

¹³⁶ Es el caso de los barrios Corinto en Bogotá (uno en la Localidad de Suba y otro en la Localidad de San Cristóbal)

¹³⁷ Es de recordar que las presencias barriales a las que se alude en esta parte, son complementarias al desarrollo de procesos organizativos por iniciativa y decisión de los propios habitantes de los barrios, quienes iban complejizando sus formas de asociacionismo en la medida que se complejizaban también sus condiciones de vida y se ampliaban los relacionamientos.

¹³⁸ Titulo este apartado con una afirmación de Ernesto Cardenal en su poema *Muchachos de la prensa*.

de relacionamiento a unas nuevas, de sus referentes de comprensión a otros, etc. El dinamismo social depende de esta sencilla idea, vinculada a la naturaleza misma de la vida; idea que resulta fundamental en esta investigación por su vínculo directo con la creación social.

La *capacidad de movimiento* y la de *crear lo nuevo*, pareciera “encarnarse” en ciertas generaciones que como *herederas* -y a la vez *hacedoras*- de su tiempo, se involucran de manera particular en los acontecimientos y situaciones que les ha correspondido vivir, generando sus propios flujos. La historia latinoamericana durante las décadas del sesenta al ochenta contiene muchos ejemplos de ello; uno de los más destacables: la amplia participación juvenil en buena parte de los procesos organizativos que buscaron la construcción de otro tipo de sociedad en ese período.

Mientras la profundización del capitalismo hacía estragos en América Latina a comienzos de la década del sesenta, las emblemáticas figuras de Fidel Castro y el Che Guevara se daban a conocer con ímpetu a sus 33 y 31 años respectivamente, después de estar comprometidos desde los 20 años de edad con luchas estudiantiles y sociales. El triunfo de la revolución en Cuba se cimentaba, al tiempo que en países como Nicaragua se fundaba el Frente Sandinista para la Liberación Nacional (julio de 1961) enfocado en sacar del poder a la dinastía Somoza, que completaba cuarenta y cinco años de tiranía. Cuba y Nicaragua tuvieron en común por esta época, además de la lucha revolucionaria, el contar con una alta participación juvenil en ella. En general en la región, las disputas por la transformación social, armadas o no, lograron comprometer la vida de muchos jóvenes a lo largo de las décadas del sesenta al noventa¹³⁹. Estos procesos mostraban con claridad que las y los jóvenes eran –son- una de las fuerzas de la historia; “fuerza de transformación social, económica y cultural” (DIMED, 1981: 34).

La influencia de Nicaragua en las opciones juveniles

“... Ay Nicaragua, Nicaragüita, la flor más linda de mi querer... Adornada con la bendita Nicaragüita, sangre de Diriangén. Ay Nicaragua sos más dulcita, que la mielita de Tamagas, pero ahora que ya sos libre, Nicaragüita, yo te quiero mucho más...” (Carlos Mejía Godoy)¹⁴⁰

¹³⁹ Investigaciones sobre las protestas sociales en Colombia, muestran cómo entre fines del cincuenta y noventa, el sector estudiantil - que incluye tanto a universitario como de secundaria- fue el cuarto actor que más se movilizó, luego de asalariados, cívicos y campesinos. Como documenta Archila (2003), en los 60s y 70s, las y los estudiantes se articularon, tanto en el Movimiento Obrero Estudiantil y Campesino (MOEC, 1959), como en la Federación Universitaria Nacional (FUN, 1963), dos de las organizaciones más relevantes del período 1958-1990. Para los 70 ganaron peso organizaciones juveniles de izquierda, como la Juventud Comunista (JUCO), la Juventud Patriótica del MOIR (JUPA) y Frente de Estudios Sociales (FES) de tendencia maoísta (Archila, 2003: 198).

¹⁴⁰ Apartes de la letra de la canción compuesta por Carlos Mejía Godoy a la Nicaragua libre y victoriosa de la revolución sandinista. En los ochentas esta canción era cantada con emoción por jóvenes no solo en Nicaragua, sino en buena parte de América Latina. Emoción y esperanza es lo que señalan los testimonios.

El caso nicaragüense tuvo gran influencia en el contexto de época en Colombia una vez se produjo el triunfo de la revolución sandinista en 1979 y para las experiencias involucradas en esta investigación fue un referente importante. En este proceso revolucionario se articularon perspectivas y experiencias provenientes de la Teología de la Liberación, la educación popular y la izquierda política, en medio de una alta participación juvenil.

Según Orlando Núñez (1981), las motivaciones que indujeron a la juventud nicaragüense a sumarse a la lucha de liberación¹⁴¹, mostrando argumentos más allá de la condición de explotación económica material. Algunos jóvenes nicaragüenses se vincularon a la lucha insurreccional animados por el odio, buscando venganza por el asesinato de un familiar; pero la mayoría respondieron a otros factores presentes en la época, como la existencia de una fuerte represión hacia la juventud en general. En cierto momento de la dinámica socio-política del país, el hecho de ser joven se constituyó en delito que se pagaba con la muerte. Los guardias perseguían y asesinaban a los jóvenes, porque cualquiera de ellos era un “guerrillero en potencia” y había que “prevenir”.

Justamente un poema de Ernesto Cardenal (referenciado por Núñez en su intervención) y titulado *Muchachos de la prensa*¹⁴² alude a esta situación:

Muchachos que salían a diario fotografiados en La Prensa acostados con los ojos entrecerrados,
los labios entreabiertos
como si se estuvieran riendo, como si estuvieran gozando.
Los jóvenes de la horrenda lista.

O bien salían serios en sus fotitos de carnet, de pasaporte,
tal vez profundamente serios.[...]
Muchachos que aumentaban a diario la lista del horror.
Uno fue a dar una vuelta por el barrio y lo hallaron tirado en un predio montoso.
O salió para el trabajo, de su casa del barrio San Judas, y no volvió más.
El que salió a comprar una Coca Cola a la esquina.
El que salió a ver a su novia y no volvió.
O sacado de su casa
y llevado en un jeep militar que se hundió en la noche.
Y después encontrado en la morgue,
o a un lado de la carretera en la Cuesta del Plomo,
o en un basurero.
Con los brazos quebrados,
los ojos sacados, la lengua cortada, los genitales arrancados.
O simplemente nunca aparecieron.[...]

¹⁴¹ En Nicaragua el 50% de la población eran menores de 20 años en el período de lucha revolucionaria (Núñez, 1981: 30) En: Archivo histórico Quetzal, Registro No. 7, fotocopia de revista completa, 35 páginas. Título: Aportes 1. “Sobre la Juventud”. Autor y fecha: Dimensión Educativa, agosto de 1981

¹⁴² Se puede escuchar el poema completo en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=F6bnAJottUI>

De veinte, de veintidós, de dieciocho, de diecisiete, de quince años.
Los jóvenes matados por ser jóvenes. Porque tener entre los quince y los veinticinco años en Nicaragua era ilegal.
Y pareció que Nicaragua iba a quedar sin jóvenes.
Y después del triunfo hasta me sorprendí a veces, de pronto,
ante un joven que en una concentración me saludaba
(yo preguntándole en mi interior: “¿Y vos cómo escapaste?”)
Se les temió por jóvenes.

Así las cosas, el vínculo con la lucha insurreccional fue una decisión afincada en la indignación y en busca de la dignidad; una decisión por honor. *Los muchachos*¹⁴³ lucharon por conseguir un mundo con libertad y felicidad; “la juventud más que por la razón, luchó por la pasión.” (Núñez, 1981: 8).

Además de la lucha insurreccional, los jóvenes fueron parte activa del movimiento social que se desató luego del triunfo de la revolución sandinista a finales del setenta. En concreto, se contó con participación juvenil en: a) La Cruzada Nacional de Alfabetización¹⁴⁴, b) La lucha para combatir la contrarrevolución armada, c) Los cortes de cosecha de algodón y café, d) En la campaña de salud preventiva contra el dengue (70 mil jóvenes vinculados), e) En el aparato educativo formal: escuelas, colegios y universidades que se fortalecieron con la presencia de “más de 600 mil estudiantes”. En general puede afirmarse que en Nicaragua, la juventud fue decisiva en la construcción de nuevas dinámicas sociales.

También fue visible en Nicaragua el vínculo entre lo juvenil y lo eclesial. Tanto en el proceso revolucionario como en el impulso de nuevas dinámicas socio-políticas y culturales posterior al triunfo sandinista, se evidenciaron influencias de la Teología de la Liberación que alentaron la adopción de ciertas formas de acción y relacionamiento social. Un primer ejemplo a mencionar se refiere a los valores del evangelio: en un documento de la época se resalta que la militancia sandinista no puede considerarse por encima de los demás, no debe dejarse arrastrar por la vanidad; “deben saber ser humildes frente a los humildes y dignos frente a los poderosos” (Secretaría de Masas del F.S.L.N., sf: 10). Los verdaderos sandinistas deben “... ser estudiosos, previsores, modestos, sencillos, humildes y dignos a la vez, francos, leales, enérgicos, sacrificados. Un sandinista es aquel que se preocupa más por el pueblo que por sí mismo; un sandinista es aquel que le sale al frente a la corrupción intransigentemente, un sandinista es aquel que hace todos los esfuerzos posibles por arrojar de su conciencia el egoísmo, el desgano en el trabajo, LA PREPOTENCIA...” (pg. 16-17). En las citas planteadas se resaltan rasgos

¹⁴³ La expresión no señala solo la condición de juventud. Era la forma como el pueblo nicaragüense se refería a los integrantes de la guerrilla.

¹⁴⁴ “cien mil jóvenes se alzaron de nuevo a otra forma de insurrección, a una revolución de tipo cultural” (Núñez, 1981: 32)

evangélicos como la humildad, la vocación de servicio y el sacrificio, que al lado del compromiso y la coherencia pueden ser virtudes tanto del cristiano comprometido con la transformación social como del militante político.

Otros rastros de la influencia eclesial en el proceso insurreccional sandinista se encuentran en expresiones cargadas de sentido religioso, como la metáfora de Sandino *resucitado* en la lucha revolucionaria, colocada al final de descripciones del proyecto sandinista en documentos de la Secretaría de Masas del FSLN: "...Sandino murió por eso y Sandino ha resucitado por eso". Alusiones a la necesidad de desarrollar la "mística revolucionaria entre los miembros de la organización de masas" y actitudes concretas en la dirección del trabajo de masas, como la "crítica y autocrítica".

En otros casos, el énfasis en la búsqueda permanente del cambio personal vinculado a la imagen del "hombre nuevo": "es labor de todos los días enfrentar las debilidades que no caben en un revolucionario para transformarlas" (Secretaría de Masas del FSLN, sf: 10-11). Llama la atención en los documentos revisados, la alusión a la "conducción" del trabajo de masas, al lado de expresiones que les otorgan otros sentidos: "[en el trabajo de masas es necesario] desterrar toda manifestación de paternalismo, de elitismo, comprender que es necesario *conducir* a las masas, pero también hay que *aprender* de las masas" (Secretaria de Masas FSLN, sf: 18, cursivas fuera del texto).

En la documentación revisada sobre el caso nicaragüense se hace evidente también la perspectiva vanguardista y el control centralizado propios de ciertos sectores de la izquierda política en la época. Dice por ejemplo la Secretaría de Masas del FSLN, que el trabajo de masas se desarrolla desde cuatro principios: **Impulsar**, que significa "difundir más la línea revolucionaria entre los cuadros medios y de base". **Organizar**, saber priorizar lo principal, "un buen dirigente debe tender a ser un buen organizador. No basta con ser buenos agitadores, es preciso organizar a las masas y el trabajo de masas". **Coordinar y Controlar el trabajo planificado**, "no puede haber buena dirección sin control"; es necesario comprobar si las directrices que se han lanzado se aplican o no (Secretaría de Masas del FSLN, sf: 8).

Estas directrices eran entendidas como "la línea" de orientación a seguir cuya fuente estaría en el partido sandinista: "La labor de dirección exige aplicar **creadoramente** los lineamientos de la Dirección Nacional. Los cuadros medios no son simples correas de transmisión, ellos deben aplicar la línea general, impulsando, organizando, coordinando y controlando el trabajo de la organización de masas. (..) La dirección del **trabajo de masas significa**, plasmar en tareas concretas la línea general, adecuar los escasos recursos humanos y materiales que tenemos, para cumplir los múltiples objetivos que nos hemos trazado para un período de tiempo determinado" (Secretaría de Masas del FSLN, sf: 9).

Sin lugar a dudas, Nicaragua fue referente para varias generaciones de jóvenes en América Latina y Colombia, por las implicaciones de un triunfo revolucionario cuyo furor impactó la década del ochenta. Pero adicional a esto, para algunas y algunos su influencia se complementó por la evidente impronta eclesial, que articulaba el cristianismo con la revolución en un proceso exitoso. ¡Sí era posible! Ya había otro ejemplo complementario a Cuba. La pasión juvenil de la que se habló antes, reforzada con estas experiencias¹⁴⁵, estuvo presente en muchos otros países durante las décadas del setenta y ochenta animando la vinculación de las y los jóvenes a proyectos de transformación social por muy distintas vías: la pertenencia a organizaciones insurgentes, la vinculación a partidos políticos de izquierda, la activa participación en organizaciones y movimientos sociales, sobresaliendo dentro de esta última el sector estudiantil y el eclesial a lo largo de las décadas que interesan a este estudio. En Colombia, dicha influencia se mantuvo especialmente, por la presencia de varios colombianos en el periodo posterior al triunfo de la revolución (equipo de Dimensión Educativa, Tila Trujillo, entre otras personas), quienes contribuyeron a este impacto con la divulgación de materiales y de sus propias experiencias.

Dinámicas juveniles en el ámbito eclesial

De cara a las dinámicas juveniles desde el ámbito eclesial, uno de los asuntos más importantes tuvo que ver con el desarrollo de una pastoral juvenil crítica y la labor educativa de los institutos que formaban jóvenes tanto para el servicio sacerdotal como para el protagonismo juvenil. En particular, el Instituto de Catequesis y el Instituto Pastoral Latinoamericano de Juventud (IPLAJ) fueron las instancias que adoptaron una línea liberadora. El primero de ellos tuvo que ver en la gestación de iniciativas como el proyecto de catequesis “Denuncia-Encuentro” en Colombia, al frente del cual estaban sacerdotes salesianos que fueron presionados en 1974 por el cardenal Muñoz Duque para clausurar el proceso de formación y el periódico “Denuncia”. El IPLAJ estuvo bajo la coordinación de sacerdotes salesianos y jesuitas y en 1975 dejó de recibir financiación de Adveniat¹⁴⁶, debido a comentarios negativos del mismo cardenal quien presionó el retiro de los directores del instituto y algunos de sus profesores.

En 1976 se cierra la experiencia en medio de testimonios positivos y elogios de numerosos exalumnos (SAL, 1978: 199), demostrando que el modelo liberador de Medellín aplicado a la

¹⁴⁵ No se describen aquí otras situaciones presentes en países como México (1968), El Salvador o Guatemala en las décadas del setenta y ochenta, dado que para las experiencias vinculadas a la investigación la principal influencia fue la nicaragüense.

¹⁴⁶ Acción Episcopal Adveniat, entidad que desde 1961 apoya proyectos en América Latina por decisión de la Conferencia Episcopal Alemana.

juventud era visto como un peligro por la jerarquía, seguramente en ello también influyó la “sombra” de la influencia de Camilo Torres sobre amplios sectores juveniles una década atrás.

Retomando el análisis que hace Alejandro Londoño (2014), sacerdote Jesuita colombiano, el nuevo arranque de la pastoral juvenil y la puesta en práctica de los nuevos enfoques después del Concilio, se sintió sobre todo con los grupos y movimientos juveniles: “Antes del Concilio, gran parte de la pastoral juvenil se realizaba en los colegios. Muchos de ellos tenían capellanes e incluso confesores abundantes. De grupos juveniles poco o nada se hablaba, pero sí de los movimientos. Florecían entonces la JEC, la JOC, la JUC e incluso la JIC (nombres con que se designaban las juventudes católicas: estudiantil, obrera, universitaria e independiente)” (Londoño, 2014: 220).

Proliferaban también las Congregaciones Marianas, las Cruzadas Eucarísticas, las Infancias Misioneras y los Scouts que tenían una connotación muy católica evidente en los yamborees nacionales que realizaban (Londoño, 2014: 221). En Colombia los movimientos juveniles más fortalecidos en los setentas eran la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Juventud Trabajadora de Colombia (JTC).

Con los cambios en las dinámicas del período, se incentivan poco a poco los grupos juveniles como nuevas formas de organización dentro de los movimientos eclesiales Latinoamericanos; menos institucionalizados, sin estructuras rígidas y con carácter no tan masivo, éstos fueron cada vez más fuertes (DM Juventud 6; citado por Londoño, 2014, p. 223). En los ochentas el tránsito marcado fue de movimientos juveniles institucionalizados a grupos juveniles.

La juventud como peligro para el orden social

En la Colombia de los setentas y ochentas, tanto los procesos insurreccionales como los movimientos sociales se nutrían de una amplia participación juvenil. En particular las luchas estudiantiles desde los años sesenta¹⁴⁷, tuvieron un registro creciente en acciones vinculadas a la protesta social llegando a su pico más alto de expresión entre 1975 y 1976, después que en 1971 el activismo estudiantil alcanzara su punto máximo de visibilidad: “En 1976 el sector estudiantil se destacó como el actor con más protestas” pero la fuerte represión que sufrió lo llevó a un repliegue “que en parte fue compensado con una mayor vinculación estudiantil a los movimientos populares”. Paralelamente, se fortalecían organizaciones de izquierda como la Juventud Comunista (JUCO), la Juventud Patriótica (JUPA, del MOIR) y el Frente de Estudios Sociales de tendencia Maoísta (Archila, 2003: 196-198).

¹⁴⁷ Dentro del movimiento estudiantil de los setentas, las mayores acciones de protesta vinieron del sector universitario, con una muy baja visibilización de conflictos y luchas a nivel de secundaria. (Archila, 2003: 198)

Según Jaime Torres, en los setentas los estudiantes fueron la segunda víctima de violaciones a los derechos humanos (CINEP, 1982:34; citado por Archila, 2003:200). De 1983 en adelante se hicieron mucho más visibles las protestas de estudiantes de secundaria, así como la presencia de docentes comprometidos políticamente en distintas instituciones de este nivel de educación. La noción de la juventud como peligro y como riesgo para la estabilidad del orden social, fue ganando terreno en distintos sectores de la sociedad y ligada a ella la idea de la educación y la cultura como otras posibles “amenazas”.

A finales del sesenta, el general Fernando Landazábal Reyes¹⁴⁸, analizó en un polémico documento las diversas estrategias usadas desde el marxismo para fortalecerse, a través de lo que él denominó una “ofensiva cultural”¹⁴⁹. Su argumento señalaba cómo desde el arte, la literatura e incluso el teatro, se diseminaba la perspectiva revolucionaria siendo las y los jóvenes los principales destinatarios, así como el pueblo pobre e ignorante: “El teatro facilita la modelación del alma de las juventudes y del pueblo” (Landazábal, 1968; citado en: DIMED, 1982: 33).

Años después, meses antes de ser designado Ministro de Defensa, plantearía en un artículo titulado “La subversión en el arte, la cultura y la educación”, publicado en el diario El Tiempo, las formas en que la “educación de la violencia”¹⁵⁰ se desarrollaba en el país: Los combatientes [guerrilleros] se nutren permanentemente de los espacios escolares y universitarios porque se ha dado “una nueva dimensión a la lucha por el poder, se ha politizado en su más amplio sentido radical la educación, se ha dado una nueva aplicación a la violencia, se ha forjado una estrategia educativa para beneficio de la revolución, se ha dado un rumbo diferente a la lucha política y ésta ya no se inicia en los surcos y labranzas campesinas sino en las bancas de las escuelas y en los pupitres universitarios” (El Tiempo, enero 19 de 1982; citado por DIMED, 1982: 39).

¹⁴⁸ Ministro de Defensa durante el gobierno de Belisario Betancourt (1982-1986) y Comandante del Ejército colombiano en el mandato anterior, de Julio César Turbay Ayala (1978-1982), período en el que se desarrolló la Doctrina de la Seguridad Nacional y el Estatuto de Seguridad.

¹⁴⁹ Es de recordar que en la década del sesenta los militares colombianos asumieron la lucha anticomunista desde la perspectiva del enemigo interno, en nexos directos con la política intervencionista estadounidense que se venía manifestando desde la Alianza para el Progreso (1961) y se fortaleció con la Doctrina de la Seguridad Nacional en los setentas. Ver: Roth, André Noël. Discurso sin compromiso. La política pública de Derechos Humanos en Colombia. Pg. 119, pie de página.

¹⁵⁰ Con este término aludía al vínculo entre espacios de lucha revolucionaria y ciertos procesos educativos en los cuales se animaba a los jóvenes, a convertirse en combatientes.

Continuando con su análisis plantea un rol preciso al proceso educativo en favor de la insurgencia, dejando al mismo tiempo la idea de unos jóvenes manipulables incapaces de pensar por sí mismos:

La nueva escuela estructura la mentalidad del nuevo ciudadano y le da a éste las armas para ingresar a la guerrilla, a la autodefensa, a las organizaciones subversivas urbanas, lo forma a imagen y semejanza de los apóstoles de la guerra clandestina, lo coloca frente al destino sin alternativa, le cambia el libro y el cuaderno por el fusil y el aula por el monte y cuando despierta de su hechizo revolucionario, se encuentra en la selva, como parte de una compleja organización clandestina (El Tiempo, enero 19 de 1982; citado por DIMED, 1982: 40)¹⁵¹.

En tercer lugar Landazábal se refiere a la imagen y papel del maestro, como “diseminador fanático” de las ideas revolucionarias en las y los jóvenes mediante prácticas autoritarias que se constituyen en ataques al “orden establecido”: La idea y la moral de la revolución

Ha sido diseminada en las aulas escolares de todos los grados, esparcida y sembrada en el alma de niños y adolescentes, en la mente de quienes, bajo el influjo persistente y autoritario del fanatismo de sus maestros, han recibido la semilla del mal, en el momento mismo en que su entendimiento se abre para recibir las luces de la verdad y establecer las verdades del entendimiento. (...) algunos centros de formación universitaria, de bachillerato y primarios se han convertido en verdaderos cuarteles que preparan la juventud y la niñez para el asalto al poder; allí ya no se veneran los símbolos patrios, allí el maestro no es el defensor del orden establecido; allí se ha perdido el rostro de los héroes, la historia se ha tergiversado, lo trascendente ha cedido el paso a lo material...” (El Tiempo, enero 19 de 1982; citado por DIMED, 1982: 38-39).

Desde esta comprensión, plantea como deseable “revisar los textos y planes educativos y prevenir la infiltración de adversos educadores como parte sustantiva de la estrategia contrarrevolucionaria nacional, si se quiere conquistar la tranquilidad y afianzar la paz para, el futuro.” (El Tiempo, enero 19 de 1982; citado por DIMED, 1982: 42). Buena parte de estas comprensiones inspiraron diversas acciones en el marco del “Estatuto de Seguridad” promulgado en las primeras semanas del mandato de Turbay.

¹⁵¹ Curiosamente una perspectiva similar pero con contenido contrario en cuanto a la valoración de la educación como “aparato ideológico del estado” se tejía también desde la perspectiva marxista años atrás: el proceso educativo como reproductor de las lógicas de dominación y alienación.

Como puede verse, histórica y socialmente la juventud ha sido transgresora en muy diversos sentidos: por la fuerza de sus acciones de protesta, por los cuestionamientos al statu quo y a las formas de relacionamiento social, por su vínculo con las lógicas de la violencia, o entre muchas otras formas, por su capacidad creadora desde el arte y en general desde cualquier expresión estética. Para algunos actores sociales la fuerza de la juventud constituye un peligro al que hay que temer si no se controla o neutraliza.

3.3. De grupos juveniles a colectivos de trabajo barrial en Bogotá

“En el seno de la Iglesia Liberadora que atraviesa CEBs, Grupos Cristianos, parroquias, pastorales sociales, diócesis..., se formó una generación de laicas/os que han incidido en la gestación de los nuevos movimientos sociales y de sus organizaciones, así como en múltiples ONGs de derechos humanos, de paz, de mujeres, de niñas/os, de jóvenes, de campesinos, de trabajadoras/res, etc. Ellos acompañan y trabajan con y en los sectores populares. Aún más, gracias a este trabajo lento y paciente de años, se gestó también una generación de personas de los sectores populares, ante todo mujeres y jóvenes, con un alto grado de conciencia política y social y de protagonismo en sus propias ONGs, en los centros de cultura popular de sus barrios y municipios y otras formas de accionar cotidiano.” (Torres, 2010)

En el contexto de época descrito anteriormente, se gestaron diversas iniciativas juveniles en los años ochenta, permeadas por influencias eclesiales y políticas. Esta investigación reconstruye dos de esas experiencias de organización popular, desarrolladas bajo la figura de grupos o colectivos de trabajo barrial, entre las décadas del ochenta y noventa en Bogotá: el grupo Juventud Unida a Cristo en la Libertad (JUCLA) y la Comunidad Quetzal. El primero de estos colectivos fue en su origen un grupo juvenil; en el segundo, casi todos sus integrantes venían de experiencias de este tipo. En ambos, una fuerte influencia eclesial, desde la perspectiva de la Teología de la Liberación, e impacto de procesos formativos conectados con la educación liberadora y otras perspectivas críticas en el campo educativo.

Antes de pasar a la descripción y análisis de su acción y dinámica interna, es necesario detenerse brevemente en la comprensión del proceso grupal y los sentidos que los grupos juveniles expresaron en la época, enfatizando en el componente formativo del que bebieron y cómo este se constituyó en fundamental para el tránsito de grupos juveniles a colectivos de trabajo barrial. Posteriormente se describirán los antecedentes y la trayectoria histórica de los colectivos documentados.

Los grupos juveniles como procesos organizativos populares

*“[A mediados de los ochenta] en Bogotá, todo el que estaba en un grupo juvenil era sospechoso para el Estado...”
(Entrevista Integrante de grupo JUCLA, 2015)*

Los grupos juveniles a los que pertenecieron inicialmente las personas entrevistadas dentro de esta investigación, conservaron los referentes propios de los grupos primarios en su tránsito a

una forma organizativa de mayor proyección comunitaria, y por ello se comenzará con una referencia al sentido de los mismos desde reflexiones de la época y algunos planteamientos teóricos.

Para comenzar, etimológicamente la palabra *grupo* alude a dos nociones, asociadas directamente a imágenes: el *nudo* y *lo circular*, esta última tomada por algunos investigadores con un alto valor simbólico (Anzieu y Martin, 2004: 14). De ellas se desprenden sentidos asociados a características y comprensiones sobre los grupos. El nudo, por ejemplo, puede asociarse a la intensa interdependencia, unidad y cohesión entre sus miembros; así como la circularidad, a una interconexión, relación solidaria, afinidad. Una y otra imagen es reflejo de una *fuerza* particular, que reside en lo grupal o en lo colectivo y puede activarse de muy distintas formas: mediante acciones conjuntas, rituales, símbolos, entre otros.

Siguiendo a Anzieu y Martin (2004), desde la psicología social y la dinámica de grupos, se identifican las siguientes características en los grupos primarios: a) un número restringido de miembros, lo que garantiza percepciones recíprocas y numerosos intercambios entre sus integrantes; b) la búsqueda común y activa de los mismos fines, como propósito del grupo y su alta valoración; c) la existencia de relaciones afectivas que puedan hacerse intensas entre sus miembros (hacia la simpatía o antipatía) y constituir subgrupos de afinidad; d) una intensa interdependencia y sentimientos de solidaridad que se mantienen fuera de las reuniones y acciones colectivas; e) diferenciación de funciones entre las y los participantes; y f) constitución de normas, creencias, señales y ritos propios al grupo (lenguaje y código grupal) (Anzieu y Martin, 2004: 25).

La expresión *grupos juveniles*, como se sabe, alude a colectivos integrados por personas situadas en el ciclo vital de la juventud¹⁵², con las necesidades propias de las dinámicas de vida y relacionamiento de ese momento: inquietudes o problemas asociados a las relaciones afectivas, al conocimiento personal y al proyecto de vida, crisis sociopolíticas personales, carencia de elementos y medios para enfrentar la realidad, falta de herramientas para manejar problemas grupales, etc. Del lado de las potencialidades y en el contexto sociopolítico de la época, se incorporaban varios de los análisis y claves de lectura de la juventud que se plantearon en partes anteriores de este capítulo. En el fondo tanto de las necesidades, problemas o potencialidades, la idea de incompletud y el vínculo de la juventud al futuro más que al presente en los imaginarios de algunos sectores adultos en la sociedad.

En documentos encontrados en la revisión de archivos, los grupos juveniles conjugan varios escenarios y dimensiones que siendo fundamentales para las y los jóvenes, les plantean

¹⁵² La condición de juventud es una construcción social que supera por su complejidad la perspectiva clásica basada en la edad, que define a los sujetos jóvenes como aquellos cuyo ciclo vital se ubica entre los 14 y los 26 años.

interrogantes permanentes¹⁵³: las dinámicas de vida, las familias, el colegio o la universidad, los barrios donde se vive y el país en el que se está. “Todos ellos apuntan a una sola cuestión: descubrir cuál es el sentido de la vida, de la realidad, y cómo podemos ir la construyendo, como jóvenes que somos.” (Archivo histórico del grupo Quetzal, Registro No. 2, s.f: 1).

El grupo juvenil como proceso organizativo popular, activa la fuerza de lo circular al permitir preguntarse por estos asuntos en colectivo, identificando de qué manera se puede caminar con otros y otras para resolver los interrogantes o por lo menos irlos enfrentando. Desde esta perspectiva ser parte de un grupo posibilita a las y los jóvenes construirse como personas, constituir amistades sólidas, ser comunidad, las y los reta a transformar la realidad en la que están inmiscuidos y optar colectivamente por la construcción del proyecto de vida de Jesús, dada la influencia eclesial en las experiencias analizadas (Archivo histórico del grupo Quetzal, Registro No. 2, s.f.: 2).

En relación a las dinámicas de vida, según los testimonios recogidos, en los grupos juveniles se aprendió a convivir con otros y otras, a relacionarse asignándole alto valor a la amistad, a hacer una crítica respetuosa¹⁵⁴ y una autocrítica cuidadosa. Se fue comprendiendo poco a poco y en colectivo cuál era el sentido con que cada persona quería vivir y el proyecto de vida que cada una y cada uno quería construir.

Para las familias de las y los jóvenes vinculados a grupos, su pertenencia a ellos generaba tranquilidad y confianza mucho más cuando los responsables de “orientar” o “coordinar” eran religiosas, religiosos o sacerdotes. No se impedía la participación, todo lo contrario, se estimulaba, porque se valoraban como espacios que complementaban y reforzaban la formación de sus hijos e hijas. Sin embargo, algunas otras veían en este tipo de procesos, espacios vinculados con el comunismo o la agitación social, cuando ganaban peso mayor los temas “políticos” que los eclesiales.

Para todas las personas entrevistadas, el vínculo con la perspectiva eclesial liberadora se dio en la juventud a través de un grupo; para unas en el barrio, para otras en el colegio. Además del grupo juvenil como forma organizativa común, aparece la acción de religiosas, religiosos,

¹⁵³ Se retoman aquí los planteamientos de un documento producido por una de las experiencias participantes de esta investigación; por esto aunque se habla en tiempo presente, la reflexión está circunscrita al contexto de los ochenta. En la actualidad otras dimensiones e interrogantes deberían adicionarse en este tipo de planteamientos sobre los grupos juveniles.

¹⁵⁴ Una de las prácticas reiteradas en los relatos, asociadas a la crítica interpersonal al interior de los grupos juveniles, era la del banquillo. Técnica que consistía en decir públicamente a cada integrante sus “defectos”, “faltas a la convivencia”, debilidades para corregir, al tiempo que se debía estar dispuesto para recibir las propias. En los grupos eclesiales esta práctica se podía asociar a la *revisión de vida* como estrategia de formación y a la construcción del hombre nuevo o la mujer nueva como propósito.

sacerdotes y laicos, tanto en el ámbito barrial como en el educativo y un tercer elemento que todas y todos señalaron como fundamental: lo estético.

[El colegio donde estudié] tenía su enfoque con los padres escolapios, pero también había profesores laicos y aparte de lo académico, teníamos la oportunidad de reuniones a nivel extra curricular. Se creó un grupo juvenil en décimo y once, nos reuníamos por la tarde después de salir de las clases para hablar de la vida, de cómo nos sentíamos, qué hacíamos, qué queríamos,... También habían muchachos que tenían sensibilidad en lo artístico; hicimos teatro en el colegio, nos presentamos en varios sitios, retiros a fin de año... en décimo y once son momentos de la vida en que uno se pregunta ¿qué voy a hacer?, ¿para dónde voy? Y el colegio ofrecía esas otras alternativas: lo de danzas, teatro, grupo juvenil... ¡eso era lo más emocionante! (J. Hernández, conversación personal, noviembre 21 de 2014)

La formación y expresión estética fue una característica de los grupos juveniles de la época, no solo los que tienen que ver con esta investigación, sino otros muchos sobre los cuales se encontró información a lo largo de la misma. Casi todas las experiencias tuvieron relación con la literatura, la poesía, el cuento y el teatro. Uno de los profesores del colegio al cual se refiere la cita anterior, lo recuerda en estos términos:

Todos los martes en la noche teníamos taller literario. ¿Qué hacíamos? Escribíamos poesía, cuento... y los martes por la noche nos reuníamos a leer lo que escribíamos. Empezábamos 7-8 de la noche y nos podía dar las 3-4 de la mañana en la sede del colegio. Habíamos logrado desde el trabajo pastoral juvenil que nos dieran el altillo del colegio... era un sitio grandísimo con varias salas, una de ellas para nosotros. Allá nos quedábamos y allá dormíamos... pero a las seis y media de la mañana esos muchachos estaban en clase... El taller se llamaba Sueños de Insomnio (C. Angarita, conversación personal, marzo 24 de 2015).

La dimensión estética presente en los grupos juveniles que antecedieron las experiencias analizadas, tuvo un papel fundamental en la constitución subjetiva de las y los jóvenes participantes y en su formación política, porque permitió abordar a través del teatro o la literatura, las preguntas, inquietudes y búsquedas existenciales propias de la edad, atadas a cierta sensibilidad social y política. La evocación que hace uno de los integrantes de JUCLA muestra con claridad la potencia de lo estético para la formación política de esta generación de jóvenes:

Con el hecho de conocer una sola poesía de Miguel Hernández, me puse a buscar quién era ese hombre, qué había pasado con él, y por esa vía conocí qué había pasado con la historia de España. Conocí de la guerra civil española, del papel que cumplieron los republicanos y el papel que cumplía la derecha, y cuál había sido la historia de Miguel Hernández. A mí esos poemas todavía me encantan... ¡El

compromiso del poeta! Me parece un poeta comprometido con su pueblo; un poeta que entrega todo para dárselo a la república. Un poeta que entrega su vida, que sacrifica... Entonces descubrí que ese no era un poeta aislado, que era parte de una generación de poetas, de artistas, de seres humanos sensibles a lo que pasa en el mundo, y desde su arte, en este caso la poesía, se comprometen: Federico García Lorca, Rafael Alberti, Pablo Neruda, Pedro Salinas... Esas poesías que descubrí cuando yo tenía dieciséis años, incidieron mucho en mi formación (M. Pedraza, conversación personal, julio 20 de 2015).

Los grupos juveniles de los que se viene hablando aportaron también una conexión con la Colombia de fines del setenta y de los ochenta, ayudando a tener una visión y análisis mucho más claros sobre lo que estaba sucediendo en el país y de la realidad que se enfrentaba. Además, con acciones precisas como campamentos misión en Semana Santa y diciembre, proyectaron pequeñas acciones comunitarias y sociales en distintos lugares de la misma ciudad o del país.

Procesos de formación en grupos juveniles con influencia eclesial en Bogotá

*“Danos un corazón, grande para amar
Danos un corazón, fuerte para luchar.
Hombres nuevos creadores de la historia, constructores de nueva humanidad,
hombres nuevos que viven la existencia como riesgo de un largo caminar.
Danos un corazón...
Hombres nuevos luchando en esperanza, caminantes sedientos de verdad,
hombres nuevos sin frenos ni cadenas, hombres libres que exigen libertad.
Danos un corazón...
Hombres nuevos amando sin fronteras, por encima de razas y lugar,
hombres nuevos al lado de los pobres, compartiendo con ellos techo y pan.”*

(Canción: Hombres Nuevos, una de las más recordadas del paso por el grupo juvenil del Colegio Calasanz, barrio El Paraíso)

Con el vínculo entre educación liberadora y Teología de la Liberación, se fortalece desde mediados de los setenta el trabajo educativo adelantado por congregaciones religiosas, mediante tres estrategias: por un lado, ampliando la oferta educativa formal mediante colegios católicos a sectores excluidos en zonas urbanas y rurales¹⁵⁵; en segundo lugar, enfatizando en la formación de animadores y tercero, en la organización de grupos juveniles. Como se señaló en el apartado anterior, estos grupos serían la expresión organizativa de mayor desarrollo eclesial en

¹⁵⁵ En la época una parte importante de la educación en colegios religiosos se restringía a sectores de población que pudieran pagarla. Por tratarse de educación privada sus costos eran mucho más elevados que en los planteles públicos, lo cual constituía un impedimento para el ingreso de hombres y mujeres jóvenes provenientes de familias de escasos recursos económicos, a no ser que quisieran “enrolarse” en una congregación religiosa con miras a prepararse para el sacerdocio o la vida religiosa, caso en el cual el factor económico no era impedimento.

los ochenta, moviéndose en algunos casos entre el énfasis en la oración (grupos de oración) o en la identidad juvenil (grupos juveniles).

En el marco de la investigación realizada, sobresalen los colegios San José de Calasanz en Cúcuta y Bogotá, orientados por la congregación de los Escolapios, quienes comenzando la década del setenta transformaron una parte de su Seminario Mayor en Bogotá, en un nuevo proyecto educativo bajo la modalidad de colegio técnico para estudiantes de los barrios populares cercanos a El Paraíso, en el centro oriente de la ciudad¹⁵⁶. Los Marianistas con el Colegio Interparroquial del Sur Santo Cura de Ars (CISSCA) en el barrio San Antonio en el sur de la capital, desde comienzos del setenta. De manera similar, la experiencia educativa de las Hijas de María Religiosas Escolapias, con colegios Calasanz femeninos (tradicionales) en Bogotá, Medellín y Chía, además de tres colegios fundados para atender población de escasos recursos, uno de ellos en el barrio San Rafael al sur oriente de Bogotá, en 1983. Algunos testimonios ilustran la situación:

En Cúcuta estudié en un colegio católico que era de los curas Escolapios. Por aquellas épocas había una explosión de las CEBS, de toda la experiencia en Nicaragua, etc., y eso en general había permeado las experiencias de las comunidades religiosas. La formación religiosa, por lo menos en mi colegio, insistía mucho en la parte social. Allí había un grupo juvenil del cual participé, liderado por seminaristas y curas del colegio, en el cual había una perspectiva liberacionista, de teología de la liberación, de compromiso con el pobre. Eso me llevó después, estando en Bogotá para iniciar estudios en la Javeriana, a buscar hacer algo los fines de semana, estar integrado a los grupos juveniles, que era lo que yo hacía allá en Cúcuta (C. Román, conversación personal, enero 21 de 2015).

El colegio fue el que me marcó. Yo estudié en el San José de Calasanz del barrio El Paraíso, por la circunvalar cerca a otros barrios populares... Como yo viví ahí en el colegio asistía a las misas a diario y me reunía mucho con los Escolapios. Ellos tenían unos cantos muy interesantes para la época, con un contenido adecuado en favor de los pobres. El enfoque de los Escolapios era la ayuda a los niños... Cuando me gradué en el año 84, con dieciséis años, y después de todas las actividades que hacíamos en el colegio, nos seguimos reuniendo con el grupo juvenil con la idea de hacer trabajo en los barrios,... la sensibilidad por los niños, las niñas, por el trabajo musical, eso seguía ahí (J. Hernández, conversación personal, noviembre 21 de 2014).

¹⁵⁶ Durante algunos años esta comunidad actuó desde el marco de la Teología de la Liberación, a través de sus colegios, incentivando la sensibilidad y compromiso social entre los jóvenes que formaba en todos los niveles sociales.

En cuanto a la estrategia de formación de animadores, se puede mencionar el impulso dado por los Jesuitas a procesos de organización y formación de jóvenes a través de la Juventud Trabajadora de Colombia (JTC), la Casa de la Juventud, el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), la Pontificia Universidad Javeriana y el Movimiento Fe y Alegría¹⁵⁷. Las tres primeras fueron referencia importante para grupos de jóvenes en Bogotá por las actividades de formación, los grupos de teatro (de la JTC), los cursos de animadores juveniles (CAJITOS, Casa de la Juventud¹⁵⁸), las pascuas juveniles, las conferencias y encuentros (en el CINEP). Estos espacios cumplieron una función integradora entre jóvenes procedentes de distintos lugares de Bogotá y activaron una serie de acciones conjuntas con impacto Distrital visible en la época:

En 1988, Santiago Baena trabajó en el CINEP un curso sobre la relación fe, biblia, política. Estos cursos que se organizaban, así como los encuentros y eventos celebrativos en Bogotá, permitían que la gente se conociera y que tejieran relaciones que en algunos casos terminaron en invitaciones a compartir o ser parte de trabajos barriales en desarrollo. Los espacios educativos tejieron relaciones de trabajo barrial (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).

La acción formativa de estas entidades y los encuentros e intercambios que propiciaron, dieron origen a espacios de nucleamiento juvenil que potenciaron la constitución de sujetos sociales entre las y los participantes:

Los Cursos de Animadores Juveniles (CAJITOS), buscaban dar respuesta efectiva a las necesidades de las y los jóvenes en la época, combinando la organización y la formación juvenil con una propuesta no academicista que incorporara elementos atractivos para este sector de población, al tiempo que promoviera su compromiso social (Londoño, 1995: 14-16). CAJITOS se desarrollaba en tres niveles con dos o tres años de duración: el primer nivel enfatizaba en lo personal y relacional, el segundo en lo grupal y el tercero en lo social, animando el compromiso sociopolítico de las y los jóvenes.

Sus objetivos eran: proporcionar las bases necesarias para animar y asesorar los grupos a los que se perteneciera, ubicarse en la realidad como agente de cambio social analizando críticamente las estructuras micro y macrosociales y planteando proyectos comunitarios eficaces

¹⁵⁷ Las instancias que se mencionan tuvieron relación directa con las experiencias que se reconstruyen y analizan en esta investigación, pero podrían mencionarse muchas más que fueron relevantes en cuanto a la formación y organización juvenil. Adiciono algunos nombres aquí: Centro Juvenil Almatá en Medellín, Servicios Juveniles de La Salle, Servicio de Educación Popular (SEP), Equipos Universitarios.

¹⁵⁸ Iniciativa propuesta en 1978 por el equipo de Casa de la Juventud, entidad vinculada a la Compañía de Jesús, Un recuento detallado de la experiencia puede consultarse en: *Londoño, Alejandro. S.J. Curso de Animadores Juveniles. Tomo I, Primer nivel. Casa de la Juventud, Padres Jesuitas. Ediciones Paulinas. Bogotá, 1995. SERAJ. La formación integral de los grupos. Editorial Indo-American Press Service. Primera Edición 1990, Segunda Edición, Mayo de 1994.*

(Londoño, 1995: 35). Esta experiencia combinó aportes del Programa de Formación de Animadores Juveniles (PROFAJ) de la Diócesis de Santiago de Chile y se convirtió en uno de los referentes para otros países de la región, en alianza con el Servicio de Atención Juvenil (SERAJ) de México, organización con la cual se realizaron varias publicaciones que compartían los fundamentos teórico-metodológicos del proceso.

El Centro de Capacitación Popular (CENCAP), de los Jesuitas, realizaba cursos de promotores sociales para jóvenes trabajadores; esta entidad al lado de la Juventud Trabajadora de Colombia (JTC) fue una de las influencias del grupo de oración que antecedió a JUCLA, a través de un integrante que después se convertiría en uno de los impulsores de la transición hacia una proyección comunitaria: “Llegué al CENCAP a hacer el curso de promotor social; allá se encontraba uno con jóvenes trabajadores, conozco la gente que trabajaba en la JTC, y ¡claro! empiezo a aprender una serie de cosas sobre cómo se manejan los grupos... y resulté ahí, trabajando con grupos juveniles” (M. Pedraza, comunicación personal, mayo 7 de 2015).

Por último, respecto a la conformación de grupos juveniles en parroquias y colegios, o vinculados directamente a la acción de congregaciones religiosas, además de los Jesuitas¹⁵⁹, de las Escolapias y los Escolapios, dos congregaciones más desarrollaron procesos con jóvenes en Bogotá en este período, asociados a las experiencias que reconstruye esta investigación y articulados a la inserción en barrios populares: la congregación del Santo Ángel¹⁶⁰, con presencia en la localidad de Barrios Unidos, y dos religiosas de la comunidad Hermanas del Sagrado Corazón que vivieron y realizaron trabajo pastoral en barrios de la localidad de Suba.

En instituciones educativas no confesionales, también se dieron procesos juveniles dinamizados por docentes vinculados, en algunos casos, a organizaciones gremiales o políticas. Una experiencia para documentar en este sentido, sería la de *Equipos Docentes*¹⁶¹, iniciativa que convocó a profesoras y profesores comprometidos social y políticamente para compartir

¹⁵⁹ Según las entrevistas realizadas en esta investigación, por esta época la Compañía de Jesús tuvo dos casas en el barrio La Libertad y San Fernando, una de ellas dedicada a la etapa media de formación de seminaristas, con sacerdotes que acompañaban este proceso y realizaban apoyos a las parroquias cercanas, enfatizando en el impulso al trabajo juvenil.

¹⁶⁰ “Congregación de Hermanas del Ángel de la Guarda”, comunidad española con tres tipos de acción: educativa, misionera y social. A nivel educativo, son reconocidas en distintos países por los Colegios del Santo Ángel, que en Colombia se encuentran ubicados en Bogotá y Cúcuta. A fines del setenta hicieron presencia en el barrio La Libertad a través de una casa en la cual vivían varias religiosas que animaban la conformación de grupos juveniles bajo la figura de grupos de oración vinculados a la parroquia del sector.

¹⁶¹ Según Valencia y Bastidas (2013), Equipos Docentes era una organización internacional católica de origen francés, que aglutinó en Colombia a laicos docentes desde la década del setenta. Ver: Valencia, Gabriel y Bastida, Ruby. Viejo Caldas-Chocó: anotaciones sobre el proceso. En: Torres, Fernando (2013). Iglesia de los pobres, utopía que espera la primavera. Pp. 188.

experiencias, formarse y pensar conjuntamente cómo dinamizar procesos juveniles desde la educación formal, con perspectiva liberadora, en distintos lugares de la capital.

La existencia y acción de estas distintas formas de trabajo juvenil en Bogotá entre los setentas y ochentas tuvo una alta influencia en la formación política de jóvenes que se convirtieron en animadores de muy distintos procesos, líderes sociales o políticos, dentro de un interesante tejido de relaciones que se fue extendiendo por varias localidades de Bogotá. La labor formativa que entre ellos se desarrolló fue altamente eficaz en términos del compromiso social incentivado, e incluyó componentes estéticos, políticos y eclesiales. Para la década del ochenta proliferaban en Bogotá experiencias de trabajo con jóvenes en colegios y barrios, teniendo como eje articulador en los dos espacios la forma organizativa de los grupos juveniles.

Algunos de ellos transitaban hacia una expresión de mayor proyección comunitaria, constituyendo *comunidades de vida fraterna* o grupos dedicados al trabajo comunitario a los cuales se denomina en el marco de esta investigación como *colectivos de trabajo barrial*. La diferencia entre una u otra denominación radica en la opción de la vida compartida en el primer caso. Es decir, las comunidades de vida fraterna eran grupos de jóvenes que decidían convivir juntos, compartiendo las responsabilidades y dinámicas propias de la vida cotidiana, siguiendo el ejemplo de las primeras comunidades cristianas¹⁶² y poniendo en práctica “el amor fraterno, el compartir y el servicio, como valores fundamentales del evangelio” (CEBs, Plan de Acción Nacional 1993-1995. s.f.: 15; Registro No. 3, archivo de Quetzal).

El trabajo en red fue algo característico de los procesos formativos adelantados con jóvenes en esta época. Comenzaba entre las congregaciones religiosas que realizaban procesos conjuntos (acciones intercongregacionales¹⁶³) y se extendía luego a los grupos juveniles potenciando una articulación entre ellos, llegando a un tercer nivel de articulación de procesos eclesiales con otros procesos sociales y populares en la ciudad. Se muestra con esto, uno de los rasgos más

¹⁶² “Los que habían creído estaban muy unidos y compartían sus bienes entre sí” (Hechos de los apóstoles 2, 43). “Ninguno de los creyentes decía que sus cosas fueran solamente suyas, sino que eran de todos” (Hechos de los apóstoles 4, 32). Las citas se referencian en: CEBs, Plan de Acción Nacional 1993-1995. s.f.: 15; Registro No. 3, archivo de Quetzal.

¹⁶³ “Teníamos encuentros y ámbitos de formación con jesuitas y claretianos, redentoristas y vicentinos (por ejemplo programas conjuntos con claretianos de formación Intercongregacional de novicios)... Especial mención hay que hacer del Plan de formación teológica intercongregacional (escolapios, claretianos y en algunos momentos una religiosa de la comunidad femenina del Santo Ángel) como formación alternativa a la iniciación teológica de los centros tradicionales de formación en los seminarios y universidades. Fueron orientadores y profesores de este plan varios expertos de vanguardia de los jesuitas del CINEP, como Pacho de Roux, Rodolfo Ramón de Roux, Neftalí Vélez, especialistas colaboradores de la CLAR como Segundo Galilea, salesianos como Mario Peresson y otros profesores de las universidades Javeriana y Nacional como Luis Enrique Orozco y Guillermo Hoyos.” (Naranjo, 2013: 70-71)

potentes de los procesos organizativos populares en las décadas del setenta y ochenta: la articulación.

...el ambiente en Bogotá era que muchos de esos curas, como se conocían y se comunicaban constantemente, promovieron la dinámica de juntar procesos, aunque fuera en espacios muy coyunturales. Entonces, por ejemplo, promovieron jornadas de oración: me acuerdo de una en la embajada de los Estados Unidos, otra en la Iglesia de San Francisco, se hacían en la calle, afuera de las iglesias. Me acuerdo muy bien de una jornada de peregrinación hacia la iglesia de Monserrate, que fue una noche con antorchas. Participaron grupos de toda Bogotá: había grupos del barrio San Vicente, del Barrio Belén, de El Dorado; había gente de Suba, de Usaquén, de Chapinero, de Bosa, de Kennedy. Era gente que ya tenía grupos que habían sido promovidos por curas; ¡pero no eran tres o cuatro! eran muchísimos: treinta o cuarenta grupos. Todos estaban conformados por jóvenes, por señoras... (M. Pedraza, conversación personal, julio 20 de 2015).

Al final de los ochenta, los jesuitas llevaron el curso CAJITOS a los barrios populares en Bogotá, creando una especie de núcleos que vinculaban varios barrios o parroquias, con resultados muy positivos: “*Los grupos se han reforzado con el apoyo y capacitación recibida en los “Cajitos”; muchas personas agradecen el haber crecido y madurado personalmente; algunos movimientos se han beneficiado y han incorporado en sus procesos aspectos que tenían olvidados. Ha sido frecuente también que la amistad entre unos grupos y otros haya crecido gracias a este punto de contacto*” (Londoño, 1995: 15, cursivas fuera del texto).

El desarrollo del proceso formativo inserto en las dinámicas de relacionamiento del barrio popular, arrojó resultados en múltiples dimensiones: personal, grupal, relacional y organizativa. Cuatro asuntos vale la pena resaltar de esta experiencia por su potencial en la constitución subjetiva juvenil: la importancia dada a la amistad, al vínculo fraternal profundo¹⁶⁴; la valoración de la experiencia (la vida como punto de partida), el análisis crítico de la realidad como una tarea del grupo a la que se llega después de una sensibilización inicial y el énfasis en la *praxis de la acción o pedagogía de la acción*. Ésta última, toma como punto de partida para el proceso de formación no solo la realidad, sino fundamentalmente, la acción situada en el contexto, lo cual permite “ir despacio, respetar más la psicología del joven, e irlo interesando más por la realidad” (Londoño, 1995: 31)

¹⁶⁴ Este propósito implícito reflejaba, la estrecha compenetración que se produjo en la época entre educación liberadora y Teología de la Liberación, evidente en la incorporación de la concepción Freireana de los seres humanos como seres de relaciones, no sólo de contactos. Ver: Freire, Paulo. 1969. La Educación como Práctica de la Libertad. Editorial Siglo XXI: México.

En uno de los documentos encontrados en archivos personales, el sacerdote jesuita Alejandro Londoño describe la experiencia de formación adelantada con grupos juveniles y menciona “nuevas metodologías” para la concientización, desarrolladas a partir de los aportes de Paulo Freire y aplicadas a los procesos juveniles en los ochenta. Presenta una breve tipificación, clasificándolas de acuerdo a sus puntos de partida: la palabra, la realidad, la vida y la propia acción (ver detalles en anexos, Tabla 12)

Procesos juveniles que antecedieron a los colectivos de trabajo barrial analizados

En los antecedentes de las experiencias analizadas, se encuentran grupos juveniles que guardaron distancia frente a las estructuras parroquiales. No fueron grupos organizados por las parroquias, aunque en algunos casos tenían un nexo con ellas. Estas características son muy visibles en el grupo juvenil anterior a JUCLA: *el grupo de oración de las religiosas del Santo Ángel*. “Durante la década del 70 hubo muchos grupos de curas y de monjas que se fueron a vivir a los barrios populares a hacer trabajo con jóvenes, o a hacer trabajo comunitario en general. Al barrio donde nosotros vivimos fueron a parar algunos de esos curas y monjas, tenían casas en el barrio los Jesuitas y las Religiosas del Santo Ángel” (M. Pedraza, conversación personal, julio 20 de 2015).

A finales del 79 y comienzos del 80, estaba yendo a unos grupos de catequesis con los jesuitas que estaban en el barrio La Libertad. Yo vivía en San Fernando y cuando vieron el interés que tenía en participar en estos colectivos, me dijeron que en el barrio La Libertad se estaba formando un grupo de muchachos con las hermanas del Santo Ángel, que de pronto me podía interesar dialogar con ellos para hacer actividades. Hice el contacto con una hermana del Santo Ángel y me invitó a la primera reunión... En ese momento había solamente cuatro personas en el grupo. Todos estábamos terminando bachillerato y nos reuníamos los sábados en la casa de las hermanas del Santo Ángel. Se leía la biblia, se hacían cosas,... era un grupo para reunirse a orar y pasarla bien (J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015).

“... Empezamos a crecer y a tener reconocimiento en el barrio...”

El grupo de oración con carácter más parroquial se organizó en 1980, pero el tránsito a JUCLA se da entre 1981 y 1982 con la motivación de María Helena Ollanta, religiosa del Santo Ángel, y de Mauricio Pedraza integrante del grupo que recibía formación en la JTC por esa época y tenía experiencia de acompañamiento a otros grupos juveniles desde esta organización. Dos de los participantes en este proceso describen esta transformación así:

Cuando éramos cuatro o seis que nos reuníamos los sábados, como que no pasaba nada distinto a pasar la tarde chévere y hablar. Después empieza un despertar:

‘Bueno realmente qué estamos haciendo con estas reuniones, tenemos que proyectarnos, traer gente que nos pueda aportar’. Entonces empezamos a hacer cositas e invitar a otras personas a venir al grupo..., y ¡vino gente! Unos se quedaron, otros no. Luego fue como una etapa de análisis, de valoración: ¿Qué es lo que queremos hacer?, ¿cómo queremos que nos vea la comunidad? Hasta ese momento nos habíamos enfocado primero en lo religioso, en la oración. Pero se nos quedó cortico el tema y dejamos claro que queríamos un impacto más social, de la mano de lo religioso empezar con lo social... Ahí crecimos muchísimo” (J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015).

Empiezo a asistir a las reuniones del grupo de oración, pero mi intención no era dejar que el grupo se quedara metido dentro de la casa [de las hermanas] del Santo Ángel. Llegué con la visión que el grupo tenía que abrirse y servirle a la comunidad. Entonces empezamos a hacer cosas hacia la calle. Primero, trabajando con los niños en la parroquia del Simón Bolívar hasta que nos sacaron y nos fuimos para la parroquia de San Fernando donde empezamos a hacer trabajo: primero de coro, las lecturas, las cosas de la misa y en paralelo a hacer trabajo de concientización, en la calle, con los jóvenes. Empezamos como dirían actualmente “a reclutar jóvenes”, a llamar a nuestros amigos más cercanos y el grupo empezó a crecer... Además de hacer trabajo social con los niños y los jóvenes, el grupo era parrandero (risas)... ¡Eso de la parranda atraía muchos a los jóvenes! y ¡Nosotros no nos perdíamos fiesta!, esa era una forma de llegar. Pero era una parranda sana: trago no faltaba pero eran las fiestas de pasar derecho, pasarla rico, al otro día desenguayabarnos, y ¡a trabajar! Si teníamos que hacer al otro día algún compromiso con la comunidad, se hacía... (M. Pedraza, conversación personal, mayo 7 de 2015).

En el caso de Quetzal, los antecedentes más remotos se ubican en las vinculaciones a grupos juveniles en colegios (Calasanz fundamentalmente) y a comunidades religiosas en calidad de seminaristas. Además de una experiencia juvenil común de inserción popular:

En 1984, al terminar bachillerato en el colegio San José de Calasanz del barrio El Paraíso¹⁶⁵, los integrantes del grupo juvenil mantuvieron sus reuniones y encuentros, con la idea de hacer trabajo en los barrios con niños y niñas. “De ese grupo juvenil surgió la idea de irnos a vivir en comunidad... esa primera experiencia fue una comunidad que se llamó *Solentiname*”¹⁶⁶ (C.

¹⁶⁵ El colegio San José de Calasanz fue reubicado en el barrio El Rincón de Suba en 1985, como parte de las decisiones de la congregación de los Escolapios que iban mostrando una “vuelta atrás” en las opciones que la comunidad había tomado siguiendo la línea renovadora de la Teología de la Liberación. Este y otros cambios generaron el retiro de varios seminaristas y su vínculo con otro tipo de procesos y experiencias.

¹⁶⁶ La denominación se toma de la experiencia en el Archipiélago de *Solentiname*, grupo de 36 islas ubicadas en el Gran Lago de Nicaragua. Desde 1966, fue lugar de vivienda del sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal quien animado por la Teología de la Liberación se propuso construir allí una experiencia de vida comunitaria y compromiso sociopolítico. *Solentiname* se fundamentó en la lectura e interpretación colectiva de la biblia, la

Angarita, conversación personal, marzo 24 de 2015). Se constituyó a mediados de 1986 por iniciativa de un ex seminarista escolapio que había sido profesor del Calasanz y acompañante del grupo juvenil del colegio, y jóvenes que con 17 o 18 años se abrían a un nuevo ciclo de vida saliendo de sus casas y distanciándose de su familia de origen. El pensamiento de Ernesto Cardenal en particular, y en general del proceso Nicaragüense tuvo fuerte influencia para este grupo de jóvenes.

Solentiname fue expresión de decisiones autónomas y de rupturas: una institucional, con una estructura religiosa y otras con estructuras familiares. Así, se abrió como alternativa de vida en medio de la incertidumbre. Un asunto a resaltar aquí tiene que ver con las implicaciones de estas rupturas para las mujeres jóvenes que tomaban la decisión de asumir la vida comunitaria con quienes no eran su propia familia:

Esa opción que ellos hacían, que nos fuéramos a vivir juntos, era una manera de decidir algo por sí mismos ¡Y lo hicieron! Eso fue a riesgo, ¡fue mucho riesgo! porque todos, unos más otros menos, tuvieron que enfrentar un conflicto familiar por irse de la casa y cada uno decidió... pero lo que a mí me pareció más significativo fue lo que hicieron las mujeres. Porque era mucho más fuerte para ellas tener que hacer esa opción de ruptura y la frentaron con unas dificultades tremendas. ¡Tenían el mundo encima! Ellas contaban con el apoyo de quienes hicimos esa opción, pero cada una en su casa vivía una condena por lo que estaba haciendo (C. Angarita, conversación personal, marzo 24 de 2015).

“Se empieza a trabajar para la comunidad, animados por un sentido religioso liberador”

Solentiname fue, en palabras de uno de sus gestores, *“una apuesta de vida comunitaria... la consolidación de un proceso de trabajo con jóvenes desde lo que en aquel momento se llamaba Pastoral Juvenil”* (C. Angarita, marzo 24 de 2015), que se concreta con la decisión de tener una vida comunitaria y una experiencia de inserción y trabajo en barrios populares : *“nos fuimos a vivir al Quirigua¹⁶⁷ que era un barrio más o menos popular y de ahí íbamos a otros barrios a hacer trabajo comunitario con niños, niñas, señoras”* (J. Hernández, conversación personal, noviembre 21 de 2014).

alfabetización de la población, el incentivo a la pintura, a la elaboración de artesanías y a la organización de las y los jóvenes. Sobre Solentiname puede consultarse: Cardenal, Ernesto. 1975-1977: *El Evangelio en Solentiname*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

¹⁶⁷ La selección de este barrio tuvo que ver inicialmente con su cercanía a la nueva ubicación del Colegio Calasanz y de la casa de los Escolapios que también fue trasladada; pero fundamentalmente, por ser este uno de los barrios centrales de la zona noroccidental de Bogotá, en la cual se registraba por esa época una organización y movilización social fuerte. En Quirigua no se hizo trabajo comunitario, pero la casa que se tuvo allí fue referente para actividades y reuniones con integrantes de otros procesos.

Cuando el grupo decide compartir la vida cotidiana y al mismo tiempo proyectarse comunitariamente en barrios cercanos al lugar de vivienda, unos integrantes trabajaban y otros estudiaban; por lo que fue necesario repartir las responsabilidades de la casa y de la vida: *“los que no trabajaban se dedicaban a la casa, a mantener el orden, hacer el almuerzo, la comida, sobre todo la cena. Y los que trabajaban, dábamos un aporte para mantener la casa. Había una persona que llevaba la economía: recogía el dinero, se hacían unas cuentas ordenadamente, se daba razón de las cuentas, de quién aportó mensualmente, cuánto aportó y se distribuían los gastos para el arriendo, los servicios, etc., porque nosotros mismos teníamos que pagar todo como en una familia.”* (J. Hernández, conversación personal, noviembre 21 de 2014).

Al comienzo, Solentiname trabajó comunitariamente en los barrios Ciudad Hunza y El Rincón de la localidad de Suba. Se hacían reuniones de planeación los sábados y tenían un espacio de oración a las cuatro y media de la mañana, después del cual algunas personas del grupo salían a sus compromisos laborales, otros a estudiar y los demás iniciaban labores en la casa. Quienes trabajaban laboralmente iban a los barrios los sábados en la tarde y los domingos.

En 1987, casi un año después de haberse conformado, decidieron ir a vivir a los barrios donde trabajaban: Ciudad Hunza, El Rincón y un nuevo espacio en Aures. En este segundo momento de Solentiname participaron algunos de los integrantes antiguos y otros nuevos.

Participaban en espacios amplios de coordinación de procesos sociales y comunitarios que había en Bogotá en esa época, en conmemoraciones y celebraciones eclesiales como por ejemplo el aniversario del asesinato de Monseñor Oscar Arnulfo Romero en El Salvador y de Camilo Torres, apoyaban actividades asociadas a coyunturas socio-políticas: plantones, movilizaciones, el paro cívico del noroccidente de Bogotá en 1987, etc., fueron un referente para personas de organizaciones de izquierda que hablaban del grupo como los “cristianos del noroccidente”.

Las principales influencias de Solentiname fueron el pensamiento de Ernesto Cardenal, el proceso de la revolución nicaragüense, las Comunidades Eclesiales de Base, la música de Silvio Rodríguez, la poesía y el teatro. En el terreno político, algunos integrantes de Solentiname pertenecían al movimiento político A Luchar y se identificaban con perspectivas e influencias camilistas, sin que el grupo en conjunto tomara opciones homogéneas. Colectivamente la opción compartida fue siempre la opción por los pobres y eso les colocaba del lado de la izquierda.

La experiencia duró un poco más de un año. Poco a poco cada persona fue tomando sus propios rumbos: se presentaron algunas diferencias entre integrantes, algunas parejas afectivas que se conformaron decidieron vivir aparte y, al final, “cada uno fue haciendo otro momento de la vida”. La experiencia termina en 1988, pero dejó en algunos de sus participantes la inquietud por la vida comunitaria y el trabajo en barrios populares bajo condiciones de inserción, asuntos que se constituyeron en fermento para el surgimiento posterior del colectivo Quetzal.

3.4. JUCLA Y Quetzal: trayectoria de dos procesos organizativos populares en Bogotá

Los colectivos analizados en esta investigación fueron expresión de procesos organizativos que se extendieron en Bogotá desde finales de los años setenta aportando al desarrollo de muy distintas formas de acción colectiva y organización comunitaria en la ciudad. Sin consolidarse como organizaciones populares urbanas adoptando alguna figura jurídica y mayor estructuración interna, definieron con claridad propósitos de acción comunitaria, consolidaron ejes o líneas de trabajo con niños, niñas, jóvenes, población adulta en barrios populares, y se articularon a la dinámica de movilización distrital de la época. Participaron de los procesos juveniles del momento y con su acción dinamizaron nuevos, al tiempo que cuestionaron con sus iniciativas y lógicas, las formas de actuación presentes tanto en Juntas de Acción Comunal como en ciertas organizaciones de izquierda.

Siendo procesos organizativos populares poco visibles por su expresión a través de grupos pequeños, con dinámicas poco complejas y una periodicidad no mayor a diez años, fueron relevantes y significativos tanto en sus procesos internos como comunitarios. A través de unas prácticas altamente educativas lograron dejar en sus participantes una “impronta” particular caracterizada por el compromiso con la transformación social. Transcurridas varias décadas de estas experiencias, se mantienen vivas estas sensibilidades en la mayoría de quienes fueron parte. Por esto, el análisis de los procesos organizativos populares seleccionados, enfatizará en las acciones educativas desarrolladas por estos colectivos, en las constituciones subjetivas y construcción de nuevos imaginarios sociales que con ellas se abrieron.

Como experiencias derivadas de la Teología de la Liberación y del compromiso político de las cristianas y los cristianos en la década del 80, expresan dos modalidades de organización juvenil muy comunes en el momento:

Comunidades o experiencias de vida fraterna, como *Quetzal*, articuladas a las CEBs y a la coordinación nacional que existía en la época (ver capítulo 1). Es decir, grupos de jóvenes, la mayoría provenientes de barrios populares, que asumiendo la “pobreza voluntaria” y la “opción por los pobres”, decidieron dejar sus hogares para ir a vivir con otras personas (no familiares) y construir fraternidades en donde todo se compartía: desde el pago del arriendo y los servicios, la compra de víveres, la preparación del alimento diario, el aseo de la casa en la cual vivían, pasando por los libros, la ropa y otras pertenencias. Estas experiencias alimentaban la práctica de los valores del evangelio en la propia convivencia con otros y otras; el propósito de crecer como personas, como cristianos o cristianas, así como aportarse unos a otros en el afianzamiento del compromiso político y la búsqueda de coherencia personal.

Las experiencias de vida fraterna seguían las lógicas de cualquier grupo: definición de tareas y propósitos compartidos, establecimiento de confianzas, construcción de relaciones interpersonales, visibilización y promoción de liderazgos, presencia de conflictos, afianzamiento del sentido de pertenencia e identidad, distribución de funciones y responsabilidades, etc. En la Bogotá de los ochenta existieron varias de ellas en distintos barrios, identificadas con nombres que resultaban muy dicentes del espíritu y la mística con la cual se construía el proyecto:

Solentiname, Lirio y Piedra, La Fuente, entre otras¹⁶⁸.

Algunas de las experiencias organizativas acogían en su interior una doble condición: cristianos y no cristianos. Interactuaban con otros colectivos, grupos y organizaciones; participaban activamente en acciones colectivas diversas y se articulaban a movimientos específicos. Desarrollaban sus espacios de formación internos, algunos dedicados a la oración, a la reflexión, al análisis político y a la celebración, así como espacios compartidos entre fraternidades en la ciudad, y otros preparados para niños, niñas, jóvenes, adultas y adultos de los barrios en los cuales desarrollaban el trabajo popular.

En segundo lugar, se encontraban en la época colectivos o *grupos*, como *JUCLA*, que, sin compartir la vida cotidiana, mantuvieron un *trabajo comunitario en barrios* específicos, llegando a él por opción o siendo habitantes del mismo lugar donde éste se desarrollaba. Fueron expresión de otra forma de organización juvenil en la ciudad y también, de un descentramiento de los temas juveniles que normalmente eran el eje de los grupos de la época, llevando a un sentido y compromiso político que ponía en otra perspectiva la vivencia de la juventud. En estos grupos la formación dependía también de ellos mismos y ellas mismas, contando esporádicamente con apoyos provenientes de personas cercanas, o conseguidos a través del relacionamiento con otras organizaciones o movimientos sociales de la época.

En cualquiera de sus expresiones posibles, los colectivos o grupos de trabajo barrial¹⁶⁹ fueron una forma de organización juvenil que logró presencia amplia en distintos sectores de Bogotá y un significativo trabajo comunitario con niños, niñas, mujeres y adultos, en el que las prácticas educativas fueron centrales. Por esto y fundamentalmente por sus propósitos, pueden considerarse como procesos organizativos populares en la capital.

Un análisis detallado de la cobertura geográfica lograda por este tipo de iniciativas estaría por realizarse aún, aunque un primer avance se encuentra en la cartografía que aporta esta investigación, con información detallada sobre colectivos de trabajo barrial organizados por estudiantes de secundaria, universitarios, activistas eclesiales y políticos (ver Tabla 9 y Figura 2 en anexos). Respecto de los dos colectivos de trabajo barrial seleccionados, la Tabla 13 describe información general sobre su duración, integrantes y barrios de influencia.

¹⁶⁸ Nótese que en las denominaciones aparecen elementos materiales convertidos en símbolos: piedra, lirio, fuente. Una de las características de las experiencias descritas fue el uso de símbolos en las denominaciones de las experiencias: fuerza, lucha, vida, comunitariedad, algunos de los sentidos más reiterados.

¹⁶⁹ Me refiero con esta denominación a colectivos que se conformaron con el propósito de realizar distintas actividades en barrios populares, conducentes a la elevación de niveles de conciencia y acción de sus pobladores. Aparecen también con la denominación “grupos de trabajo popular”, tanto en materiales escritos de la época, como en los testimonios de algunos activistas.

Tabla 13. *Información general de los Grupos de Trabajo Barrial*

Denominación	Año conformación	Año finalización	Duración	Edades integrantes	Presencia en Barrios
JUCLA	1981	1985-1986	4 - 5 años	17 a 24 años	La Libertad y San Fernando
QUETZAL	1990-1991	1998-1999	8 - 9 años		Aures I, Aures II, Miramar y Bilbao

Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida en entrevistas

En el apartado que sigue se describirá con mayor detalle la trayectoria y características de JUCLA y Quetzal, enfatizando en las influencias familiares, experienciales, de época que tuvieron y sus intencionalidades.

Sobre el origen y disolución de JUCLA y Quetzal

JUCLA y Quetzal son procesos que ofrecen cierta complementariedad histórica más que simultaneidad. El primero de ellos desarrollado entre 1981 y 1986, el segundo entre 1989 y 1999, tuvieron en común tres características: 1) haber sido conformados por hombres y mujeres jóvenes con edades entre 17 y 24 años; 2) realizar trabajo comunitario en barrios populares con ejes de acción compartidos; y 3) la influencia eclesial y política, aunque no todos o todas se identificaban plenamente con las creencias religiosas.

En la reconstrucción de la trayectoria de un proceso organizativo se corren varios riesgos: que el lenguaje escrito y las exigencias de las formas de comunicación en la academia resten profundidad a la experiencia, que la interpretación y reconstrucción de la investigadora no sea la más adecuada o que dicho ejercicio termine enfatizando en minucias externas y descripciones que no muestran lo fundamental de lo vivido.

Escribir en estas condiciones es un reto y considero que se puede asumir mejor, si en la reconstrucción de las trayectorias de estos colectivos se cambia el estilo de escritura a una narración más fluida, quizás cercana a formas literarias, que sin dejar de ser rigurosa, permita al lector o lectora comprender en clave de *proceso* lo que la investigadora encontró cuando se sumergía una y otra vez en las narraciones testimoniales de las y los participantes en la investigación. Con esta advertencia, se reconstruye a continuación la trayectoria organizativa del grupo Juventud Unida a Cristo en La Libertad (JUCLA) y de la comunidad Quetzal, usando relatos construidos por la investigadora a partir de lo expresado en las entrevistadas. Se trata de cuatro monólogos ficcionales, con lenguaje literario, en los cuales intervienen hombres y mujeres en dos momentos. El primero, desde una perspectiva de externalidad; es decir, como testigos presenciales, en calidad de habitantes de cualquiera de los barrios donde hicieron presencia los colectivos. El segundo momento, como protagonistas de una parte del proceso, en

calidad de integrantes de estos grupos. De esta manera, en este apartado, se realiza una aproximación al uso de narrativas ficcionales en investigación social¹⁷⁰.

JUCLA. Posibilidad de juntarse desde amistades profundas para fortalecer comunidad

JUCLA surge con la transformación de un grupo de oración, en un colectivo juvenil que se proyecta comunitariamente con acciones hacia niños y niñas inicialmente, y luego, hacia otros sectores de población en los barrios La Libertad y San Fernando en Bogotá. Siendo un grupo reducido en sus inicios, realizan actividades para convocar nuevas personas interesadas, hasta llegar a conformar como grupo estable con reconocimiento y respeto de las y los habitantes del sector, además del respaldo incondicional de las familias de sus integrantes.

Monólogo ficcional 1: La voz de él...

Con gusto le contaré lo que vi.

Era un grupo de muchachos y muchachas muy interesante, ¿sabe?

Al comienzo se la pasaban reunidos los sábados en la casa que tenían las hermanas del Santo Ángel aquí en el barrio La Libertad.

Sí. Yo sé que la gente dice que esto se llama San Fernando, pero no es cierto. Este pedacito compuesto por pocas cuadras de casas se llama La Libertad.

Entonces, estos jóvenes se reunían dizque a hacer oración y a leer la biblia. Un año intentaron hacer una novena pero la gente no les respondió. Eran apenas como cinco o seis personas, casi todos terminando el bachillerato. Uno de los últimos muchachos que se vinculó a ese grupo había trabajado con los curas de la JTC y del CENCAP¹⁷¹.

Esos curitas hacían formación de muchachos para que se convirtieran en líderes de grupos juveniles. “Cursos de promotores sociales”, le llamaban a eso.

Aquí se vinculó Mauricio, el hijo de Ana Elvira y Luis,... los de la tienda.

¡Ese muchacho ya trabajaba! se había graduado de bachiller y pues... le tocó salir a trabajar, porque ¡el palo no estaba para cucharas! Había estado por allá en un grupo de teatro, visitando sindicatos y presentándose en eventos. ¡Ya tenía experiencia!

Yo creo que por eso la hermana María Helena terminó invitándolo al grupo...

¹⁷⁰ Las narrativas expresan la memoria disponible sobre los eventos y sus repercusiones, y allí tendría cierta proximidad a la ficción, pero esto no quiere decir que toda narrativa exprese con imprecisión lo acontecido. Las narrativas expresan la disposición con la cual los hechos vividos son interpretados, recibidos y secuenciados por cada persona (Reigota, 2003: 79). En este sentido, reconstruir una trayectoria histórica pasa no tanto por evidenciar lo que se recuerda, que da un hilo de reconstrucción, sino por mostrar cómo se recuerda, lo que da la aproximación al sentido de la experiencia vivida. Sobre las narrativas ficcionales en investigación, consultar: Reigota, Marcos. 2003. Ecologistas. Universidade Santa Cruz do Sul, EDUNISC: Brasil.

¹⁷¹ Juventud Trabajadora de Colombia y Centro de Capacitación Popular.

Pues ese muchacho fue el que ayudó a la monjita, que era muy pila también, a jalonar ese combo de muchachos y ayudarlo a convertir en lo que fue...

Ese grupo tenía que abrirse y servirle a la comunidad... ¡Los que eran niños en esa época todavía se acuerdan! Esos fueron años muy buenos para estos barrios... se veía mucha actividad, se hacían muchas cosas para los niños y las niñas...

¡Eso fue bien bonito!...

Verá, lo primero que hicieron para comenzar a cambiar el grupo fue invitar a otras personas a ser parte.

El grupo apoyaba en la parroquia con los cantos de la misa, hacían las lecturas, ayudaban y además, reunían a los niños para hacer cosas y para jugar...

Hasta que el curita de la parroquia del Simón Bolívar los sacó. ¡No supe por qué!, ¡pero los muchachos no se quedaron cruzados de brazos! Se fueron a trabajar a la parroquia de San Fernando. Eso sí, dejaron clarito que la idea no era ir a obedecerle al cura sino ayudar pero con autonomía. Ellos decidían lo que querían hacer.

¿Sabe qué era lo bonito de ese grupo? Esos muchachos eran parranderos ¡como buenos jóvenes! Pero de esa parranda sana que hoy día poco se ve. Les gustaba bailar, disfrutaban mucho en las fiestas. Para ser sincero ¡no se perdían ni una! Pero así tomaran y se alcanzaran a emborrachar, al otro día desenguayababan y ¡a trabajar! Nunca dejaban los compromisos tirados y más si era con algún grupo de la comunidad. Yo creo que la parranda fue una de las cosas que más los hizo crecer, porque... ¡imagínese! quién no se animaba a entrar a un grupo con ese ambiente...

Bueno, el hecho fue que crecieron bastante en número de integrantes...y poco a poco esos muchachos se hicieron querer. ¡Vea, hacían actividades con los niños! Eso fue de las primeras actividades. Luego empezaron a celebrar fechas especiales en el barrio: que el día de los niños, que las novenas, que el primero de mayo...

Recuerdo que esas novenas eran laargaas. Podían durar dos o tres horas ¡pero uno no se daba cuenta! Se hacían lecturas nuevas, nos ponían a participar con opiniones y análisis sobre los temas. Las oraciones eran diferentes, ¡no como las tradicionales! que uno se las aprende de memoria porque las repite desde niño. ¡Cómo nos gustaban esas novenas! Todos participábamos mucho.

*Lo del primero de mayo también era interesante. ¡Cuándo se había visto antes que aquí en los barrios se celebrara un primero de mayo! Esos muchachos hacían tremenda celebración, con actos culturales y todo. No sé de donde conseguían tanto grupo, pero aquí venían y se presentaban bailes, música... ¡Era toda una jornada cultural en La Libertad! Con decirle que *Ciro*, ese vecino que cantaba igualito a *Sandro de América*, se subía y cantaba. Luego el hijo de la señora *Rosa de Torres*, decía sus poesías y *JUCLA* presentaba obras de teatro. Ah, esas épocas... Nos hacían sentir que era nuestro día... el día para celebrar el trabajo y los derechos como trabajadores.*

Los días de los niños ese grupo hacía concursos y cerraban las calles y ¡la gente colaboraba! También recuerdo mucho cuando pasaban por la casa recogiendo plata para las actividades... Le

decían a uno, “¡vecino! estamos en la campaña del peso” y uno colaboraba con lo que podía. Ellos decían que con un peso, y de peso en peso iban juntando..., A veces ayudábamos a hacer cordones humanos para que ellos pudieran hacer las actividades, porque ¡todo era en la calle! Se les colaboraba y ellos colaboraban siempre con el barrio, a veces mejor que la Junta de Acción de Acción Comunal...

Esos de la Junta nunca pudieron vincular alguno de los muchachos de JUCLA. Ellos no se dejaron convencer, ¡no le hacían el juego a nadie!

¿Sabe qué otra cosa fue interesante? Esos muchachos llegaron a tener un grupo de chiquitines, de puros niños. Noooo. También había niñas, pero es que como uno no está acostumbrado a hablar así... Sí. Era un grupo de niñas y niños... Lo llamaron Juclita. Entonces, era por un lado los de JUCLA, los grandulones, y por el otro los de JUCLITA. Pero como hacían actividades tan bien pensadas y como había tanto niño en este barrio; -perdón, también mucha niña...-, los empezaron a seguir también unos más chiquitines.

Y entonces esos muchachos, ¡y las muchachas también!, todos creativos, se inventaron dizque otro grupo más, que eran las de Herramienticas de Dios, los más chiquis... ¡Llegó un momento que eran como cuarenta o cuarenta y cinco contándolos todos! ¡Imagínese!... Claro que había unas seis o siete personas que eran los que lideraban...

Ahora que se lo cuento veo que ese grupo JUCLA hacía muchas cosas: catequesis para adultos y niños, jornadas deportivas y culturales, tenían un eje en comunicación y artes, un grupo responsable de educación, otro social,... ¡Ah, viejas épocas...! Otra cosa que recuerdo es que donde iban los curas Jesuitas estaban ellos también. Ahí una cosa importante era que al lado de la hermana María Helena Ollanta, estaba el padre Alejo Londoño. Gran persona ese curita, muy entregado al trabajo con los jóvenes. Trabajaba también en esa época con la Casa de la Juventud... yo creo que él fue muy importante para esos muchachos y para las muchachas de JUCLA. ¡Lo querían! Eso no era que la monjita y el cura dirigieran el grupo, ¡no! Ese grupo era muy autónomo, programaban y decidían. Pero la hermana María Helena y el padre Alejo los acompañaban y les respetaban mucho su autonomía. Eran las épocas de la Teología de la Liberación...

Pero no puedo olvidar contarle un detalle que casi nadie sabe: ¡lo del nombre! Porque es que la monjita del Santo Ángel que era activa, muy crítica ella, no tragaba entero, y andaba trabajando con los curas Jesuitas. No sé si ella supo, que los muchachos combinaron en el nombre que se pusieron, una palabra muy significativa para ellos, pero no por lo que la hermana pensaba: el grupo se llamó Juventud Unida a Cristo y hasta ahí todo bien, porque pues siendo un grupo movido por la parte religiosa pues se entiende. Como jóvenes se unen a Cristo, pero lo que sigue si es otra cosa: Juventud Unida a Cristo en la Libertad... la gente entendía que era por el barrio donde el grupo nació: el barrio La Libertad. Pero después los muchachos contaron que eso de “La Libertad” tenía que ver también con lo que ellos y ellas querían: esa libertad de pensamiento, de acción, para ellos y ellas y para la comunidad... es decir, el sentido del nombre era el de la palabra libertad en la esencia que tenía esa palabra en esa época.

Quetzal: La identidad en un proyecto de vida compartida, con apertura a lo no cristiano

Quetzal surgió después de Solentiname y de otro intento de vida fraterna en el que participaron tres o cuatro personas durante algunos meses. Paralelo a ello se realizaban actividades en barrios contando con las fortalezas y motivaciones de cada persona. El grupo inicial se va transformando, alguna presencia se vuelve intermitente, otras van afianzándose en sus relacionamientos y poco a poco fueron nucleándose otras personas alrededor. Con nuevos integrantes y otros que se habían mantenido, aparece la propuesta de conformar una nueva iniciativa.

Monólogo ficcional 2: La voz de ella...

Sí. Yo puedo contarle.

Pero la primera parte será sobre lo que a mí me dijeron y lo poquito que pude investigar sobre ellos y ellas... Usted sabe. Uno tiene que conocer bien a los vecinos...

Ya después, yo me di cuenta de todo.

Eso fue sorprendente. ¡Uno lo veía! Eso sólo era ir a la casa donde vivían, estar un ratico allá y ahí, se daba cuenta usted de todo.

Pero comencemos por el principio: eran tres jóvenes al comienzo, todos hombres. Se vinieron a vivir juntos en una casa aquí en Aures y trabajaban en colegios... yo me imagino que eran profesores. Las vecinas decían que se levantaban muy temprano y que rezaban antes de irse al trabajo... parecían puros seminaristas, incluso había uno que era como italiano. Pero después, se fueron unos y llegaron otros.

Ya había mujeres, eran más de tres, y ya uno los veía ayudando en la parroquia.

Aunque ahora que lo pienso..., la verdad es que uno veía que por épocas venían y se quedaban unos, unas, y después quedaban solo dos hombres ahí... como que no se decidían todavía a vivir juntos... Es que esa no debía ser decisión fácil, imagínese las familias de esas muchachas, ¡qué las iban a dejar meterse en eso!

Recuerdo que cuando recién llegaron al barrio y se dieron a conocer, varias personas decíamos "¡Qué raros! Esos muchachos viviendo solos teniendo familia..."

Pues me puse a averiguar de dónde habían venido. Imagínese que varias personas de ese grupo antes habían hecho lo mismo de irse a vivir sin sus familias. Tuvieron unas casas arrendadas aquí mismo en Suba, pero en Ciudad Hunza y en El Rincón.

¡Estaban picados por la locura de vivir con desconocidos! Y dízque la idea venía desde el colegio, porque casi todos habían estudiado con los curas Escolapios y las monjitas Escolapias en esos colegios Calasanz. Ahí parece que el profesor de literatura fue el que les metió esas ideas en la cabeza... claro que cuando uno es joven, va decidiendo la vida... ¿no? Esto también pasa...

Con decirle que hasta un muchacho de muy buena familia, con plata, se vino desde Cúcuta dízque a estudiar aquí, y terminó metido otra vez con grupos, juntándose con ellos. Y otro que también estudió en el Calasanz de los ricos, pero ese sí aquí en Bogotá, ¡terminó igual! Y hasta fue de los que promovió esa forma de vida tan loca...

Alcancé a averiguar que antes de llegar a Aures, estuvieron viviendo por allá donde le cuento y que ayudaban a la gente del barrio y hacían trabajo con los niños y las niñas. Tenían un nombre raro..., dizque “Solentiname” que por un curita nicaragüense que también se enloqueció y se fue por allá a unas islas a vivir con la gente pobre y a ayudarles a salir adelante.

Yo estuve buscando cosas sobre eso, para conocer; y sí. ¡Era cierto! Don Ernesto Cardenal ¡si existía! Creo que todavía vive... Pero bueno, lo que dicen es que ese grupo se acabó y que varios de esos jóvenes se encontraron en otro grupo que se organizó a finales de los ochenta, allá en el Quirigua, que se llamaba “Colectivo Juvenil por la vida”. Esas épocas eran duras... ¡Como las de ahora!, no ha cambiado mucho la situación. Pero en esa época se hablaba de la “guerra sucia” (risas)... ¡como si hubiera guerras que son limpias! (risas)

El asunto es que ahí, en ese grupo, se conocieron esos muchachos y esas chicas. Y como dice el dicho “Dios los cría y ellos se juntan”... como que se fueron conociendo porque un amigo común los fue invitando y presentando. Eso es como cuando usted teje algo: un nudo lleva al otro; todo en la vida es relación y luego uno se pregunta ¿y para qué el tejido?

A una amiga, que fue la que me contó todo esto, dizque una de las muchachas le contó que se habían juntado en ese grupo para “hacer algo por la sociedad”.

¡Imagínese usted!... es que cuando uno es joven parece que ¡nada le queda chiquito! (risas)... Bueno el caso es que en esa época ellos mismos habían conformado un grupo con jóvenes del barrio y en las semanas santas por ejemplo, organizaban los viacrucis en vivo con ellos... ¡eso era más bonito! Nos gustaba mucho... ¡eso iba gente! Usted no se imagina... por ahí hay fotos de eso, ahora le muestro...incluso recuerdo que venían unos muchachos dizque de la Renovación Carismática, de los del Minuto de Dios. Venían a apoyar, pero la verdad yo creo que terminaron fue aprendiendo mucho de estos otros muchachos, de cómo se hacía el trabajo con la comunidad.

[Ella se queda pensativa unos minutos como recordando con nostalgia las imágenes que guarda y de pronto se voltea con los ojos iluminados, risueños para decirme...]

La memoria es cosa extraña, vea que me acabo de acordar de algo de lo que le estaba contando antes. Es puro chisme pero es algo muy risueño. Eso ya fue cuando llegó por fin a esa casa una mujer que decidió ir a vivir con los muchachos. La muchacha era muy seriecita, muy bien puesta, ahí uno no se imaginaba cosas raras... El cuento es que una vecina me contó que había escuchado cuando la muchacha le contaba a una amiga que ellos le habían hecho como una “primiparada”... Eso que los jóvenes hacen cuando quieren que alguien la embarre en un espacio nuevo.

Entonces dizque cuando la muchacha llegó a vivir a la casa, ellos le dijeron que ahí se compartía todo, todo, incluido lo que cada uno y ella ganara con su trabajo.

Ella les decía “ah, bueno, listo”. Y en la cajita que tenían para “guardar lo que se ganaban” ella ponía todo su sueldito. Pero todo, ¡es todo!

Después la muchacha se extrañaba que ellos decían “hoy me fui a cine”, “hoy hice esto, hice aquello...” Hasta que ella les dijo “pero cómo que fueron a cine, o que hicieron tal y cual... ¡si no tenemos plata!, no hay ni para comprar un plátano”

Y ellos dizque le contestaron: “ah, ¡pero es que tu das todo tu sueldo!” Y ella: “¡pues claro! yo doy todo”... Ahí ella se dio cuenta que la cosa no estaba tan clara como ella pensaba. Dizque se sorprendió mucho porque ella si estaba apostándole a compartir todo, todo... ¡ahí están pintados los hombres! (risas).

Lo cierto es que ese grupo de muchachas y muchachos se pusieron un nombre, dizque “Quetzal”. Rarito y todo. Identificándose así, hicieron mucho por el barrio: ayudaban en las misas los domingos con los cantos que eran bien bonitos, con letras muy dicientes y aterrizadas a la vida de uno. ¡Así si daban ganas de rezar!

Como no había dónde hacer la misa en esa época y tocaba a la intemperie, le ayudaron a los curitas de la parroquia de San Agustín, que eran los que venían, a construir una chocita improvisada donde estábamos mejor para celebrar las misas.

Eso no se nos olvida, porque en parte por ellos y ellas es que tenemos ahora capilla.

Hacían trabajo con niños y niñas, les enseñaban cosas y hacían presentaciones y celebraciones en el salón comunal, ahora le muestro fotos también de eso. Trabajaban con jóvenes en el grupo juvenil que se llamaba “Semillas de Libertad”. Se reunían con un grupo de mujeres los jueves en la noche para leer la biblia y entender mejor el mensaje. ¡Eso era bonito! Yo fui varias veces y me gustó porque no era solo que el cura podía explicar la biblia sino que entre todas y todos íbamos descubriendo el mensaje ¡y ese mensaje era de aplicación! Se debía comenzar a aplicar a la vida de uno y del barrio...

Hacían mensualmente una celebración en la casa donde vivían. Como una misa pero sin cura y nos invitaban a los más cercanos, los de los grupos. Eso era nuevo para mí: que solo entre laicos y laicas se pudiera celebrar la fe...

Ahí es donde le digo que uno iba y miraba cómo vivían. ¡Daba gusto! Compartían lo más de bonito la vida. No era convivencia perfecta, pero daban mucho ejemplo, testimonio, se “tiraban las orejas” unos a otros cuando alguien faltaba a los acuerdos de convivencia. Nos mostraban que sí se podía vivir en comunidad, de verdad. Imagínese que hasta ayudaron a crear una papelería comunitaria, un proyecto con las señoras del grupo, que después se convirtió en una Corporación. ¡La Corporación Tierra y Luz! Ahí yo no alcancé a estar, porque como no volví a las reuniones... ¡las cosas que uno se pierde por la inconstancia! Esa papelería todavía está funcionando, quedó en manos de dos familias que estuvieron desde el comienzo.

Y a una parejita que eran novios y decidieron casarse, se les ocurrió celebrar el matrimonio con la comunidad. ¡Eso sí que fue bonito! Un matrimonio súper sencillo, ella ya tenía su barriguita y los curitas que vinieron ese día dieron un sermón muy profundo sobre lo del sacramento. ¡Fuimos mucha gente del barrio! La capillita improvisada se llenó. Y después compartieron en la casa algo. Creo que yo alcanzo a salir en una de las fotos de ese día...

¡Tanto para recordar! ¡Quién creyera que todo eso fuera importante para una investigación! (risas)

¡Ah, sí! ¡Perdón! Eso se me olvidó contárselo, lo del nombre. Yo una vez les pregunté que por qué ese nombre tan “creativo” (risas)... ¡en realidad era muy raro! Varios pensamos que era como

una sigla de algo. Pero no. Imagínese que hay un pájaro por allá en Centroamérica que se llama así como ellos, dízque Quetzal.

Y pues vea como es la naturaleza de sabia: esos pájaros no pueden vivir en cautiverio. Si alguien los agarra y los enjaula, jellos se mueren! ¡Es como si decidieran suicidarse!... Si agarras a un Quetzal, se muere... Entonces ellos y ellas querían representar eso, con el nombre que le pusieron al grupo. Que eran como los Quetzales: “querían vivir y ser libres.”

“Todo tiene su final, nada dura para siempre...”

Monólogo ficcional 3: la voz de ella desde adentro...

Ahora que lo pienso... y recordando... ¡nosotros nunca hicimos un cierre formal de JUCLA! Sencillamente se acabó y ya. Cuando nos dimos cuenta solo quedamos unos poquitos haciendo la última novena de navidad por allá en 1985. Porque el grupo se disolvió entre 1985 y 1986.

Sí. Hubo un hecho que marcó; más bien un acontecimiento que tuvo que ver, porque eso que pasó fue determinante para que el grupo se acabara. Nosotros en el 85 teníamos mucho reconocimiento como grupo en el barrio y convocábamos a mucha gente con cada actividad que hacíamos. Ese año se convocó un paro cívico y se nos ocurrió organizar una actividad en el barrio para sumarnos a la protesta con la comunidad. Lo vimos fácil: cerramos unas calles y hacemos un agua de panela comunitaria. ¡Sencillo!

Esa agua de panela la hicimos en una batea, la cuadramos en la mitad de la calle y convocamos a la gente a tomar agua de panela y a participar del paro.

Y cuál sería nuestra sorpresa cuando estando en plena elaboración del agua de panela, nos rodea la policía ¡con armas y todo! Parece que una vecina los llamó.

No sabemos qué fue lo que les dijo y allá llegaron... ¡Eso fue duro! Nos llevaron presos a siete de los que sosteníamos el grupo: tres mujeres y cuatro hombres. ¡Nos detuvieron por un agua de panela! Nos llevaron primero a la estación de policía, luego al Campín y de ahí salimos derecho para la Cárcel Distrital.

Ese día hubo más detenidos de otros barrios y había mucha preocupación porque como se estaba en diálogos con el M-19, si eso se rompía nos iba mal a todos.

¡Eso fue una crisis espantosa en el grupo! porque se unieron papás y mamás y decían “ustedes para dónde es que van ya”, “¡en qué andan metidos!”... otras mamás más solidarias se preocuparon pero ellas sabían que no se estaba haciendo nada raro ese día. El asunto es que fueron como cinco días detenidos. Nos llegó mucha solidaridad de organizaciones de derechos humanos, de movimientos políticos... fue Umaña Mendoza, el abogado que mataron unos años después, el que nos ayudó a salir de allá.

Eso generó miedo en mucha gente, que terminó yéndose del grupo. Y en las familias que comenzaron a pensar que el grupo estaba cogiendo otro tipo de motivaciones. Ahí comenzó la crisis... Claro que de todas formas yo creo que el grupo tarde o temprano se habría terminado, porque “cada uno y cada una comenzaba a hacer su vida...”

Monólogo ficcional 4: la voz de él desde adentro...

Llegamos a un momento en que Quetzal creció. Tuvimos otra comunidad Quetzal en el barrio Miramar, cerca de Aures. Dos compañeros y una compañera se fueron a vivir allá. Hicimos una “celebración de envío” y todo. Eso fue algo especial porque era como cuando los primeros cristianos se fueron a irradiar la buena nueva de Jesús a distintos lugares... se sentía como algo así.

Por esa época recuerdo que también teníamos ya como un bajón en la dinámica interna. ¡Compartir la vida no es fácil! y a veces se cae en la monotonía y le van ganando a uno los asuntos individuales. Hicimos varias reuniones, oraciones, lo reflexionamos mucho. ¿Qué nos estaba pasando?, ¿qué era lo que cada una y cada uno sentía?

Después vino un momento como de renovación del compromiso y ahí fue cuando apareció lo de la experiencia en la otra casa. “El amor había tocado a nuestras puertas” y teníamos dos parejas conformadas. Después aparecería una tercera. Eso de vivir el amor de pareja en medio de un proyecto de fraternidad, también es algo retador. Pero lo intentamos... ¡incluso con hijos a bordo! Eso fue toda una discusión: que cómo íbamos a asumir la crianza, que si el hijo o la hija que naciera iba a ser parte de la comunidad o no,... (risas)... esos proyectos de vida fraterna son bien interesantes, ¿sabes? Creo que son los proyectos que de verdad muestran cómo se transforma una sociedad, porque te ponen ahí tal cual eres a buscar la coherencia todos los días con eso del amor al diferente, con el compartir los bienes, con el crecer con el otro.

Las personas del barrio lo veían y se admiraban. ¡Pero bueno! Todo tiene un ciclo y nosotros empezamos a cumplir el nuestro, entrando la parte final de los noventa. Alcanzamos a durar casi diez años. ¡Es increíble! Poco a poco se fueron tomando decisiones de vida hasta que un buen día cada cual cogió su camino. En pareja o solos fuimos definiendo la vida. Eso sí nos llevamos la marca de lo que vivimos juntos y a la comunidad le quedaron varias ideas y procesos, entre ellos el de la corporación ¡Tierra y Luz! Dos palabras claves para nosotros...

¿Cómo y por qué el compromiso juvenil con el trabajo barrial en los ochentas?

“Una vez que se han abandonado las ilusiones modernas no nos queda, nada más y nada menos, bien lo intuyó Foucault en el ocaso de su vida, que una preocupación, profundamente política, por el arte y por la estética de la existencia, una preocupación ética por construir la propia vida como algo que valga la pena, como algo que sea valioso.”

Ibáñez, Tomás. 2001. Municiones para disidentes. Realidad-verdad-política. Editorial Gedisa, Barcelona. P. 268.

Comprender las razones, y sobre todo las motivaciones profundas, que llevaron a hombres y mujeres jóvenes a optar de la forma en que lo hicieron en los ochenta, por comprometer la vida en el servicio a comunidades barriales específicas exige abrir la mirada a explicaciones muy diversas, no siempre racionales y la mayoría de las veces profundamente existenciales y significativas. La pregunta con la que se titula este apartado aplica en esta investigación en un

doble escenario: el de las experiencias que se documentan y analizan, y en la propia constitución subjetiva de quien las “indaga”. Es decir, la pregunta se vuelve autorreflexión para quien escribe, porque la opción por la que se pregunta también fue la propia. Así, es útil evidenciar al comenzar esta parte del documento, que en la descripción de las respuestas posibles está la propia reflexión existencial cruzada entre líneas.

Responder la pregunta formulada en el subtítulo implica reconocer la existencia de un conjunto de elementos que aportaron en las decisiones de juventud, configurando una especie de red. Algunos de sus nodos serían, además de la pertenencia a grupos juveniles: las influencias familiares, la formación recibida en la secundaria, personas que marcaron la vida personal y colectiva, las amistades que se construyeron y que por la vía de los afectos fueron influencia vital, las formas de relacionamiento, y por supuesto, las características, nociones y comprensiones de la época en la que se vivió que fueron ayudando a construir o a replicar sentidos existenciales.

El sentido dado a la vida, sus dinámicas y al mundo, depende directamente de las significaciones socialmente construidas y por ello en este apartado una de las vertientes de análisis tomará en cuenta el que por encima de determinismos estructuralistas y funcionalistas, la construcción de sentido existencial tiene un vínculo con significados acumulados socialmente que los actores no escogieron (Habermas, 1988; citado por De la Garza, 2001:84). Este apartado contiene por tanto la “primera ficha del rompecabezas” que permitirá más adelante, entender de qué manera estos procesos organizativos aportaron a la constitución de otro tipo de subjetividades a las que se ha denominado emancipadoras, tema que será eje del capítulo tercero.

“Mire mijo, usted tiene que salir adelante, ser buena gente, ayudar...”

El análisis de las influencias familiares rompe con cualquier búsqueda de líneas de continuidad. El compromiso social y político apareció en medio de influencias familiares proclives y en contra. Todo es posible sería la conclusión de esta mirada. Las condiciones socio-económicas de las familias de procedencia de las y los jóvenes que se vincularon a estos procesos fueron diversas. Unas más que otras enfrentaron precariedad económica, con algunas pocas excepciones. En varias familias los hijos e hijas mayores tuvieron vínculos eclesiales y/o políticos directos que llevaron al entorno familiar ciertos temas de discusión, lecturas, testimonios y decisiones. Algunos ejemplos para ilustrar:

El padre de uno de los integrantes de Quetzal fue muy católico, de ideas conservadoras, Diputado en la Asamblea Departamental del Huila y promotor de la Acción Comunal con el Ministerio del Interior. Declarado anticomunista, se opuso al trabajo político de dos de sus hijos que siendo maestros y sindicalistas, se vincularon a movimientos sociales en Pitalito, apoyando reivindicaciones por el agua y otros asuntos, con una influencia fuerte del pensamiento de Camilo Torres en ellos. Por esta causa en su familia se vivió un “fuerte conflicto ideológico”, tal como a escala mayor se vivía en la sociedad en ese momento:

En mi llegada al trabajo comunitario hay un origen muy fuerte en mi familia. Nosotros somos once hermanos, una fallecida; y en mi casa en la década de los 70 y 80 dos de mis hermanos mayores estaban muy involucrados en movimientos sociales. Pensando mucho en el proceso personal, me doy cuenta que ahí hubo una escuela real de lo que era el conflicto ideológico en la sociedad: Un papá muy convencido de sus principios, fuerte, y unos hermanos que estaban en el nuevo paradigma liberador que se estaba dando en la época, que era como esa esperanza de cambio y de transformación. Por mis hermanos vi los primeros afiches de Camilo Torres y gané luego ese fervor por la revolución nicaragüense (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).

En el caso de otro integrante de este colectivo, fueron los hermanos mayores los que teniendo un vínculo eclesial con una de las comunidades mencionadas en este capítulo, posibilitarían el vínculo con los procesos juveniles en Bogotá:

Mi hermano Pedro José y mi hermano Juan Fernando habiendo pertenecido al grupo juvenil del colegio, habían vivido una época mucho más fuerte, radical y politizada en los planteamientos del grupo y de la iglesia. Ellos habían salido del colegio, se habían metido al seminario con los escolapios que en esa época estaban bastante politizados, participando de procesos organizativos, etc. Cuando llego a Bogotá [a fines de 1988], le planteo a uno de ellos -que estaba organizando su vida por aparte y hacía activismo político-, la inquietud de salir a algún lado a trabajar comunitariamente. Él me comentó que en Suba había un amigo que estaba organizando un trabajo con grupos de jóvenes... me invitaron y comencé a ir a las reuniones (C. Román, conversación personal, enero 21 de 2015)

Las narraciones sobre las familias de las y los jóvenes integrantes de JUCLA, resaltan otros elementos:

“... algunas familias de los integrantes del grupo vivían de lavar ropas, de hacer cosas en casas de familia... pasaban angustias, pero no tenían las dificultades que enfrentaban familias de otros barrios por esa época.” (M. Pedraza, conversación personal, 2015). “Nosotros venimos de unas familias pobres, en el sentido de cosas materiales. En el caso mío, éramos siete hermanos y mi mamá era cabeza de familia. Pero una cosa que nosotros gozamos en la vida fue tener familias muy ricas en otros aspectos de la vida” (J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015).

En general eran familias que llevaban viviendo en el barrio La Libertad o San Fernando muchos años (en algunos casos eran de los primeros pobladores del lugar), muy católicas, que inculcaban en sus hijos el deseo de salir adelante ante la adversidad. Varios de los integrantes de JUCLA tuvieron que trabajar desde muy jóvenes para complementar los ingresos familiares y ayudar a solventar sus propios gastos. Se inculcó desde la familia sensibilidad y voluntad de servicio: “esa formación se dio desde la casa... yo ya era bachiller entonces, tenía un reto por

delante que era ayudar al conjunto de la familia, pero también ayudar a otros con todo ese ejemplo que me habían dado mi mamá y mis hermanos mayores. Eso me motivaba a mí a pertenecer a algo donde pudiera servir, donde pudiera dar algo más.” (J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015). *Con tres palabras podría resumirse la influencia familiar: rebeldía, servicio, solidaridad.*

“...y decidí que sí valía la pena trabajar allá...”

Los grupos juveniles de los que se participó tanto en el colegio como fuera del proceso educativo formal, dejaron una idea clara: era necesario salir de sí mismos y sí mismas para ponerse al servicio de otros y otras, claramente identificables con la noción de “los pobres”, “los excluidos”; en concreto, las y los habitantes de barrios populares. La opción preferencial por los pobres era visible en las motivaciones hacia el trabajo comunitario de las y los jóvenes pertenecientes a estas experiencias:

“El colegio donde estudié [San José de Calasanz en el barrio El Paraíso] fue el pilar fundamental del vínculo con el trabajo barrial y comunitario; marcó mi historia y mi futuro.” El componente religioso materializado en retiros espirituales para las y los estudiantes de décimo y once ayudó a “tener una sensibilidad frente a la realidad que se estaba viviendo en ese momento y a la vida de uno” (J. Hernández, conversación personal, noviembre 21 de 2014). Otra de las integrantes de este colectivo, ingresó al Colegio Calasanz femenino en Bogotá después de estudiar varios años en un colegio seglar y recuerda de esta manera los cambios que enfrentó: “ahí empiezo a preguntarme por cosas que no me había preguntado antes: ¿Quién es Jesús de Nazaret?, ¿por qué existe la pobreza?... Empiezo a descubrir otros mundos; las religiosas me dan un montón de información que yo hasta ese instante no conocía. Era el Calasanz femenino, de las monjas escolapias. En ese momento, las escolapias y los escolapios tenían trabajo conjunto y ahí escuché rumores de Solentiname y de la experiencia de una escuela Calasanz en el Paraíso” (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).

Para el caso de JUCLA, se contaba con ciertas sensibilidades ganadas por la formación en la universidad o en lugares distintos al proceso educativo formal de la secundaria:

Me invitaron a una pascua juvenil organizada por los grupos juveniles de la Casa de la Juventud. Trabajé con ellos toda la semana y quedé fascinada con el trabajo, con la acogida de todos los integrantes del grupo y de otros grupos; eran muy especiales: una acogida de hermandad todo el tiempo, de aceptación a la persona. Y de ahí ya como que dije ¡por acá si es! En la Universidad Distrital estudiando uno Ciencias Sociales tenía mucha influencia del marxismo en esa época; el marxismo era muy fuerte allá, y yo decía “con la iglesia ¿qué voy a hacer?”, ¡no le encontraba ninguna relación! Pero cuando voy a la pascua digo “¡claro! aquí tiene todo que ver y sí se puede relacionar perfectamente”. En esa pascua juvenil se trabajó muy fuerte sobre los mártires latinoamericanos (Monseñor Romero y otros). Decidí quedarme en el grupo, decidí que sí valía la pena trabajar allá (Y. Rincón, conversación personal, mayo 7 de 2015).

Mi experiencia en el colegio había sido de rebelde, no de revolucionario... Había un profesor que nos daba la clase de electricidad y después nos hablaba sobre la situación política del país y uno tenía como esa inquietud. Pero apenas entré a la JTC, ¡me metieron al grupo de teatro!, por la experiencia que tuve con la JTC, resulté en una compañía de teatro y con esa compañía íbamos a sindicatos en un principio y después con el grupo que necesitara... (M. Pedraza, conversación personal, mayo 7 de 2015).

Además de un interés por la situación del país en el momento que se vivía, se percibe en este y otros relatos una voluntad de servicio. Sensibilidad social, opción por los pobres y compromiso, fue lo que dejaron las experiencias previas a los colectivos de trabajo barrial.

“Nosotros nos alimentábamos de la teología de la liberación”

Las opciones de la Iglesia Latinoamericana de Medellín en adelante y la Teología de la Liberación fueron factores del contexto que fundamentaron la opción por el trabajo barrial realizada por las y los jóvenes de estos colectivos. La influencia se evidenció desde varias perspectivas: por un lado, la relación cercana con personas de comunidades religiosas que se insertaron en los barrios y fueron generando interés y abonando la sensibilidad social, ya presente en cada una y cada uno. En segundo lugar, a través de los procesos de formación juvenil adelantados por estas congregaciones y de los espacios de encuentro con otros y otras que generaron sus acciones:

Influenciados por el amor preferencial por los pobres. Muchos curas, monjas y activistas se fueron a los barrios a trabajar con la gente. Nosotros no tuvimos que irnos a un barrio, nosotros nos quedamos en donde estábamos [y ahí llegaron algunos de ellos (M. Pedraza, conversación personal, 20 de julio de 2015)].

En el barrio [San Fernando] existía un seminario para la etapa media de formación de los jesuitas. Era un grupo más o menos de veinte jóvenes que vivían allí y colaboraron, trabajaron, se hicieron muy cercanos a nosotros durante todo el proceso del grupo juvenil. Ellos nos apoyaron, nos enseñaron muchísimas cosas, de organización, de su vida..., pero lo importante de ellos fue que se integraron a nosotros, no era como allá el grupo y aquí nosotros... con ellos fue una cercanía muy grande (J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015).

Los jesuitas para mí realmente sí han sido distintos, por su filosofía, por su forma de acercarse a la comunidad, por su visión social. Siempre consideré que eran una rama diferente de la iglesia, no la rama tradicional, sino una de apertura muy bonita hacia la comunidad” (Y. Rincón, conversación personal, 2015). “Desde Casa de la Juventud empezamos a encontrarnos con gente que llegaba de otras partes a formarse y conocimos todo lo del movimiento de la Teología de Liberación gracias a los Jesuitas (...) a donde iban los Jesuitas, allá íbamos... (M. Pedraza, conversación personal, mayo 7 de 2015).

Pese al conservadurismo presente en sectores de la jerarquía colombiana, algunos sacerdotes diocesanos fueron permeados por la Teología de la Liberación:

“Estando yo en once [último grado de estudios de secundaria] fui muy amigo de un cura diocesano que empezó a prestarme libros de Teología de la Liberación. Ese cura era de la diócesis de Garzón [en el departamento del Huila], pero se había formado en la Universidad Javeriana y por eso tenía otra mentalidad. Él estaba de párroco en Pitalito. Gracias a este cura conocí también, la revista Solidaridad Aportes Cristianos para la Liberación, a él le llegaba, me la prestaba y me la leía... Estamos hablando del año 1983. Entonces en pleno auge, en pleno fervor, tuve acceso a todo eso...” (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).

Así como en los sesentas y setentas, el auge de la Teología de la Liberación había despertado la vocación sacerdotal o religiosa entre personas jóvenes, finalizando los setentas y en los ochenta, la arremetida conservadora al interior de la institución eclesial las desestimulaba, llegando al punto de producirse retiros de comunidades tanto masculinas como femeninas¹⁷². Estas personas al desvincularse de sus comunidades, fortalecían los grupos de trabajo comunitario barrial que proliferaban en la época con una influencia eclesial. En los colectivos partícipes de esta investigación algunas personas tuvieron en esta situación, parte de su motivación para el trabajo barrial:

Me vinculé con los Escolapios en 1977 cuando tenía 17 años y viví muy fuertemente la crisis de la estructura religiosa. Me vinculé a una comunidad que efectivamente me ayudó y aportó muchísimo, aprendí mucho allá... ¿de dónde sale lo del trabajo barrial? ¡Pues allá!... no lo aprendí en otro lado, lo aprendí allá... Era una comunidad con un proyecto de vida religiosa con cuyas características me identificaba plenamente como opción de vida personal. A lo largo de los años la comunidad vive lo que vivieron todas esas comunidades religiosas en aquellos años: efervescencia del compromiso social, mucho compromiso con el pobre, la opción por los pobres... alrededor de eso era que se trabajaba. Pero la institución empieza a confrontarse y a vivir contradicciones, conflictos. Lo que fue sucediendo, en muy pocos años, cinco años más o menos, fue que las comunidades empezaron a echarse de para atrás.

Y los Escolapios iniciaron unos cambios profundos. Me considero prácticamente el único que quedó, porque ¡claro!, fueron entrando más generaciones que

¹⁷² Este asunto constituiría un muy interesante caso de indagación: entre hombres y mujeres, ¿quiénes asumieron más la decisión del retiro de las congregaciones religiosas?, ¿con qué motivaciones o análisis deciden retirarse o quedarse?, dentro de quienes se quedaron ¿Cuál ha sido la experiencia de intentar construir otros caminos desde dentro de la institución? Esto pensando, además del interés histórico, en la relación entre lo instituyente y lo instituido que daría tantas pistas para el análisis de nuevas posibilidades de motivación al compromiso con la transformación social actualmente.

empezaron a vivir la cosa de modo distinto también. Digamos que no vibraban, ni estaban dispuestos a hacer las opciones que yo particularmente hacía. Yo salí en medio de una tensión y un conflicto muy fuerte... Me retiré en 1986. Después de nueve años, la comunidad de la que salgo es una comunidad distinta. ¡Eso es otra cosa! Así tuviera trabajos populares (C. Angarita, conversación personal, marzo 24, 2015).

Las acciones de protesta al interior de las comunidades religiosas eran actos de rebeldía y denuncia inaceptables dentro de ciertas concepciones de formación eclesial:

Cuando terminé once me fui para el seminario, con la idea que ser cura era comprometerse con la gente, trabajar con la gente. Pero allá encontré unos curas Vicentinos, que eran los que formaban en el seminario, con una estructura supremamente conservadora; los compañeros con los que iba eran campesinos, muy devotos, algunos tenían el ánimo de ascender socialmente. Convencí a diez amigos que se suscribieran a la Revista Solidaridad y llegaban mensualmente los diez paquetes de la revista a ese seminario. Nos interesaba mucho pensar... estábamos con toda la influencia del pensamiento liberador, transformador, todo lo cuestionábamos, todo lo preguntábamos. Una noche decidimos hacer una cartelera de protesta, porque el tiempo para hacer pastoral era muy reducido, los padres comían en un lado más alto y con mejor comida y nosotros comíamos diferente. El profesor de filosofía era muy mediocre... La pegamos en la puerta de la capilla a las tres de la mañana. Al otro día había misa muy temprano porque era domingo. Ese día todo el mundo aglomerado leyendo la cartelera (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).

La comunidad le pidió al joven retirarse del seminario. Ese retiro posibilitó que tiempo después se vinculara al trabajo comunitario en Bogotá:

Me mandaron a hablar con el profesor de filosofía, que era un cura, y ¡tenía decomisadas las Revistas Solidaridad como de siete meses! A nosotros sí se nos había hecho raro que no habían vuelto a llegarnos... Y me dice: “es que esto estimula la lucha de clases y usted así no puede ser sacerdote”. Yo hablé con mi familia, pensé la situación y le dije al padre [rector del seminario] que quería quedarme porque quería ser sacerdote. Como a los quince días me llamó, y me dijo “he consultado con mi provincial y usted se tiene que ir, porque no puede ser sacerdote con su manera de pensar... lo he orado mucho, lo he meditado mucho... no arme ningún escándalo, vaya y se despide de sus compañeros”. Hice una carta con las razones por las que me había echado del seminario y se la dejé a los compañeros (A. Peña, conversación personal, julio 28, 2011).

Viviendo el contexto “con el oído atento al clamor de los pobres y con ojos abiertos a la historia”¹⁷³

“Inútil ponernos a describir al joven posmoderno, para el cual todo debe ser light, todo vale. Ese joven que rehúsa el compromiso, que vive el día presente, sin pasado ni futuro. Esclavo de las maquinitas, comenzando por las que le proyectan escenas irreales. Si usted los invita al campo, de seguro lo primero que empacarán serán películas. Si los invita a misa, la expresión será: «¡Qué pereza!». Y el compromiso político: «¿Eso qué es?»” (Londoño, 2014, p. 229)

La dinámica socio-histórica de una época y la construcción social que esta impulsa -en cuanto a sentidos, significaciones y proyección de la vida a futuro-, además de otros factores, son algunos de los elementos a leer en clave analítica para intentar responder a la pregunta formulada en este apartado: ¿cómo y por qué estos grupos de jóvenes se comprometieron con el trabajo barrial en los ochenta? La revisión documental de archivos históricos, tanto personales como de las experiencias participantes, así como los relatos presentes en las entrevistas, proporcionan una ubicación general de acontecimientos y procesos vividos por esta generación¹⁷⁴ de jóvenes. En esta parte se reconstruyen brevemente como “pinceladas” de una época. Se centrará este apartado en un doble reconocimiento del contexto histórico: por un lado, precisando los acontecimientos que en el escenario internacional, nacional y en Bogotá fueron determinando la coyuntura de las décadas seleccionadas (70-90) y por otro, enfatizando en aquellos que marcaron con mayor fuerza a la generación a la que corresponden las y los participantes de JUCLA y Quetzal¹⁷⁵.

El recrudecimiento de la violencia con nuevas expresiones es una de las características de nuestro país del setenta en adelante. En este sentido, el surgimiento de nuevas organizaciones insurgentes, con los casos del M-19¹⁷⁶, la Autodefensa Obrera (ADO)¹⁷⁷, el inicio de la modalidad

¹⁷³ La expresión entre comillas proviene de: (Casaldáliga, P. y Vigil. *Los siete rasgos del pueblo nuevo. En el libro: Espiritualidad para América Latina*). Fue encontrada en: Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 40. Tipo Documento: documento mecanografiado, 6 páginas. Título: Acta cuarta reunión APD Nacional Colombia. Autor y fecha: Maritze Trigos (relatora), marzo 5 de 1994.

¹⁷⁴ Se entiende por generación, un grupo humano expuesto a “eventos, experiencias y vivencias semejantes, por encontrarse en un mismo tiempo histórico asistiendo a unos determinados acontecimientos; estos elementos le permiten al individuo configurar su personalidad individual y social y construir su identidad grupal, participar de los retos y desafíos planteados por el momento histórico vivido y compartir un conjunto de valores comunes” (Camargo Abello, Marina. p. 56; citado por Sierra, 2001: 28)

¹⁷⁵ Me refiero con esto a que a mediados del setenta la mayoría de participantes en las dos experiencias eran adolescentes o estaban llegando a esta etapa y que sus experiencias de juventud se enmarcan en los acontecimientos determinantes de este período en adelante. Por esto no se enfatizará en una descripción detallada del contexto histórico, sino más bien en aquello que marcó las discusiones de la época en los ámbitos más cercanos a ellos y ellas.

¹⁷⁶ La frustración por el fraude electoral en 1970, con el cual se quita la presidencia a Gustavo Rojas Pinilla para pasarla a Misael Pastrana Borrero, da origen al Movimiento M-19 conformado por antiguos militantes de la JUCO, las FARC y por la ANAPO Socialista de Carlos Toledo Plata y Andrés Almarales. Esta organización realizaría su aparición pública en enero de 1974, con el robo de la espada de Bolívar en pleno centro de Bogotá.

de las desapariciones forzadas como mecanismo para combatir a la insurgencia y a la oposición¹⁷⁸ y la expedición del Estatuto de Seguridad¹⁷⁹, serían algunos de hechos que marcaron la década del setenta. Así como durante los ochenta, el afianzamiento del terrorismo de Estado, la violación de derechos humanos, el terrorismo del narcotráfico y el surgimiento del paramilitarismo: en una de las publicaciones de las CEBs se valora la situación como "realidad de muerte" en Colombia, visible en asesinatos selectivos de dirigentes populares, políticos (cuatro candidatos presidenciales¹⁸⁰), campesinos, obreros, indígenas, sacerdotes, catequistas, animadores de comunidades, masacres, desapariciones forzadas, torturas, aparición de grupos paramilitares.

Esta realidad es identificada como una política de estado y calificada como "un verdadero Terrorismo de Estado". Se menciona la violación de derechos humanos evidente en lo ya descrito y además en las condiciones de "extrema pobreza y de estructuras económicas injustas que originan desigualdades", violaciones a los derechos de los más débiles y pobres de la sociedad: mujeres, niños, indígenas, campesinos y afroamericanos. (Plan de acción nacional de las Comunidades Eclesiales de Base de Colombia 1993-1995, Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 31)

La alta movilización social llega a un punto relevante con el paro cívico nacional del 14 de septiembre de 1977, considerado por algunos académicos como la mayor jornada de protesta social después del 9 de abril de 1948, en medio de la indignación desatada por la carestía y el desempleo. Fue un éxito para las centrales obreras y un fracaso para el gobierno, por los muertos y destrozos, especialmente en Bogotá. El Paro Cívico puso en jaque al gobierno y

¹⁷⁷ Grupo guerrillero urbano conformado por ex militantes de otras guerrillas y estudiantes de clase media. En 1978 asesinaron al Ex Ministro de Gobierno Rafael Pardo Buelvas en represalia por su actuación durante el Paro Cívico de 1977.

¹⁷⁸ Organismos de Inteligencia del estado como el B2, el DAS, la Brigada de Inteligencia Militar, son acusados de desarrollar prácticas ilegales como las torturas y las desapariciones. El primer caso de desaparición forzada ocurrió en Barranquilla el 9 de septiembre de 1977 cuando agentes del F2 de la Policía detuvieron a Omaira Montoya acusada de ser militante del ELN. Luego de la detención nunca se volvió a conocer de su paradero.

¹⁷⁹ En 1978 se posesiona como presidente el liberal Julio César Turbay Ayala y promulga el Estatuto de Seguridad, que contemplaba una serie de medidas represivas, licencias a la Fuerzas militares y de Policía para el desarrollo de acciones extraordinarias, atribuciones judiciales a militares, con el objeto de garantizar la "seguridad y perseguir la insurgencia". Esas medidas escalaron la represión, persecución de activistas y líderes sociales, detenciones arbitrarias, tortura y otras violaciones de derechos humanos.

¹⁸⁰ De la Unión Patriótica: Jaime Pardo Leal el 11 de octubre de 1987 y Bernardo Jaramillo Ossa el 22 de marzo de 1990. Luis Carlos Galán Sarmiento en agosto de 1989, candidato del Partido Liberal, proveniente del Nuevo Liberalismo. Carlos Pizarro Leongómez de la Alianza Democrática M-19, en un avión de Avianca el 26 de abril de 1990.

evidenció la cara represiva del Gobierno López y los militares que inician una escalada de persecución contra líderes sociales y políticos de izquierda¹⁸¹.

Este acontecimiento nacional se entre mezcló con otros presentados en la región como el triunfo de la Unidad Popular en Chile con Salvador Allende como Presidente, primer presidente socialista que llega al Poder por elección popular en América Latina. De otra parte, en El Salvador, Guatemala y Nicaragua nacen y se reproducen guerrillas que luchan contra gobiernos dictatoriales. Por ejemplo, en Nicaragua, el Frente Sandinista de Liberación Nacional que agrupó guerrillas campesinas, grupos nacionalistas, sacerdotes católicos, intelectuales y comunistas, vence militarmente a la dictadura de Anastasio Somoza el 19 de julio de 1979, llegando a gobernar a una Nicaragua devastada por la Guerra.

En el Gobierno Revolucionario de Nicaragua son nombrados dos sacerdotes jesuitas con mucha ascendencia entre la población por su compromiso con la Teología de la Liberación y la opción por los más pobres: Fernando Cardenal (sacerdote Jesuita) como Ministro de Educación y su hermano Ernesto Cardenal como Ministro de Cultura. Dinamizada por Fernando Cardenal se iniciaría la Cruzada Nacional de Alfabetización.

Sin embargo, durante la década del setenta continuó la imposición de dictaduras militares en la región. Dos de los casos más relacionados fueron: el golpe militar al presidente chileno Salvador Allende, en 1973¹⁸²; y el acontecido en 1976 en Argentina contra el Gobierno Peronista de María Stella Martínez de Perón¹⁸³. Distintas formas de represión cayeron sobre el movimiento social en la región, afectando a campesinos, obreros, estudiantes y al sector eclesial animado por la Teología de la Liberación¹⁸⁴.

¹⁸¹ Durante los años 70 creció el respaldo de sectores cristianos a las acciones de movilización y protesta social, no sólo vinculándose a ellas sino también estimulándolas. Por ejemplo, en 1971 un sacerdote en Pereira “apoyó el paro obrero y fue reprendido por el obispo, quien a su vez tuvo que soportar la protesta de seis clérigos más que se solidarizaron con el amonestado (El Tiempo, 13 de marzo de 1971, pg. 1). En Huila otro sacerdote alentó las invasiones agrarias (Ibid., 13 de julio, pg. 8). Durante uno de los disturbios en la Universidad Nacional, el capellán fue atacado por la policía cuando acudía a auxiliar a un estudiante (Voz Proletaria, 11 de marzo de 1971, pg.4)” (Archila, 2003: 143).

¹⁸² El General Augusto Pinochet en el marco de un Plan gestado por la CIA y la clase empresarial chilena, golpea la democracia chilena con un levantamiento militar que incluye bombardeos a la Casa de la Moneda. El Presidente Salvador Allende muere durante el Golpe.

¹⁸³ La Junta Militar que se impone, desata una represión inmisericorde contra activistas sociales y de izquierda, especialmente contra jóvenes militantes de colegios y universidades.

¹⁸⁴ En algunos documentos del archivo de Quetzal aparecen materiales de trabajo sobre el autoritarismo en las sociedades latinoamericanas y cómo contrarrestarlo tanto en la estructura social como en la vida cotidiana, articulados a algunas de estas situaciones.

Para los años ochenta en Colombia, el presidente conservador Belisario Betancur (posesionado como tal en 1982), crea una comisión de Paz e inicia diálogos con las Guerrillas de las FARC en busca de una solución negociada. Era la primera ocasión en que se les otorgaba estatus político a las guerrillas de Izquierda. Se tramita también en el Congreso una Ley de amnistía que beneficia a toda la insurgencia, produciéndose la salida de la cárcel de innumerables dirigentes de las guerrillas, líderes y activistas sociales. También inició diálogos con las Guerrillas del M-19, el Ejército Popular de Liberación (EPL) y la Autodefensa Obrera. En 1985, autoriza la extradición de cinco colombianos hacia Estados Unidos para ser juzgados por casos de Narcotráfico, iniciando así la era de la guerra contra la extradición por parte de los Carteles de la Droga que causaría decenas de muertes por medio de atentados en las grandes ciudades del país¹⁸⁵.

Aparece en esta década el fenómeno del sicariato, vinculando jóvenes de muy escasos recursos en la ciudad de Medellín. Una de las acciones de grupos de sicarios del Cartel de Medellín, fue en 1984 con el asesinato del Ministro de Justicia Rodrigo Lara Bonilla quien venía denunciando el ascenso del narcotráfico y su amplia injerencia en la política colombiana. Al tiempo, Pablo escobar Gaviria, el más conocido narcotraficante, se posesionaba como Congresista.

Un año atrás, en un informe que el Procurador General de la República Carlos Jiménez Gómez entrega al Gobierno, sostenía que en 1983 formaban parte del grupo paramilitar MAS (Muerte a Secuestradores¹⁸⁶) cerca de 104 civiles y 59 militares, con un total de 163 personas dedicadas al asesinato¹⁸⁷; en lo que se calificó después como el inicio de la estrategia que se conocería como “Guerra Sucia”¹⁸⁸.

En marzo de 1985, un año después de firmados los Acuerdos de Cese al Fuego en La Uribe (Meta), las FARC anuncian la creación del partido político Unión Patriótica (UP), cuyos militantes (más de 5000) serían sistemáticamente asesinados por el agentes del estado y grupos

¹⁸⁵ Dentro de los atentados terroristas del narcotráfico, se colocaron bombas en varios barrios una de ellas en el Quirigua donde murieron varios habitantes de la zona. Esta situación generó que dentro del trabajo realizado por Quetzal con la comunidad, se incorporaran varias actividades de análisis de la situación y que el tema fuera tratado con los jóvenes del grupo juvenil para incorporarlo en una de sus publicaciones. Román, Carlos. Memorias Periódico Juvenil A la Lata. Noviembre 13 de 1990. P. 2 (Registro No. 8, archivo histórico de Quetzal. Documento mecanografiado de diez páginas)

¹⁸⁶ El grupo Muerte a Secuestradores (MAS), fue creado en 1981. Con él se inició “la nueva trayectoria de los grupos paramilitares en el país, ahora financiados por el narcotráfico y por algunos terratenientes y ganaderos particulares” (Archila, 2003: 115)

¹⁸⁷ Ver: <http://www.eldiplo.info/portal/inde.php/1851/item/497-colombia-los-ochenta-la-d%C3%A9cada-del-miedo>

¹⁸⁸ Se acuña la expresión “guerra scia” para referirse a la política de exterminio de dirigentes sociales y políticos de izquierda.

paramilitares, perpetrando el mayor genocidio de la historia del país¹⁸⁹. El mismo año, aparecen públicamente nuevas fuerzas políticas de izquierda, además de la Unión Patriótica: el Frente Popular y A Luchar, influenciadas por las guerrillas del EPL y ELN. Ambas fueron víctimas también de la llamada guerra sucia. Una de las caricaturas encontradas en los archivos históricos revisados alude al exterminio de la UP. Fue el caricaturista Osuna, una de las personas que en estos años se destacó por alimentar la reflexión política desde herramientas visuales.

En el terreno de la movilización social, en junio de 1985, las centrales obreras, la Coordinadora Nacional de Movimientos Cívicos, la Organización Nacional Indígena de Colombia, movimientos sociales y estudiantiles realizan el primer Encuentro Obrero Campesino y Popular y convocan al 2º Paro Cívico Nacional en junio de 1985. El Paro se desarrolla en medio de una impresionante represión policial y militar de la que fueron víctimas algunos integrantes del grupo JUCLA (ver trayectoria de los colectivos). En noviembre del mismo año el país vivió dos grandes tragedias: un Comando armado del M-19 realiza la toma del Palacio de Justicia. Entre el 6 y 7 de este mes se lleva a cabo la retoma por parte del Ejército que generó un holocausto con la muerte de guerrilleros, magistrados, empleados de la justicia. El Gobierno debilitado permite la iniciativa de los militares quienes manejan el desenlace de la situación, que no pudo haber sido peor. Además, el 13 de noviembre, por la erupción del volcán Nevado del Ruíz se presenta una avalancha que afecta a poblaciones ribereñas de los ríos que descienden del Nevado. El casco Urbano del Municipio de Armero desaparece por completo dejando un balance de 25.000 muertos.

En 1986, el liberal Virgilio Barco Vargas es elegido presidente y para hacer frente a la crisis institucional que vivía el país, promueve una reforma constitucional que no prospera en el Congreso. La crisis era provocada por la proliferación de protestas sociales, políticas y regionales que se manifiestan en la generalización de convocatoria de paros cívicos locales y regionales que ponían en jaque la institucionalidad local, y que reclamaban inclusión, descentralización, apertura democrática y solución a los grandes problemas de infraestructura, servicios públicos y sociales. El asunto de la descentralización administrativa y la elección popular de alcaldes se convierte en temas centrales¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Los acuerdos de Paz permitieron que en 1986, la Unión Patriótica (UP) participara en las elecciones parlamentarias desarrolladas el 9 de marzo, logrando elegir cinco senadores, nueve representantes a la Cámara, 20 diputados y 353 concejales. Sin embargo, estos resultados no lograron detener el genocidio.

¹⁹⁰ En la revisión del archivo histórico de Quetzal se encontraron varios documentos usados para la formación tanto interna como la que se realizaba con jóvenes y adultos/adultas de la comunidad, sobre temas como: la planeación participativa, la descentralización administrativa iniciada a finales de los ochenta. están presentes en varios materiales de formación dentro del archivo de quetzal (ver registro 18 sobre serie de cartillas)

En 1987, se desarrolla el Paro Cívico Regional del Nororiente colombiano que paraliza a los departamentos de Santander, Arauca, Cesar y Norte de Santander. Grandes movilizaciones de campesinos, indígenas, estudiantes, obreros y comunidades eclesiales de base son enfrentadas hasta con tropas del ejército.

En el ámbito internacional, desde los setentas y durante los ochentas Centroamérica fue noticia. Por un lado, por las luchas insurreccionales dentro de las cuales la de Nicaragua fue exitosa en 1979; por otro, por el intervencionismo estadounidense con la financiación de "los contras" y otras medidas económicas y políticas sobre la región; y en tercer lugar por la firma de los acuerdos regionales para la búsqueda de paz en Centroamérica (Esquipulas II en 1987). En uno de los boletines de las CEBs se afirmaba en 1988: "Por Centroamérica pasa hoy el destino de toda América Latina y su verdadera liberación. Por ello Reagan y el Imperio le han declarado la guerra" (Boletín CEBs Informativo No. 4, junio de 1988. P. 15). Se entendía la firma de estos acuerdos como un cambio en la política intervencionista que pasaba de la intervención directa al desarrollo de "acuerdos tutelados" con imposición de bloqueos económicos¹⁹¹ (Boletín CEBs No. 21, 1994).

Haití fue noticia por la elección de Jean-Bertrand Aristide en la presidencia el 7 de febrero de 1991 siendo el primer presidente elegido democráticamente en Haití y en septiembre del mismo año su derrocamiento por un golpe militar. Además de lo anterior, uno de los temas más debatidos en los ochenta fue el de la deuda externa. En octubre de 1987, se desarrolló una jornada latinoamericana contra la deuda externa, impulsando su no pago por tratarse de una deuda inmoral.

El fenómeno paramilitar ya comenzaba a azotar varias regiones del país¹⁹². El proceso organizativo de las CEBs y grupos cristianos denunciaba la postura cómplice de la jerarquía católica y de la iglesia institución, al guardar silencio: realización de la Conferencia Episcopal durante los meses de junio-julio y la producción en ella de dos documentos uno sobre el narcotráfico - drogadicción y otro el dialogo y compromiso por la paz. Sin embargo, "la opinión

¹⁹¹ "El pasado 7 de agosto los presidentes de Costa Rica, Nicaragua, Honduras, el Salvador y Guatemala formaron el "Procedimiento para establecer la Paz firme y duradera en Centroamérica", como resultado de todo un proceso de diálogos y deliberaciones que comenzaron desde el grupo de Contadora y terminaron en la propuesta del Presidente Arias de Costa Rica. Significa esto un gran paso en la integración y autonomía centroamericana y un desafío al gobierno de Reagan quien insiste en bloquear estos esfuerzos continuando con su ayuda a los "contras" (Boletín CEBs No. 2, diciembre de 1987. P. 6)

¹⁹² Este proceso se recrudecería a lo largo y ancho del país de finales de los ochenta en adelante. Uno de los casos más dolorosos y cercanos al proceso de las CEBs fue el de la masacre de Trujillo (Valle): el asesinato del sacerdote Tiberio Fernández y de otras 107 víctimas de la violencia que se presentó en la población entre 1988 y 1990. Las acciones de denuncia y acompañamiento a la población fueron permanentes. (Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 17. Tipo Documento: fotocopia recorte de Periódico El País. Título: Cinco años de la muerte del sacerdote Tiberio Fernández. Violencia, ¡al pasado! Autor y fecha: Judith Gómez Colley, Abril 24 de 1995).

pública esperaba que los obispos condenaran, con nombre propio, la guerra sucia que vive el país. Pero no fue así. Tampoco han condenado, con nombre propio, a los grupos paramilitares ni le han pedido al gobierno que prohíba todo apoyo que reciban por parte de las Fuerzas Militares." (Boletín CEBs Informativo No. 5, septiembre de 1988, p.6)

Los años noventa comienzan en el país con elección del liberal Cesar Gaviria Trujillo como presidente de la república, quien hereda de su antecesor un acuerdo de paz suscrito con el M-19, que lleva a su desmovilización y transformación en la Alianza Democrática M-19, organización política que también sería golpeada con el asesinato sistemático de sus líderes. Uno de ellos el candidato presidencial, Carlos Pizarro, muerto mes y medio después de haber dejado las armas.

Después del impulso dado por sectores juveniles a lo que se conoció como la séptima papeleta, se convoca a la Asamblea Nacional Constituyente con el propósito de reformar la constitución nacional mediante un proceso amplio, pluralista y participativo. Con el movimiento por la constituyente en el año 1991, aparece la discusión sobre la participación en elecciones, lo que generó distintos análisis y posturas al interior del movimiento social y eclesial que durante años se había caracterizado por un alto nivel de abstención, dada la incredulidad en el sistema político y las formas de clientelismo evidentes en este tipo de procesos.

"En 1997 el conflicto generó la mayor cantidad de población desplazada que se haya visto hasta ahora en Colombia. Entre marzo y mayo se desplazan 9.000 personas provenientes de Dabeiba, el medio Atrato y las cuencas del Cacarica. Entre finales del 97 y 98 se desplazaron 6.000 personas provenientes del Sur de Bolívar, Frontino y el occidente antioqueño." (Memorias Asamblea Regional Bogotá, Comunidades Eclesiales de Base. Sasaima, 20-22 de marzo. 1999. P. 5.) Los paramilitares ganaron protagonismo y en 1998 aparece un "cambio en la confrontación armada" con el enfrentamiento entre la guerrilla y estos grupos.

Las FARC realizan varias acciones militares que el país recordaría por años: ataque a la base militar de Patascoy (Nariño), ataques en Miraflores y Belén de Bajirá, además de la implementación de la estrategia denominada "pesca milagrosa", como práctica de secuestro a población civil. El ELN realizó en la parte final de los noventa varios golpes militares pequeños en Santander, Bolívar y Antioquia, enfrentando en 1998 las implicaciones del haber asumido su error al estallar una carga explosiva contra el Oleoducto Central en zona cerca al pequeño caserío de Machuca, en el nororiente de Antioquia, que terminó dejando 70 pobladores muertos y la población destruida (Memorias Asamblea Regional Bogotá, Comunidades Eclesiales de Base. Sasaima, 20-22 de marzo. 1999. P. 6-7)

A nivel del movimiento social sobresale en la década del noventa la coyuntura alrededor de la conmemoración de los 500 años del "descubrimiento" de América. Tanto el proceso preparatorio que comenzó unos años atrás, hasta la realización de muy distintas actividades a lo

largo de 1992 y en particular en el mes de octubre¹⁹³. Sobresale el Encuentro Continental de Resistencia Indígena, Negra y Popular, cuya preparación se hizo a lo largo de 1992 a partir de seis temas que se convertirían en eje de reflexión del evento: colonialismo – neocolonialismo, democracia, tierra y vida, derechos humanos - derechos indios, juventud y resistencia femenina. (Boletín CEBs No. 11, enero de 1992). Por la misma época se registran paros cívicos locales, en particular tres asociados a las CEBs en 1993, uno en la localidad de Usme, otro en la localidad de Ciudad Bolívar y el tercero en la localidad de Suba.

Para mediados de la década el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas (México), zona donde las Comunidades Eclesiales de Base habían sido muy prolíficas años atrás con el acompañamiento del obispo Samuel Ruiz, generaban sorpresa y conmoción e inauguraba un nuevo período de surgimiento de lucha insurreccional usando nuevas formas, símbolos y recurriendo al valor de lo colectivo en la base de la organización, bajo figuras cargadas de sentido como la del caracol, o de principios como el “mandar obedeciendo”. Aun así desde la perspectiva del movimiento social la década del noventa terminó con más penas que glorias y con una situación de alta violencia y violación a los derechos humanos por causa del fenómeno paramilitar.

“Librar a la humanidad de la miseria y de la pobreza, de la opresión y de la desigualdad, es un deber ético y moral de todos nosotros, tengamos o no una fe trascendental” (Castro, 2006: 8)

Las y los integrantes de JUCLA y Quetzal, llegaron a cada colectivo animados por distintas experiencias de vida que tenían varios elementos en común: el deseo de aportar socialmente a los menos favorecidos (a los pobres), voluntad de servicio y convicción. Además de las sensibilidades cultivadas por los factores descritos hasta ahora, dos fuentes adicionales influenciaron sus opciones: lo eclesial y lo político, combinándose de una forma bastante interesante en los dos colectivos: *“Dentro de Quetzal lo central no era lo confesional. Se trataba más bien de gente con identidad en un proyecto común, de vida compartida... ese era el principio básico. Pero no tenía que ser creyente, ni ser cristiana. La gente que llegaba era muy respetuosa de lo cristiano, porque en nosotros sí influía mucho eso... nosotros muy convencidos de que era con el evangelio, con la biblia, en la articulación de la fe y la política como se daba esa construcción” (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).*

Dentro de Quetzal confluyeron distintos intereses y perspectivas: quienes enfatizaban en la fuerza de una comunidad eclesial de base, o quienes insistían más en la del grupo barrial

¹⁹³ En Bogotá, se realizó una marcha el 8 de octubre y una peregrinación a Buga el 11, el 12 de octubre Quetzal realizó un acto cultural en Suba en el cual las y los jóvenes del grupo Semillas de Libertad presentaron una comedia teatral que fue muy bien recibida por la comunidad. Por la misma época el colectivo reportó “algunos problemas de seguridad” para una de sus integrantes, así como en otras zonas de Bogotá se registraron situaciones similares. (Documento interno Quetzal, octubre de 1992) Se registra también una Romería al Templo del Sol en Sogamoso (Boyacá) el 11 de Octubre de 1992.

organizado; quienes daban mayor importancia al trabajo político y otros que no tenían mucha claridad sobre desde dónde actuaban pero que se vinculaban a las acciones y aportaban. En medio de esta diversidad y por muy paradójico que parezca, *“Quetzal nos dio una fuerza interna [común]”* (C. Román, 2015). En el caso de JUCLA, si bien la primera influencia fue eclesial, luego *“nos abrimos a las dinámicas políticas de la ciudad con los espacios que se crearon en Bogotá con la parte cívico popular”* (M. Pedraza, 2015), lo que se tradujo concretamente en participación en actividades promovidas por actores distintos a las CEBs, como el movimiento político A Luchar. Sin embargo, esta situación no implicó una decisión colectiva de pertenencia al mismo¹⁹⁴.

En términos de las opciones políticas específicas y la pertenencia a organizaciones, partidos o movimientos, ninguno de los grupos asumió colectivamente una opción particular: *“estuvimos abiertos a todas estas experiencias y cada quien decidió por su cuenta, pero no como grupo. Si hay que definir, la comunidad [Quetzal] era más cristiana que política [en términos de “militancias”, porque la perspectiva cristiana tenía una implicación política]”* (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).

Como se verá en detalle más adelante, la vertiente eclesial y la política se juntaron en el objetivo de aportar a la construcción de otra sociedad. La comprensión del “horizonte” de transformación se construyó desde principios, valores y comprensiones mixtas provenientes de personas creyentes y no creyentes, en una sinergia que terminó moviéndose sobre sentidos y significaciones comunes. Uno de los elementos más relevantes de este tipo de procesos organizativos populares tiene que ver con cierta fuerza simbólica que logra este entronque de las perspectivas eclesiales y las políticas dentro de procesos educativos y de formación particulares, tal como se analizará en los capítulos siguientes.

En cuanto a otras influencias políticas que hayan alimentado la opción del trabajo barrial o del “trabajo de base”¹⁹⁵, la revolución sandinista fue referente fundamental para las y los participantes de JUCLA como de Quetzal, generando una sensación de posibilidad real en las apuestas por la transformación de sociedades mediante los procesos insurgentes. : *“[A comienzos de los ochenta] la revolución en Nicaragua estaba recién hecha y fue muy importante para nosotros vivir ese momento de la revolución Nicaragüense; vivir en carne propia que un pueblo sí podía recorrer el camino de la liberación, como lo hizo Nicaragua con el frente Sandinista derrotando a Somoza. Nosotros soñábamos con eso”* (M. Pedraza, conversación personal, julio 20 de 2015).

¹⁹⁴ Uno de los participantes del grupo advierte respecto a este tema que A Luchar no tenía trabajo directo en el barrio La Libertad, ni tuvo una influencia fuerte sobre el grupo como tal, planteamientos que hacen pensar que, como en el caso de Quetzal, las vinculaciones directas fueron más personales que colectivas.

¹⁹⁵ Es de advertir que la expresión “trabajo de base” fue encontrada en varios de los documentos revisados dentro del archivo histórico de las experiencias. Sin embargo, en las entrevistas la mayoría de las personas usaron el término “trabajo con la comunidad” o “trabajo comunitario”.

Otro elemento que contribuyó en la época a generar un ambiente proclive al trabajo barrial, desde la confluencia entre lo eclesial y lo político, fue el reconocimiento de la fuerza del sector cristiano en la movilización social de los ochenta, por parte de organizaciones y movimientos políticos de izquierda¹⁹⁶. La participación cualificada en espacios cívico-populares, la capacidad de convocatoria y acción barrial, así como el compromiso y la alta convicción en las posibilidades de transformación real de la sociedad, llamaron la atención de otros sectores y fuerzas de la izquierda social y política, interesados en “ganar” la participación de sectores cristianos en sus filas o por lo menos articular con ellos y ellas el trabajo en los barrios¹⁹⁷. En esta búsqueda de alianza predominaban normalmente los intereses de las organizaciones que se acercaban y de ahí el carácter utilitario del relacionamiento que se buscaba¹⁹⁸:

En la década del setenta se dio la primera experiencia significativa de lucha popular en Bogotá. Fue una lucha que dieron los habitantes de los cerros orientales contra la avenida de los cerros¹⁹⁹. Los dirigentes habitantes de esos barrios y unos poquitos curas que estaban viviendo allí, lideraron la vaina. Y allá llegó la izquierda: llegó el Partido Comunista, el MOIR,... ¡allá llegaron! Ellos querían apoderarse de la lucha de los pobladores urbanos, querían llegar a liderar la lucha de los barrios, porque ellos eran la vanguardia de la revolución. Pero la gente los echó después de dos o tres años de ellos querer apoderarse del proceso. Cuando terminó esa pelea, ya no había activistas de esos partidos en esos barrios (M. Pedraza, conversación personal, 20 de julio de 2015).

Este tipo de intentos de hegemonía, que no era estrategia distinta a la usada por los partidos políticos tradicionales, estuvo presente también en las organizaciones insurgentes. En los

¹⁹⁶ “Derecha” e “izquierda” significan cosas distintas “dependiendo de los contextos espaciales y temporales en que se presentan, y más aún, mutuamente se moldean”. Pero una pista en su definición es el contraste con el otro, por los fines que persiguen y los medios que escogen para lograrlo (Castañeda). Ellas representan, en palabras de Hobsbawm, “el orden o la estabilidad y el progreso o el cambio”, recayendo la tradición revolucionaria en la izquierda mediante “el asunto de la igualdad social defendida por la izquierda y atacada por su opositora” (Archila, 2003: 275).

¹⁹⁷ Varios integrantes de JUCLA identificaron las siguientes razones para que el grupo fuera tan llamativo para organizaciones de izquierda: 1) JUCLA incidía en las decisiones del barrio (por ejemplo, elección de presidente de JAC); 2) Los habitantes del barrio buscaban al grupo para enfrentar conflictos y problemas que se presentaban (p.e. incumplimientos en la recolección de basura); 3) Con todas las actividades que JUCLA impulsaba, ya no era solamente un grupo de jóvenes que hacía novenas y celebraciones del día de niños; estaban generando movimiento en la comunidad.

¹⁹⁸ En palabras de Archila (2003) “la subordinación que las izquierdas hacían de las demandas de los actores sociales a su proyecto político se tradujo en la instrumentalización de sus luchas y organizaciones. (Archila, 2003: 313). Esa fue la lógica que se cuestionó con el relacionamiento con sectores cristianos.

¹⁹⁹ Sobre el caso de la construcción de la Avenida de los Cerros, en el que se contó con participación de sectores cristianos, puede consultarse: *Pedraza Cano, Marco A (2005). Luchas y movimientos sociales por la tierra y la vivienda en Bogotá. El caso de la zona oriental de Bogotá, 1970 – 1990. Trabajo de Grado Carrera de Historia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.*

ochenta, sobresale la presencia barrial del M-19 y del ELN. Tal como lo narra una ex integrante del M-19: De forma parecida a como llegaban laicos a los barrios populares para desarrollar un trabajo comunitario legal y abierto, llegaban militantes de organizaciones armadas desde mediados del ochenta (Vásquez, 2000: 370)²⁰⁰. ¿Cómo se dio el relacionamiento entre los colectivos de trabajo barrial y estas organizaciones?

La presencia política más fuerte para ambos colectivos fue la del ELN, con quienes se tenía una línea de “afinidad”, pero aun así, nunca una relación orgánica:

... el ELN tenía curas guerrilleros; por ejemplo Camilo Torres, Domingo Laín, todos ellos venían siendo testimonio y por eso cierta cercanía... siento que en ese momento se les tenía a ellos más respeto y se les creía más que a otros movimientos (Integrante JUCLA, conversación personal, 2015).

Las influencias políticas [más cercanas] eran del ELN y de A Luchar (...) Había ciertas simpatías en algunos... Pero esa influencia no fue tan fuerte o tan conflictiva porque la apuesta eclesial era clara. Quetzal permaneció aparte de esas dinámicas de precisar o incluir una línea política. Digamos que no hubo ruido al interior de nosotros (Integrante Quetzal, conversación personal, 2015).

Además, había presencia cercana del M-19, organización con la cual los dos grupos de trabajo barrial mantuvieron también distancia:

En Corinto aquí en El Rincón se ubica un grupo de gente del M-19. Ahí estaba Carlos Pizarro y nos mandó llamar. De dónde le llegó el dato sobre nosotros ni idea, pero nos mandó llamar. Fuimos, hablamos pero nosotros no nos alineamos con ellos (...) como grupo pensábamos que no teníamos que militar en un cuento político, que podíamos de pronto hacer tareas conjuntas y participar de movilizaciones y cosas pero no como X o Y sino como JUCLA, como grupo. Nosotros no queríamos encasillarnos con nadie (M. Pedraza, conversación personal, mayo 7 de 2015).

En esa época obviamente había mucha incursión de guerrilla urbana y había una presión de la izquierda muy fuerte [sobre el grupo]. Incluso actividades que se nos propusieron, [frente a las cuales] muchos de nosotros dijimos “No. No nos apuntamos a eso”. Había esa libertad para decir “esto no aplica” o “¿tú te quieres meter?” Si es así, eres tú como persona, pero era muy claro que no como grupo (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).

Sin entrar en la polémica de la época sobre el apoyo a la lucha armada a través del respaldo o participación en organizaciones insurgentes, se parte de considerar que los relacionamientos

²⁰⁰ La presencia de guerrillas urbanas era un hecho innegable en Bogotá. Recuérdese que el M-19 en los ochenta desarrolló la estrategia de milicias populares en distintos barrios de la ciudad. Ver: Vásquez, 2000: 348.

construidos por los grupos de trabajo barrial partícipes de esta investigación y similares, aportaron a una lectura menos “funcional y utilitarista” de los procesos sociales cristianos por parte de organizaciones políticas e incluso llevaron a aprendizajes y cambios en el estilo de actuación de las propias organizaciones: Por un lado en relación a sus propios integrantes, se garantizó la autonomía personal en la toma de la decisión sobre estas vinculaciones, respetando las opciones que se fueron tomando, pero exigiendo con claridad y fraternidad el asumir ciertos criterios al interior de los grupos y discutiendo con tranquilidad las propuestas que por esa vía llegaban.

En segundo lugar, cuidaron el relacionamiento con la comunidad, en el sentido de no permitir el uso del trabajo comunitario para el “reclutamiento de militantes” para esas organizaciones o movimientos. Más bien, sumaron las potencialidades que las “militancias organizativas” daban, a un proceso que privilegió siempre lo comunitario en sus propias lógicas, llegando a poder hablar de una co-presencia respetuosa, pero también responsable, tal como lo muestra el siguiente relato:

...Hubo momentos en que se pudo intervenir en el barrio en acciones que podían afectar a la población e incluso a nosotros mismos; y se lograron parar a tiempo. Por ejemplo, nosotros estábamos en una campaña contra la limpieza social que el CAI estaba haciendo²⁰¹, y nosotros supimos que se iba a poner un petardo en el CAI del barrio donde estábamos haciendo el trabajo con jóvenes, con una cantidad de gente,... y nosotros dijimos “si lo ponen y nosotros estamos haciendo una campaña con la comunidad, ¿a quién van a culpar?” Bueno, pues hubo todo el dialogo [con la organización que lo planeaba] ¡y lo pararon! ... pararon la cosa,... hubo posibilidad de incidir en ese tipo de situaciones (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).

Lo que se identifica en la base de este aporte no es otra cosa que la “herencia” dejada por la potencialidad de la confluencia entre lo eclesial y lo político, en clave de izquierdas²⁰². Sobre el tema, uno de los participantes en la investigación planteó lo siguiente:

²⁰¹ La sigla CAI se refiere a los Comandos de Atención Inmediata, espacios creados por la Policía Nacional en 1987 como estrategia para garantizar la seguridad, integración con la comunidad y atención oportuna a sus requerimientos buscando garantizar una convivencia tranquila y solidaria, al tiempo que descentralizar la acción de las estaciones de policía (Dirección General Policía Nacional de Colombia. 2009. Manual para el Comando de Atención Inmediata, CAI. En los noventa, las organizaciones sociales y comunitarias en varios lugares del país denunciaron el vínculo de los agentes de policía de algunos de estos comandos, con acciones de limpieza social dirigidas a jóvenes en barrios populares.

²⁰² Se advierte el marco general de esta aseveración, en cuanto a las izquierdas eclesiales y políticas, porque esta confluencia entre lo religioso y lo político puede ser usada también para el sostenimiento del statu quo y favorecer

El pueblo colombiano -me refiero a la gente de los barrios populares de Bogotá, del barrio donde yo me crié- es profundamente católico; con un arraigo muy católico. Nosotros somos todos hijos de familias católicas y todos estábamos prendados de esa influencia... pero las izquierdas en Colombia siempre fueron muy estrechas mentalmente. Todo lo que sonara a Dios o a cristianismo había que descartarlo. Eran izquierdas dogmáticas, con unos discursos no instalados en la idiosincrasia de este país. Iban al barrio a conseguir votos, pero no a promover un trabajo con la gente.

Los militantes de esa izquierda iban al barrio a echar discursos, como si en el barrio todos fuéramos obreros, y eso no era así, en el barrio no todos éramos obreros. Esos discursos estaban alejados de la cotidianidad de la gente. Pero ¿quiénes le enseñaron a la izquierda revolucionaria eso de insertarse en las dinámicas barriales? Fueron esos curas y esos proyectos [alude a la Teología de la Liberación], los que les enseñaron a esa izquierda a irse al barrio. Fue Camilo Torres el que le dijo a la izquierda: “váyase al barrio que allí es donde está la gente sufriendo”. Fueron los curas de Golconda los que le dijeron a la gente de izquierda “váyanse allá”... La primera izquierda que se fue a un barrio a construir con la comunidad, y la que le enseñó al resto de la izquierda a hacer eso, fueron los Elenos [el ELN] influenciados por esos curas,... eso es una verdad de apuño (Integrante de uno de los colectivos, conversación personal, 2015).

No se trata de hacer una defensa aquí al ELN, pero sí de resaltar un elemento que está de fondo en el relato anterior: la fuerza y potencialidad de la conjunción entre lo eclesial y lo político; entre la fe y la política. La influencia camilista tiene esta herencia. Este es el mito de origen de las experiencias alimentadas por esta perspectiva y en la combinación de los sentidos y significaciones de las dos perspectivas que se funden en el “origen”, radica la fuerza emancipadora de este tipo de experiencias. Aquí hay una profundidad y enraizamiento que otros sectores de la izquierda social y política no comprendía en la época (e incluso aún no comprenden). Por eso, convivir cercanamente con este tipo de perspectivas y opciones, les transformó como personas y en sus propias militancias.

Buscando afectar (en el sentido de orientar), fueron afectados, tal como otras investigaciones lo han planteado ya: “Aunque las izquierdas en general siempre buscaron tener presencia en las organizaciones sociales, fue desde mediados de los setenta cuando intensificaron su acercamiento al mundo social. En algunos casos captaron a los líderes y en otros enviaron militantes a fundirse con los actores sociales, con lo cual a veces obtuvieron el resultado contrario a la hegemonía que pretendían, pues estos últimos terminaron apartándose de la línea política y se sumaron a las filas de los pretendidos aliados” (Archila, 2003: 314).

así muy eficazmente la derechización de la sociedad. Sobre esto la coyuntura política colombiana en el siglo XXI ofrece muy buenos ejemplos y llama la atención de la academia sobre este tipo de asuntos que deben ser analizados a fondo.

Tal como se plantea en el Informe Especial sobre cristianismo, publicado en la Revista Opción No. 26 de 1990, es claro que “la Teología de la Liberación incorpora amplios sectores populares a la lucha política por una vía distinta al discurso clasista e ideologista de la izquierda, que había desconocido otros espacios más cercanos a la vida cotidiana y a la idiosincrasia cultural de los individuos” (Betancur, 1990: 3). En la época, estos rasgos evidenciarían la construcción de una nueva izquierda: *“Una izquierda renovada, una izquierda alegre, que caminaba contenta, que cantaba, que tenía un discurso esperanzador desde la izquierda, trascendental pero no trascendentalista; una izquierda con la gente en los barrios, construyendo cosas, pero también disfrutando de la vida, pasándola rico entre todos, compartiendo, enseñándole al mundo que el cambio se hace con alegría y con esperanza”* (M. Pedraza, conversación personal, julio 20 de 2015).

Intencionalidades que orientaron la acción de los grupos de trabajo barrial analizados

Dentro de las dinámicas de la izquierda social y política en la época, era común encontrar la noción de los grupos juveniles como “fuente de militantes” para causas políticas públicas o clandestinas, de la misma manera que algunas congregaciones religiosas los veían como espacios para identificar posibles vocaciones religiosas.

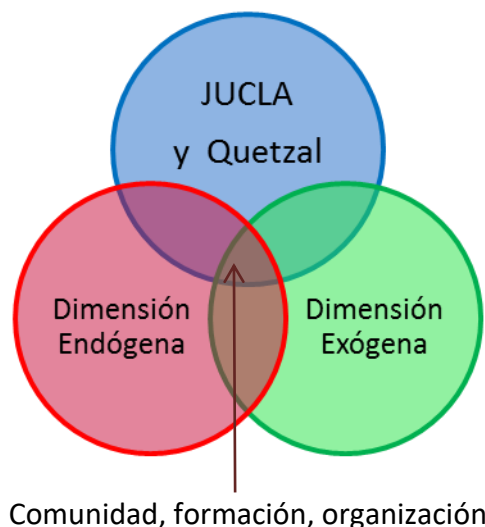
Los grupos de trabajo barrial documentados eran claros en su intención al respecto: aunque identificaban con claridad que optar por los pobres los situaba en una perspectiva de izquierda y algunos de sus integrantes habían decidido de manera individual vincularse tanto a movimientos políticos como a organizaciones, no situaron su trabajo barrial en relación a este tipo de propósitos.

JUCLA centró su trabajo comunitario fundamentalmente con niños, niñas, hombres y mujeres jóvenes. Como puede verse en la descripción de actividades que realizaron, se entraba en contacto con la población adulta en momentos celebrativos, conmemorativos, de movilización o acción colectiva: primero de mayo, novenas de navidad, campañas de aseo, peregrinaciones... Quetzal por su parte, sumó a los dos frentes de trabajo anterior (niños y niñas, jóvenes) el de las mujeres adultas, conectando este proceso a uno posterior con un proyecto de autogestión económica (la Corporación Tierra y Luz).

Tanto JUCLA como Quetzal trabajaban *hacia dentro de sí mismos*, en un proceso de formación que les permitiera consolidarse mucho más como colectivo, proyectar de manera eficaz sus acciones comunitarias y reproducir con estrategias adecuadas su propio proceso grupal. Y simultáneamente *hacia fuera de sí*, en una serie de acciones y prácticas tan esenciales como las primeras. El “corazón” del proceso de trabajo comunitario que adelantaron estaba al interior, pero éste sólo “latía” (sólo funcionaba) si se tenía la otra dimensión: el afuera de sí mismos y sí mismas.

En términos de la “razón de ser” del grupo de trabajo barrial, no era la dimensión endógena o exógena el fundamento; más bien, la conjunción o los puntos de intersección entre ambas²⁰³, tal como lo muestra la Figura 9. Ahí estaba el núcleo de comprensión que explicaba para qué se habían conformado los dos colectivos. Tres intenciones fueron nucleares en estas dos experiencias: la construcción de comunidad, la formación social y política y el fortalecimiento organizativo con una perspectiva de complementariedad entre sectores de población.

Figura 9. Dimensiones implicadas en las prácticas de los GTB



Fuente: elaboración propia a partir de análisis de entrevistas realizadas a integrantes de los dos colectivos

En relación a la **dimensión endógena** se identifican intencionalidades de carácter general que tienen que ver con el sentido existencial de las dos experiencias:

- a) Tratar de cambiar el mundo o transformar la sociedad desde sí mismos: *“generar reflexión y promover la sensibilidad alrededor de temas sociales, de temas del cambio social, desde la perspectiva de la educación popular” (Integrante de JUCLA). “Nosotros queríamos construir en chiquito el socialismo... en esa pequeña comunidad teníamos que vivir como se debía vivir en una sociedad igualitaria... porque creíamos que la sociedad tenía que ser igualitaria.” (Integrante de Quetzal)*
- b) Construir comunidad/construir el reino de Dios: el propósito de transformar la sociedad, se traducía para las y los cristianos fundamentalmente en *“construir comunidad a la manera de Jesús, porque vemos que eso es lo que da fuerza; si andamos solos cada uno haciendo sus actividades es más difícil lograr un cambio o que las cosas se den para todos de una manera digna.” (Integrante de Quetzal)*. Construir el reino de Dios, para los

²⁰³ Este tipo de posturas corresponde a aquellas denominadas “liminales”, que se sitúan entre un “adentro” y un “afuera”, privilegiando un lugar móvil en relación al sentido de una existencia colectiva en este caso.

creyentes, era sinónimo -para los que lo no eran-, de construir una sociedad distinta. En los dos colectivos se acogió y se respetó a quienes no compartían las opciones eclesiales, pero se conectaban políticamente con estos propósitos. Eso generó cercanía, empatía, identidad.

- c) Generar una autorreflexión permanente respecto a la coherencia y los cambios personales y familiares necesarios para garantizarla: *“nosotros nos reuníamos y estábamos permanentemente en reflexión, frente a cuál era la coherencia que teníamos frente a los conceptos y a los discursos que manejábamos. Es decir, si voy a tratar de cambiar el mundo, pero en mi casa ni siquiera tiendo mi cama, o no ayudo en absolutamente nada, no se es consecuente. Constantemente estábamos hablando de la coherencia. La reflexión era permanente en ese sentido” (Integrante JUCLA)*
- d) Un último propósito genérico, fue enunciado como “animar procesos de organización popular”; es decir: *“crear comunidad de base, reunir gente, discutir críticamente la realidad social que nos pasaba, organizar acciones de grupos de personas con intereses comunes e incluso acciones reivindicativas” (Integrante JUCLA)*

Dentro de las intencionalidades vinculadas a la **dimensión exógena** de los grupos de trabajo barrial documentados, se encontraron las siguientes:

Trabajar por la comunidad actuando con rebeldía para dejar una huella en la gente: “trabajar por el bien de la comunidad barrial más cercana” (Integrante de JUCLA). El ser rebelde era asociado a trabajar por la unidad entre las familias y entre la comunidad. Una de las cosas que se quería dejar “marcada” en la gente con la que se trabajaba era el valor de la unidad. “El propósito de nosotros fue decirle a la gente estamos bien pero podemos estar mejor si nos unimos. Unidos podríamos lograr mejoras para el barrio, para la propia cuadra, a nivel de seguridad o a nivel de los mismos muchachos” (Integrante de JUCLA). Se buscaba algo similar a las Comunidades Eclesiales de Base pero más como comunidad barrial, fuerte y unida: “La idea de comunidad que teníamos era un poquito inspirada en las comunidades eclesiales de base, aunque no buscábamos organizar CEBs, si buscábamos una comunidad barrial que fuera fuerte y unida.” (Integrante JUCLA).

Crear conciencia en los jóvenes sobre la importancia de la organización y la solidaridad para crecer como comunidad. *“...no había ningún interés político en ese instante. Era más el interés de crear conciencia en los jóvenes que estaban con nosotros, mostrarles que había que organizarse para solidarizarse con otra gente y que teníamos que organizarnos para crecer como comunidad.” (Integrante de JUCLA).* Aportar a su formación, para que fueran críticos, no tragaran entero, se interesaran y analizaran lo que sucedía en el país, en la ciudad, en el barrio.

Dar testimonio de vida; mostrar que cuando se es joven se puede orientar la existencia hacia la comunidad y que sí es posible vivir en fraternidad. Esto resultó ser una de las más potentes intencionalidades planteadas implícitamente, porque los dos colectivos buscaban vivir en sus relacionamientos y dinámicas internas lo que “predicaban”. Fueron una especie de “testimonio visible” de cómo construir lo impensable en medio de un contexto de oposición. Un ejemplo de esto se encuentra en la decisión que toma Quetzal de “dejar de echar tanta carreta” y concretar

un proyecto de autogestión económica pensado y manejado desde lógicas de comunitariedad, del cual salió la Corporación Tierra y Luz.

Sin proponérselo explícitamente los dos grupos de trabajo barrial mostraron de forma clara y concreta las diferencias en las dinámicas de relacionamiento y acción de colectivos políticos y este tipo de experiencias, identificando las diferencias que constituían fortalezas o debilidades. En concreto estos grupos ubicaban como elementos fundantes a preservar: las formas de relacionamiento, el cuidado y el respeto por la otra persona, además del trabajo permanente para buscar la coherencia personal.

Un último asunto vale la pena destacar en relación a las intencionalidades: la descripción que hace uno de los participantes del grupo JUCLA sobre el paso a paso de la estrategia empleada para avanzar en el objetivo de “crear conciencia entre los jóvenes”:

Paso 1. “Darse cuenta de...”: *“En el principio era eso, llevar a los compañeros para que se dieran cuenta de la situación de las familias, como concientizarlos de la situación de la ciudad y que miraran un poco el país.”*. La descripción corresponde a una actividad periódica de visitas a otros barrios, intercambio y solidaridad con familias del lugar. Para identificar qué hay que cambiar, primero hay que verlo o reconocerlo.

Paso 2. Formar pensamiento político en el grupo: *“Luego empieza uno a pensar políticamente ¿de qué lado estamos?”*, ¿por qué se presentan estas situaciones?

Paso 3. Participar en actividades externas de otro nivel: *“...empezábamos a participar de las marchas gigantes que se hacían en esa época, de los encuentros con campesinos, estudiantes, obreros... Por lo menos cada tres meses había un encuentro y nosotros como grupo participábamos y nos arrastrábamos a algunos de los muchachos para que fueran con nosotros”*. Como puede observarse en esta descripción es visible el desarrollo del método ver-juzgar-actuar mencionado en el primer capítulo.

Quisieron dejar huella en comunidades, así como otras personas la habían dejado en sus vidas.

Dentro de la dinámica de trabajo de JUCLA y Quetzal, varias personas fueron influencia, testimonio e inspiración; aportaron al proceso de formación interna, crecimiento personal y colectivo, así como a la apropiación y puesta en práctica de metodologías y herramientas útiles para el fortalecimiento de las acciones comunitarias. Por eso, sus vidas y el relacionamiento que tuvieron con estas experiencias dejaron huella en quienes participaron en ellas. Se presentan a continuación las que fueron más nombradas en las entrevistas realizadas, advirtiendo que sus aportes son altamente valorados y usados por cada persona.

Alejo Londoño fue sin lugar a dudas influencia e inspiración para JUCLA. Con una vocación orientada desde siempre a la formación de jóvenes y a la promoción de grupos juveniles, era en

la época uno de los responsables de la Casa de la Juventud, fue recordado en todas las entrevistas como el “guía”, “asesor espiritual”, “amigo”, “un papá”... En general los testimonios denotan un cariño grande hacia él acompañado de agradecimiento generalizado por su apoyo y aportes:

Fue el cura que más nos dio la mano, que más nos acompañó con el proceso del grupo y el que más nos ayudaba. Nosotros llegamos a la Casa de la Juventud porque él nos promovió para que participáramos en esos cursos de animadores juveniles (M. Pedraza, julio 20 de 2015).

Con él siempre tuve la sinceridad de contarle cómo me sentía y él siempre tuvo una palabra, o una orientación para mí. Lo sentí como líder espiritual, como nuestro tutor, y en mi caso, más como un papá al que le podía decir: “Uy estoy vuelto nada por esto, por esto y por esto” siempre fue una voz de aliento para mí; de hecho le confieso que mi hijo se llama Alejandro en honor a él (J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015).

Alejo Londoño en su forma de relacionarse con las y los jóvenes del grupo tenía acciones que los cuestionaban: *“Una vez Alejo estaba tan bravo porque no nos callábamos y ya iba a iniciar una eucaristía, que se sentó y dio la espalda. Y se quedó ahí quieto dándonos la espalda, hasta que todo el mundo se calló y no decía nada. Ya como sentir uno un regaño de él o unas cosas así, no. Pero hacía unas cosas que lo dejaban a uno como “¿A ver Alejo por qué hace eso?” (Y. Rincón, 7 de mayo de 2015).*

Otros sacerdotes jesuitas mencionados en los relatos fueron: el “gordo” Serrano por su acompañamiento desde la catequesis y la motivación dada a algunos para el trabajo comunitario, César Uribe por estimular el voluntariado juvenil con la Cruz Roja Colombiana en distintos lugares dentro y fuera de Bogotá. Del lado de las religiosas del Santo Ángel, la persona más recordada es María Helena Ollaga, religiosa de quien poco se habla en detalle pero se la describe como una “integrante más de JUCLA”, mujer que siempre respetó la autonomía e iniciativa de las y los jóvenes. Al lado de ella, es recordada Amparo Fernández “una persona de mente abierta que siempre nos dejó experimentar cosas”. Como se ha mencionado desde el primer capítulo, convendría hacer una indagación a fondo sobre el papel de mujeres que como ella son poco referenciadas pero que con seguridad ayudaron a construir relaciones entre muy distintos sectores eclesiales y sociales. En particular respecto a María Helena queda la inquietud, si fue parte del Plan de Formación Intercongregacional señalado por Naranjo (2013), pues todas las pisas encontradas apuntan a ello.

Cecilia González y Cecilia Naranjo (conocidas como “las Cecílias”), dos personas de la comunidad Hermanas del Sagrado Corazón, que fueron acompañantes y testigos del proceso de Quetzal:

¡Vivían en una radicalidad de vida en el barrio la Gaitana!...Ellas eran muy críticas de las comunidades de base como estructura nacional y además venían de una persecución muy fuerte en Santander que las expulsó del lugar y les destruyó los

trabajos comunitarios. Para mí fue muy chévere contrastar la experiencia de ellas y las construcciones que nosotros hacíamos, porque para ellas era muy importante el trabajo concreto con las comunidades ya que eso era lo que realmente quedaba. Ellas acababan de venir de Brasil y conocieron mucho el proceso centroamericano. Tenían la ventaja de tener relación directa con mucha gente: con el obispo o con el laico de las comunidades eclesiales de base en Brasil, con la gente que estaba en el FMLN [en El Salvador], con la gente que estaba en el Frente Sandinista [en Nicaragua], y ellas invitaban personas para que vinieran al barrio. Eso fue muy interesante porque no era que la gente saliera a ver al personaje, si no que ellas llevaban el personaje al barrio. Me acuerdo que llevaron a Aristide²⁰⁴ cuando estaba de candidato a la presidencia de Haití. Estuvo en el barrio, en una casa común y corriente ¡era loquísimo! La consigna de ellas era “vale la pena si va”...” (A. Peña, 18 de julio de 2011) “En particular Cecilia Naranjo nos apoyó muchísimo en Quetzal y su experiencia fue muy valiosa para nosotros; fue una de nuestras guías” (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).

René García Lizarralde, hizo aportes metodológicos para la cualificación del trabajo comunitario realizado por Quetzal y de los procesos educativos que el colectivo impulsaba. Llegó a construir una relación de amistad con varios de los participantes del grupo y fue considerado por varios de ellos como “uno de nuestros guías”. Entre 1992 y 1993 animó un grupo de estudio sobre lo urbano, del cual hicieron parte varios jóvenes de la Coordinación Regional de las CEBs en Bogotá, entre ellos dos personas de Quetzal. Lo trabajado en este grupo fue referente para el trabajo del colectivo en la localidad de Suba. Después de su muerte en 1994, varios integrantes de Quetzal conformaron junto a otros participantes de las CEBs la Corporación René García:

Nos encontramos con René García, gracias a Cecilia Naranjo que ella su amiga. Nos ayudó inicialmente a hacer un trabajo de etnografía para conocer mejor el barrio donde estábamos trabajando, conocer las lógicas populares, la racionalidad popular. Él nos empezó a dar documentos, a enseñar cómo era un diario de campo, el tema de lo popular... Con él hicimos una cartilla sobre lo popular y otra sobre formación e investigación... todo eso lo aplicábamos en el barrio...A mí me encarretó mucho René, porque, era un tipo muy radical, en el sentido bonito de la palabra, un tipo de clase alta, que quedó en la ruina por sus opciones, que se enamoró de una mujer hermosísima (...) la opción de él fue una opción política ¡nada ingenua! sabiendo cuál era el papel que él tenía en el proceso de transformación social dado que tenía relación con todos los sectores implicados en ello. A su casa llegaba mucha gente de distintos sectores a buscarlo para pedirle

²⁰⁴ Esta parte se refiere a Jean-Bertrand Aristide, sacerdote salesiano desde 1983 hasta 1988 año en que fue expulsado de la congregación, acusado de incentivar al odio y la violencia por su acción pastoral ligada a la Teología de la Liberación. Fue el primer presidente de Haití elegido democráticamente en 1991. Pocos meses después enfrentaría un golpe militar y exilio, del que regresó en 1994 para ejercer su mandato. Posteriormente fue elegido una vez más, en 2001, como primer mandatario.

asesoría y apoyo” (A. Peña, julio 28 de 2011). “Con René aprendimos a salir a las calles [del barrio], tomar apuntes, registrar...” (C. Román, enero 21 de 2015).

Otras dos personas mencionadas por algunos participantes de Quetzal como referente para la experiencia colectiva fueron el padre Hugo Cánovas y Carlos Angarita, ambos con aportes claves al proceso formativo interno.

De cara a los procesos socio-políticos de la época, se menciona también a Eduardo Umaña Mendoza, quien en la época de la Asamblea Nacional Constituyente conformó el Movimiento Vida y Dignidad: “*Nosotros como Quetzal nos metimos de pies y manos, porque lo admirábamos harto y además era una persona de un carisma impresionante, muy cercano, muy caluroso*” (A. Peña, julio 28 de 2011).

Además de personas que marcaron la trayectoria de JUCLA y Quetzal, en las entrevistas realizadas se identificaron organizaciones valoradas como espacios relevantes para las experiencias:

La Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo (Mencoldes) y el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), como punto de referencia y de confluencia para distintos procesos sociales que se inician en los noventa. La Casa de la Juventud, por su programa de formación de animadores juveniles Cajitos descrito en un apartado anterior. El Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)²⁰⁵ en Costa Rica y fundamentalmente Helio Gallardo y Franz Hinkelammert, fueron referente para los procesos de formación interna en la parte final de Quetzal:

Eso que nosotros queríamos construir estaba siendo teoría de muy buena calidad y [el DEI] permitía conocer qué estaba pasando en Uruguay, Paraguay, Chile. En ese momento sobre todo, lo de la revolución zapatista estaba en el centro del debate y además el quiebre del socialismo histórico y la derrota del frente sandinista... eso estaba ahí en el vértice de la discusión. Todos los sueños de que era posible transformar la sociedad del modo como se hizo en Cuba, por ejemplo, estaba siendo cuestionado por la caída del socialismo real, del socialismo histórico y se cuestionaba un modelo. El DEI era un lugar donde había posibilidad de pensar eso con quienes lo estaba trabajando. Fue muy interesante [estar en el DEI por varios meses] (A. Peña, 2011)

En la reconstrucción de influencias presentes en los grupos, se encuentran personas y procesos que se convirtieron más bien en *inspiración profunda* para el trabajo que se realizaba y el camino colectivo que se seguía. Con esta valoración de inspiración fueron señalados en el caso de Quetzal, la espiritualidad centroamericana manifiesta en las reflexiones que sobre esta

²⁰⁵ El DEI fue referente importante por sus posturas y desarrollos teórico metodológicos en temas teológicos y educativos. Ofrecía cursos o estancias de investigación/reflexión para activistas de la región. Algunos de los entrevistados mantienen aún contacto y relación con esta organización.

región hizo Pedro Casaldáliga, sacerdote Claretiano, y en la vida y producción escrita de Ernesto Cardenal a partir de su participación en la revolución sandinista y la experiencia adelantada en Solentiname. Para JUCLA la inspiración central fue la vida y planteamientos de Camilo Torres Restrepo y de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, nombrado Arzobispo de San Salvador en 1977 y asesinado en 1980 por su acción de denuncia de la violencia y la represión.

“Casi siempre con un libro debajo del brazo...”

La mayoría de las y los integrantes de los colectivos de trabajo barrial analizados eran personas aficionadas a la lectura. Se distinguen tres tipos de textos y temas como los favoritos: Literatura, política y religión. Dos modalidades para acceder a ellos: en JUCLA quien tuviera dinero para hacerlo iba comprando los libros y luego se los prestaban y rotaban entre el grupo; en Quetzal se construyó una biblioteca común, dada la experiencia de vida fraterna en curso²⁰⁶. Los títulos más mencionados en las entrevistas por parte de los dos colectivos, enlistados de acuerdo a su relevancia, fueron: Camilo Torres el cura guerrillero²⁰⁷, El vuelo del Quetzal²⁰⁸, El Diario del Che²⁰⁹, y la Revista Solidaridad. Aportes cristianos para la Liberación.

En un segundo lugar se ubican algunos autores específicos en el campo de la literatura, la sociología y la teología:

Nos alimentábamos de la literatura de la revolución Sandinista, por ejemplo, lo que produjeron algunos de los líderes de la revolución: Ernesto Cardenal y su hermano Fernando Cardenal. Cada vez que venían a Colombia íbamos a sus conferencias... Todo lo que fuera nicaragüense: La montaña es mucho más que una inmensa estepa verde, de Omar Cabezas²¹⁰... ese libro también en ese momento, era como una gran motivación por todo lo que estaba pasando en Nicaragua y el Salvador... También leíamos a Riuss, porque por su estilo y el formato de historieta nos quedaba muchísimo más fácil entender lo del capitalismo y las estructuras.

²⁰⁶ Recuerdo en mis visitas a la casa de Quetzal siendo joven, que uno de los lugares que mayor interés despertaba era aquel donde estaba la biblioteca. La variedad de títulos y autores hacía que siempre se encontrara alguna lectura de interés y el grupo tenía siempre la disposición de prestarlos también a personas de la comunidad.

²⁰⁷ “[En JUCLA] Nuestro principal inspirador era Camilo Torres, entonces todo lo que tenía que ver con Camilo Torres, era devorado por nosotros”. Algunos integrantes de Quetzal también recordaron haberlo leído.

²⁰⁸ Pedro Casaldáliga con su espiritualidad y su relación geopolítica también incidió mucho.

²⁰⁹ En JUCLA era “casi obligatorio leerlo” junto con el de Camilo Torres.

²¹⁰ En el archivo histórico revisado aparecieron alusiones al libro publicado por el mismo autor como una especie de continuidad de este primero: Omar Cabezas. “Canción de amor para los hombres”. Ed. Nueva Nicaragua, 1988.

Dentro de los teólogos de la liberación más leídos estaban: Leonardo Boff, Hélder Cámara, Gustavo Gutiérrez. También se leía sobre los mártires latinoamericanos, en particular sobre Monseñor Oscar Arnulfo Romero cuya vida y testimonio en El Salvador marcó mucho a JUCLA.

Además del Nuevo Testamento, desde la perspectiva de las comunidades eclesiales, Quetzal leía libros de Martha Harnecker (en la primera experiencia de vida comunitaria de Quetzal en Aures); de Manuel Castells y Agnes Heller, en el grupo de estudio sobre lo urbano con René García; de Franz Hinkelammert y de Helio Gallardo, a través de DEI y su revista; de John Sobrino. Algunos de ellos eran usados en las reflexiones colectivas del grupo.

JUCLA fue mucho más permeado por la literatura, en particular la poesía: “*¡Nos encantaba la poesía! Leer a Pablo Neruda, Benedetti, Borges,... Neruda, insuperable. Estos libros pasaban de mano en mano por todos. Estábamos en esa época de juventud, de enamoramiento, y no faltaba el que estuviera triste, enamorado..., entonces la inclinación por la poesía era bien fuerte, ¡una inclinación increíble por la poesía!*” Leían también a Eduardo Galeano, con “Las venas abiertas de América Latina” como uno de los libros mencionados; folletos temáticos sobre Camilo Torres, Álvaro Ulcué, Monseñor Romero, testimonio de las mujeres de Bolivia, etc.

Y no podía faltar la música...y el teatro....

En el caso de JUCLA, la influencia musical estaba entre la *canción social* (Nicaragua con las canciones sandinistas, Cuba con la nueva trova cubana, El Salvador y Chile), *canciones religiosas liberadoras* (misa nicaragüense, misa salvadoreña²¹¹) y *canciones colombianas* con contenido social. Para Quetzal, quedó en la memoria dentro de la *canción social* (Mercedes Sosa, Nueva Trova Cubana); en canciones religiosas liberadoras, las de *la misa colombiana*²¹² que en palabras de una de sus participantes “la cantamos diez mil veces y la recuerdo con mucho cariño” (D. Pawcar, agosto 18 de 2015).

Respecto al teatro, tanto en JUCLA como en Quetzal algunos de sus integrantes tuvieron contactos previos con este arte y al llegar a los colectivos incorporaron sus aprendizajes anteriores al trabajo comunitario. Los dos grupos hicieron teatro y presentaron pequeñas muestras en actividades barriales, además trabajaron desde esta herramienta con otros

²¹¹ Las misas Misa Campesina nicaragüense y la salvadoreña concretizan la incorporación de la música popular y regional (en letra y música folclórica) a la liturgia católica, a partir de una constitución conciliar promulgadas después del Concilio Vaticano II. La misa nicaragüense se interpretó por primera vez en 1975 en una de las islas del archipiélago de Solentiname y fue compuesta por Carlos Mejía Godoy y otros músicos de la región. Sus letras fueron cuestionadas por razones que pueden consultarse en: https://www.corazones.org/biblia_y_liturgia/liturgia/misa_campesina_nica.htm Aun así se convirtió en una de las creaciones musicales que mayor impacto dejó en las generaciones de la época. La Misa Popular Salvadoreña fue resultado del acompañamiento dado a las CEBs de dos parroquias de San Salvador entre 1977 y 1980. “Es fruto, en letra y música, de la iniciativa de Guillermo Cuéllar con la asesoría teológica del Padre Plácido Erdozain”. Fuente: <http://musicacatolicadehoy.blogspot.com/2017/08/misa-popular-salvadorena-espiritualidad.html>.

²¹² La Misa Colombiana fue compuesta por el sacerdote franciscano Rubén Darío Vanegas Montoya incorporando ritmos folclóricos tradicionales como el bambuco y otros.

jóvenes en los barrios. En relación a obras de teatro que les hayan impactado y recuerden, fue mencionada “I took Panamá”²¹³: obra que fue vista por varios integrantes de JUCLA.

²¹³ Esta obra fue montada por el Teatro Popular de Bogotá (TPB) en 1974, como creación colectiva dirigida por Jorge Alí Triana: “sátira política que causó polémica en su momento y que puso en escena el conocido suceso de la separación de Panamá (1903). La pieza cuestiona la “dramática realidad de las relaciones internacionales de nuestro país” e intenta “instalar en el público cierta dosis de nacionalismo anti-imperialista”, así lo señala Triana en el catálogo TPB, 25 años (1993).” (<https://www.elespectador.com/noticias/cultura/i-took-panama-una-tragicomedia-historica-articulo-622536>)

Capítulo 4. Prácticas educativas, constitución de subjetividades y de sujetos

“La fe se desdobra (no se transforma) en práctica social y política... sin rupturas”
Clodovis Boff

Los colectivos de trabajo barrial integrados por hombres y mujeres jóvenes, desarrollaron distinto tipo de actividades y procesos barriales, al tiempo que se dieron su propia organización y dinámica interna. Este capítulo describirá el tipo de prácticas realizadas, centrándose en el análisis de aquellas vinculadas al ámbito educativo y la forma en la cual dichos procesos aportaron a la constitución de subjetividades proclives a la transformación social. Se describirá inicialmente la dinámica interna y acciones promovidas, para centrarse luego en las prácticas educativas y su vínculo con la constitución de sujetos y subjetividades.

4.1 Prácticas y dinámicas internas agenciadas por los grupos de trabajo barrial

En este apartado se analizan las prácticas desarrolladas por los dos colectivos partícipes de la investigación, enfatizando en las dirigidas a habitantes de los barrios en los cuales hacían presencia y la participación del grupo en acciones organizadas por terceros. Dentro de las primeras, se distingue entre las desarrolladas con grupos específicos de pobladoras y pobladores de forma continua mediante reuniones semanales y otras puntuales que contribuían al trabajo comunitario y su visibilización. “Trabajar con la comunidad” era la expresión reiterada para referirse a este tipo de prácticas en los dos colectivos.

Quetzal, trabajó con mujeres adultas, niñas, niños y jóvenes; y realizó además, una serie de actividades puntuales como la animación de la eucaristía dominical en el barrio Aures, la realización de una celebración comunitaria mensual con participación de todos los grupos que acompañaban, y la dinamización de un proyecto de autogestión económica bajo la modalidad de una papelería comunitaria. JUCLA por su parte, conformó un grupo de niños y niñas (Herramientas de Dios), otro pre juvenil (Juclita) y realizó actividades de carácter comunitario que buscaban el fortalecimiento de las familias y la comunidad: conmemoraciones como la del primero de mayo, semana santa, novenas de aguinaldos, campañas, etc.

Se describirán a continuación algunas características de los ejes de trabajo común entre Quetzal y JUCLA, y aquellos desarrollados de forma particular por cada colectivo, para profundizar posteriormente en el lugar que ocupó lo educativo en estas experiencias.

Jóvenes trabajando con otras y otros jóvenes

Dentro del trabajo barrial que realizaron tanto JUCLA como Quetzal, uno de los ejes comunes fue el de jóvenes. Quetzal conformó y acompañó dos colectivos juveniles: el primero de ellos, el

*Grupo Juvenil Semillas de Libertad*²¹⁴, integrado por ocho jóvenes del barrio -mujeres y hombres- que se reunía cada semana o más si era necesario de acuerdo a las actividades programadas. Hacían montajes de obras de teatro, realizaban en Semana Santa el viacrucis en vivo por el barrio logrando una muy alta afluencia de personas, apoyaban la eucaristía dominical, pintaban murales y grafitis referidos a lo que sucedía en el barrio, la ciudad o el país.

En las reuniones semanales del grupo se hacían reflexiones y análisis usando documentos temáticos, literatura y canciones. Dentro de las estrategias usadas para el trabajo juvenil fueron muy potentes la música, la literatura y el testimonio de vida entre pares: “...ellos iban a la casa y veían la manera como vivíamos en comunidad. Para estos jóvenes no era nada común en ese momento, ver un grupo de jóvenes mayores que ellos, que vivíamos juntos y hacíamos reuniones... yo creo que eso impactó mucho en la vida de ellos como jóvenes” (J. Hernández, comunicación personal, 21 de noviembre de 2014).

El segundo grupo juvenil que acompañó Quetzal se conformó en el barrio Ciudad Hunza, con participación de cuatro o cinco jóvenes que se reunían periódicamente²¹⁵, y adicional a ello, también dinamizó una iniciativa de comunicación popular con carácter zonal, a través del *Periódico juvenil A la Lata*, iniciativa de integración de grupos juveniles de la localidad de Suba, surgida a finales de 1990 como proyección del Primer Encuentro Juvenil Zonal realizado en el mismo año. El periódico tenía como propósitos: “visibilizar la opinión de los jóvenes sobre la situación colombiana y generar un espacio de comunicación entre ellos para que hicieran propuestas sobre la problemática juvenil” (Román, 1990: 4).

Se seleccionó la expresión “A La Lata” como nombre del periódico, porque entre las y los jóvenes la expresión era de uso frecuente y amplio, con tres connotaciones: para indicar el riesgo y la entrega que tiene el joven cuando actúa; la característica juvenil de hacer las cosas “de una”, “con mucha fuerza”; o para señalar también la situación en la que algo se usa y se bota, como equivalente a situaciones en que jóvenes de barrios populares eran utilizados por la sociedad y luego considerados como basura. (Román, 1990)

Algunos de los temas trabajados en el grupo del periódico fueron: situación juvenil en la ciudad y la localidad de Suba, servicio militar obligatorio, comunicación popular (periódicos impresos y murales), educación popular. Un referente en el trabajo juvenil adelantado con este grupo fue Camilo Torres Restrepo. Dentro del tipo de actividades promovidas estaban los campamentos juveniles, foros temáticos, talleres para el grupo y para niños y niñas, trabajo en colegios con otros jóvenes. Quetzal posibilitó intercambios de experiencias y talleres de capacitación con

²¹⁴ A este grupo perteneció una mujer joven que años después, a partir de esta experiencia, se interesó por el trabajo con mujeres y hasta el momento de escritura de este documento sigue vinculada con procesos organizativos de este tipo, promueve el trabajo popular y comunitario con niñas, niños y jóvenes.

²¹⁵ Desafortunadamente no se encontró un mayor detalle de su dinámica interna en las entrevistas y revisión de archivo realizada.

publicaciones juveniles de otras zonas de la ciudad²¹⁶ y la articulación a espacios del movimiento juvenil en Bogotá.

En el caso de JUCLA, el trabajo juvenil como tal era el del propio grupo que llegó a estar conformado por más de diez jóvenes entre los 16 y 24 años de edad. En su consolidación y desarrollo se impulsaron acciones de solidaridad con procesos sociales en la ciudad. Una de las primeras tareas se orientó al apoyo al movimiento de pobladores en los cerros orientales de Bogotá. JUCLA construyó también un proceso pre juvenil a través del grupo JUCLITA, propuesto para personas entre los diez y quince años, con quienes replicaban en parte su propio proceso personal y grupal, a través del teatro, el deporte y la formación. Una de las actividades más recordadas en este proceso fueron los campeonatos de microfútbol.

Trabajando con niñas y niños

En la experiencia de Quetzal, el trabajo con niñas y niños se realizaba a través de reuniones semanales y distintas actividades que incluían un componente celebrativo de fechas especiales: día de los niños, participación en novenas de navidad, entre otras. Algunas niñas y algunos niños partícipes del grupo infantil impulsado por este colectivo, conservaron la sensibilidad social despertada allí y siendo jóvenes decidieron formarse en campos específicos de las ciencias sociales y humanas, destacándose posteriormente -incluso en la adultez- como líderes o lideresas del sector o la localidad²¹⁷. Estos casos llevan a considerar la posibilidad de rastrear el impacto de la experiencia de Quetzal en la generación de niñas, niños y jóvenes con los que se trabajó.

En el caso de JUCLA, el trabajo con niños y niñas se materializó en la catequesis para primeras comuniones, desarrollando esta formación desde una perspectiva crítica y liberadora. En la medida que JUCLA fue consolidándose, se propuso el grupo *Herramientas de Dios* en el que se podía participar teniendo entre 7 y 10 años de edad. Se reunían semanalmente para actividades de formación, talleres, juegos, salidas. Una de las acciones de mayor recordación en relación a este trabajo fue la celebración de “la fiesta de los niños” en el mes de octubre, con la cual se buscaba convocar a la comunidad en general y visibilizar la presencia de las niñas y los niños en el barrio:

²¹⁶ Se realizó un taller conjunto con los periódicos: “El Par Che” de la zona sur y “La Pulga” de Soacha; se consiguió el apoyo de una persona de la Revista Opción para tratar el tema de lineamientos generales sobre el trabajo en publicaciones alternativas, entre otras iniciativas.

²¹⁷ Algunos integrantes de Quetzal recuerdan mucho, el caso de un joven que decidió estudiar Trabajo Social y logró ingresar a la Universidad Nacional de Colombia después de haber participado siendo niño, del grupo promovido con las religiosas de los Sagrados Corazones, experiencia con la cual Quetzal también tuvo que ver. En una actividad pública asociada a procesos distintos a esta investigación, se identificó el caso de una mujer que siendo parte del grupo infantil promovido por Quetzal, llegó a convertirse en lideresa de una organización de mujeres en Suba, hasta el momento de escritura del presente documento. El testimonio informal proporcionado fue contundente en evidenciar las marcas dejadas por esta experiencia en la niñez y se la identificó como la semilla que quedó sembrada e impulsó varias decisiones en la juventud.

Hacíamos una jornada el domingo antes del 31 [de octubre], donde se hacían concursos de carros esferados, encostados... concursos durante todo el día de muchas cosas. Eran jornadas desde las siete u ocho de la mañana hasta las seis de la tarde, donde participaban muchísimos niños. Y el 31 de octubre se hacía una fiesta con los niños en una tarima; se hacían concursos de disfraces, de baile y una buena cantidad de actividades con los niños (M. Pedraza, comunicación personal, 20 de julio de 2015).

Los recursos necesarios para esta celebración (premios, logística, etc.) se conseguían mediante el pago de una pequeña inscripción a los concursos y competencias, o mediante donaciones, la mayoría de las veces de los propios habitantes del barrio a través de “las campañas del peso”.

Con las mujeres “veíamos la realidad y leíamos la biblia...”

La lectura de la biblia y de la realidad social fueron los núcleos centrales de las reuniones semanales con el grupo de mujeres que Quetzal convocó. Se reunían en la noche para reflexionar sobre las situaciones que vivían las familias del barrio, cómo se sentían personal, familiar y comunitariamente. De este espacio salió una propuesta autogestionaria a través de una papelería comunitaria y un fondo para préstamos.

Dado que el proyecto económico buscaba también un beneficio para la comunidad, el grupo de mujeres observó sistemáticamente²¹⁸ lo que faltaba en el barrio e identificó la iniciativa económica más favorable para el sector. En la consecución del primer respaldo financiero a esta iniciativa, fue importante Christian Aid y un grupo de obispos de Gran Bretaña e Irlanda que realizó por esta época una visita a barrios con presencia de Comunidades Eclesiales de Base.

Unos meses después, este trabajo dio origen a la *Corporación Tierra y Luz*, como formalización del proyecto de autogestión económica y organización comunitaria, cuya dinámica interna también incorporó una serie de reflexiones mediante pasajes bíblicos y el ejercicio de lectura de la realidad social y comunitaria.

Actividades orientadas a la comunidad en general

En los orígenes de Quetzal una de sus integrantes trabajó en el Jardín Infantil de Toberín (Suba), apoyando la conformación de una cooperativa allí. En el barrio Aures I, Quetzal ayudó a la comunidad en la *construcción informal de un lugar para la misa dominical* que celebraban sacerdotes Escolapios, quienes por esa época vivían en Ciudad Hunza. En el recuerdo asociado a las eucaristías dominicales, sobresale la alta participación de la comunidad (en particular del

²¹⁸ Cabe resaltar aquí que Quetzal promovió con el grupo de mujeres la realización de una pequeña indagación con una metodología que enfatizaba en la observación de los recursos con los que contaba el barrio y el análisis de ellos a la luz de las necesidades de las pobladoras y pobladores desde una perspectiva diferencial. Este elemento que pareciera poco relevante gana centralidad porque refleja la forma como la investigación se incorporaba al trabajo barrial en una perspectiva pedagógica.

grupo de mujeres), la posibilidad de introducir canciones no tradicionales y la sencillez acogedora del lugar.

Quetzal realizaba también una *reunión mensual* con todas las personas y grupos involucrados en su trabajo barrial en la que se seguía normalmente la siguiente secuencia de actividades: inicialmente una lectura bíblica, seguida de un texto no bíblico (poema, carta, etc.); “después se hacía una reflexión colectiva donde se compartía qué entendimos, qué pensamos de lo que se leyó y ahí la gente comenzaba a hablar. Luego de eso había un momento de oración en el que intervenían varias personas de manera espontánea y un compartir. La idea era que todo el mundo llevaba algo para compartir y lo poníamos en la mesa común. Mientras tanto, íbamos conversando sobre algún tema de la coyuntura de ese momento. Se cantaba en los intermedios, al principio y al final [de la celebración]” (C. Román, conversación personal, 21 de enero de 2015).

Sobre esta actividad resalto el análisis planteado durante una de las entrevistas: reconstruyendo años después la reunión mensual que hacía Quetzal con todos los grupos, se evidencia que ésta tenía un sentido de celebración litúrgica con muchos elementos articulados que permiten considerar estos encuentros como *formas litúrgicas alternativas*, en palabras de uno de los integrantes del grupo que fue entrevistado. Su análisis evidencia también los elementos del método ver-juzgar-actuar, dando centralidad a la conversación sencilla sobre situaciones de actualidad y el compartir los alimentos como momentos simbólicos asociados a cierta *mística* que recuerdan también varias de las personas entrevistadas, como algo muy importante: no podían faltar en estas celebraciones los cantos, los hechos de vida, la poesía y el compartir. Las canciones que se iban incorporando en la celebración fueron muy importantes en la constitución del sentido místico.

Las *conmemoraciones*²¹⁹ jugaron un papel relevante en el quehacer de los dos colectivos:

El *primero de mayo*, además de participar en la marcha general convocada por las centrales obreras, JUCLA acostumbraba hacer una actividad conmemorativa del día del trabajo en el barrio: “el Instituto de Cultura en esa época nos prestaba un camión inmenso que servía de escenario. Venía gente de todo el barrio a mirar el espectáculo porque era algo bien montado: buenas danzas, buena música” (Y. Rincón, comunicación personal, 7 de mayo de 2015). Se iniciaba la jornada cultural a las dos de la tarde y terminaba sobre las ocho o nueve de la noche. Se presentaban grupos de danza, teatro, música, la mayoría con alto reconocimiento en la ciudad; pero, además, las y los habitantes del barrio que tuvieran alguna habilidad artística.

²¹⁹ Las conmemoraciones son prácticas sociales que permiten rastrear las diferentes interpretaciones sociales sobre el pasado. Las fechas públicas de conmemoración pueden convertirse en objeto de disputas y conflictos, dado que una misma fecha puede tener sentidos distintos para actores sociales o políticos concretos (Jelin, 2004: 141). Como se verá en este apartado, JUCLA y Quetzal buscaron construir nuevos sentidos con las conmemoraciones que agenciaron.

En una época en la cual el centro de la conmemoración del día del trabajo se encontraba en la movilización central en cada ciudad, JUCLA volteó su mirada y orientó su acción al ámbito barrial, con una clave de lectura puesta en tocar a las y los trabajadores informales o eventuales, cuya vida cotidiana transcurría cada primero de mayo muy al margen de la gran manifestación. Según los testimonios, para las personas adultas las conmemoraciones de este día en el barrio fueron inolvidables, porque en esa fecha nadie los había tenido en cuenta tan cercanamente.

A lo largo del año 1992 se realizaron distintas actividades asociadas a la *conmemoración de los quinientos años del descubrimiento de América*, en las cuales participaron las y los integrantes de Quetzal, organizando actividades barriales que insistían en una relectura del acontecimiento como invasión, conquista y genocidio, más que “celebración”, sentido con el que públicamente se impulsaba. En los documentos que registran lo realizado y en los textos usados como apoyo para estas actividades aparecen varias imágenes que se convirtieron en referentes de sentido asociadas a esta fecha.

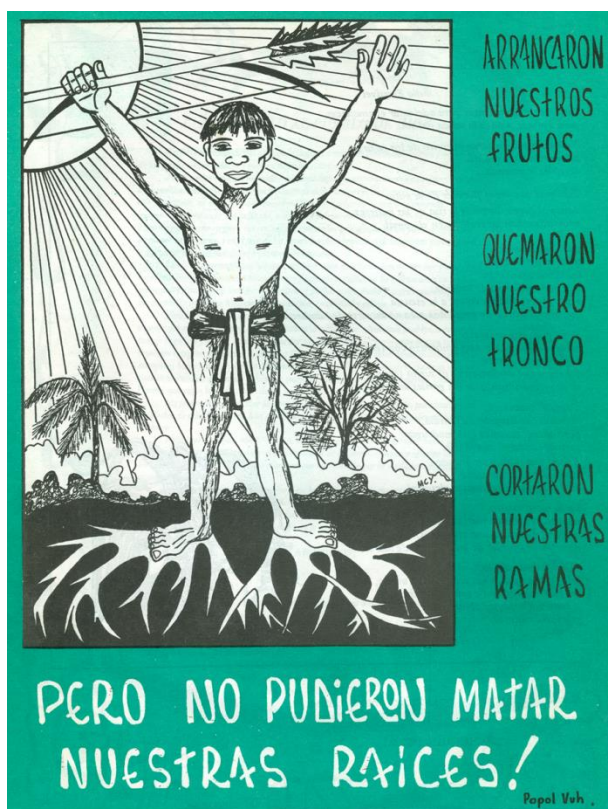


Figura 10. Portada Boletín CEBs No. 11, 1992

En este mismo contexto de los quinientos años, se realizó en enero de 1992 en Chipatá (Santander), la primera Asamblea de Fraternidades y Grupos Misioneros, en la cual, además de analizar la coyuntura del país en el contexto de esta conmemoración, se compartió la experiencia de las distintas fraternidades participantes, una de ellas Quetzal.

Dado el vínculo de los dos colectivos con el ámbito eclesial, la *Semana Santa* y la *Navidad* fueron épocas de mucha proyección comunitaria. En el caso de JUCLA las actividades realizadas en Navidad activaban el trabajo colectivo de pobladoras y pobladores del barrio: las familias aportaban para armar el pesebre del barrio, se rotaban los lugares de la novena, se hacían “novenas en vivo”, había mucha participación de la comunidad en general.

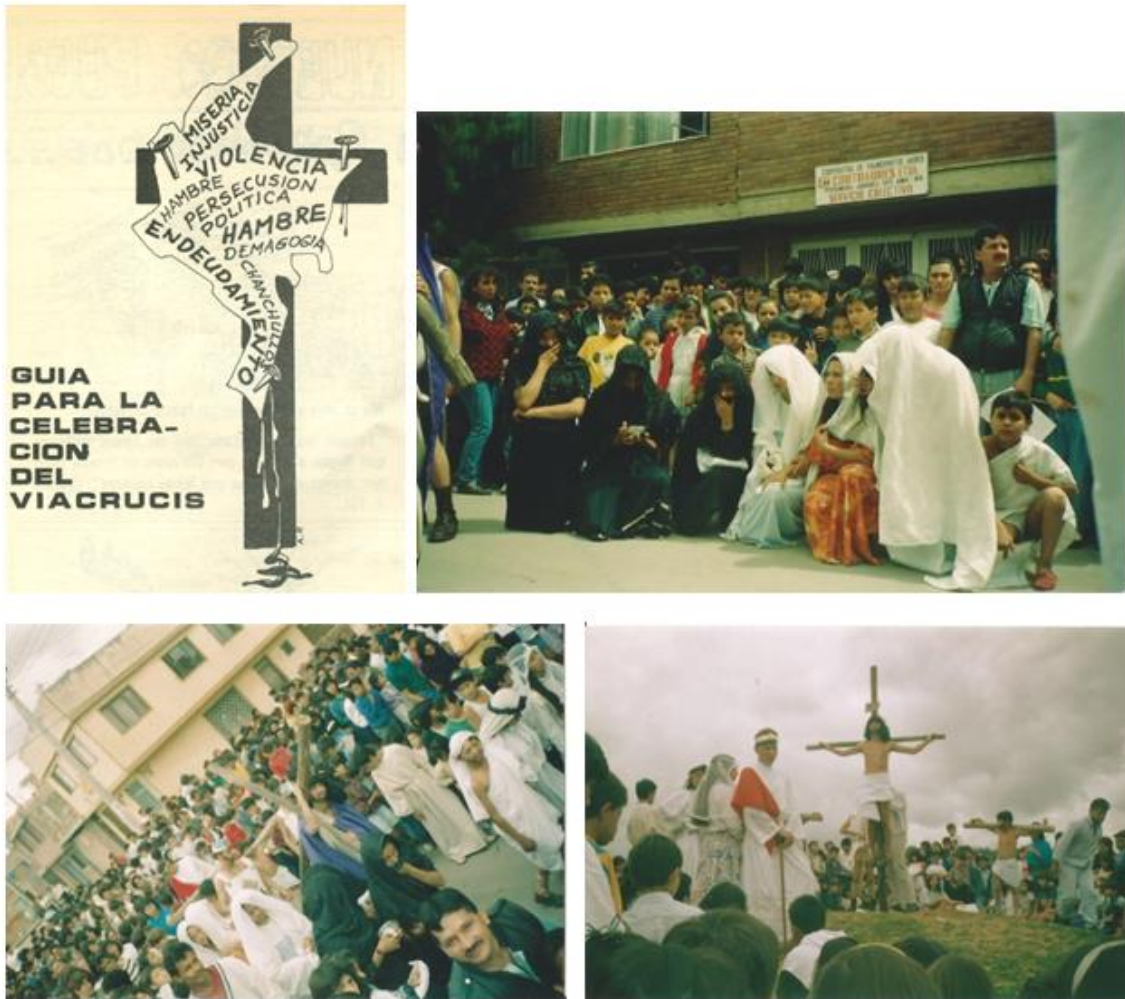
JUCLA construía las oraciones y el contenido de la novena orientándolos a las necesidades del barrio, con una lógica no tradicional. Se buscaba generar integración entre habitantes del barrio y rescatar los valores familiares.

... A la gente le gustaba ir [a las novenas] porque sabía que ahí tenían la palabra, participaban mucho. Nosotros solamente provocábamos la participación de la gente diciendo: vamos a reflexionar sobre el tema del desempleo y ya... se provocaba la palabra. Había cantos populares, villancicos, una calle completa llena de gente cantando la novena. ¡Era una cosa muy bonita! Se lograba la participación de cincuenta, cien personas... era mucha gente la que asistía. Nosotros ya habíamos participado en novenas hechas en la calle; por ejemplo, cuando éramos niños la policía u otros grupos del barrio hacían novenas, pero todas eran muy tradicionales. La que hizo JUCLA fue una novena más popular, con un contenido social y político, desde la educación popular, que llamaba a una reflexión de la situación y de los problemas sociales del país (M. Pedraza, comunicación personal, 20 de julio de 2015).

En general las actividades propuestas por JUCLA a nivel de la comunidad fueron muy bien recibidas y contaron siempre con una alta participación. Dos asuntos se vinculan con esta reacción: el que se generaba un ambiente fraterno donde las personas se sentían acogidas, tenidas en cuenta, se motivaba su expresión y las situaciones del barrio eran centrales; así como el hecho de que las y los integrantes del grupo eran conocidos en el barrio desde niños y niñas, situación que generaba familiaridad y admiración por parte de las personas adultas. Ser parte del tejido social barrial daba una ventaja, que se apoyaba también en formas comunicativas propias de la época como el perifoneo y la distribución de chapolas que elaboraban manualmente algunos integrantes del grupo (ver en anexos Figuras 11, 12 y 13).

La ***Semana Santa*** era para Quetzal un momento importante en el trabajo comunitario y eclesial, permitiendo vincular a los grupos de jóvenes y mujeres que acompañaban. Especial recordación tuvo entre algunas personas entrevistadas, la realización del viacrucis en vivo por las calles del barrio, dinamizado por las y los jóvenes y con una alta afluencia de personas de la comunidad. Una de las características del viacrucis era la contextualización y articulación de cada estación al momento que vivía el país en aquella época, siguiendo la lógica de trabajo acordada en la Coordinación de CEBs y Grupos Cristianos. Algunas imágenes recrean este tipo de actividad:

Figura 14. Celebración del Viacrucis en Semana Santa, barrio Aures, Quetzal



Fuente: Boletín CEBs Informativo No. 3, 1988 y archivo fotográfico de Quetzal

JUCLA convocó también a la realización de **campañas de aseo** que fueron bien recibidas y contaron con buena participación de la comunidad. Derivado de este tipo de actividades y ante el incumplimiento de la empresa recolectora de basuras de la época (1984-85) el grupo impulsó una acción de protesta:

...la señora Rosa nos convocó y nos dijo: “muchachos hay que hacer algo porque nos estamos inundando de basura”. Fue cuando surgió la idea de taponar las calles. A punta de perifoneo, salimos y le dijimos a la gente: “esta noche vamos a bloquear las calles con la basura y tendrán que venirla a recoger porque no podemos seguir viviendo así”... Y efectivamente la gente de todo el barrio salió y tapó las principales calles con basura. Eso tuvo muchísimo impacto para la comunidad; ese día llegó la policía, pero también al siguiente llegaron los carros de la basura. El taponamiento salió en el

periódico, nos alcanzamos a preocupar porque era una época de mucha persecución a todos los movimientos políticos y sociales, y la gente andaba diciendo, que a los líderes del grupo los estaban buscando... (Y. Rincón, comunicación personal, 7 de mayo de 2015)

Dinámica interna de JUCLA y Quetzal

En cuanto a la dinámica interna de los colectivos de trabajo barrial, ambos se caracterizaron por priorizar la construcción grupal como eje central para la acción barrial que desarrollaban. Es decir, la consolidación del grupo, el afianzamiento de confianzas, conocimiento a profundidad entre las y los integrantes, empatía, cohesión, identidad, sentido de pertenencia, construcción de comunidad de vida, eran fundamentales para poder incidir eficazmente en los barrios. Para JUCLA se trató de un proceso paulatino de relacionamiento que se fue extendiendo de las y los integrantes a sus familias y luego a otros actores de los barrios en los que trabajaban. Para Quetzal, fue relevante el tránsito de ser grupo a ser comunidad, mediante el fortalecimiento de relaciones internas y prácticas de vida cotidiana basadas en este proyecto. Cada grupo operó una serie de mecanismos de organización interna que los distinguieron en su cotidianeidad.

Como espacios de nucleamiento juvenil, tenían reuniones cada ocho días los fines de semana o entre semana cuando fuera necesario, para programar, hacer seguimiento o evaluar actividades, pero también para compartir espacios celebrativos o de formación.

En las reuniones internas de los grupos sobresalieron los espacios para revisión de la vida personal. En el caso de JUCLA era común la técnica de *El Banquillo*, en la cual cada persona pasaba al centro y escuchaba lo que sus compañeras y compañeros veían de negativo y positivo en su acción, no sólo en el grupo sino también al interior de su propia familia:

Hacíamos unos banquillos súper fuertes y muy duros con la cuestión de las casas [relaciones con la familia]: a veces no se colaboraba lo suficiente o había mucha rebeldía con las mamás. Nosotros éramos conscientes que, si no dábamos testimonio en la casa, era muy difícil que el grupo se pudiera sostener (Y. Rincón, comunicación personal, 7 de mayo de 2015).

Para Quetzal la reflexión sobre la vida personal durante las reuniones internas como comunidad²²⁰, tenía dos componentes: el primero, orientado a la revisión de la convivencia para

²²⁰ La categoría analítica desde la cual son nombradas las experiencias partícipes de esta investigación es la de grupos de trabajo barrial, pero es imprescindible aclarar que Quetzal se asume como comunidad en su autodenominación reconocida por todas las personas entrevistadas, razón por la cual una vez concluida la

identificar asuntos y acciones a mejorar, así como los compromisos necesarios para lograrlo. El análisis se daba al revisar las acciones personales a la luz de las opciones de fe asumidas. El mecanismo era colectivo: se conversaba y se discutía sobre la acción y su fundamentación religiosa, hasta llegar a acuerdos y en algunos casos a compromisos de cambio.

El segundo componente se refería a la revisión de los proyectos de vida; es decir, cómo avanzaba cada quien en su proceso personal. Este eje denota la fuerte influencia eclesial en el proyecto, pero en el grupo se partía de respetar a quienes no tenían una opción netamente eclesial, o a quienes aún no identificaban con claridad hacia dónde enrumbar la vida, condición que para las y los integrantes resultó muy valiosa. Según sus participantes, Quetzal respetó y estimó como válidas distintas proyecciones y tipos de compromiso de sus integrantes. Se construía colectivamente, respetando las posibilidades y deseo de aportar de cada persona.

Además de las reuniones internas periódicas, tanto JUCLA como Quetzal realizaban convivencias anuales o retiros que se usaban para evaluar el trabajo adelantado, planear acciones a futuro o reflexionar sobre la vida comunitaria. Este espacio sobresale como relevante en la mayoría de entrevistas, y vinculado a la dinámica organizativa interna.

Trascendentalizando la vida cotidiana....

Para los dos grupos de trabajo barrial partícipes de la investigación, la vida cotidiana²²¹ y la forma de relacionarse eran elementos fundamentales. En el plano de la cotidianeidad las acciones sencillas de cada día debían conectarse con el propósito común de construir otra sociedad y nuevas formas de relación entre los seres humanos. Por eso *la convivencia* se convirtió en categoría central respecto de la cual se debían incorporar y hacer visibles los principios del evangelio, del hombre nuevo y/o -su equivalente en la perspectiva del compromiso político- del ser revolucionario. Se buscaba la *coherencia personal y colectiva*. Por ello la revisión de la vida personal era un elemento infaltable que convocaba a creyentes y ateos en una dinámica colectiva que quebraba las lógicas de formación y acción política de las organizaciones de izquierda de la época, incorporando la dimensión trascendental o espiritual

descripción de prácticas y dinámicas internas de los grupos, me referiré en todos los casos a Quetzal como comunidad.

²²¹ Se entiende la vida cotidiana como el espacio en que se resuelve la reproducción social. En palabras de Heller: “la totalidad de las actividades que caracterizan las reproducciones singulares productoras de la posibilidad permanente de la reproducción social” (Heller, 1985: 9); pero también, como el ámbito en que se traspasa lo rutinario y se prefigura lo nuevo (Zemelman, 1992: 14).

que la izquierda poco reconocía como válida. El referente de análisis fue el evangelio, las actitudes de Jesús de Nazaret y la vida de las primeras comunidades cristianas.

Tanto Quetzal como JUCLA tenían espacios, acciones y mecanismos que mostraban cómo la convivencia diaria y formas de relacionamiento se convertían en centrales. En el caso de JUCLA, aunque sus integrantes no vivieron juntos, el análisis de la convivencia se hacía en relación a la persona y su familia o a la persona y los demás integrantes del grupo, revisando a la luz de los valores del evangelio el tipo de actitud y acción que cada quien tenía en estos dos ámbitos. Llama mucho la atención que en la convivencia se implicó también a las familias de las y los integrantes de este grupo, hasta el punto de constituir una noción de “gran familia” en la cual padres y madres rodeaban a las y los integrantes del grupo, los apoyaban, los recibían en sus casas. Se intuye por esto que el grupo en su dinámica interna logró impactar los relacionamientos en las familias. Algo cambió también en los padres y madres de las y los integrantes:

Todos los papás de mis compañeros del grupo fueron una guía; siempre nos abrieron las puertas de sus casas, nos dieron amor, así como también nos regañaron (Entrevista a Jairo Bustos, integrante JUCLA, 2015).

Para nosotros las familias fueron el mejor apoyo. Aguantarse una mamá tranquilamente treinta muchachos en una casa y ¡no decir nada! Soportar que entraran y salieran todo el día de su casa o que llegaran y habiendo sólo una olla con arroz aceptar repartirla para todos... muchas veces sucedió eso... (Y. Rincón, comunicación personal, 7 de mayo de 2015).

El que la vida cotidiana haya tenido tanta trascendencia, muestra una comprensión simbólica compartida respecto a ella: en la vida diaria se debía expresar y concretar el cambio en las relaciones sociales hacia el *servicio a los demás* y la igualdad que se quería para la sociedad. Se buscaba avanzar hacia la transformación social desde las acciones de todos los días, anticipando de forma concreta lo nuevo por construir. Así, la reflexión sobre la vida cotidiana en las reuniones del grupo o comunidad también era un espacio formativo; y el aprendizaje derivado de ello tenía que ver con “aprender a convivir”, “pulirse en cosas” (en relación a las acciones de la vida diaria). Estos tipos de aprendizajes, para algunos integrantes de Quetzal, fueron incorporados en la vida y la acción concreta hasta el día de hoy, tal como se muestra en una anécdota de un integrante de Quetzal:

En mi casa yo jamás toqué un plato ¡Nada! Otra persona hacía todo lo necesario en la casa. Más de veinte años después soy re-juicioso [con esas responsabilidades] y mi esposa no me cree que yo haya sido tan desjuiciado en términos de la casa. Pienso ¿de dónde saqué todo eso?... pues de aquellos años con Quetzal (C. Román, comunicación personal, 21 de enero de 2015)

Sirviendo a las y los demás de distintas maneras...

Quetzal distribuía responsabilidades entre sus integrantes, más que asignarles cargos como tal: una persona se encargaba de tomar nota en las reuniones internas, mecanografiar las anotaciones y manejar el archivo²²²; otra del manejo económico. Aunque nunca se designó formalmente una coordinación individual como tal, los documentos y entrevistas evidencian que uno de los integrantes ejerció un liderazgo de este tipo de principio a fin de la experiencia, con mayor influencia sobre algunas integrantes del grupo. En relación a la organización interna para el trabajo con la comunidad: una persona era responsable de animar la misa dominical y celebraciones comunitarias (con canciones y música), dos integrantes acompañaban el grupo juvenil Semillas de Libertad; dos más estaban al frente del acompañamiento al proyecto de papelería comunitaria en capacitación contable, administrativa e incidencia espiritual.

En general, las prácticas y dinámicas internas de Quetzal lograron activar las potencialidades de cada persona, la convivencia respetuosa y la creación de relaciones cuidadosas del otro o la otra: *“hubo una dinámica muy interesante, porque cada uno tenía sus potencialidades. Por ejemplo, yo era el que menos actividad social tenía, pero llevaba las actas, de pronto era capaz de hacer observaciones pertinentes en las reuniones, de señalar cosas que los otros no veían... Desde las potencialidades de cada uno se vivieron buenas cosas... se respetaron y alimentaron las opciones de los demás aunque fueran distintas a la propia”* (C. Román, comunicación personal, 21 de enero de 2015).

Lo anterior se dio en formas de actuación, dentro del grupo y hacia la comunidad, que combinaban lo eclesial y lo político, logrando el compromiso de quienes hacían parte de Quetzal²²³: quienes eran más religiosos, o más políticos, o más intelectuales, todos tenían

²²² Es de anotar que a pesar del paso del tiempo y de la pérdida de algunos documentos relevantes, el archivo histórico de Quetzal conserva muchos materiales que fueron valioso insumo para esta investigación. Ver detalles en el capítulo introductorio.

²²³ En los dos colectivos, las formas de actuación que combinaron lo eclesial con lo político fueron las mismas misas dominicales (en la parte que Quetzal participaba), las novenas de aguinaldos y actividades de semana santa. Los contenidos trabajados en las dos últimas y las canciones con el trabajo reflexivo al momento de motivar su aprendizaje por la comunidad, fueron expresión de esta combinación.

cabida en el grupo y con todos y todas era posible construir un proyecto de comunidad y de trabajo barrial.

JUCLA por su parte, elegía anualmente por votación, un coordinador general y un secretario, en la convivencia en la que también se planeaban las actividades del año y se seleccionaban los responsables de los otros grupos que acompañaban (Juclita y Herramienticas de Dios) y de los frentes de trabajo en el barrio: catequesis para adultos, catequesis para niños, acción comunal, deportivo cultural, frente niños, frente comunidad, frente comunicación y artes, grupo de educación, grupo social. (Registro cuaderno de actas JUCLA, revisión archivo histórico del grupo). “Los que llevaban más tiempo tenían la responsabilidad de los JUCLITAS y quienes integraban los JUCLITAS tenían la responsabilidad de las Herramienticas de Dios” (M. Pedraza, conversación personal, 7 de mayo de 2015).

El grupo tenía un reglamento, himno (ver letra en anexos), un sello distintivo (ver figura 12), un organigrama y, así como Quetzal, llevaba un registro en actas de lo tratado en cada una de sus reuniones. El organigrama de funcionamiento visibilizaba cuatro cargos principales: coordinador, secretaria, tesorero y representante del frente. Algo que llama la atención en la dinámica interna de JUCLA fue la incorporación de las familias como actores involucrados a la dinámica grupal. Sobre todo, las mamás acogieron en distintos momentos a las y los jóvenes, les brindaban comida u hospedaje si se necesitaba. En algunos casos, llegaron a ser considerados como otros hijos o hijas.

Relaciones de pareja y trabajo comunitario

Con el paso del tiempo en los dos colectivos se hicieron visibles relaciones de pareja entre integrantes, que en la medida que se fueron consolidando marcaron para algunas personas su retiro paulatino de la experiencia; para otras el afianzamiento de la opción por la vida en colectivo y el trabajo barrial. En el caso de JUCLA la disolución paulatina del colectivo después del incidente relatado en la sección correspondiente, llevó a que la última actividad del grupo fuera coordinada por una de las parejas afectivas más antiguas. Para Quetzal, la llegada de la primera hija de una de las parejas fue motivo de profunda reflexión sobre las nuevas formas de familia dentro de una comunidad de vida e incluso sobre el sentido mismo del sacramento del matrimonio:

Esa parte fue bonita... el matrimonio fue comunitario y simbólico. El hecho de no irnos a una iglesia tradicional sino que ese sitio donde nos casamos - casi al aire libre, sostenido con palos, el techo muy sencillo- fue muy significativo, porque ahí hacíamos las misas. Fue bonito por lo simbólico. Las señoras ayudando el día del matrimonio: que a hacer el almuerzo, que a

organizar todo lo que correspondía a la festividad... también fue bonito por eso. Recuerdo muy cariñosamente las señoras que estuvieron ahí pendientes, por eso mismo, porque se crea en comunidad con ellas y ya no es el matrimonio de los dos que se casan, es además con las personas con las que convivíamos... (J. Hernández, comunicación personal, 21 de noviembre de 2014)

El matrimonio ganó en esta experiencia un sentido sacramental doble: como expresión simbólica y ritual de la idea religiosa en la cual se creía, y como manifestación potente del camino compartido con mujeres y jóvenes de la comunidad. Ahí estaban las razones para casarse.

Criterios de relacionamiento

Tanto JUCLA como Quetzal tuvieron relación con otros procesos organizativos tanto de las CEBs como del movimiento juvenil o de procesos urbanos del momento, manteniendo independencia y autonomía. Fue tal el reconocimiento e incidencia que logró JUCLA en la comunidad, que el colectivo llamó la atención de dirigentes comunales del barrio, ediles de la localidad Barrios Unidos y otros actores políticos reconocidos que los buscaron para respaldar su trabajo y con ello ganarse el apoyo del grupo. JUCLA siempre se negó. Ni con partidos políticos tradicionales, ni con ediles o dirigentes comunales tuvo relacionamiento de dependencia o complicidad.

Las luchas por la coherencia

En los colectivos también se presentaron tensiones y conflictos, asuntos constitutivos de cualquier relación humana, que al ser abordados ponían a prueba la fundamentación discursiva y ética de cada grupo contribuyendo casi siempre a su mayor solidez. Estas pequeñas luchas por la coherencia se visibilizaron en cada experiencia de forma particular, con algunas tensiones pueden analizarse de conjunto: la distinción entre trabajo comunitario y trabajo laboral, prácticas de vida en correspondencia con el discurso político, el manejo de las militancias políticas, la vida de pareja y de familia propia articulada a opciones de vida comunitaria, además de asuntos de la vida cotidiana. A continuación algunos ejemplos que ilustran lo vivido:

Una de las personas entrevistadas comentó que en el período final de JUCLA como grupo, algunos nuevos integrantes tenían tendencias políticas muy marcadas y por su forma de ser lograron influenciar la dinámica colectiva generando algunas “exclusiones” de personas concretas, de cierto tipo actividades. Se menciona en la entrevista que a mediados de los ochenta era común que algunas organizaciones de izquierda trabajaran solo con quienes compartían su perspectiva plenamente, sin abrirse al debate con quienes fueran identificados con posturas “más conservadoras de pensamiento”.

Al parecer, este patrón permeó al grupo, generando exclusión de algunas personas de ciertas reuniones y espacios. Sin embargo, esta exclusión de las discusiones “más políticas”, no fue obstáculo para un relacionamiento cercano y de amistad profunda entre la mayoría de integrantes del grupo, relación que para buena parte de los ex JUCLA trasciende hasta el día de hoy, con una que otra salvedad: “algunas personas llegaron con nuevas tendencias políticas muy marcadas. Eran buena gente, bonachones, gente chévere, entradores... Así como tengo muy buenos amigos de esos, también hay otros que ni siquiera me pueden ver, porque nunca les seguí la cuerda” (J. Bustos, comunicación personal, 2015)

En la vida cotidiana las tensiones eran mayores cuando se vivía en comunidad, como en el caso de Quetzal. Asuntos del diario vivir y manejo de temas económicos fueron en algunos momentos los principales ejes de tensión, que siempre pudieron manejarse bien:

...disciplinadamente yo lo daba todo (risas) [alude a toda la bonificación mensual que recibía por su trabajo], entonces obviamente cuando veíamos qué daba cada uno, digamos que mi parte era grande. Yo me imagino que ellos suponían que yo me quedaba con otra parte guardada (risas)... A diferencia de los otros que daban un pedazo... Entonces hubo un momento en el que me empecé a cuestionar... “¿ustedes cómo hacen?” “¿Cómo salen, cómo van a cine, cómo compran cosas?” y entonces me responde alguien: “Pues de lo tuyo...” Dije yo: “¿De lo mío? ¡Lo doy todo! ¡Cuál mío!”. Entonces ahí fue cuando me enteré que no todos dábamos todo. Pero yo sí me había convencido, yo creía ese cuento de que en la comunidad todo era en común. Pero bueno, eran concepciones... (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).

Un eje de discusión dentro de Quetzal estuvo en la naturaleza de la acción barrial en dos sentidos especialmente. El primero, asociado a la remuneración: el trabajo laboral se remunera, el trabajo comunitario se hace voluntario. El segundo, al énfasis de la acción: más religioso que social (para algunos integrantes) o más social que religioso (para otros).

Teníamos varias discusiones porque yo sentía que mi trabajo [comunitario] era el que yo hacía con las cooperativas o con las madres comunitarias. Pero muchas veces se me cuestionó que ese no era un trabajo [comunitario]. Que ese era mi trabajo laboral [porque recibía una bonificación económica inferior al mínimo]. Que mi trabajo [comunitario] era: o catequizar o alfabetizar o hacer algo dentro del barrio y yo sentía que no. Mi trabajo era este otro, que era más social. Y se insistía mucho en que ese no era el trabajo... Pero a mí, por ejemplo, no me gustaba lo de la misa y nunca he hecho catequesis, esa es una cosa que no me convence. Entonces, yo, por

ejemplo, no hacía eso. Tal vez acompañaba la misa, todo lo que fuera más social sí, pero religioso no. Muchas veces, por ejemplo, ese trabajo que yo hacía, era tipificado como no comunitario. Entonces, yo decía: “¡cómo así! ¿Cómo así que no? (D. Pawcar, comunicación personal, 18 de agosto de 2015).

¿Grupos o comunidades?

Tanto Quetzal como JUCLA fueron experiencias que cuidaron mucho las relaciones entre sus integrantes y con las personas de los barrios y organizaciones con las cuales interactuaban, guardando coherencia con los valores que querían vivir concretamente en la cotidianidad. Señalan varias entrevistas que, en el contexto de la época, este “tener cuidado con el otro o la otra” no era una práctica común en espacios de organización y trabajo político. Por el contrario, los relacionamientos demasiado flexibles y amparados en argumentos libertarios llevaban a situaciones que en algunos casos generaban daño a las personas, por su tendencia a la “cosificación” del otro o la otra, sobre todo en relaciones de pareja e incluso en las de amistad. En los dos colectivos analizados, se trabajó en la construcción de vínculos profundos no utilitarios de los demás, con predominio de los valores eclesiales en el relacionamiento, así no todas las personas partícipes tuvieran este tipo de motivaciones en su pertenencia al colectivo.

Esta característica leída desde la teoría de grupos, evidencia la manera en la cual un grupo puede llegar a constituirse poco a poco en comunidad. El elemento distintivo tiene que ver con las relaciones al interior: entre mayor cohesión, identidad y sentido de pertenencia entre sus integrantes, más se puede hablar de la existencia de una comunidad²²⁴. Desde esta perspectiva los grupos de trabajo barrial constituyeron en la década de los ochenta y noventa espacios de nucleamiento juvenil que además de ser escenarios de profundo relacionamiento, favorecieron procesos de constitución subjetiva particulares, tal como se analizará más adelante.

Concepciones sobre la comunidad, el trabajo comunitario y la inserción

Las acciones de los colectivos de trabajo barrial involucrados en la investigación, se orientaban a “la comunidad”, expresión reiterada en las entrevistas, con la cual se aludía aparentemente al barrio. Pero, hilando profundo los sentidos del término, más que las fronteras geográficas o

²²⁴ Quetzal se aproximó en su experiencia mucho más a la lógica de una Comunidad Eclesial de Base, aunque en las entrevistas ninguno de sus integrantes la definió como tal.

administrativas y la delimitación territorial de un lugar, la comunidad se evidenciaba en el vínculo sólido, profundo y solidario entre familias y personas. Es decir, el concepto al que alude la palabra no es geográfico sino relacional; interno no externo. De allí, como señala Bauman, que “las palabras tienen significados, pero algunas palabras producen además una sensación” (2003: 7) y todo esto - sensaciones, significados y sentidos²²⁵- tienden a simbolizarse en imágenes que expresan y reproducen la significación. Se incluyen a continuación algunas encontradas en documentos de archivo y publicaciones que más leían los colectivos.

Figura 15. Imágenes asociadas al concepto de comunidad



Fuente: CEBs Boletín Informativo, No. 3 y 11, 1988 y 1992 respectivamente

La inserción²²⁶ en barrios populares fue otra de las características de los dos colectivos partícipes en la investigación. Para JUCLA ésta fue condición natural; es decir, las familias de sus integrantes habían llegado al barrio y sector incluso desde el origen mismo del poblamiento;

²²⁵ Se distinguen aquí los *sentidos* de las *significaciones* en tanto los primeros denotan *comprensiones* de la realidad que se convierten en *motivaciones para la acción* y el segundo término alude a la *asignación de alto valor* que cada persona da a algunas de sus experiencias.

²²⁶ “Cuando se habla aquí de inserción, se entiende por ese concepto una presencia o contacto *físico* con el universo popular. Se trata de participar concretamente en la vida del pueblo, de convivir con él, de establecer con él un lazo orgánico.” (Boff, C., s.f.: 23). Se entiende como condición previa e indispensable para un trabajo popular adecuado; nunca como fin, es un medio que permite la participación “del pueblo” y el intercambio entre este y “el agente externo” en perspectiva de una alianza o diálogo entre ellos enmarcada en la liberación social más amplia. Boff distingue varios tipos de inserción: a) “contactos vivos”, contactos puntuales y no continuos con la dinámica del mundo popular; b) “participación regular”, inserción más avanzada en la que se escoge una comunidad de referencia para acompañarla en prácticas concretas de forma constante; c) “vivienda”, implica morar en un barrio popular y es una forma más profunda de inserción; d) “trabajo”, vincularse al mundo laboral o productivo de los sectores populares compartiendo su experiencia; e) “cultura”, incorporar el estilo de vida del pueblo, hablar, vestir, comer, pensar, creer. (Boff, C., s.f. 25-26). Las formas más profundas de inserción están directamente relacionadas con cierta forma de compromiso denominada “mística del trabajo popular”.

eran del lugar. Para Quetzal fue una opción intencionada que definía su convicción y su carácter como proceso organizativo popular. Insertarse desde esta perspectiva implicaba “pasar como un simple vecino” con un trabajo laboral, una vida como cualquier otra persona del lugar, y desde esa condición “hacer cosas por el barrio”.

Por esto la característica de gratuidad de la acción comunitaria. Es decir, el trabajo comunitario desde esta concepción no se paga, no tiene beneficios individuales o directos para quien lo desarrolla:

“En la época que llegamos a los barrios siempre nos abrieron las puertas; nos veían como alguien más. No es lo mismo que ahorita. Actualmente meterse en un barrio es muy difícil. La verdad el tejido social cada vez está más quebrado. Es muy difícil. A nosotros nos tocó una época muy bonita” (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).

En esa época, quienes optaban por la inserción provenían de otros barrios populares o en algunos casos de un sector con algunas condiciones socio-económicas favorables. Para estas últimas personas vivir en barrios con otras condiciones de vida fue una experiencia que permitió el conocimiento directo de una realidad social desconocida que les interpeló: *“Empezar a reconocer cuáles son esas diferencias entre clases y empezar a entender lo que significa la pobreza: no tener comida, no tener agua, no tener luz, no tener... un montón de situaciones que jamás había experimentado”.*

De otra parte, posibilitó mayor comprensión de problemas que en su entorno de vida no se presentaban: *“...aprender de la gente (...) pues habían situaciones que para mí eran difíciles de comprender: situaciones de incesto, de violaciones, de maltrato... muchas cosas para las que no tenía los elementos para atender” (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).* En general, les llevó a enfrentar situaciones cotidianas que mostraban lo que implicaba la pobreza y la exclusión. En estos casos la inserción en barrios populares permitió ganar nuevas comprensiones sobre la dinámica de las clases sociales en una ciudad como Bogotá. La inserción también permitía avanzar en concreto sobre aquello que se quería construir dentro del relacionamiento social; era una forma de anticipar la “utopía”: *“... en esa pequeña comunidad teníamos que vivir como se tenía que vivir en una sociedad igualitaria... porque creíamos que la sociedad tenía que ser igualitaria...” (A. Peña, conversación personal, 28 de julio de 2011).*

En la localidad de Suba, área de influencia de Quetzal, el colectivo vivió en cinco lugares distintos dentro de los barrios Aures I, Aures II, Bilbao y Miramar en sus casi diez años de existencia. En el último período la ampliación significativa en número de integrantes llevó a decidir tener simultáneamente dos lugares de vivienda. La apertura del segundo lugar se hizo

acompañada de *“una celebración de envío a las personas que se fueron para allá y entregarles el libro de Quetzal para que lo siguieran trabajando. Era una casita sencillísima, muy modesta donde se fueron a vivir tres de nosotros: una pareja ya constituida en ese momento y otra persona... Era como empezar la proyección y el trabajo con la gente allá (...) Eso se llama Bilbao, que era cerquita de Aures I donde nosotros estábamos”* (A. Peña, conversación personal, 28 de julio de 2011). Se transcribe a continuación la dedicatoria del libro *El vuelo del Quetzal* escrito por Pedro Casaldáliga²²⁷, que como se había mencionado en un capítulo anterior, constituyó eje de la espiritualidad de esta experiencia. En ella se puede identificar la relevancia del trabajo barrial y algunos de los sentidos de lo comunitario antes expresados:

“Hermanos Quetzal Miramar:

Al borde del primer mes de vuelo del Quetzal en Miramar, queremos dar testimonio de nuestra fidelidad al Dios de Jesucristo que nos anima en la lucha por construir un nuevo tipo de relaciones distinto al producido por el capitalismo.

Hoy más que nunca, nuestra opción se encarna en el barrio antes que en los aparatos. Con esto son muchos los riesgos que se corren pues no existe ningún camino trazado que nos permita caminar con certeza hacia las relaciones comunitarias que como en Jesús, se convierten en nuestro absoluto hacia la construcción del Reino de Dios. Con esto no se trata de creernos dueños de la verdad ni formadores del clan de los “elegidos”, se trata simplemente de buscar con humildad para lo cual es necesario que nos abracemos en la unidad de nuestras búsquedas y en el constante compartir de lo que hacemos.

Con amor fraterno, Quetzal Aures”

Las acciones barriales realizadas por los dos colectivos fueron asunto central y parte de la razón de ser de cada uno. Este trabajo barrial tenía el propósito de construir comunidad mediante estrategias que gestaban y fortalecían espacios de organización, a través de distinto tipo de grupos, y promovían la vivencia de valores comunitarios. De allí la denominación “trabajo comunitario”, que al tiempo que denotaba una acción orientada al ideal de “la existencia de comunidad”, señalaba también su propósito: “construirla”.

Distintos elementos tuvieron centralidad en la expresión “trabajo comunitario”: la no remuneración, la presencia de lo eclesial y lo político, el fortalecimiento organizativo, la

²²⁷ Casaldáliga, Pedro. *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*. Colección Maíz Nuestro, Panamá, 1988.

participación real, la reivindicación del mundo popular; además de estrategias metodológicas como el análisis de realidad, la investigación acción, la recuperación de la historia, y otras que también se articulan al campo educativo.

4.2 Lugar de lo educativo en procesos organizativos populares juveniles

En las organizaciones, y es posible afirmarlo también para los procesos organizativos populares, lo educativo se vincula directamente con intencionalidades políticas, valores y visiones de futuro orientadoras de la acción. Desde ellas, lo formativo y lo cotidiano se constituyen en categorías claves para la comprensión de las dinámicas educativas agenciadas dentro de estos procesos (Barragán, Mendoza y Torres, 2006: 17).

En el caso que nos ocupa, lo educativo se materializó en la acción de los colectivos de distintas maneras, siendo para la mayoría de integrantes de estos grupos una práctica presente en casi todo lo realizado por ellos, así no se lo denominara explícitamente como tal. Para denominar el accionar barrial se usaban las expresiones “trabajo con la comunidad” o “trabajo comunitario”, articuladas a un componente organizativo más que explícitamente educativo.

Sin embargo, el referente a las prácticas educativas está todo el tiempo en los grupos partícipes de esta investigación. En su origen, por ejemplo, se derivaron de procesos educativos formales en instituciones que hacían opciones pedagógicas críticas (el caso de Solentiname y posteriormente de allí Quetzal), o se gestaron por influencia de una experiencia educativa particularmente orientada a sectores populares y a jóvenes (el caso de los colegios Calasanz y de las iniciativas de formación juvenil de los Jesuitas en barrios populares). En su acción, lo educativo fue fundamental tanto internamente como en las actividades con pobladoras y pobladores (en todos los casos). En el tipo de aprendizajes suscitados, en las experiencias analizadas se buscaba vincular lo trabajado a la acción concreta en la vida diaria.

“Pequeños procesos educativos” que se vinculan con la vida

*“Lo educativo era informal. Se iba dando en las reuniones, en las celebraciones, en lo cotidiano”
(J. Hernández)*

La práctica educativa es acción intencionada orientada a generar aprendizajes. Responde normalmente a propósitos compartidos por las personas involucradas en el rol de dinamizadores o acompañantes de un proceso. Según la perspectiva pedagógica que se asuma, se concretarán tanto los aprendizajes como los propósitos a alcanzar.

En la experiencia de los grupos de trabajo barrial involucrados en esta investigación, el aula de clases se convirtió en la vida misma con sus relacionamientos y situaciones diarias, el conocimiento se construyó con el otro y la otra, lo que se aprendió fue puesto en práctica

porque se valoraba que no había aprendizaje posible sin acción. Teniendo como propósito generar transformaciones en distintas dimensiones (personal, familiar, comunitaria, social), lo vivencial ganó centralidad dando origen a experiencias que marcaron radicalmente la vida de las personas jóvenes involucradas. Se aprendió haciendo: “lo educativo es la vivencia, fundamentalmente; *ahí es que aprendemos*” (J. Hernández, 2015).

Por lo anterior, las categorías ***vida cotidiana y praxis*** son centrales para analizar la práctica educativa tanto de JUCLA como de Quetzal ya que dan cuenta de cierto tipo de propósitos y aprendizajes que se buscaban generar, asociados a las construcciones simbólicas provenientes de la Teología de la Liberación y adoptadas por los dos colectivos (ver primer capítulo de este documento). La cotidianeidad tuvo una reiterada mención en las entrevistas, como ámbito donde se encarna el compromiso social y político que se “hace realidad todos los días”. Aquí aparecen alusiones a la influencia de Camilo Torres Restrepo, a las opciones de la Iglesia Latinoamericana desde la Conferencia en Medellín y a los sentidos surgidos en la confluencia entre fe y política. Sobre esto último, la cotidianeidad se configura como ámbito de creación desde el cual surgió una nueva izquierda.

En ambas experiencias se dio relevancia a las formas de relacionamiento entre sus integrantes y con las personas de los barrios donde hacían presencia. Se reflexionaba colectivamente sobre qué tanto avanzaba cada persona en la vivencia concreta de los valores del evangelio en ellas (búsqueda de coherencia personal), a partir de reuniones internas, convivencias, retiros o jornadas de oración comunitarias. Dentro de la dinámica interna de los colectivos se distinguen algunas actividades de las demás por su profundidad temática y significación; actividades ritualizadas, entendidas como “actos rutinarios con un valor simbólico, o sentido especial por el significado que tienen para quienes convocan y participan.” (Torres, et.al, 2003: 81-82), que aportan a la construcción subjetiva y organizativa. Para Quetzal sobresalen las reuniones comunitarias con todos los grupos que acompañaban y las reuniones internas; en el caso de JUCLA las pascuas juveniles y las convivencias. Las pascuas juveniles consistían en encuentros con otros grupos de jóvenes de barrios cercanos, para conmemorar la Semana Santa:

“Se trabajaba muy fuerte jueves, viernes y sábado con un tema específico y pues se celebraba la pascua, como una pascua de liberación, como una pascua latinoamericana, se hacían obras de teatro sobre el tema, se hacían jornadas de reflexión encaminadas a la ayuda a la comunidad, a la justicia social, a la visión de María como mujer luchadora, trabajadora, como mujer de la comunidad; la mujer real que estaba en cada uno de los sectores. La noche del sábado era súper linda, se hacía la bendición del agua y del fuego, se hacían peticiones, con cantos, con eucaristía..., esa noche era muy muy bonita” (Y. Rincón, conversación personal, mayo 7 de 2015).

Estos momentos de encuentro con otros grupos juveniles y actores, o sólo con integrantes del colectivo, estaban acompañados siempre por un componente de proyección social, visible en el análisis de algún hecho o tema de la coyuntura del país; fueron espacios de profunda reflexión y compartir. En ellos, expresiones rituales y uso de símbolos fueron un común denominador, así como la lectura de pasajes bíblicos analizados a la luz de la realidad social, en un ejercicio que las y los integrantes de estos colectivos identifican que aportó al desarrollo de capacidades analíticas, pensamiento relacional e interpretación.

Una de las integrantes de Quetzal entrevistadas, aludió a la existencia de “pequeños procesos educativos”, que tenían que ver con las acciones concretas en la vida cotidiana y cuya reflexión colectiva se convirtió en verdadero proceso de formación: el hecho que al “compartir la cena” cada persona cumpliera una función para su preparación, o cómo asumir en concreto el compartir los bienes. Por ejemplo, desde la ropa, que una vez decidieron poner en común, hasta lo que ganaban mensualmente que se juntaba en un único fondo para asumir de otra manera el manejo del dinero:

Existía alguien que manejaba esa plata. Teníamos un cuadernito donde anotábamos: “agarré tanto dinero para comprar tal cosa” y se supone que todo era en beneficio de todos. Aunque había gente que por ejemplo decía: “¿y mis cigarrillos?” “¿Por qué vas a sacar los cigarrillos de acá?”. Esa era la discusión: “eso [el consumo de cigarrillo] no es de la comunidad”. “Sí, pero igual yo fumo”, “Ah pero eso es dañino...” Y se generaban discusiones por cosas así, que siempre entendí como procesos de formación (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).

Discutir sobre las formas de actuar en la vida diaria implica un tipo de reflexión que en algún caso puede conflictuar a la persona/s implicada/s, pero en otro, logra motivar o comprometer con el cambio. Cuando se acepta que la revisión permanente del actuar personal forma parte de lo que hay que hacer para construir el ideal, el sueño o la utopía, se ha producido un valioso aprendizaje que se convierte en experiencia. Ahí es donde se demuestra, como bien decía Eduardo Galeano que, definitivamente, la utopía sirve para caminar, avanzando hacia una forma de existencia nueva.

Este primer lugar de lo educativo en la búsqueda de coherencia personal, el análisis de la acción cotidiana, la autorreflexión sobre las relaciones y cómo se lleva la vida, muestra dos elementos sobre los cuales Paulo Freire insistió reiteradamente a lo largo de su obra: la noción de inconclusión, intrínsecamente ligada a la vida de los seres humanos, y la exigencia del

testimonio con acciones concretas dentro de la práctica educativa, como expresión del vivir éticamente o del practicar diariamente la ética (Freire, 2003: 27).

Desde los primeros aportes de Paulo Freire (1965), la educación tiene que ver con el reconocimiento del inacabamiento del ser humano; incompletud que lleva siempre al vínculo o lazo con los otros, las otras y con el mundo mismo. “Somos sujetos inacabados porque no somos sin otros” (Frigerio, 2003: 34). La alteridad tiene un carácter estructurante del sentido para los seres humanos: “el sentido no existe si no es compartido” (Jean Luc Nancy, 1996: 17; citado por Frigerio, 2003: 35).

Así, el desarrollo de capacidades para el análisis, la comprensión amplia y crítica de la realidad social, el reconocer la importancia de las dinámicas y relacionamientos cotidianos y el asumir la construcción de nuevas formas de ser -como propone la TdL-, son algunos de los factores sustanciales para asumirse como **sujetos de la historia**. No sujetos históricos, sino sujetos **de la historia**, en clave de lectura del concepto “hombre nuevo” planteado por la Teología de la Liberación.

La categoría “hombres nuevos”, usada por San Pablo, también por el Che Guevara en un sentido laico revolucionario y retomada por la TdL, descentra el potencial transformador del ser humano, ubicándolo en cualquier persona, convirtiéndolo en una especie de cualidad susceptible de ser activada en cualquier dimensión de la acción humana, apareciendo de forma concreta en cualquier parte y de muy diversas maneras. Por ese sentido, sería posible hablar de *sujetos de la historia*: múltiples en sus identidades, plurales, sorpresivos y forjándose al mismo tiempo que buscan construir otra forma de estructuración social.

El lugar de lo educativo ligado a la vida cotidiana desde la alteridad, plantea también un sentido y propósito profundo: vivir en comunidad y construir la comunidad de verdad; avanzar en eso todos los días; proponer construir algo nuevo, desde la concreción práctica de eso que se propone. En la base de todo, un valor fundamental: la solidaridad²²⁸. “No sólo por la convivencia armónica sino que se supone que **somos comunidad**, se supone que **somos seguidores de Jesús**. Entonces “**¿qué harían esos discípulos?**, ¿qué estarían haciendo si siguieran viviendo juntos? Seguramente **apoyarse los unos a otros**” (D. Pawcar, conversación persona, agosto 18 de 2015).

²²⁸ Al respecto decía Freire: “...la práctica del educador, de la educadora, consiste en luchar por una pedagogía crítica que nos de instrumentos para asumirnos como sujetos de la historia. Práctica que deberá basarse en la solidaridad. Quizá nunca como en este momento necesitamos tanto de la significación y de la práctica de la solidaridad” (Freire, 2003: 30)

Prácticas educativas en el trabajo barrial o popular

“La educación no tiene que ver solamente con el mundo donde ella está sucediendo, sino también – y principalmente – con el mundo que se sueña y desea construir” (Streck, 2001:9)

El trabajo barrial²²⁹ del que se ha hablado a lo largo de esta investigación, tuvo un alto contenido e intención educativa; bien fuera desde la formación política, la alfabetización concientizadora o la re-lectura de la biblia. Pluralidad de prácticas y espacios fueron gestados por estas décadas: cursos de formación de “cuadros”²³⁰ políticos, talleres para análisis de coyuntura, centros de alfabetización, refuerzos escolares e iniciativas similares a través de bibliotecas comunitarias. En este ambiente generalizado, lo educativo fue transversal a las prácticas desarrolladas por JUCLA y Quetzal, tanto en su dinámica interna como en la proyección comunitaria que cada uno tuvo. Los relatos dan cuenta de momentos y acciones dedicados específicamente a la formación o a la capacitación, y otros en los cuales es más visible una dimensión pedagógica dentro de acciones fundamentalmente organizativas o de movilización. También, la promoción de acciones educativas y la participación en iniciativas de terceros.

En su dinámica interna cada colectivo desarrollo prácticas educativas explícitas de distinto tipo. Para el caso de Quetzal, lo educativo estuvo presente también en el ***aprender a hacer trabajo comunitario***:

René García Lizarralde influyó en este colectivo con sus aportes metodológicos al trabajo comunitario. Enseñó al grupo, de una manera práctica, los elementos centrales de la Investigación Acción Participativa y les dio muchos aportes metodológicos para el trabajo comunitario. Tres claves metodológicas aparecen en los aportes de René García: la importancia de la observación atenta de la dinámica barrial, su registro metódico y riguroso, y la conversación sobre lo observado.

²²⁹ En algunos testimonios aparece entendido también como “trabajo de base” o “desde la base”; es decir, con pobladores populares. Algunos documentos de la época, se refieren al “trabajo popular en los barrios” (Dimensión Educativa, Boletines del Centro de Documentación). La categoría “trabajo popular” en general, incluía iniciativas amplias como la pastoral popular, la acción sindical, partidaria o educativa (Boff, Clodovis, sf: 8-9). La categoría “trabajo barrial” se refiere aquí, a las iniciativas y acciones emprendidas por activistas políticos, eclesiales o por los propios habitantes de sectores populares, orientadas a la búsqueda de solución a problemas y necesidades en el plano material y organizativo; incentivando tanto la mirada crítica a la realidad como la acción transformadora con contenido político emancipatorio en barrios populares.

²³⁰ La denominación “cuadros” se usaba para referirse a los líderes de un proceso.

Empezamos a trabajar mucho lo de investigación-acción-participativa, trabajar desde la observación. Y cuando llegamos a Miramar eso hacíamos. Empezamos a seguir su metodología [la de René] al pie de la letra: íbamos dábamos una vuelta por el barrio, luego nos olvidábamos del tema y tres horas más tarde escribíamos qué era lo que habíamos observado y luego nos juntábamos: “bueno, ¿tú qué viste?” “¿Qué no viste?”... Y otra vez vuelva a pasar por la misma calle (D. Pawcar, conversación personal, 18 de agosto de 2015).

Las y los integrantes del grupo aprendieron y desarrollaron estrategias y metodologías para la caracterización de condiciones barriales basadas en el método ver, juzgar, actuar y en la IAP. Es reiterada la alusión a la investigación dentro del trabajo comunitario:

El método de la Teología de la Liberación, el ver-juzgar-actuar, era el método de trabajo de todas las reflexiones y es el método de trabajo de la educación popular; bueno con todos sus límites. Y después cuando estudiamos teología, se llamaba mediación socio analítica, hermenéutica y praxis. Nos leímos el libro de Clodovis Boff²³¹ sobre el método de la Teología de Liberación, y ¡claro! eso va calando en la metodología de trabajo con la gente (A. Peña, conversación personal, 28 de julio de 2011).

El componente investigativo vinculado a la acción general y a prácticas educativas a través de ella, fue visible también cuando Quetzal decide, con el grupo de mujeres del barrio, iniciar un proyecto de autogestión económica: realizan una pequeña investigación sobre el lugar y su dotación en términos de negocios, llegando a identificar necesidades de abastecimiento en útiles escolares, fotocopias, etc. De allí aparece la idea de una papelería comunitaria como proyecto autogestionario; iniciativa que se mantiene hasta el momento de escritura de este documento bajo la responsabilidad de una de estas familias implicadas. De alguna manera este aprender a investigar investigando y aprender que toda propuesta barrial debe partir de una indagación seria sobre las necesidades colectivas, fue otro aprendizaje generado ya no solo para Quetzal sino para el grupo de mujeres con el que trabajaron.

Los asuntos señalados tienen que ver con la metodología para el trabajo comunitario, tema respecto al cual uno de los integrantes entrevistados recordaba las siguientes pautas de acción promovidas por Quetzal:

²³¹ Alude a: Boff, Clodovis. S.f. Cómo trabajar con el pueblo. Colección Reflexión-Acción. Codecal, Bogotá. Sobre el método ver, juzgar, actuar, ver: pp. 49-60.

- a. Referir los temas abstractos o categorías a trabajar a la vida cotidiana de las personas partícipes del proceso. *“Poner de presente el hecho cotidiano de las personas (...) Qué era lo que pasaba en la vida del barrio, en la vida de las señoras, que nos permitiera ejemplificar, concretar, comprender desde el lenguaje común aquello que genéricamente en términos de categorías se llama por ejemplo explotación, o injusticia del sistema, o neoliberalismo...”*
- b. Relacionar esa cotidianeidad a lo que los medios de comunicación decían. *“Discutir la noticia para generar desconfianza de la versión de los medios”²³²*. El énfasis estaba en el **aprendizaje desde la cotidianeidad** tanto de los integrantes de Quetzal como de sus vecinos; porque el proceso educativo estaba volcado a la acción transformadora (vínculo con la educación popular) y esto implicaba una conexión directa con las situaciones de vida que se enfrentaban todos los días.

¿Qué tipos de rasgos en la acción personal se interiorizaron con esta dinámica de trabajo? El conversar con el otro/la otra, estar pendiente de ellos/ellas (el otro importaba), la reflexión permanentemente sobre lo que sucede en la vida diaria, la desconfianza en las versiones “oficiales”, el preguntarse desde su vida diaria por la veracidad de lo que socialmente circula como legítimo, etc.

En el caso de JUCLA, los espacios en los cuales participaban permitían el aprendizaje de asuntos muy útiles al trabajo comunitario: *“desde cómo hacer una reunión, cómo hacer cosas muy concretas con los grupos, cuáles son las características del líder; todo muy desde la educación popular. Era una formación muy sistemática”* (M. Pedraza, conversación personal, 20 de julio de 2015).

Las pascuas juveniles fueron espacios muy importantes para la formación en el trabajo comunitario también, dado que siempre tenían un componente de proyección hacia sectores excluidos de la ciudad; un “compartir con comunidades”. Allí, desde la práctica de una acción solidaria las y los jóvenes se acercaban a las lógicas de la acción barrial intencionada:

En las pascuas juveniles, se hablaba sobre la Teología de la Liberación y se hacía una experiencia. La tarea era compartir con una familia o con una comunidad, nos dividíamos en grupos pequeños y cada uno para algún sitio. ¿A dónde vamos a ir? A donde está la gente más pobre. Lo que les proponíamos a los muchachos en esa época era visitemos esos sitios, que

²³² Las citas de entrevistas aquí provienen de: C. Román, conversación personal, 21 de enero de 2015.

allá hay gente que está mal, que está aguantando más hambre que nosotros o que nuestras familias (M. Pedraza, conversación personal, mayo 7 de 2015).

Vinculado con la idea anterior, aparece también lo educativo en el *aprender a comprender* la dinámica social de otra manera. En primer lugar, ambos colectivos participaron de *procesos de formación convocados por otras instancias sobre distintos temas*. Por ejemplo, algunos integrantes de Quetzal participaron en el Curso-Taller a Distancia de Formación en Derechos Humanos, organizado por la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz en el segundo semestre del año 1992; también del Grupo de Estudio sobre lo urbano²³³ con la orientación de René García un año después.

Este curso se desarrolló a partir de tres módulos temáticos que debían ser trabajados individualmente, con desarrollo de tareas colectivas, y encuentros presenciales en los cuales religiosas, religiosos y laicos provenientes de distintos lugares dentro y fuera de Bogotá interactuaban. La iniciativa formaba parte del Proyecto Pedagógico en Derechos Humanos de la comisión mencionada. Los temas de los módulos fueron: 1) Análisis de la situación de Derechos Humanos en Colombia, 2) Enfoques para la interpretación de los Derechos Humanos, 3) Mecanismos para la Defensa de los Derechos Humanos.

Por esa misma época, integrantes de Quetzal con una persona de otro colectivo y partiendo de aportes trabajados con René García, construyeron la cartilla titulada “Qué es la formación” que sirvió de base a los procesos de formación dinamizados desde la coordinación regional de las CEBs en Bogotá. En el caso de JUCLA, se mencionaron los Cursos de Animadores Juveniles (CAJITOS, descritos en un capítulo anterior), organizados por la Casa de la Juventud²³⁴, los organizados por la Pastoral Juvenil de Bogotá con la coordinación del sacerdote jesuita Jesús Andrés Vela y cursos organizados por la Juventud Trabajadora de Colombia (JTC). Integrantes de ambos grupos participaron también en cursos de biblia y tuvieron en mayor grado en Quetzal y menor en JUCLA, contacto con las prácticas educativas de las CEBs: *“En lo pedagógico incidía bastante la dinámica de las CEBs. Nos inventamos [en las CEBs] un retiro anual en el que se manejaban temas de formación fundamentalmente. Era como 4 o 5 días y ahí participábamos*

²³³ Se trataba de un pequeño grupo de jóvenes de tres experiencias barriales que se reunían periódicamente en la casa de René García los fines de semana para a partir de un trabajo individual de lectura y reflexión de textos sugeridos por él, realizaban discusiones orientadas a comprender la dinámica de lo urbano y sus fenómenos centrales para proponer desde una concepción más amplia, acciones en los barrios donde se trabajaba. El grupo leía a Manuel Castells, Pedro Santana, entre otros autores.

²³⁴ En el marco de una actividad organizada por Casa de la Juventud, algunos integrantes de JUCLA elaboraron un documento sobre campamentos misión para jóvenes, situación que recuerdan como algo muy significativo.

casi todos los de la comunidad” (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011). Dentro de los ejes temáticos tratados en las actividades propuestas por las CEBs estaban: la formación teológica (lectura e interpretación bíblica), análisis de la realidad, temas de proyección y de espiritualidad.

Otra de las estrategias internas usadas por Quetzal y JUCLA, referidas a transformar la comprensión sobre la realidad, fueron los *encuentros con personas claves*²³⁵ *para compartir pequeños espacios de conversación y discusión sobre temas políticos, de coyuntura, de análisis respecto a lo que se podía hacer frente a ella.* Estos tenían un alto sentido formativo para el grupo, así como las lecturas que en cada uno se promovía. En general en los dos colectivos se leía bastante individualmente, pero también tenían espacios de lectura colectiva, con estrategias como la rotación de libros entre integrantes, en el caso de JUCLA.

La lectura de la biblia no fue un asunto menor. Los dos colectivos se formaron en la lógica de la interpretación analítica de textos a partir de la *lectura colectiva de la biblia*. Este sería otro de los espacios formativos identificados por integrantes de los dos colectivos, presentes en distinto tipo de acciones: las eucaristías dominicales o aquellas organizadas en contextos de celebración específicos (conmemoraciones de mártires, semana santa, navidad, por ejemplo), los encuentros juveniles o con otros grupos eclesiales, las convivencias, retiros, reuniones comunitarias, espacios de oración en cada colectivo. Conviene recordar aquí que desde la Teología de la Liberación la comprensión de la evangelización como una práctica orientada a la concientización, retomó planteamientos de Paulo Freire en varios sentidos, uno de ellos la lectura crítica de la biblia a partir del diálogo.

En la lectura colectiva de la biblia descrita por JUCLA y Quetzal aparece claramente la noción de aprender a leer la realidad y a escribir la propia historia, eje central de la propuesta de alfabetización de Paulo Freire. Pedagógicamente, la lectura bíblica aprendida y desarrollada por estos grupos incorpora principios característicos del método Freireano que puestos en clave de algunos postulados de la Teología de la Liberación establecen núcleos de sentido y significación muy potentes para la constitución subjetiva²³⁶. Aprender a leer la realidad fue propósito

²³⁵ En el caso de Quetzal se recuerda sobre todo a Cecilia Naranjo, Carlos Enrique Angarita, Hugo Cánovas, Javier Giraldo e invitados internacionales como Helio Gallardo y Franz Hinkelammert. JUCLA tuvo ocasión de compartir con personas provenientes de países centroamericanos que se albergaban en casas de integrantes del grupo. En particular recuerdan algunos el contacto con un militante sandinista y otras personas con vínculos políticos fuertes.

²³⁶ Me refiero específicamente a la noción de la TdL que se planteó en el primer capítulo, al describir la metáfora del árbol en relación al pensamiento teológico: los creyentes anónimos e invisibles (el pueblo sencillo y empobrecido) es capaz de reflexionar su fe y construir pensamiento teológico (interpretación de la “palabra de Dios” a partir de su realidad). El pensamiento teológico que “se construye desde el núcleo de una fe reflexionada en la historia y una historia que interroga la fe”. Ver “Una teología enraizada en América Latina” y el subtítulo

explícito de la lectura crítica de la biblia. La “palabra de Dios” se convirtió en elemento formativo cuando fue interpretada, desde la realidad social compartida, por colectivos con una identidad eclesial. La conversación sencilla, animada por las o los jóvenes acompañantes fue elemento metodológico central.

La noción de alfabetización entendida al modo freireano, estuvo presente en las prácticas, tanto evangelizadoras como en las explícitamente educativas, de sectores cristianos en distintos lugares del continente y en Colombia experiencias similares a estas lo mostraron con claridad. Es decir, la labor educativa, que se entendía fundamentalmente como concientizadora, permeó eventos celebrativos tanto religiosos como culturales (conmemoraciones particulares del barrio o grupo poblacional con el cual se trabajaba). Recordemos lo planteado en uno de los capítulos anteriores, en el sentido que las prácticas pastorales y evangelizadoras desde la Teología de la Liberación tenían una dimensión pedagógica como eje central.

Siguiendo esta línea de análisis, en algunas de las narrativas recogidas apareció la mención directa a la alfabetización como tal vinculada al trabajo barrial cercano a JUCLA y Quetzal²³⁷, a través de experiencias que proliferaron en Bogotá en los ochenta hasta el punto de constituir una coordinación de centros educativos con este propósito:

Bajo la premisa que era necesario “conocer la realidad para transformar la historia”, en el año de 1980 dimos inicio junto con un grupo de educadores, estudiantes de ciencias sociales y líderes populares, a un proyecto de coordinación de Centros de Educación de Adultos en Bogotá, influidos por el legado freiriano, la teoría marxista, la filosofía y teología de la liberación, y sin duda, por la revolución triunfante en Nicaragua. La apuesta era la de propiciar una “educación liberadora” a partir de conocer las bases históricas sobre las cuales se habían fundado las relaciones de “opresión” en América Latina, a lo cual correspondía como alternativa de superación, una particular pedagogía: la pedagogía del oprimido (Cuevas, 2008: 30).

Desde finales del setenta y comienzos de los ochenta, algunas personas integrantes de JUCLA referencian una relación y co-presencia, de grupos de trabajo alrededor de la alfabetización en barrios populares de Bogotá:

siguiente “Nuevos sentidos y rupturas”, dentro de este mismo documento, para comprender mejor el análisis de lo aquí planteado.

²³⁷ En Colombia, la alfabetización de adultos y adultas fue una de las propuestas que contribuyó a potenciar el trabajo barrial popular entre los 70 y 80, como se mencionó en el capítulo correspondiente. Grupos de activistas de izquierda (cristianos, no cristianos, universitarios, profesionales, intelectuales, jóvenes y adultos) adelantaron procesos de alfabetización combinando referentes teóricos y metodológicos provenientes de la experiencia Nicaragüense o Brasileña y creando herramientas propias a partir de contextos particulares.

Habían centros de alfabetización que no eran oficiales realmente, que de pronto si se hacían en algunos colegios del distrito, en la noche, porque en esa época como que todavía no había nocturna como tal. Entonces personas que eran profesionales, incluso algunos eran profesores, conformaban grupos de educación popular o grupos como el nuestros y uno de sus proyectos era alfabetización nocturna para adultos. Ahí nacieron muchos grupos y ahí formaron mucha gente también, algunos influenciados por la teología de la liberación (M. Pedraza, julio 20 de 2015).

En general, al preguntarse por el lugar de lo educativo en los procesos organizativos populares analizados, se identifica con claridad su transversalidad y el mayor peso dado a lo formativo. En los dos colectivos se aludía más a actividades de formación, que a actividades educativas. Se entendía también que todos los espacios eran de formación:

Todos los escenarios de encuentro, desde la reunión más concreta y sencilla, hasta la reunión semanal del grupo, las convivencias que hacíamos cada año (una de programación y otra de evaluación), todos esos escenarios los entendíamos como escenarios de formación. Porque en esas reuniones hacíamos una reflexión completa. Los eventos, las actividades que programábamos para la comunidad, absolutamente todo era objeto de una sistematización, en términos de plantear: ¿Qué estamos haciendo?, ¿Para qué lo estamos haciendo?, ¿Qué nos aporta? Todo era un escenario de formación permanente (M. Pedraza, conversación personal, julio 20 de 2015).

La auto-reflexión precisa y sistemática sobre lo realizado, así como la pregunta por el avance en los propósitos del grupo eran los elementos que distinguían un espacio o acción formativa, dentro de procesos organizativos que se centraron en la formación de jóvenes y mujeres en el contexto de la época.

Características de las prácticas educativas desarrolladas

“No hay práctica educativa sin sujetos, sin sujeto educador y sin sujeto educando; no hay práctica educativa fuera de ese espacio-tiempo que es el espacio – tiempo pedagógico; no hay práctica educativa fuera de la experiencia de conocer que técnicamente llamamos experiencia gnoseológica, que es la experiencia del proceso de producción del conocimiento en sí; no hay práctica educativa que no sea política; no hay práctica educativa que no esté envuelta en sueños; no hay práctica educativa que no involucre valores, proyectos, utopías. No hay entonces, práctica educativa sin ética.” (Freire, 2003: 43)

Según los testimonios recogidos la denominación prácticas educativas no existía como tal para los integrantes de JUCLA ni de Quetzal. Las acciones de los dos colectivos promovían distintos espacios organizativos (comunidades de base, grupos juveniles e infantiles), pero su intención

estaba puesta mucho más allá del ámbito exclusivamente educativo. Las prácticas de los colectivos se orientaban a generar un proceso de cambio social, independientemente de los distintos contenidos que pudiera tener esa categoría (revolución o construcción del reino de Dios, entre otros).

Las actividades que retrospectivamente pueden identificarse como educativas tenían que ver genéricamente con “hablar en torno de temas de interés” y en la definición de ese interés enfatizar en aquello que potenciara la construcción de comunidad. Por esto en las actividades se insistía en la apropiación y práctica de los “valores genéricos del evangelio” como la solidaridad, la humildad, el servicio. La construcción colectiva de interpretaciones sobre textos bíblicos, de propuestas de actividades o proyectos, fue práctica fundamental, propósito y criterio de acción al mismo tiempo.

Desde estas consideraciones, las prácticas de los colectivos y aquellas que en particular tuvieron una dimensión formativa, insistieron en generar cierto tipo de relacionamientos sociales tanto al interior del grupo como en los espacios barriales en los que interactuaban. De allí que se entiende en esta investigación, a las prácticas educativas como acciones intencionadas que generan y potencian la transformación de relaciones y subjetividades a partir de procesos de aprendizaje vinculados a la vida cotidiana y la acción autorreflexionada en espacios colectivos.

Las conversaciones mediadas por elementos litúrgicos

La formación en las reuniones de Quetzal como comunidad se daba de dos maneras:

- a. Jornadas dedicadas a la lectura documentos y discusión de temas específicos. Por ejemplo: los movimientos juveniles, el proceso nicaragüense, la caída del muro de Berlín y de los socialismos reales, la lectura de documentos de Elio Gallardo, Franz Hinkelammert, etc²³⁸.
- b. Jornadas donde además del estudio y discusión “se incorporaban elementos rituales dentro de una estructura litúrgica”. En ellas la secuencia que se seguía era más o menos la siguiente: oración, lectura bíblica o no bíblica (poema, texto especial,..) para comenzar; luego se habría una conversación alrededor de temas planteados; posteriormente una síntesis de la reflexión o de los asuntos que quedaban para continuar trabajando y finalmente, se terminaba con especie de anuncios sobre acciones en curso.

²³⁸ Es importante recalcar que las y los integrantes de JUCLA y Quetzal eran (y siguen siendo) personas con alta motivación a la lectura. Desde las bibliotecas en las casas donde se vivió como comunidad, hasta las bibliotecas personales y las estrategias de circulación de libros daban cuenta de este rasgo.

Como puede derivarse de la descripción, las dinámicas formativas estaban profundamente centradas en la conversación y el encuentro con el otro/la otra. Llama la atención en algunos relatos la descripción de encuentros del colectivo que adoptaban formas rituales y combinaban elementos litúrgicos²³⁹ (algo de comida o la acción de compartir por ejemplo). Una de las estrategias educativas de Quetzal podría resumirse en conversar en medio de un encuentro con el otro/la otra, potenciado por elementos litúrgicos.

La coherencia personal como principio pedagógico

En la descripción de las prácticas educativas de los colectivos partícipes en la investigación, sobresale una lógica de trabajo que va de lo personal a lo colectivo y viceversa. Es decir, los distintos espacios y actividades de formación incorporaban momentos de reflexión personal, de compartir con el grupo más amplio la auto-reflexión, de construir en colectivo interpretaciones y comprensiones comunes respecto a los temas tratados, y otro momento personal en el cual se intentaba identificar aquello que cada quien debía incorporar en su acción concreta cotidiana o en su forma de relacionamiento al interior del grupo. Ese ejercicio de ir y venir entre lo personal y lo colectivo mediante el diálogo en espacios de confianza, se vivió en los dos colectivos tanto a nivel interno como en el trabajo realizado con las familias, jóvenes, niños y niñas de cada barrio.

Un elemento muy potente, resultante de este tipo de lógicas de acción fue la alta insistencia en la búsqueda de coherencia personal y su constante referencia como principio del proceso. En esa línea se coincide con Cardenal cuando afirma: “Mientras nos vamos construyendo interiormente debemos cuidar mucho que no haya en nuestras vidas brechas entre lo que decimos y lo que hacemos” (Cardenal, 2005: 20).

El testimonio de vida en procesos educativos con jóvenes

Articulado al planeamiento anterior, en las experiencias reconstruidas el testimonio de vida se convierte en un mecanismo potenciador de aprendizajes en distinto sentido: el hecho de que jóvenes, partícipes del grupo juvenil Semillas de Libertad que acompañaba Quetzal en Suba, fueran a cualquiera de las casas donde vivieron los integrantes de Quetzal y pudieran ver en concreto lo que implicaba vivir en comunidad, generó preguntas en muchos de ellos y ellas, motivó reflexión sobre cómo relacionarse y mostró claramente que si se quiere transformar la realidad no hay que esperar al futuro sino que se va construyendo desde ya en la lucha diaria. En este sentido, lo formativo como expresión de prácticas educativas, estaba orientado al

²³⁹ Los elementos litúrgicos son componentes de la vida cotidiana a los que se adjudica un sentido sagrado en el desarrollo de un ritual litúrgico. Teológicamente representan de distinta manera a Jesús o su acción en el ritual. En el caso que se presenta, los elementos litúrgicos permiten esa presencia acentuada en la vida cotidiana.

“presente-anticipo de futuro” un tiempo vital intermedio que la experiencia de los colectivos mostraba tan inexistente como posible; algo así como una especie de anacronismo.

Partir de la realidad para volver a ella con acciones concretas

Uno de los términos reiterados en las entrevistas fue “la realidad”, con alusiones a ella como condiciones concretas del barrio o del país, hasta la reconstrucción de una serie de situaciones, acontecimientos y experiencias vividos por los sujetos involucrados en cada acción emprendida por los colectivos.

Apareció también como referente con el cual debían conectarse las acciones de las y los jóvenes de Juclita o de Semillas de Libertad (los grupos juveniles acompañados por cada colectivo), para el logro de los propósitos planteados en un apartado anterior. La idea-fuerza del ver la realidad, analizarla, se convirtió en práctica para que pudiera ser interiorizada en una doble dimensión: la de la vida cotidiana y la de la dinámica social pensando en un proceso de “conversión” o transformación simultánea de estructuras sociales y personas.

El *ver la realidad* con los grupos que conformaron estos colectivos de trabajo barrial, se acompañó de participación en procesos de formación más amplios y en distintas actividades distritales propias del movimiento social en Bogotá²⁴⁰. Es decir, el análisis de la realidad no se logra en solitario. Es necesario el diálogo y su construcción colectiva. Este criterio metodológico se expresaba también en espacios celebrativos.

Las personas del barrio participaban en eventos con Helio Gallardo, en la dinámica regional de las Comunidades Eclesiales de Base, en las celebraciones por los mártires que se hacían mensualmente y eran muy importantes. Era una dinámica muy bonita, muy especial. Preparábamos muy en serio qué se iba a decir en la introducción de la misa, qué cantos se preparaban, las letras... No eran cantos para rellenar, se preguntaba a la gente por las letras de las canciones, ¿qué decía?, ¿qué te indica?, preparábamos el texto bíblico antes y la gente lo comentaba (A. Peña, julio 28 de 2011).

Tanto JUCLA como Quetzal refieren como acciones formativas esas participaciones en actividades convocadas por organizaciones o por el movimiento social en Bogotá, en las cuales se ampliaba su visión de la coyuntura del momento y de las dinámicas en la ciudad: “Nosotros participábamos de encuentros con otros grupos juveniles o grupos cristianos influenciados por la corriente de la teología de la liberación. Asistíamos a eventos en el CINEP, en Dimensión Educativa, a jornadas de oración... alguna vez se hizo una frente a la embajada de los Estados Unidos, otra frente a la iglesia de San Francisco. Una vez estuvimos en una peregrinación nocturna a Monserrate, con antorchas, con grupos de la Iglesia de los Pobres, de las CEBs... También participábamos de jornadas de solidaridad con los presos políticos, con los desaparecidos...” (M. Pedraza, conversación personal, 20 de julio de 2015).

Contenidos y estrategias usadas en las prácticas educativas

La existencia de un archivo preservado un poco más robusto en el caso de Quetzal, permitió identificar con mayor detalle los contenidos de las actividades de formación realizadas al interior del colectivo. Se presentan a continuación agrupados por ejes.

En relación a la **cuestión urbana**: los procesos de urbanización y poblamiento de las ciudades, la crisis política y administrativa en Bogotá, la ciudad y la política, el urbanismo y la desigualdad social (archivo histórico de Quetzal, registros 20-25).

Sobre temas que aportan al **trabajo barrial**: la investigación acción participativa, el poder popular, el concepto de sistematización y el proceso a seguir para realizar una sistematización de experiencias, la reconstrucción de historia barrial, la educación popular en su concepción y metodología, planeación y formulación de proyectos, la comunicación popular, prensa popular, entre otros (archivo histórico de Quetzal, registros 8, 13, 22, 45).

Sobre los **procesos grupales**: dinámica de grupos, la comunicación al interior de los grupos pequeños, la vivencia como eje clave dentro de los grupos, técnicas para la animación de grupos (archivo histórico de Quetzal, registros 18, 33, 42).

Sobresale el análisis de coyuntura como un tema reiterado tanto en los materiales educativos como en los documentos encontrados en el archivo de Quetzal. Un documento de fines de los ochenta, señala la existencia de una Comisión de Análisis de Coyuntura al interior del proceso de Iglesia de los Pobres (I.P.) en Bogotá, e insiste en esta práctica como elemento central del trabajo comunitario. Por lo que el documento señala, esta Comisión proponía a los procesos vinculados a la I.P., la realización de análisis semanales y mensuales, para orientar la acción. El análisis de coyuntura se valora en la década del ochenta como una acción imprescindible para la lectura de la realidad, desarrollando una metodología detallada para ello con aportes de distintas organizaciones y procesos. Es además tarea vinculada a la perspectiva de la educación popular que en esta época permeó los procesos barriales.

Vale la pena mencionar que en la revisión del archivo de Quetzal se encontraron materiales educativos con una estructura sencilla, agradable, y un desarrollo temático preciso, muy útil para los procesos barriales. Las ilustraciones que acompañan los textos fueron en su mayoría elaboradas a mano y pensadas específicamente para cada texto. Una característica del contexto de época es la circulación amplia de documentos, cartillas, sonovisos, de apoyo al trabajo de organizaciones y colectivos en barrios con este tipo de rasgos. Como ilustración transcribo una parte del registro descriptivo de uno de estos materiales:

En relación a la cartilla sobre planeación se resalta la insistencia en dar información precisa para que el grupo que trabaje la cartilla pueda identificar lo fundamental de cada término usado y cómo motivar procesos participativos teniendo en cuenta nociones claves de normatividad y procedimientos. La diagramación es bastante sencilla, atractiva; la letra grande, con poco texto. Un buen material educativo que potencia la interacción mediante las actividades en grupo. Quien usa estas cartillas va desarrollando el proceso teórico y práctico simultáneamente (Ficha de registro, revisión de archivo Quetzal, Registro No. 18).

Dentro de las **estrategias** empleadas por los colectivos sobresale el generar actividades cotidianas que desde la vivencia y la acción concreta motivaran inquietudes y cierto atractivo por formas de relacionamiento solidario. Para ello se trabajaba desde preguntas claves que potenciaran la autorreflexión y se combinaba la dimensión personal y la colectiva en los procesos de formación.

Con otras y otros jóvenes, Quetzal desarrolló iniciativas de comunicación popular que fueron muy bien recibidas (Periódico Juvenil A la Lata), y con JUCLA un trabajo desde el teatro, el arte, la literatura, la música y otras formas de expresión que involucraban la dimensión cultural y estética. Conocer la realidad directamente a partir de testimonios, visitas, conversatorios, etc., insistir en la participación directa y conmemorar con la fuerza ritual y simbólica que este tipo de espacios traen, fueron dos estrategias adicionales empleadas por los colectivos partícipes en la investigación.

Herramientas de apoyo al trabajo educativo comunitario

Es difícil dar cuenta de la riqueza de herramientas creadas e implementadas por los colectivos de trabajo barrial y un riesgo muy alto reducirlas a la frialdad de un listado. Pero para dar una idea muy general, se mencionarán²⁴¹:

²⁴¹ Es de anotar que en el uso de estas herramientas sobresale la alta sistematicidad, rigurosidad analítica y la discusión como elemento clave para el seguimiento del trabajo que cada colectivo iba realizando. Las actividades se programaban y evaluaban desde elementos pedagógicos.

- *Herramientas documentales*, dentro de las que están textos bíblicos, poemas, cuentos, historias construidas a partir de hechos de la vida real, casos, escritos de personas claves como Camilo Torres o Pedro Casaldáliga, entre otros.
- *Herramientas visuales, de audio o audiovisuales*, dentro de las que se encuentran filminas o diapositivas, fotos, videos cortos, canciones (Silvio Rodríguez y otros cantautores latinoamericanos, o algunas populares que se ponían a sonar en las reuniones para reflexionar). Se promovía también la elaboración de murales con los grupos de niños, niñas y jóvenes, para expresar mensajes que habían sido reflexionados internamente y se compartían de esta manera con la comunidad. Quetzal usaba también los materiales radiofónicos de la serie “Un tal Jesús” (ver capítulo segundo).
- *Herramientas artísticas*, como los sociodramas o pequeñas obras de teatro o parte de ellas que además de ser construidas internamente por los grupos, eran puestas en escena en eventos comunitarios o encuentros con otros grupos juveniles o con otras organizaciones y expresiones del movimiento social. También representaciones en vivo de acontecimientos litúrgicos relevantes para la comunidad (en semana santa o navidad).
- *Herramientas para propuesta y seguimiento en acciones comunitarias*, dentro de las que se encontraron alusiones a la técnica de la observación participante con distintos sistemas de registro (fichas organizadas por aspectos, notas que se compartían y analizaban en reunión), levantamientos cartográficos sencillos.

La educación popular como perspectiva pedagógica de referencia

“El éxito público de la denominación [popular] radica justamente en su capacidad de reunir a grupos tan diversos, cuya común situación de subalternidad no se deja nombrar suficientemente por lo étnico (indio), ni por el lugar en las relaciones de producción (obrero), ni por el ámbito geográfico (cultura campesina o urbana). Lo popular permite abarcar sintéticamente todas estas situaciones de subordinación y dar una identidad compartida a los grupos que coinciden en ese proyecto solidario.”
(García Canclini, 1987:1)

Aunque dentro de la acción de los dos colectivos participantes no es común el uso de la expresión práctica o actividad educativa, si lo es la alusión a la educación popular. En los archivos revisados se encontraron documentos que aludían directamente a ella y proporcionaban distinto tipo de insumos y aportes sobre todo teóricos y metodológicos. Fundamentalmente, materiales impresos que aludían a la educación popular en América Latina o Colombia.

En el marco del movimiento nacional de Comunidades Eclesiales de Base y de la Teología de la Liberación en Colombia, con los cuales se relacionaron JUCLA y Quetzal, era común encontrar entre más entraba la década del ochenta, muchas más alusiones a la educación popular en procesos organizativos populares como estos y en el trabajo mismo impulsado por comunidades religiosas o laicos.

En un documento titulado *Proyecto de Formación de las CEBs y Grupos Cristianos*, se describe la fundamentación del enfoque con el cual el movimiento trabajó la formación por esa época (se infiere comienzos de los noventa). En sus planteamientos hace explícita la fundamentación por la cual la educación popular es el enfoque global de referencia:

En primera instancia se parte de reconocer la práctica pedagógica de Jesús como base de la propuesta de formación. En uno de los primeros capítulos se indicaban algunos rasgos de esta práctica: Jesús enseñaba a partir de parábolas y metáforas que presentaban los contenidos centrales de su propuesta. Desentrañar el mensaje implicaba un ejercicio de comprensión que no se lograba en solitario, pero sí necesitaba del desarrollo de capacidades para ver distinto la realidad; desde otra óptica. Este ejercicio reflexivo evidente en la prédica y acción de Jesús es retomado desde la Teología de la Liberación como potencialidad para el empoderamiento del creyente invisible y empobrecido, no reconocido por las lógicas eclesiales institucionalizadas.

Lo que se quiere mostrar aquí es que la dimensión pedagógica, leída en clave teológica, tiene unas líneas de conexión directa con el discurso de la TdL, que los colectivos retomaron con mucha propiedad en sus acciones barriales: *“El método formativo popular parte de la realidad, de la práctica y de los niveles de conciencia de los sujetos, a través de procesos colectivos de apropiación e investigación (pg. 1)”*. Se alude en el documento también a una práctica formativa integral que ayude a la recuperación identitaria y cultural promoviendo la socialización de prácticas formativas mediante intercambios locales y regionales, en los cuales más que llegar a estandarizar contenidos, se construyeran concepciones y métodos comunes.

En segundo lugar, aparece en el documento la alusión explícita a la educación popular como referente para la práctica educativa dentro del movimiento eclesial: *“es necesario apropiarse de la metodología de la educación popular dentro de la práctica formativa”*. Resalta de ella cuatro características:

- a) *La intención*, que vincula la formación al fortalecimiento organizativo para la transformación de la realidad. Así, la formación sería parte del criterio de eficacia en la acción transformadora, porque potencia el desarrollo integral del proyecto organizativo.
- b) *Las dimensiones individual y colectiva*, para las cuales la formación debe promover mujeres y hombres nuevos que se forjen en la construcción del proyecto liberador.

- c) La espiritualidad, que “parte de la realidad del pueblo empobrecido y creyente, que escucha la Palabra, acoge el proyecto liberador de Jesús y lo sigue”, para volver a ella con acciones concretas que permitan transformaciones a nivel personal y colectivo
 - d) La ética, que es de liberación, motivación orientada por los valores del evangelio.
- (Documento sin autor ni fecha, p. 2-3)

En este marco, se encontraron tres documentos²⁴² más en el archivo de Quetzal, que hablan explícitamente de la educación popular con evidencia de haber sido trabajados tanto individual como colectivamente. Dos de ellos, centrados en la descripción de la perspectiva desde elementos históricos, pedagógicos y metodológicos; y el tercero, elaborado a fines del noventa con una alusión explícita al vínculo entre educación popular y democracia, incluyendo un debate alrededor de la preparación para la participación política en clave de construcción de formas de poder que se planteen la transformación institucional.

Esa es justamente la época en la cual en Colombia se vive el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente, en el cual Quetzal y JUCLA participaron articulando algunas reflexiones y actividades en sus barrios de referencia. Se intuye que estos asuntos de la participación política y demás comenzaron a ser trabajados por los colectivos y proyectados al espacio barrial, tomando como referente la perspectiva educativa popular.

En varias entrevistas apareció la alusión explícita a la educación popular como perspectiva de referencia, aunque no se identificaban como educadores o educadoras populares:

... se hablaba mucho sobre la educación popular, y además ayudó mucho Dimensión Educativa, que estaba claramente orientada a la educación popular; sobre todo por los materiales. Parte de la educación popular era la misa campesina, eran videos, eran las cartillas de formación y educación, en fin... ¡Eso estaba clarísimo!, pero que nosotros nos concibiéramos en el momento como educadores populares, no. Nosotros nos concebíamos como comunidad de base, como animadores; esa era la palabra que más usábamos (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).

La educación en general es un escenario de disputa de significaciones y proyectos de futuro. Como lo demuestra la experiencia de JUCLA y Quetzal, es un proceso que puede situarse más

²⁴² *¿Qué es la educación popular?* Autor y fecha: Comisión evangélica latinoamericana de educación cristiana – CELADEC, programa de educación popular, 1983. Lima, Perú. Fotocopia de cartilla completa, 44 páginas. *Los Desafíos de la Educación Popular*. Autor y fecha: Jara, Oscar. Sin fecha. Se infiere 1988. Fotocopia de parte de cartilla, 6 págs. *Reflexiones: Educación popular y política en América Latina*. Autor y fecha: Tapia Soko, Gonzalo. Serie Educación Popular y Democracia. No. 2. CEAAL, Chile. Abril de 1989. Fotocopia de parte de libro.

allá de lo escolar, que “desborda lo curricular y las formas escolares” (Frigeiro, 2003: 21). Por los rasgos que se han descrito hasta ahora, es posible afirmar que está directamente articulada a la atribución de sentido, a la construcción simbólica y subjetiva de los seres humanos.

En particular, la educación popular encontrada como referente en estos colectivos, se ha comprendido como “expresión política y pedagógica” (Mejía, 2003, p. 23), “práctica histórica que es a la vez movimiento educativo y corriente pedagógica” (Torres, 2004, p. 22), y expresión latinoamericana de las corrientes críticas y emancipatorias de la educación y de la pedagogía inspiradas en Freire” (CEAAL, 2012, p. 37). Como movimiento, la educación popular se hace visible en “prácticas de resistencia”, experiencias pequeñas y silenciosas de comunidades que quieren construir proyectos alternativos al capitalismo globalizado y neoliberal (Mejía, 2004). Desde lo planteado hasta ahora, bien pueden ser JUCLA y Quetzal dos muestras de ello.

Aprendizajes convertidos en experiencia

En el terreno de los aportes de los colectivos de trabajo barrial a las condiciones de vida, familias y personas con las que interactuaron en los lugares donde hicieron presencia, se pueden mencionar:

- La permanencia de la iniciativa de autogestión económica a través de la Papelería Tierra y Luz, que sigue funcionando con la misma denominación a cargo de una de las familias que iniciaron el proyecto.
- La promoción de liderazgos infantiles y juveniles que con los años se proyectaron a nivel comunitario también. En el caso de una mujer que siendo niña se vinculó al grupo infantil animado por Quetzal y que gracias a esa experiencia lidera hoy en día un proceso organizativo de mujeres en la localidad de Suba a través de una organización denominada Puquykillá..
- La experiencia de una joven que perteneció al grupo juvenil Semillas de Libertad y terminó formándose en perspectiva de género, para convertirse en integrante de una organización feminista.
- El recuerdo de quienes siendo niños y niñas participaron del grupo Herramientas de Dios y se encuentran hoy día con los adultos y adultas que formaron parte de JUCLA, para recordarles que la experiencia fue importante en sus vidas y no la olvidan.
- El impacto de Quetzal en los habitantes del barrio, generando confianza: para los pobladores era curioso y algo extraño que un grupo de jóvenes viviera de esa manera, en comunidad, compartiendo todo. Pero Quetzal era un grupo público, sin nada que esconder; que ayudaba a los sacerdotes con la misa los domingos, que generaba participación en las misas y eso le gustaba a la gente (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).

- Los colectivos mostraron también otra forma de comprender los sacramentos y de vivirlos. El ejemplo más palpable de esto fue el matrimonio de dos integrantes de Quetzal, su sentido comunitario, la celebración sencilla en el barrio, la ceremonia que resignificó varios contenidos del rito católico.

De alguna manera las dos experiencias lograron llamar la atención de las y los habitantes de los barrios donde hicieron presencia. Como planteaba un integrante de JUCLA, cuyas palabras aplican también a lo que Quetzal realizó: *“hubo mucha gente que nos creyó el cuento y simplemente se adhirieron a nosotros e hicimos muchas cosas buenas, creo que sembramos algo de interés; por lo menos la pregunta: “estos muchachos ¿por qué están luchando por esto?, ¿Qué están haciendo con esto?”(J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015).*

Internamente, entre quienes siendo jóvenes participaron de estas experiencias y hoy ven hacia atrás valorando lo vivido, se encuentran testimonios muy interesantes de aquello que aprendieron en estos colectivos de trabajo barrial. Debe advertirse aquí que es un reto enorme tomar como insumo analítico la narración de la experiencia de vida de otros y otras, realizada con emoción y a veces cierta dosis de nostalgia, para convertirla en un referente que permita avanzar en posibles construcciones teóricas respecto al impacto de la pertenencia a procesos organizativos populares juveniles. Es reto doble cuando quien escribe encuentra en estos relatos los propios, porque también su propia experiencia es parte del tipo de procesos que se interesó en reconstruir. Entonces, en esta parte, asumiendo el riesgo de incorporar lógicas “poco académicas”, aparecerán más marcadas las voces de quienes permitieron realizar esta investigación, con la fuerza de su testimonio.

“A pesar de todo, seguimos aportando a la transformación social desde donde estamos”

Aún pasadas más de dos décadas, algunas de las narraciones están cargadas de la fuerza de lo vivido, porque aquello que se constituyó en la juventud como proyecto de vida, se sigue desarrollando en la actualidad:

Toda la gente que estuvo ahí, está hoy en día en algo [de compromiso social] y es crítica, es gente que donde esté trabajando piensan en los demás y actúan con sentido solidario... A mí me sigue pesando mucho la indignación... No soporto las injusticias... hoy día en medio de las situaciones tan críticas de las comunidades que acompañamos en varios lugares del país, a mí me llena de muchas ganas de seguir, la dignidad de la gente; de esos viejos, de esas viejas que dicen: ¡yo me hago matar, pero no voy a entregarle la tierra! A pesar de que los paramilitares estén ahí asediándolos y amenazándolos, los siguen denunciando. Que no creen en lo que diga el

empresario, que no están enseñados a que le quiten la libertad de sembrar, para ponerse de trabajador de un ganadero, bananero o palmero (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).

Para uno de los integrantes de Quetzal, lo que allí vivió y aprendió le aportó conocimientos y experiencias que incorpora actualmente en el ejercicio de su labor como docente, aplicando también una dosis de realismo que responde a los momentos actuales:

... lo que trato de mostrar en clase es algo que para una gran mayoría de muchachos se pierde, pero hay unos cuantos que por su historia personal se conectan. Sé que más adelante eso lo van a retomar desde otra perspectiva. Desde hace unos años vengo trabajando en Ciencias Económicas y Administrativas y les planteo dos perspectivas. Una que llamo la globalización o neoliberalismo, con la idea de pensar que detrás de esas formulaciones tan teóricas y precisas en términos de ciencia económica, hay un dogma religioso vertical. Y examino en clase otras perspectivas: de economía solidaria, de luchas sociales, etc., con el ánimo de señalar cómo ahí, hay una constitución de sujetos, cómo allí hay una respuesta a la verticalidad y alienaciones del sistema... y bueno, hay estudiantes que se enganchan desde experiencias previas, otros que no" (C. Román, conversación personal, enero 21 de 2015).

Para otras personas, lo aprendido en el colectivo al cual perteneció ha sido importante para sortear situaciones familiares y personales, en la cuales la cercanía con situaciones de otras familias, madres y padres, le ayudó a comprender lo que estaba sucediendo años después y poder orientar la situación que se le presentaba de forma acertada: *"es satisfactorio que lo que aprendí en el grupo con las diferentes mamás, porque tuvimos mucha interrelación con las mamás, me hubiera servido para tratar una situación familiar que se presentó. Porque la verdad, si no hubiera estado tan fortalecido en todos esos aspectos de la vida, no lo hubiera podido llevar a cabo"* (J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015).

"... Y me cambió la vida rotundamente..."

Tanto JUCLA como Quetzal, transformaron completamente la vida de personas jóvenes que a partir de esa pertenencia proyectaron una dinámica muy distinta de la pensada:

"Yo era un muchacho muy gomelo, un niño bien en la casa y con niveles de comodidad. Era el cuarto en la familia. Mis tres hermanos mayores trabajaban para ayudar a la casa, ayudarse ellos, y además me ayudaban a

mí. Mi mamá y mi papá me daban el estudio y cuando salí del colegio me fui para la universidad. A mí me daban todo. ¡Y llega JUCLA y me cambia la vida rotundamente! Si yo me incliné a estudiar historia, si hoy mi trabajo es por el lado del servicio hacia los demás, si estoy inclinado hacia temas sociales y políticos, si tengo sensibilidad hacia la izquierda es por esa incidencia que tuvo JUCLA conmigo” (M. Pedraza, conversación personal, 20 de julio de 2015).

“Quetzal cambió en mí todo el romanticismo inicial (...) me ayudó a meterme más en lo social que en lo cristiano. Siempre tuve dudas [sobre mi vocación]. Si no hubiera conocido a Quetzal, tal vez me hubiera ido de monjita, sin pensar mucho. Pero la experiencia de Quetzal fue como decir “no, uno tiene otro tipo de opciones, sin necesidad de ser religioso, para poder contribuir con el desarrollo comunitario” (D. Pawcar, conversación personal, 18 de agosto de 2015).

Solidaridad grabada como marca indeleble

Un sentido solidario se ha impuesto: se actúa y se trabaja pensando en los demás, en servir a los demás.

“Siento que la solidaridad es uno de esos valores, tal vez el más fuerte, que pudimos aprender ahí; también la lealtad, la honestidad... La solidaridad fue impresionantemente fuerte: la casa de la familia de uno de los integrantes en el barrio Villa María fue construida por todos. Una de las experiencias más bonitas fue la construcción de esa casa. Pero no solamente eso, nosotros pasamos por cosas muy duras, como la muerte de la mamá de un compañero y al siguiente año mi papá. La solidaridad también la aprendimos en ese sentido... ser apoyo incondicional” (Y. Rincón, conversación personal, mayo 7 de 2015).

“A mi JUCLA me marcó en muchos aspectos de la vida, pero yo creo que la mejor palabra que yo puedo escribir de JUCLA, es solidaridad... Una compañera y yo pasamos por momentos muy duros cuando estábamos en el grupo porque nuestros padres enfermaron de cáncer. Si no hubiésemos estado en el grupo, no sé qué hubiera pasado con nuestras familias. Los compañeros de JUCLA hacían turnos para ir a cuidar a mi mamá, porque yo no tenía como pagar una empleada ni nada y tenía un trabajo que había que cuidar. Ser uno solidario con la gente, meterse en los zapatos del otro: qué es

lo que está sintiendo, qué es lo que está haciendo..., y desde el punto de vista que uno pueda, ayudar. Ayudar así sea escuchando... [en JUCLA] aprendí la solidaridad, aprendí a no juzgar. Esa fue la mejor enseñanza: la solidaridad, es algo fundamental para mí.” (J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015)

La vivencia de valores como la solidaridad es posible por el reconocimiento de la alteridad:

“yo era muy autosuficiente. Como que a mí la entrada a la universidad y todo eso me había hecho sentir que podía más que los demás. Entonces la sensibilidad fue inmensa. En lo que más gané fue en sensibilidad. Porque uno piensa en cambiar el mundo pero ¡desde el otro! Pero en JUCLA aprendimos desde uno y desde la cercanía del otro, desde el cariño del otro. Eso ha sido para mí y ha seguido marcando, el nacimiento de la idea que debemos ser para los otros y pensar en el otro; en la alteridad” (Y. Rincón, conversación personal, mayo 7 de 2015).

“En Quetzal aprendí el valor de las acciones cotidianas como preparar el almuerzo o la comida, lavar los platos... aprendí a escuchar, a apreciar a las personas, a estar simplemente...” (C. Román, conversación personal, enero 21 de 2015)

Amistad verdadera y afecto profundo

A partir de la vivencia que estos colectivos de trabajo barrial incentivaron, se aprendió a construir relacionamientos sociales con otros referentes éticos y axiológicos, que consolidaron relaciones fuertes, profundas y duraderas en todos los casos. Incluso a pesar de las distancias propias del desarrollo de la vida adulta, o de las diferencias políticas que aparecieron con el tiempo, las amistades gestadas en los grupos analizados siguen vivas después de transcurridos más de veinticinco años: *“Quedaron las relaciones que se han construido, una marca de mucho cariño para las personas que estuvieron ahí, mucha amistad verdadera con los que estuvimos involucrados” (A. Peña, conversación personal, julio 28 de 2011).*

Se conservan también los valores aprendidos en la experiencia y las relaciones construidas que se sienten como relaciones de familia, independientemente de las posiciones políticas que se tomaron luego, ya que en el caso de JUCLA no todos los integrantes continuaron vinculados con la izquierda:

“Ese sentimiento de cercanía, de afecto, de que yo cuento con el otro y el otro cuenta conmigo, están ahí así las ideas [políticas] no sean las mismas. Lo que se mantiene es el cariño, la amistad, lo que somos como familia, porque en realidad nos constituimos como familia. La relación de nosotros casi como hermanos es una cosa de un valor infinito. Realmente uno sentía que podía contar con ellos y ellos con uno. Eso es algo muy valioso. Difícilmente uno vuelve a encontrar a un grupo así, de personas que sientan que están incondicionales para los otros. Y a pesar de muchos problemas, porque había momentos de problemas terribles... ¡Eso no fue color de rosa! Estábamos en una etapa de maduración, de muchísimas cosas, y a veces se presentaban enfrentamientos. Pero el sentimiento de grupo era más fuerte que cualquier otra clase de problemas” (Y. Rincón, conversación personal, mayo 7 de 2015).

Huellas generacionales

Por lo menos tres generaciones fueron afectadas por el trabajo que hizo JUCLA: la de padres/madres, la de niños y niñas con siete a doce años por esa época; además de la generación de ellos mismos y ellas mismas como integrantes:

“Dejamos huella generacional en nuestros padres, porque nuestros padres, por fin entendieron qué era lo que nosotros estamos haciendo; y los niños pequeñitos: hoy en día yo me encuentro con personas de 25 - 30 años y dicen “Ah mi mamá me dice que usted era de JUCLA..., ¡tan rico que lo pasábamos!,... Sí, dejamos huella... la mayoría de los muchachos que estuvieron en JUCLA y en JUCLITA fueron muchachos buenos para la sociedad, en el sentido de que se encauzaron en cosas como estudio, como tener una buena formación, digamos a nivel de una profesión un trabajo, lo que sea... porque de todas maneras las circunstancias, en el barrio, también se podría prestar para coger un rumbo [distinto]” (J. Bustos, conversación personal, agosto 31 de 2015).

“Quetzal para mí fue un espacio de crecimiento y aprendizaje. Un espacio de vida juvenil para pulir mi identidad. Fue como la oportunidad de hacer patria pero en grande, con otros que te confrontaban y que se convirtieron en tu caja de resonancia... Fue una experiencia muy bonita, un estilo de vida que realmente me marcó... Era una persona antes de Quetzal y después de Quetzal fui otra” (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).

“Queda una marca enorme... yo de lo que tengo memoria es de algo muy bonito, muy auténtico. No era un discurso, era una motivación muy desde dentro, era espontáneo, pero también se sistematizaba... se pensaba en la

necesidad de que todo eso quedara para cuando algún día no estuviera. No había plazo, no decíamos “esto va a durar hasta tal día”... No... Nunca pensamos que tenía que acabar o que tenía que seguir, pero cuando la gente fue tomando sus propias determinaciones de vida... [la experiencia se fue acabando]” (A. Peña, conversación personal, 28 de julio de 2011).

¿Tiene sentido lo comunitario hoy? ¿Vale la pena moverse desde los valores comunitarios? Pregunté.

“Actualmente puede resultar útil moverse en los valores que una experiencia así siembra en las personas. Aquí [en el país donde vivo] en algún momento estuvimos contemplando la posibilidad de vivir en comunidad. Luego nos dimos cuenta que no iba a ser posible. Pero lo cierto es, que sí tengo muy marcado en la forma de vivir ese valor del compartir. O de compartirse simplemente con otros. Eso lo tengo muy claro: ser de puertas abiertas” (D. Pawcar, conversación personal, agosto 18 de 2015).

Procesos educativos y constitución de sujetos sociales

En la trayectoria personal de quienes dieron su testimonio para esta investigación, se identificaron una serie de situaciones e influencias comunes en sus experiencias de juventud: formación crítica recibida en los colegios donde estudiaron siendo adolescentes y jóvenes, aproximación a la vivencia de la fe desde la Teología de la Liberación, vínculo o relacionamiento cercano con comunidades religiosas inspiradas en esta perspectiva eclesial, y procedencias familiares de las que heredaron cierta sensibilidad social o compromiso político.

Las familias de origen de quienes participaron en esta investigación presentan dos situaciones: a) una condición socioeconómica estable, con las necesidades básicas y el futuro de sus hijos/hijas garantizado con respaldo de padres y madres, b) familias con carencias económicas, en las cuales fue necesario el trabajo y esfuerzo propio de hijos/hijas desde muy jóvenes para aportar al sostenimiento de todos y avanzar en la construcción del propio futuro. En todos los entornos familiares de origen estaba la influencia religiosa y política de distinta manera (desde posturas progresistas, críticas, revolucionarias, hasta las más conservadoras).

Con algunas excepciones, las opciones de hermanas o hermanos llegó a ser influencia importante en las definiciones de vida que se fueron tomando: algunos por ser sacerdotes, religiosas; otros por estar vinculados directamente a procesos políticos de izquierda. Analizando rápidamente el entorno familiar de origen se advierte que las opciones por el cambio social y por la transformación de la realidad pueden gestarse con cierta independencia de las condiciones materiales y las características sociales vinculadas a ella. Las motivaciones,

orientaciones, sentidos que alimentan los compromisos transformadores surgen en muy diversos escenarios sociales. Lo que sí parece resultar determinante es la influencia educativa.

Los procesos educativos en general, y en particular aquellos orientados a la formación, han sido fundamentales para las experiencias documentadas incluso desde que sus integrantes fueron parte de grupos juveniles en colegios o barrios. Después lo fueron también en la transición que estos hicieron a colectivos con proyección barrial.

Cada persona llegó al trabajo barrial de distinta manera, pero existe un común denominador entre todas y todos: las sensibilidades, intereses y motivaciones sembrados en el bachillerato y la participación en grupos juveniles. La mayoría de ellos y ellas pasaron por colegios de comunidades religiosas o se relacionaron con sacerdotes y religiosos que en la época, participaron de cambios institucionales para responder a los retos de la “opción preferencial por los pobres” impulsada con fuerza en Colombia después de la reunión del CELAM en Medellín (1968). Los procesos educativos formales y no formales estaban impregnados por el estilo de estas opciones.

Se trataba de procesos educativos centrados en la promoción de la autonomía, en la formación de seres humanos que pudieran tomar decisiones por sí mismos, con capacidad analítica de su realidad y de su momento histórico; que supieran hacer balances y análisis complejos tanto más cuanto así fuera la situación que tuvieran en frente. Procesos educativos que fomentaban el aprecio por los espacios y formas de trabajo colectivo. Que generaban interés, gusto y valoración por el “estar con”, “hacer con”, “construir con” los demás... Prácticas educativas en donde lo colectivo primaba por encima del individualismo que se impuso en la sociedad del siglo XX y se robustece en el XXI.

En este contexto se aprecia el valor generacional de experiencias como los colectivos de trabajo barrial analizados, porque muestran el impacto de cierto tipo de espacios de nucleamiento en momentos claves del ciclo vital, en los cuales hay ventanas de oportunidad que pueden resultar importantes para la constitución subjetiva. En relación a esto, un elemento sobresale en la trayectoria de algunas personas, ubicándose como un eje en la proyección grupal y comunitaria: la relación con lo estético, el arte y la literatura, que en buena parte de los testimonios potenció las reflexiones sobre la existencia y el sentido de vida en un momento de la vida en el cual se buscaba autonomía juvenil.

En los colectivos de trabajo barrial, la propuesta formativa desarrollada tuvo una lógica de proceso que articuló varias dimensiones y aspectos fundamentales para la constitución subjetiva:

- a. Valoración del momento de vida.

Revisión de la realidad personal desde una perspectiva relacional, no individual

b. Generación y fortalecimiento de la capacidad autoreflexiva.

Desde la historicidad de la fe: a partir de la figura de Jesús de Nazaret (sentido de vida), de las primeras comunidades cristianas (formas de relacionamiento social) y de la Teología de la Liberación en Colombia (procesos eclesiales de movilización y organización social).

Desde la lectura de la realidad social: a partir del contexto y las condiciones de la época (generales y de la juventud), de los espacios de encuentro del movimiento social, de las acciones de protesta y lucha social, de los vínculos con organizaciones y movimientos políticos de izquierda (fundamentalmente M-19, ELN, A Luchar).

c. Expresión de la Autorreflexión.

Mediaciones para esto:

La palabra= conversaciones, debates,

El arte y la estética= teatro, literatura (narración, poesía,...), pintura (ilustración y muralismo)

Simbolización= imágenes icónicas o lingüísticas

d. Revisión permanente de la existencia (se proyectan componentes al momento actual)

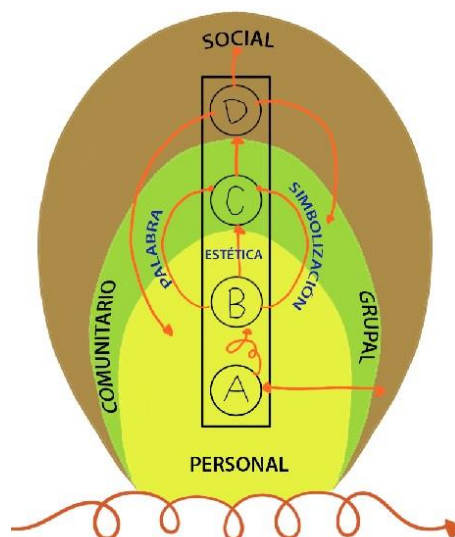
Proyecto de vida (juventud)

Concreción del proyecto de vida (adulthood)

Reconfiguración del proyecto de vida de acuerdo al contexto y el ciclo vital (madurez)

Estos son los cuatro componentes centrales del tipo de prácticas educativas adelantadas por los colectivos de trabajo barrial partícipes de esta investigación. Como lo muestra la Figura 16, articulan las dimensiones: personal, grupal-comunitaria y social, siguiendo una lógica de proceso relacional que tiene que ver con la perspectiva analítica en la que se sitúa esta investigación: la de los sujetos y las subjetividades.

Figura 16. Dimensiones y componentes centrales de las prácticas educativas en los CTB



Fuente: Elaboración propia

4.3 Constitución de sujetos y subjetividades en procesos organizativos populares juveniles

“La perspectiva de las subjetividades y los sujetos sociales implica el reconocer la realidad social en permanente constitución, desde lógicas que incorporan tanto los procesos materiales, como los de construcción simbólica. Se trata de comprender que la historia es devenir continuo y fundamentalmente creación. Que es susceptible de ser modificada por caminos diversos y hacia horizontes indeterminados e imprevisibles.” (Proyecto de investigación, junio de 2014)

En el análisis de las prácticas de formación realizadas por los colectivos JUCLA y Quetzal, así como en la experiencia organizativa que estos representan, se conjugan elementos provenientes de la idea religiosa puesta en clave de liberación (perspectiva crítica de la Teología de la Liberación) y otros que tienen su origen en la convicción de las izquierdas. Ambos referentes fueron llegando poco a poco a la vida de las y los jóvenes que integraron estas experiencias, en encuentros, celebraciones, eventos o simplemente en el contacto con personas conocidas o amigas, facilitando la construcción de un tejido relacional muy interesante que se descubrió a lo largo de la investigación. Los grupos juveniles fueron semilla de colectivos de trabajo barrial, que lograron proyecciones comunitarias muy potentes.

Las prácticas que JUCLA y Quetzal impulsaron en los barrios tuvieron una orientación a la gestación y fortalecimiento de procesos organizativos diversos, así como a la expresión de las pobladoras y pobladores mediante distintas formas de acción colectiva. Pero la arista investigativa que este trabajo buscó documentar se centró en las razones que puede explicar el que experiencias vividas en la juventud, para quienes hoy día cuentan con más de cuarenta y cinco años de edad, hayan marcado el desarrollo de proyectos de vida en clave emancipadora. Es decir: *¿Qué subjetividades se construyeron en los procesos de organización y prácticas*

educativas documentadas?, y ¿de qué manera las experiencias y procesos analizados contribuyeron a la transformación de subjetividades y a la constitución de sujetos? Sobre este tipo de análisis se centrarán las páginas siguientes.

Espacios de nucleamiento juvenil: la fuerza del proceso colectivo

“El sujeto se expresa en una cierta identidad colectiva. Esta supone la elaboración compartida de un horizonte histórico común y la definición de lo propio (el nosotros) en relación de oposición a lo que se reconoce como ajeno (los otros). La conformación de esta identidad implica una transformación de las identidades individuales y una resignificación en una identidad mayor” (Zemelman, 1992: 15)

El tipo de identidad asociada a la noción de sujeto que se desarrollará en este apartado, se construye en espacios de nucleamiento²⁴³ en los cuales los tipos de interacción generados potencian la apertura de la subjetividad individual hacia lo grupal, permitiendo constituir *lo colectivo*²⁴⁴ y con esto el surgimiento de experiencias grupales compartidas. En el proceso que lleva a la constitución de lo colectivo están presentes múltiples dimensiones que redefinen la relación entre lo privado y lo público o lo interno y lo externo de un grupo, llevando a sus integrantes hacia formas particulares de relacionamiento, comprensión y apropiación de la realidad. En el caso de JUCLA y Quetzal, la realidad es apropiada como dinámica susceptible de ser afectada (transformada) mediante la acción colectiva. Las formas de relacionamiento son cuidadosas del otro y la otra, además de fraternas y solidarias; alimentadas por los valores del evangelio por tratarse de experiencias ancladas en la perspectiva eclesial, pero con una clara intención hacia lo público/externo dado el referente crítico y político desde la Teología de la Liberación.

Desde esta comprensión, las posibilidades de intervención de los colectivos en el contexto donde se encontraban en los años ochenta y noventa se transformaron en *utopía*: una identidad y un horizonte histórico común, susceptible de ser asumido como proyecto viable por las y los integrantes de los grupos. En esta parte del análisis, las manifestaciones colectivas de JUCLA y Quetzal mostraron dos tipos de contenidos: a) *contenidos de determinación*, referidos a

²⁴³ Entendidos como espacios o procesos que: a) permiten una interacción profunda entre distintas trayectorias personales; b) configuran formas de relación altamente cohesionadas; c) potencian la gestación de iniciativas de transformación colectiva (proyectos); d) motivan cambios en el estilo de vida y formas de relacionamiento personal en función del proyecto común; y e) activan la fuerza transformadora del colectivo, fortalecen la autonomía y establecen la transformación de la realidad como horizonte posible.

²⁴⁴ Zemelman plantea la construcción de lo colectivo como un proceso de transformación de la subjetividad individual hacia la subjetividad social, a partir de nucleamientos que por su naturaleza apoyan este tipo de transiciones. En el análisis realizado, tanto JUCLA como Quetzal pueden tomarse como ejemplos de tipos de nucleamiento juvenil asociados a este horizonte.

situaciones estructuradas (lo dado); y b) *contenidos de posibilidad*, situaciones susceptibles de estructurarse por influencia de prácticas impulsadas por estos grupos.

Cuando en los colectivos se revisaba y reflexionaba permanentemente la vida cotidiana, por ejemplo, se permitía un tipo de análisis que evidenciaba cómo en el comportamiento individual se estaban reproduciendo las formas de relacionamiento que se querían cuestionar (identificación de la determinación). Pero se llegaba a un punto cualitativamente superior, cuando individualmente se asumía -en un escenario colectivo- el compromiso de cambio concreto (contenidos de posibilidad). Una lógica similar se encontró en el desarrollo de las actividades de formación hacia personas de los barrios: identificar las condiciones de determinación, tanto materiales como subjetivas, planteándose al mismo tiempo acciones concretas que visibilizaran su posibilidad de transformación.

Estos contenidos presentes en los grupos de trabajo barrial analizados, se conjugaron a partir de la acción formativa ya descrita, generando una problematización de la realidad dada o instituida. Esa problematización que tuvo como eje central en los dos casos la vida cotidiana y la perspectiva eclesial, constituyó en las y los participantes experiencias diversas que se proyectaron fuera de cada colectivo en el trabajo barrial. Así poco a poco se fue ampliando en cada caso la visión sobre la realidad social del momento.

Desde todo ello, las condiciones que se enfrentaban tanto en los barrios como en el país fueron apropiadas por los colectivos, no solo como objeto de explicación sino fundamentalmente como realidad susceptible de ser imaginada en contravía; es decir, como realidad susceptible de ser pensada y proyectada de maneras múltiples, abiertas y posibles. Como realidad que puede ser transformada. Ahí emerge con claridad una nueva historicidad y se hace visible la capacidad de creación y la autonomía²⁴⁵, vinculadas directamente a la categoría de sujeto (Castoriadis, 1999).

Pero la existencia de una utopía no es garantía de construcción de nuevas realidades. Es imprescindible que la utopía se transforme en proyecto que active la voluntad de la acción colectiva. Y no solo eso. Se requiere avanzar a otro nivel. Aquel en el cual el colectivo es capaz de convertir el proyecto en fuerza visible mediante el rescate de la dimensión de viabilidad de la utopía; y esto se logra solamente mediante prácticas que muestren que es posible construir otras realidades. Este proceso es el que puede conceptualizarse como tránsito de subjetividades individualizantes a subjetividades colectivas. Cuando estas emergen estamos ante la evidencia

²⁴⁵ El término autonomía para Castoriadis implica interacción entre lo imaginario social y la imaginación radical del sujeto: “la psique humana se caracteriza por la autonomía de la imaginación, por una imaginación radical: no se trata simplemente de ver –o verse- en un espejo, sino también de la capacidad de dar forma a lo que no está ahí, de ver en algo lo que no está presente” (Castoriadis, 1999: 232). Esta última connotación resulta sustancial en el proceso de constitución de sujetos y subjetividades que lograron los colectivos de trabajo barrial analizados

práctica de la conceptualización de sujeto: “El sujeto se constituye en la medida en que pueda generar una voluntad colectiva y desplegar un poder que le permita construir realidades con una direccionalidad conciente (...) El sujeto se expresa en una cierta identidad colectiva” (Zemelman, 1992: 14).

JUCLA y Quetzal son experiencias que muestran de forma concreta cómo una utopía se transforma en proyecto y cómo éste muestra su fuerza en una acción orientada a aplicar en concreto lo imaginado, lo soñado. Por eso Quetzal generaba preguntas entre las vecinas y los vecinos de las casas donde vivieron: ¿esos muchachos por qué vivirán ahí?, ¿Por qué se la pasan haciendo actividades para la comunidad? Y por eso mismo en el caso de JUCLA distintos actores políticos y sociales buscaban cómo acercarse al grupo para obtener su respaldo: “ustedes que convocan tanta gente aquí en el barrio...”, “podríamos hacer un muy buen trabajo juntos...”, “¿no han pensado lanzarse con nosotros en una plancha para la Junta de Acción Comunal?”.

Pero al mismo tiempo y con una fuerza aún presente en las vidas de las y los integrantes de estos colectivos de trabajo barrial, se hacían preguntas por las acciones de cada persona en la vida cotidiana, por sus formas de relacionamiento con otros y otras, por el manejo de la vida de todos los días. Recordemos los momentos de crítica y autocrítica, los retiros, convivencias, pascuas juveniles y demás momentos de reflexión individual en espacios colectivos. Esos que se constituyeron también en motores de la búsqueda de coherencia personal.

Figura 17. Constitución del sujeto social. Esquema analítico propuesto por Hugo Zemelman

CONSTITUCION DEL SUJETO SOCIAL ESQUEMA DE TRABAJO NIVELES DE OBSERVACION		
Ambito de análisis	Nivel lógico	Nivel de observables
I. Individual	Apertura de la subjetividad individual a lo colectivo.	Prácticas: modos de resolver necesidades
	Formas de apropiación del contexto.	Actitudes: vivencias, percepciones, elaboraciones.
II. Colectivo (Nivel constitutivo de lo colectivo)	Prácticas colectivas: reconstrucción de lo grupal en función de las modalidades de articulación del colectivo.	Modalidades de nucleamiento Espacio de las prácticas del colectivo. Experiencias grupales.
	Puntos de relación entre formas de apropiación del contexto y modalidades de articulación del colectivo.	Tipos de prácticas. Percepción de lo propio y lo ajeno. Percepción de fuerza.
III. Utopía	Apertura de los espacios de experiencia.	Conciencia de la realidad posible. Elaboración de un horizonte histórico compartido.
IV. Proyecto	Potencialidad: de la utopía a la viabilidad.	Reconocimiento de opciones. Contenido del proyecto: - relación micro-macro. - relación presente-futuro. - voluntad colectiva como necesidad social.
V. Fuerza	Viabilidad: construcción del proyecto.	Voluntad de poder. Prácticas constructoras de realidad.

Fuente: Zemelman, Hugo. 1992. P. 18

Discernimiento e historicidad en la constitución de sujetos y subjetividades

De otra parte, en las experiencias de agrupamiento juvenil, tanto iniciales como las que derivaron en JUCLA y Quetzal, se percibe una orientación hacia los tres tipos de acción que Paulo Freire indicaba como imprescindibles en la constitución ontológica de los seres humanos²⁴⁶: *discernir, trascender y dialogar*. Para Freire el ser humano es por excelencia *ser de relaciones*, no solo de contactos.

En la dinámica interna de JUCLA y Quetzal, uno de los elementos distintivos de los dos grupos es la profundidad de las relaciones construidas, no solo entre sus integrantes sino entre estos y los otros grupos y personas con las que interactuaron. Construcción de relaciones fue elemento sustancial en sus maneras de actuar individuales y colectivas.

Los grupos de trabajo barrial fueron espacios de nucleamiento juvenil con calidad en sus relaciones y esta condición los convirtió también en escenarios proclives al desarrollo de acciones que activan capacidades de *discernimiento*. Existencialmente hablando, en la reconstrucción de las experiencias de los dos colectivos se evidencian situaciones y propuestas que muestran el que en palabras de Freire sería el primer discernimiento relevante: el del tiempo.

La ruptura de la linealidad en la mirada a la historia rompe las lógicas presentistas que imposibilitan la existencia de un proyecto de transformación de la realidad social. El considerar que sólo es posible un tipo de sociedad como la que ya se conoce y en la cual se vive, formas de relación social como las que se practican, tipos de existencia como las socialmente deseadas, serían ejemplos de presentismo o unilinealidad temporal. Sólo existe el presente; lo que conocemos. La ruptura estará en poder imaginar algo inexistente como posible: una sociedad igualitaria, relaciones de comunitariedad, un ser humano libre y autónomo, por ejemplo. Por esto, el llamado ontológico a “ser más”, a reconocer el inacabamiento de los seres humanos, a existir más que sólo vivir, pasa por el discernimiento temporal como primera condición (Freire, 1969).

Discernir el tiempo implica descubrir la temporalidad en la que se está. En primera instancia, identificarla, verla²⁴⁷; en segunda instancia analizarla en colectivo, usando mediaciones presentes en los procesos de formación y en tercera instancia imaginarla distinta, y sobre todo,

²⁴⁶ Estos planteamientos realizados por Freire a mediados de los años sesenta, guardan relación con algunos de los rasgos asociados a la categoría de sujetos (individuales y colectivos). Por ello, aunque en el planteamiento Freireano original no haya sido ésta la categoría central, se retoman aquí por su semejanza con la perspectiva analítica de los sujetos y las subjetividades, desde la cual se desarrolló esta investigación.

²⁴⁷ Preguntarse cómo se está viviendo: ¿de acuerdo a los valores del evangelio? ¿solidariamente?, ¿incentivando relacionamientos desde la comunitariedad?

convertirla en proyecto. En palabras de Freire: “perforar el tiempo unidimensional, alcanzar el ayer, reconocer el hoy y percibir el mañana” (Freire, 1969: 53). Así se gana conciencia de la ubicación temporal y se reconoce la historicidad; es decir, la posibilidad de emerger del tiempo”, superando la reducción a una sola de sus dimensiones y recuperando la capacidad y poder de creación. Discernir el tiempo permite retomar el ser eminentemente transformador, indócil y libre²⁴⁸; libertad y rebeldía que expresan también la existencia de sujeto²⁴⁹ (Touraine, 1997).

En la experiencia de JUCLA, la vivencia de la solidad con integrantes del grupo y sus familias, el vínculo con procesos de organización y movilización social en la ciudad, son pequeños rastros discernimiento temporal. En Quetzal la opción por la vida colectiva mediante el vivir juntos compartiendo todo. En ambas experiencias, el pensar que con su trabajo barrial se aportaba a la construcción de una nueva sociedad y el asumir una vida juvenil volcada al servicio a las demás personas y al compromiso social. Estas rupturas temporales fueron posibles en los colectivos barriales por la praxis cotidiana a través de una pedagogía de la acción. Esta última fue característica evidente en las propuestas de formación de ambas experiencias y permitió a las y los jóvenes asumir una nueva historicidad.

Reconocer esta historicidad implica en primera instancia, identificar que la existencia humana está condicionada, pero no determinada²⁵⁰, por una serie de circunstancias derivadas de un continuum de hechos que se expresan de forma particular en el presente: historia como pasado vuelto presente y presente con opciones de futuro (Zemelman, 1992). Es decir, comprender con mayor amplitud en una perspectiva histórica de proceso lo que se vive tanto en los barrios como a nivel de la sociedad. En segundo lugar, situarse en el presente para interrogarlo, buscando comprender las condiciones que se enfrentan con la complejidad necesaria y sin subordinarse a ellas.

Además, desarrollar capacidades analíticas y comprensivas para pensar y actuar, creando y proponiendo unas circunstancias propias con condiciones de posibilidad reales. Por esta línea analítica, tanto Freire (1969) como Zemelman (1992) señalan núcleos relevantes para la constitución subjetiva, que son visibles en las experiencias analizadas en esta investigación:

²⁴⁸ Para profundizar en este planteamiento puede revisarse: Freire, Paulo. 1965. Educación como práctica de la libertad. Editorial América Latina. Pp. 53-60.

²⁴⁹ “El sujeto en cualquier sociedad y cultura, es una fuerza de liberación...reconozco en el **disidente** la figura más ejemplar del sujeto” (Touraine, 1997: 83).

²⁵⁰ Es importante mencionar en relación a este planteamiento, que el reconocimiento de este condicionamiento y no determinación, es lo que para Cornelius Castoriadis distingue el sentido “radical” de la imaginación. Es por esta distinción justamente que este autor habla de “imaginación radical”, categoría clave en el referente analítico de la presente investigación.

dimensión temporal complejizada, nueva historicidad asumida y vida cotidiana como nivel de acción relevante.

Los procesos de formación juvenil adelantados entre los setentas y noventas, descritos en esta investigación, fueron garantía de logro de esta problematización del presente. Recordemos la estructura de cursos de formación como el de CAJITOS, las actividades promovidas por organizaciones como CINEP o Dimensión Educativa, en las cuales muy diversos actores sociales y políticos se encontraban, las pascuas juveniles con esas reflexiones profundas sobre la condición de ser joven y la acción solidaria con los más empobrecidos.

Así las cosas, la reflexión sobre el sujeto en esta investigación no consideró el término en su concepción moderna universalista: la del sujeto unitario (el individuo), racional, dueño de sí mismo, incondicionado; sino aquella en su sentido de proceso, de sujeto inacabado que se construye en la tensión y la lucha; en la acción concreta que va materializando poco a poco la utopía y avanza desde una imaginación radical capaz de anticipar un proyecto.

Solo los seres humanos somos capaces de trascender

La pertenencia a JUCLA y Quetzal contribuyó a la activación del discernimiento sobre el momento histórico y a partir de los distintos procesos de formación adelantados y a la comprensión de lo que implicaba *trascender* esa realidad de vida, reconociendo su doble carácter de finitud y e inacabamiento. En otras palabras, permitió ampliar la mirada del mundo material (inmanente) a la dimensión trascendental (espiritual), en un proceso en el cual la idea religiosa ganó poder de transformación de la existencia.

Reconocer y comprender que la existencia humana implica esta dimensión trascendente, permite entrar en un ámbito en el cual lo simbólico es determinante en la comprensión de la realidad socio-histórica, de lo dado de ella y de lo potencial en ella. La idea religiosa asumida con el carácter que le imprimió la Teología de la Liberación en las décadas analizadas potenció la dimensión trascendental y la convirtió en un dispositivo efectivo de constitución subjetiva.

En las sociedades hiperracionalistas como la nuestra el símbolo se reduce a signo “y con ello se liquida o se extirpa; pero esto significa al mismo tiempo la “liquidación de la persona y su energía constitutiva” (Durand, 1971: 75). Perder la capacidad de simbolización es una forma de deterioro ontológico que puede conducir a la masificación, el acomodamiento²⁵¹ y la cosificación. Lo que JUCLA y Quetzal lograron, fue todo lo contrario: la activación de la capacidad de simbolización y por esa vía mostrar claves que en el presente puedan ayudar a la singularización, la potencialización y la humanización. ¿Ser objeto o sujeto? Las experiencias

²⁵¹ La expresión retoma el sentido original planteado por Freire en relación a la pérdida de la libertad de los seres humanos y el sometimiento a “prescripciones ajenas” con decisiones que ya no le pertenecen (Freire, 1969: 55)

documentadas fueron muy eficaces en la constitución del segundo de ellos, a través de procesos formativos muy diversos.

La estética y lo político en la constitución de sujetos sociales

Si bien el proceso de activación de la subjetividad colectiva comenzó con las experiencias en los grupos juveniles que precedieron a JUCLA y Quetzal, estos lo continuaron, potenciando mediante distintos mecanismos, un tipo de reflexión sobre la vida que contribuyó en la ruptura de la unidimensionalidad temporal, primera condición para el proceso de constitución de sujetos sociales y políticos. Un ámbito común a ellos que tuvo mucha fuerza fue el estético.

La estética potencia preguntas y reflexiones existenciales y éticas que puestas en el escenario de las relaciones de poder, permiten comprender lo político no como discurso, sino fundamentalmente, como pregunta y práctica existencial. Desde allí el vínculo con la idea religiosa y las prácticas de fe puede ser directo y canalizarse favorablemente hacia constituciones subjetivas particulares a través de mediaciones simbólicas. Un ejemplo de mediación simbólica potente en este terreno es la figura del Jesús histórico, el de Nazaret, que enseñaba a través de parábolas, de metáforas, de símbolos.

En esta investigación se identificó lo estético como un factor fundamental y clave en la formación política, porque construyó la pasión existencial por la utopía y permitió el desarrollo de unos sentidos de vida particulares. Dentro de los lenguajes estéticos sobresalieron el teatro, la música, la pintura y se acompañó de otros lenguajes con contenido similar, como la literatura -cuento y poesía- este último como elemento sustancial.

La literatura y la música fueron indudables puertas de entrada a estos análisis, con influencias cubanas y centroamericanas muy fuertes (Nicaragua y El Salvador sobre todo) y otras, de personas provenientes de contextos de lucha contra las dictaduras y el fascismo: Ernesto Cardenal, Mario Benedetti, Tomás Borges, Miguel Hernández, Federico García Lorca, Pedro Salinas, Pedro Casaldáliga. En la parte musical: Silvio Rodríguez, Mercedes Sosa, Víctor Jara, Carlos Mejía Godoy, Luis Enrique Mejía Godoy, Quilapayú, Joan Manuel Serrat, entre muchos otros. Cualquiera de estas expresiones o lenguajes, recogían inquietudes existenciales, preguntas vitales que se referían también a búsquedas que generacionalmente aparecían en la época. Es posible afirmar que en los colectivos de trabajo barrial, la dimensión y formación política se desarrollaron desde la dimensión estética, y que esta resulta fundamental para la constitución de sujetos sociales²⁵², al tiempo que permiten rastrear imaginarios sociales.

²⁵² Es importante recordar que en la práctica educativa ética y estética van de la mano: “La práctica educativa es bella como bella es la formación de la cultura, la formación de un individuo libre. Y al mismo tiempo esa estética es ética, pues trata de la moral. Difícilmente una cosa bella sea inmoral. Esto nos pone frente a la necesidad de rechazar el puritanismo que más que ético es hipocresía y falsificación de la ética, de la libertad y de la pureza.” (Freire, 2003: 42)

Un pensamiento fosilizado es incapaz de creación y este sólo emerge en colectivo

Los espacios de nucleamiento juvenil abordados en la presente investigación, establecieron formas de relacionamiento que activaron procesos de constitución de subjetividad colectiva a partir de lo que puede denominarse ejercicios de pensamiento en dos niveles: pensar sobre sí mismo (capacidad de autocrítica y autorreflexión) y pensar con otros/otras (capacidad de crítica y de propuesta).

Pensar con otros u otras fortalece la argumentación propia, las capacidades analíticas y el pensamiento relacional, así como la amplitud y complejidad en las comprensiones sobre la dinámica social; bien dice Ibáñez (1994), que “sólo en grupo y sólo mediante interacciones lingüísticas de tipo conversacional, puede emerger la subjetividad” (Ibáñez, 1994:179). Todo esto es fundamental para el desarrollo de pensamiento crítico, pero nada de ello es posible sin activar la capacidad del movimiento. Mover-se es algo que sólo se logra por la interacción. Se está hablando aquí de la movilidad del pensamiento propio que se logra a través del debate, de la discusión de ideas y de la revisión de las propias posturas argumentativas en el ejercicio de identificar lo que nos junta analíticamente y desentrañar junto con otros y otras aquello que individualmente parece incomprensible.

Considero que, en este tipo de procesos, tanto JUCLA como Quetzal dieron claves metodológicas muy importantes: reuniones transformadas en verdaderos encuentros de pensamiento en los que cada persona hacía su ejercicio interior de reflexión a partir de la escucha de los otros y las otras, para después poder expresar su propio análisis o interpretación. Esos espacios de reflexión colectiva a través de la lectura de la biblia, de los eventos conmemorativos o de las celebraciones litúrgicas y cotidianas, fueron muy importantes en la constitución de nuevas formas de subjetividad. Esa práctica de lectura permanente de libros de poesía, de literatura, de política, con su consecuente espacio de discusión. Muchas pistas aparecen al respecto, en este caminar de los colectivos de trabajo barrial.

4.4. Nuevos sujetos y nuevas formas de subjetividad que emergieron en los ochenta

“Quienes hicimos parte de una generación vinculada a las transformaciones políticas e intelectuales producidas en la década del ochenta comprendimos, al menos varios de nosotros, que más allá de los grandes cambios estructurales propuestos por diversos actores sociales y políticos, yacían subjetividades cuyas opciones éticas, políticas e intelectuales le apostaban ya desde entonces, a una perspectiva de vida forjada en la crítica y en el compromiso con las problemáticas de los países en América Latina.” (Cuevas, 2008: 10)

Las subjetividades aparecen recientemente como perspectiva analítica posible y relevante para las ciencias sociales, dada la crisis y agotamiento de las teorías dominantes en el ámbito social durante el siglo XX, cuyos desarrollos ya no permitían comprender a fondo el dinamismo de nuevos procesos sociales (Ver: Torres, 2006; De la Garza, 2001; Guattari y Rolnik, 2006,

González Rey). Se ha enfrentado una crisis epocal con “derrumbes de proyectos de sociedad... grandes cambios de visiones del mundo y de ideas de futuro que, como maneras de ver y sentir, se vuelven sobre las teorías y epistemologías para empujar el cuestionamiento de sus fundamentos” (De la Garza 2001: 84). Justamente, la importancia de la subjetividad en la teoría social del siglo XXI “nace del rechazo a los determinismos estructuralistas y funcionalistas del periodo anterior”.

La crisis epocal y la entronización de la subjetividad como perspectiva analítica válida en las ciencias sociales, ha implicado en las últimas décadas, una especie de “vuelta al sujeto”, como forma de reflexividad que cuestiona el predominio de la racionalidad instrumental y de la sujeción individual y colectiva propia de la sociedad en la que vivimos.

En pleno siglo XXI y también en las décadas analizadas del siglo XX, el individuo está alienado, es “heterónimo”. La sociedad le ha impuesto mediante la socialización criterios sobre el deber ser social en asuntos como la justicia/injusticia y temas similares (Castoriadis, 1999: 248). En la sociedad contemporánea se arremete contra el individuo como sujeto, anulando su capacidad protagónica y persuadiéndolo que cualquier actitud crítica escapa de lo real y es insostenible. Cuando a la luz de experiencias concretas como las aquí documentadas, se encuentran identidades que se constituyeron en contradicción con este intento de anulación, aparecen pistas sobre tipos de espacios y procesos con alta potencia transformadora en tanto constituyen otro tipo de subjetividades.

Sobre subjetividades emancipadoras como ruptura. Posibilidad de creación

*Miré hacia el pasado buscando experiencias que nos permitieran comprender lo que sucede en el presente y cómo romper la construcción seriada de subjetividades centradas en el consumismo, el egocentrismo, la facilidad y la fragilidad de los vínculos. Una pista aparece hasta ahora: perdimos la comunitariedad, si es que alguna vez la tuvimos plenamente como rasgo.
(Diario de campo, 2015)*

Comprendí esta investigación como una posibilidad para realizar un ejercicio compartido (recorrer un camino otra vez) con quienes en sus (nuestros) años de juventud se aventuraron (nos aventuramos) en la construcción de experiencias de vida y trabajo popular que a los ojos de otros habitantes de la ciudad en ese momento podían ser vistas como anacrónicas. Es decir, por fuera de la línea de continuidad del registro histórico de la época; salidas de la lógica que la razón, la cultura y la sociedad marcaban como lo *normal* o lo *esperado* para ellos y ellas. Me refiero específicamente a la decisión tomada por un número significativo de jóvenes, en las décadas del ochenta y noventa del siglo veinte, de invertir su tiempo libre completo en desarrollar acciones sociales y educativas con niños, niñas, mujeres y jóvenes de barrios

populares bogotanos, y al mismo tiempo, en algunos casos, irse a vivir juntos a esos mismos lugares para “ser comunidad”.

Vistas desde el presente, estas decisiones personales transformadas en intenciones, propuestas y opciones colectivas, son reflejo de rupturas producidas en las concepciones tradicionales sobre la juventud en ese momento histórico y en la misma constitución subjetiva de algunos jóvenes. Al mismo tiempo son evidencia de procesos instituyentes desarrollados paulatinamente en la cotidianidad personal y familiar, o abruptamente en algunas coyunturas sociopolíticas tanto mundiales como latinoamericanas.

Se trata de personas que conservan una sensibilidad particular respecto a asuntos sociales y políticos y que en su vida actual tratan de aportar al cambio social aún; comprendiendo de forma diferente y más compleja esa categoría. Actualmente se desempeñan como profesores (en educación secundaria o superior), defensores de derechos humanos en organizaciones sociales, empleados de instituciones públicas o privadas, con niveles de estabilidad laboral medios (la mayoría son contratistas con vínculos constantes en los últimos años). Todos son padres o madres y la mayoría de sus hijos e hijas son hoy día jóvenes.

Entendiendo que la subjetividad en su devenir sólo es comprensible en el cruce de los múltiples factores sociales y experienciales que le dan forma. Y que como seres humanos somos el resultado de *lo que nos ha tocado y lo que hemos optado* por vivir, del lugar social en el cual nacimos y del propio que fuimos construyendo poco a poco, de las influencias y experiencia familiares, de la educación por la que pasamos, de las relaciones que fuimos construyendo, deconstruyendo y abandonando. Es posible afirmar que ésta, como toda generación, “bebió del ambiente de la época” en la que les tocó vivir, de las nociones construidas socialmente sobre la juventud, sobre el ser mujer y hombre, sobre la educación, sobre la amistad, sobre la familia y en las vivencias personales y colectivas que fueron teniendo, hicieron rupturas. En ellas reside también una parte de las explicaciones sobre por qué estas personas terminaron/terminamos vinculadas y vinculados con procesos de trabajo barrial.

La situación descrita me lleva a pensar teóricamente en el carácter emancipador que puede estar ligado a las subjetividades, a partir de tres rasgos que pueden ser rastreados de forma concreta en experiencias o procesos organizativos como los que se ha analizado en esta investigación: las *impugnaciones* que las experiencias plantearon a la noción de ser (perspectiva ontológica), a las motivaciones y sentidos de vida (perspectiva existencial), las *prácticas que las nuevas comprensiones individuales y colectivas plantearon*, las *resistencias* generadas y sobre todo las *rupturas agenciadas*. En ello entran de forma directa elementos pedagógicos, metodológicos y de sentido compartidos, además de los tipos de resistencias propuestos.

Desde esta perspectiva, podemos hablar de subjetividades emancipadoras, concebidas así por sus luchas por la autonomía, en el sentido de la misma planteado por Castoriadis²⁵³; la impugnación práctica de distintas formas de no existencia propuestas por De Sousa Santos²⁵⁴ y las formas de resistencia a y transformación de sentidos e imaginarios sociales instituidos. Su carácter de historicidad estaría dado por tres elementos constituyentes de las mismas: a) las rupturas, como posibilidad concreta de creación y emergencia de lo nuevo; b) el movimiento existencial, como expresión de la búsqueda permanente de alternativa a lo establecido como dado; y c) la capacidad de creación de anacronismos, articulados a la permanente búsqueda de coherencia y como componente simbólico imaginario de la subjetividad, que se visibiliza directamente en la praxis de los sujetos. Estos últimos son tres conceptos claves vinculados a la constitución y rastreo de subjetividades emancipadoras. Un asunto adicional a tener en cuenta en la noción de este tipo de subjetividades es el de los sentidos y significaciones de los que está hecha.

Las subjetividades a las que calificaremos de emancipadoras son capaces de rupturas fuertes con su tiempo. No es posible pensar la autonomía sin ruptura, así como no es posible la reivindicación de nuevas formas de existencia sin ella. Analizando los rasgos encontrados en la experiencia de las y los integrantes de JUCLA y Quetzal, es posible tipificar esas rupturas identificadas de acuerdo a dimensiones que estuvieron presentes en la trayectoria personal y en las vinculaciones a procesos organizativos de este tipo:

- ✓ Rupturas existenciales. Aquellas vinculadas a un sentido distinto de vida, con la proyección de sueños o proyectos individuales y colectivos. Con aquello que fundamenta la existencia desde la idea religiosa o las opciones ético-políticas de otro orden. Incluyen también aquellas transformaciones en la concepción y expresión de la práctica de fe o de las formas de asumir el compromiso político concreto.

²⁵³ Para Castoriadis, la conquista de la verdadera emancipación social pasa por la constitución de una sociedad plenamente autónoma, entendiendo la autonomía como “la disposición o capacidad de los individuos para asumir el origen social y temporal de su imaginario instituido, lo que posibilitaría una constante reproblematicación del significado solidificado de su mundo. (Carretero, 2003: 102). Así, autonomía es concepto contrario a heteronomía, pero al mismo tiempo, al de enajenación. Es necesaria la constitución de la autonomía en la sociedad y en los sujetos que la componen. Una sociedad autónoma es capaz de autoinstituirse permanentemente al igual que los sujetos. Ello implica ruptura con la lógica identitaria del tiempo lineal y la noción del ser propia de occidente. Sin duda la categoría autonomía resulta clave para los procesos de emancipación social.

²⁵⁴ Tomo de este autor, como mayor aporte al trabajo sobre la emancipación, la concepción de la *existencia humana* en la sociedad y cómo respecto a ello las dinámicas de relacionamiento social y las relaciones de poder, instauran una forma particular de leer, asumir y proyectar la vida tanto individual como colectiva. En contraposición a aquello que el autor denomina formas de “no existencia” es que se construye el concepto de emancipación. Sobre formas de no existencia ver desarrollo en (Santos, 2009: 110-114).

- ✓ Rupturas familiares. Asociadas a la familia de origen pero también a la propia que entrando en el final de la juventud comenzó a concretarse para la mayoría de participantes en esta investigación. Incluye el distanciarse de la familia de origen para optar por el propio camino, peleándose en algunos casos la autonomía.
- ✓ Rupturas de género. Referidas a los distanciamientos en las formas en que particularmente las mujeres, y también los hombres aunque en menor proporción, deben asumir la vida desde la construcción social e imaginarios hegemónicos.
- ✓ Rupturas cognitivas. Vinculadas a las concepciones sobre la realidad social, el momento histórico en el que se está, las lógicas de relacionamiento social, el poder, la vida cotidiana, las formas de consumo. Se denominan cognitivas, pero están íntimamente vinculadas a las formas comprensivas que estructuran nuevos sentidos y asignan de manera singular la significación a las experiencias.
- ✓ Rupturas axiológicas y volitivas. Nuevas voluntades y valores se expresan en la acción de formas de subjetividad emancipadoras. Tienen un distintivo en esta dimensión. Valores que rescatan y defienden la vigencia de la comunitariedad como principio básico en la relación entre seres humanos, la voluntad de servicio, el respeto y el cuidado a las y los demás, incluyendo formas de vida “no humanas”. Todo aquello que marca y visibiliza una “distinción” en relación a lo hegemónico desde esta dimensión.
- ✓ Rupturas pedagógicas. Aquellas que señalan en procesos de organización orientados a la transformación personal y social, que la práctica educativa popular tiene un componente fundamental en lo formativo y por ello la vida cotidiana pensada en clave pedagógica es escenario privilegiado: se aprende por experiencia y aquello discutido, descubierto, aplicado en colectivo no se olvida.

Dos anotaciones finales sobre las subjetividades emancipadoras. Primera: serán emancipadoras en el plano eclesial, en la medida que se oponen a las normas básicas de coexistencia basadas en la injusticia y la indignidad del humillado. La fe en este contexto es compromiso de vida y de práctica. La práctica de la justicia y la búsqueda permanente de restitución de la dignidad humana al humillado serían rasgos claves.

Segunda: en la constitución de subjetividades emancipadoras es fundamental el desarrollo de sensibilidades contra hegemónicas, aquellas que van en contravía de las formas de “sensibilidad” del establecimiento. Sobre esto último las experiencias de JUCLA y de Quetzal dan algunas pistas:

a) Fueron experiencias juveniles que mostraron la importancia de las relaciones; es decir de la amistad, vínculos fuertes más que contactos esporádicos, afecto, preocupación por la vida del otro o de la otra, voluntad de servicio a las y los demás, acogida, solidaridad. Fueron relevantes en la constitución subjetiva emancipadora, porque el dar valor a la relación humana rompe cristalizaciones subjetivas construidas por el capitalismo y por su perspectiva neoliberal y globalizadora actual.

b) Potenciaron el ingreso al compromiso con la transformación social a partir de elementos estéticos, factor que tiene mucho poder en la ruptura de la constitución subjetiva hegemónica. Es importante preguntarse al respecto: ¿En dónde reside la hegemonía²⁵⁵ en la época actual? ¿Qué rupturas potencia lo estético? El teatro, la literatura, la poesía, el cuento, la pintura, la danza... desarrollan la conciencia corporal, activan lo colectivo, estimulan capacidades como el escribir o leer con rigor comprensivo, permiten el reconocimiento sensorial de elementos fundamentales para la existencia humana. Reconociéndolos y poniéndolos en el centro del trabajo barrial a través de prácticas formativas, los asuntos políticos ganan otros sentidos; por eso el compromiso político puede ser más profundo.

La indignación ética como rastro de procesos de subjetivación singularizante

La subjetividad entendida como “conjunto de *instancias y procesos de producción de sentido*, a través de las cuales los individuos y los colectivos sociales *construyen y actúan sobre la realidad*, a la vez que son constituidos como tales. Involucra un conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, cognitivas, emocionales, volitivas y eróticas, desde los cuales los sujetos elaboran su experiencia existencial y sus sentidos de vida” (Torres, 2000: 8) Se trata de un fenómeno complejo que abarca: valores y creencias, disposiciones mentales y conocimientos prácticos, normas y pasiones, experiencias y expectativas (Lechner, 2002: 43; citado por Martínez, 2006: 132).

La subjetividad incluye el conocimiento y las construcciones simbólicas e imaginarias provenientes de campos no racionalistas (mágicos, míticos, religiosos) y de cualquier otra forma de construcción imaginaria y simbólica que pervive en los pueblos, inscribiéndose en un registro que enlaza lo simbólico, lo social y lo singular (Jaidar, 2003: 55; citado por Torres, 2006: 91).

Dos categorías resultan fundamentales en el análisis de los rastros de nuevas formas de subjetividad. Por un lado, las formas de subjetivación singularizante (Guattari y Rolnik, 2006) como forma de producción de subjetividad desde una perspectiva contraria o de resistencia a las formas de subjetivación capitalísticas; y en segundo lugar, la identificación de agenciamientos vinculados a la constitución de subjetividades críticas. Se trataría entonces de subjetividades que enfatizan en el “pensar con cabeza propia”, la superación de formas de poder autoritarias a través de formas horizontales, abiertas y flexibles, la formación de líderes críticos y reflexivos que cuestionen los valores de la sociedad y la cultura. Subjetividades individuales y colectivas desestabilizadoras, que construyen nuevas formas de sociabilidad, son

²⁵⁵ Se retoma aquí la perspectiva de Gramsci según la cual la hegemonía se refiere fundamentalmente a aquellas formas de dominación social que residen dentro del sujeto mismo, no fuera de él. Allí vuelve a aparecer lo mencionado antes respecto a la fuerza de los mitos y de las construcciones imaginarias sobre la realidad.

autoreflexivas y “plantean nuevas formas de relacionarse, desde un poder circular, basado en la solidaridad como fuente de poder y conocimiento” (Urueña, et.al., 2012: 296 y 331)

Dentro de los rasgos encontrados en relación a estas categorías pueden mencionarse:

La adopción práctica de valores y referentes éticos para la acción y la vida. Los procesos de formación realizados por JUCLA y Quetzal evidencian un alto contenido ético en su desarrollo, insistiendo en lo que algunos autores han denominado como referentes éticos vinculados a la educación popular: la solidaridad, austeridad, esperanza, realismo, coherencia personal (Cardenal, 2005). En palabras de Freire, este rasgo incluye asuntos ligados a la ética universal del ser humano, acompañada de lo que Pedro Casaldáliga denominó **indignación ética**: “no poder aceptar como ser humano la situación del mundo actual, sentir un rechazo visceral, una gran indignación ante tanta injusticia” (Casaldáliga, Espiritualidad de la Liberación; citado por Cardenal, 2005: 22). La categoría de indignación ética tiene conexión directa con aquella usada por Boaventura de Sousa Santos (2003) para aludir a la oposición al conformismo: subjetividades rebeldes²⁵⁶. La indignación, en JUCLA y Quetzal, está acompañada de lucha y compromiso, en el sentido planteado por De Sousa Santos. Quizás por este alto contenido ético en las experiencias analizadas, la arrogancia y otros rasgos de subjetividad capitalística no persistieron en ellas, distinguiéndose de otras, con exclusivos fines políticos en donde el vanguardismo imperaba.

El actuar a la manera de Jesús de Nazaret y de las primeras comunidades cristianas marcó una distinción en los procesos agenciados tanto al interior de los colectivos de trabajo barrial, como en su proyección organizativa a los barrios: la **voluntad de servicio** que fue marcando la constitución de una nueva izquierda que comprometió la vida a fondo en la transformación de la realidad.

El estar dispuestos y dispuestas a **entregar la vida por las y los demás**: “...en el estar trabajando con la comunidad muchísimas personas vivían los valores de la fraternidad, de la solidaridad, el compromiso, el servicio,... realmente el servicio. El sacrificar la vida de uno por entregársela a los demás. Eso se vivía mucho. No entregarla como mártir, sino entregar la cotidianidad de la vida, o sea pensar que esa opción era un proyecto de vida, una opción concreta: estar todo el tiempo en función de trabajar por los demás” (M. Pedraza, conversación personal, julio 20 de 2015). Este rasgo de subjetividad implicaba la actitud permanente del estar “volcados hacia afuera”, dando todo el tiempo, “sin pensar en uno mismo”. Si bien esto constituye un rasgo de

²⁵⁶ identificando con ella a quienes “combaten y luchan en contra del conformismo de los miembros de la sociedad que aplauden los mecanismos regulatorios del Estado, sin generar una reflexión crítica de los límites y las consecuencias que genera para los individuos y sus comunidades la aplicación de sus estrategias hegemónicas” (De Sousa S., 2003: 95).

singularización subjetiva, también se corría el riesgo de alimentar con ello posturas que se acercaban más al mesianismo y que desdibujaban también la dimensión personal.

Nuevos sujetos identificados

Los sujetos sociales se constituyen como tal, tanto en el plano de las condiciones materiales como en el de las construcciones simbólicas y culturales (Zemelman, 1998: 13). Lo anterior quiere decir que vinculada a la noción de sujeto se encuentran dos dimensiones de la realidad: una que es aprehensible cognitivamente y otra que lo es experiencialmente. Es en el plano de la experiencia, donde se concreta la transformación de lo deseado en posible; por eso la categoría *práctica*²⁵⁷ gana preponderancia pues es por ella que se activa lo social y que se puede construir la utopía.

Así, el sujeto es creación histórica, no puede constituirse sin proyecto de futuro. La construcción del futuro, implica combinar dos dimensiones experienciales: la de las percepciones y la del actuar. Es decir, es posible construir futuro (utopía) si se incrementa la capacidad para percibir opciones diversas y además, se es capaz de concretar su posibilidad de existencia. Pensar y actuar serían categorías dialécticamente articuladas: “la utopía transforma el presente en horizonte histórico, mas no garantiza la construcción de nuevas realidades” (Zemelman, 1992: 14).

La utopía, como planteamiento anticipatorio de aquello que no existe socialmente aún, pero que puede ser construido, es elemento fundamental que evidencia la existencia de sujeto. Pero el sujeto no está dado, debe “hacerse” en ciertas condiciones y circunstancias: su existencia requiere “autoreflexividad, imaginación y capacidad de acción deliberativa” (Torres, 2006).

Es posible afirmar que existe sujeto cuando el ser humano o el colectivo amplía su comprensión de la historia rompiendo la unidimensionalidad temporal (eterno presente) y haciendo conciencia de la posibilidad de creación socio-histórica que le asiste, puede construir a partir de este reconocimiento una utopía, un proyecto de futuro realizable con el cual se compromete discursiva, comprensiva y prácticamente.

El sujeto social, individual o colectivo, es quien actúa en concreto en las dinámicas sociales y quien construye en articulación con lo existente nuevas posibilidades de ser, que pueden rastrearse en momentos históricos determinados.

En este marco, el análisis realizado de los colectivos JUCLA y Quetzal, en el contexto del movimiento nacional de Comunidades Eclesiales de Base, muestra un nuevo posicionamiento

²⁵⁷ Asociada a ella es relevante también la categoría *praxis*, entendida como “la capacidad para impulsar transformaciones del presente en tanto es lo dado” (1998: 75).

para las mujeres y los jóvenes como sectores sociales protagónicos al interior tanto de los grupos analizados como del movimiento en general. ¿Pero hasta qué punto en estas experiencias transitaron de su condición de sector a una de sujeto social?

Las mujeres indiscutiblemente ganaron en actoría social tanto en los colectivos de trabajo barrial documentados, en el proceso nacional de CEBs como en las dinámicas organizativas barriales. En la década del ochenta y noventa se hizo visible y reconocida la alta participación de mujeres jóvenes y adultas en procesos orientados a la transformación social. La participación en el colectivo de trabajo barrial posibilitó para las mujeres integrantes, situarse en otro escenario, dando fuerza a su identidad como mujeres; sin embargo en los testimonios encontrados ésta no fue suficiente para empujar reivindicaciones particulares asociadas a su condición de ser mujer, ni en todos los casos, garantía de autonomía e independencia en la opinión.

A nivel de la Iglesia de los Pobres, con los desarrollos de la TdL, se avanzó bastante en la década del noventa en procesos organizativos y de formación que activaron la constitución de subjetividad colectiva, pero no se alcanzó a consolidar una identidad alrededor de un proyecto común. En los documentos de la época aparecen no solo reivindicaciones singulares sino apuestas, propuestas y sueños susceptibles de convertirse en utopía y proyecto, y en el período estudiado sus rupturas fueron de las más notables, no se alcanzó a constituir la fuerza e identidad colectiva que se buscaba. En síntesis, las mujeres avanzaron en su constitución subjetiva pero no alcanzaron a constituirse sujeto colectivo en el período analizado.

Desde la investigación realizada y los procesos organizativos populares documentados fue posible la identificación de los siguientes nuevos sujetos sociales, en el contexto de época descrito:

- *Los laicos*. En general las reformas posconciliares colocaron a los laicos hombres y mujeres en otro lugar, pero la experiencia alentada por la Teología de la Liberación hizo posible el salto hacia su constitución como sujetos sociales tanto de forma individual como colectiva. La presencia y protagonismo de los laicos al interior de las Comunidades de Base rompió la comprensión tradicional sobre el laico al situarlo como centro de la construcción y acción eclesial. La figura de “los pobres” era una figura laica. La opción preferencial por los empobrecidos, fue finalmente la opción por la población sin sujeción a las órdenes de la estructura eclesial y fuera del ambiente clerical.

El proyecto de Iglesia de los Pobres, de iglesia popular, permitió que fueran las mujeres laicas y los hombres laicos, jóvenes en buena proporción, quienes proyectaran la construcción de nuevas formas de vivir la creencia religiosa, de interpretar la palabra de Dios, de vivir la fe en comunidad. El proyecto (utopía) de una iglesia pobre, fue haciéndose en la actuación de estos hombres y mujeres en medio de un movimiento

eclesial. Con ello jalonaron interesantes procesos a nivel del movimiento nacional, de los grupos simpatizantes (como el caso de JUCLA) y de sectores políticos cercanos.

- *Nuevos teólogos.* En el contexto del reconocimiento y visibilización de los laicos como eje de una nueva forma de ser y hacer iglesia, las Comunidades Eclesiales de Base -y Quetzal como ejemplo de ello- posibilitaron que hombres y mujeres de barrios populares construyeran pensamiento teológico por cuenta propia, desde la lectura crítica y colectiva de la biblia. Dentro de las nuevas comprensiones de fe que abrió la TdL, teólogo ya no era solamente la persona consagrada como religioso, religiosa o sacerdote; era tal cualquier creyente que desde su realidad, su fe, y en un ejercicio colectivo interpretara la palabra de Dios. Ese reconocimiento fue muy potente dentro de comunidades sencillas, humildes y empobrecidas.
- *Las comunidades de vida fraterna.* Fueron otro de los sujetos colectivos inéditos en las experiencias analizadas en la investigación. Representaron un muy interesante punto de quiebre de las lógicas con las cuales se asumía el trabajo por la transformación de la realidad en la época y un escenario que hizo visible con mucha claridad la potencialidad de la confluencia de los imaginarios religiosos y los políticos de la izquierda en estas décadas. Sin embargo, como sujeto colectivo enfrentaron un período corto de auge en su constitución y en la fuerza de su acción. Fueron los espacios, tipos de relacionamiento y acción en los cuales se activó la constitución subjetiva colectiva de forma contundente, se produjo una construcción de utopía compartida, se la convirtió en proyecto y en fuerza mediante prácticas concretas y opciones de vida singulares que generaron varias rupturas; pero tuvieron un período de decadencia bastante rápido.
- *Las y los jóvenes, cristianos/cristianas, de izquierda.* La juventud aparece como sujeto social colectivo en la década del ochenta en general en el país y como sujeto de derechos una década más tarde. Pero la particularidad que mostró la investigación realizada tiene que ver con la identidad juvenil al lado de otros dos elementos identitarios: el ser cristianos/cristianas y ser de izquierda. Una forma particular de asumir la juventud, en función de acciones y compromisos orientados a la transformación de la realidad social y con una constitución identitaria muy fuerte en las opciones políticas de izquierda, llegando incluso a casos de compromiso fuerte con la construcción del proyecto de sociedad nueva, a través de la participación en organizaciones clandestinas.

Relación entre instituciones y subjetividades en los procesos de transformación social

“La vida de Jesús fue un testimonio, él no se metió con instituciones. ¡Las criticó! Por eso lo mataron”. (C. Naranjo)

Quiero cerrar este apartado con una breve reflexión sobre otras subjetividades (nuevas o transformadas) asociadas al sacerdocio y a la vida religiosa consagrada. El discurso teológico y práctica pastoral de la TdL generó nuevas comprensiones asociadas al cómo asumir la vida religiosa tanto en hombres como en mujeres. Estas nuevas opciones y nuevos rasgos identitarios colectivos, sobre los que no se profundizará aquí por la naturaleza de la investigación, fueron determinantes en el surgimiento de experiencias parroquiales, de formación y trabajo juvenil. No fueron una influencia menor. Todo lo contrario.

Pero el análisis que considero relevante en esta parte tiene que ver con el vínculo entre instituciones y subjetividades en procesos de transformación social: si no hubieran existido sacerdotes y religiosas/religiosos que forjando una identidad singular alrededor de nuevas maneras de asumir su vida consagrada, apostarían como lo hicieron en perspectiva liberadora, la fuerza del movimiento cristiano hubiera sido menor por la distancia con las transformaciones institucionales.

Estas personas llegaron al proceso de activación de su subjetividad colectiva de muy distintas maneras y en diversos espacios. Abrieron nuevos escenarios de encuentro, de discusión, de proyección de una utopía al interior de una institución que parecía marchar en la misma línea liberadora en esa coyuntura temporal de los setentas y ochentas. Jalaron con sus opciones de vida en inserción y acciones pastorales liberadoras un nuevo proyecto de iglesia y una nueva forma de sacerdocio y vida religiosa. Trabajaron con fuerza desde dentro de la institución eclesial por las transformaciones que el Concilio Vaticano II y Medellín habían abierto. Y en la batalla perdida con la jerarquía y con las congregaciones religiosas, dejaron abierto el debate por la transformación de las instituciones desde los sujetos sociales.

En este caso, la fuerza emancipadora del sujeto colectivo también estuvo en esa relación endógena con lo instituido (institución eclesial en este caso) en el propósito, en algunos casos, de transformarlo desde dentro. Pero la experiencia mostró que allí mismo reside la posibilidad del propio exterminio del sujeto.

Aunque apenas se trata de esbozar una conjetura para trabajos futuros, vale la pena considerar si la intencionalidad transformadora de la realidad social, no busca también llegar a afectar las instituciones (lo instituido). Y si es así entonces, ¿cuál es el camino para lograrlo? Los nuevos estilos de sacerdocio y vida religiosa consagrada en la generación que vivió las décadas del setenta al noventa, intentaron hacer su aporte y en algunos casos hasta las últimas consecuencias: el silenciamiento obligado, la ruptura con la comunidad o el exterminio por la represión. Habría que intentar documentar esta situación para encontrar pistas en ella respecto a la constitución de nuevas subjetividades y las transformaciones institucionales posibles, antes de que siga desapareciendo esa generación que vivió en carne propia el intento audaz de vivir

en la institución religiosa sin estar permeados por su lógica. Opciones que podrían leerse algo así como “ser del mundo (institución) sin estar en él”.



Fuente: Boletín CEBs, No. 17, 1993

Capítulo 5. Imaginarios sociales y producción de sentido en los grupos eclesiales

“Es necesario [de cara al futuro inmediato] reincorporar lo simbólico, lo que tiene dimensiones profundas en la existencia humana, que se fundamenta en lo no útil, en oposición a la perspectiva utilitarista e instrumental... en lo gratuito y por lo tanto inajenable” (Echeverry, 2007, p. 227)

La capacidad de simbolización, posibilidad de impregnar simbólicamente la realidad, es facultad exclusivamente humana y curiosamente una de las más amenazadas por dinámicas sociales que pareciera buscan extirparla, o por lo menos oscurecerla o invisibilizarla. No es posible concluir una investigación que se ha centrado en la fuerza instituyente de las prácticas educativas asociadas a la idea religiosa, sin ahondar en el asunto de los imaginarios sociales y la producción de sentidos. La religión es uno de los más altos sistemas simbólicos de una cultura “y las figuras con las que nos provee y que nos constituyen pueden ser interpretadas, traducidas (e incluso traicionadas) sin por ello agotar su sentido” (Solares, 2013: IX).

Lo simbólico, en las prácticas eclesiales no es un asunto menor. Todo lo contrario, tiene la mayor relevancia, porque constituye el núcleo de reproducción del orden mítico presente. De allí que este capítulo se centre en los imaginarios, la simbología y la producción de sentido, como elementos productores de una cosmovisión compartida y un marco de interpretación y acción colectiva de los grupos estudiados, que a su vez es/fue compartido por toda una generación.

En una sociedad como la actual, en la que la idea religiosa ha contribuido tan eficazmente a procesos de derechización de la sociedad, detenerse sobre análisis de este tipo puede dar claves para los procesos de constitución subjetiva emancipadora en el presente y señalar con claridad de qué manera la educación puede contribuir con ello.

5.1. La restitución de lo simbólico a través del imaginario social

Durante buena parte de la historia moderna y contemporánea de la filosofía y las ciencias sociales, el uso del referente “imaginario” equivalía al de “imaginación”, “fantasía”, “ficción”, convirtiéndose así en un término confuso e impreciso y en un obstáculo epistemológico (Durand, 1971: 6; Wunenburger, 2003: 13). La mayoría de temas o problemas vinculados con el “mundo de las imágenes” fueron abordados desde la facultad psicológica de la imaginación, referida a la capacidad operativa de engendrar y utilizar imágenes.

Durante seis siglos se excluyó al imaginario y a lo simbólico, del escenario de la ciencia debido a la aplicación del racionalismo que operó como expulsor. Se trató de la extinción gradual del poder humano de relacionarse con la trascendencia y del poder de mediación natural del símbolo (Durand, 1971: 46). Esto generó a principios del siglo veinte un papel muy estrecho al campo del simbolismo, que intentó superarse unas décadas después con ciertos desarrollos

disciplinarias. La importancia de las imágenes y del mundo simbólico fue planteada, manteniendo desafortunadamente una doble reducción de lo simbólico: por un lado, su reducción a datos científicos y por otro, reducción del símbolo al signo²⁵⁸.

Desde mediados del siglo XX, por presiones provenientes de las ciencias humanas, ganó terreno el concepto de “imaginario” referido al estudio “de las producciones de imágenes, de sus propiedades y de sus efectos” (Wunenburger, 2003: 13). El filósofo alemán Ernst Cassirer, fue relevante en la restitución de lo simbólico al acuñar el concepto de “pregnancia simbólica” para aludir a que el pensamiento no puede jamás intuir objetivamente una cosa sin integrarla inmediatamente en un sentido (Cassirer citado por Durand, 1971: 68-70). La pregnancia simbólica refleja un “inmenso poder” del ser humano: todo está cargado de sentido; para la conciencia humana nada es simplemente presentado; todo es *representado*. Es decir, según Cassirer, el mundo material existe en tanto pervive el sentido que lo impregna (Durand, 1971: 70).

Pero la entronización de la “unidimensional racionalidad tecnoproductiva como mitología hegemónica” en el pensamiento occidental, denunciada por el filósofo y psicoanalista Cornelius Castoriadis (Carretero, 2003: 100), ha impedido guardar la relación orgánica y equilibrada que debe existir entre los dominios diferenciados del pensamiento humano (ciencias exactas y otras ciencias). El “desarrollo extraordinario” que tuvieron las ciencias exactas en la primera parte del siglo XX, desconociendo otras formas de creación humana, la pone en riesgo (Castoriadis, 1960: 77) así como la existencia de presupuestos dualistas dentro de las explicaciones respecto de la realidad socio-histórica. Por ejemplo, el dualismo que fundamenta tanto al pensamiento marxista como al funcionalista, separa lo material de lo ideal, la realidad de lo imaginario e impide la construcción necesaria de una “ontología alternativa” que permita dar cuenta de la naturaleza de lo social y reconozca que el imaginario pre-construye la realidad objetiva (Carretero, 2003: 98-99).

Esta pre-existencia de los imaginarios sociales nos permite comprender en parte su trans historicidad y la incapacidad de renuncia al ejercicio permanente de esta capacidad clave en la constitución de los seres humanos, que nos ha permitido crear formas de realidad no existentes materialmente, transmitir información sobre ellas a través del lenguaje y cooperar de maneras muy flexibles con un número amplio de extraños que se identifican también con estas mismas construcciones (Harari, 2014: 26-28).

²⁵⁸ En palabras de Durand, esto se dio en las denominadas “hermenéuticas reductivas” (psicoanálisis y etnología), que a pesar de mantener este efecto, resultaron importantes en la consideración de un nuevo lugar para lo imaginario al interior de las ciencias sociales.

Algunas comprensiones respecto al imaginario

Desde una perspectiva antropológica, Gilbert Durand plantea una teoría general de **lo imaginario** concebido como totalidad del psiquismo, dado que, para él no existe ruptura entre lo racional y lo imaginario. Lo imaginario es definido por Durand como “la ineludible representación, la facultad de simbolización donde todos los miedos, todas las esperanzas y sus frutos culturales emanan de manera continuada” (Durand, 2000: 135). El imaginario es también “dinamismo equilibrante” que se presenta como *tensión* entre *fuerzas de cohesión* de dos *regímenes* (denominados por el autor diurno y nocturno) que clasifican las imágenes en dos universos antagónicos.

Este dinamismo presente en las imágenes permite identificar las manifestaciones psicosociales de la **imaginación simbólica** y sus cambios en el tiempo. Las artes, las religiones, los sistemas de conocimiento y de valores, las ciencias, se presentan histórica y culturalmente con regularidades alternantes que las ubican de forma diferenciada en uno u otro régimen, lo cual garantiza el equilibrio social. Insiste Durand: “se ha comprobado que los grandes sistemas de imágenes, de representación del mundo, se suceden de manera intermitente en el curso de la evolución de las civilizaciones humanas” (1971: 97)

Aunque pudiera resultar algo complejo, la construcción teórica y analítica de Durand, permite identificar cómo opera la **imaginación simbólica**, como sistema de fuerzas de cohesión antagónicas, en la construcción de esquemas de representación y comprensión del mundo. Durand avanza en el asunto de la clasificación de las imágenes, en la identificación de niveles de la formación simbólica y de los principios que operan en ellos; de esa manera, llega a comprobaciones similares a las realizadas también por otros científicos en relación al tema. Otro aporte del autor es intentar crear un modelo de análisis de tipo estructural reconociendo los diferentes dominios presentes en lo real e insistiendo en la necesidad de enfatizar en su comprensión como síntesis totalizadora de estructuras diferenciadas.

Cornelius Castoriadis enfatiza en la concepción del ser humano como apertura obligada a lo simbólico. Desde ella, “la realidad social se constituye y estructura a partir de lo inmaterial, de lo irreal, de una trascendencia de lo estrictamente histórico” (Carretero 2003: 96). Así, reivindica la relevancia del **imaginario social** como elemento instituyente de la realidad, fundamental en la sociedad y enorme posibilidad de creación. La realidad existe sostenida en lo imaginario; éste se convierte en estructurador de la vida social. Por ello para Castoriadis resultan rígidos e insuficientes los esquemas analíticos presupuestos tanto por el marxismo como por el psicoanálisis para “descifrar toda la fecundidad social de lo imaginario”: ni la estructura, ni el individuo mismo en sus carencias psicológicas o traumas originarios, puede constituirse en centro que invisibiliza la importancia de la imaginación y lo simbólico (Carretero, 2003: 95-96).

Por ello, insiste en la necesidad de tomar distancia de la lógica presente en el pensamiento occidental que históricamente ha construido una desconfianza hacia lo imaginario.

Castoriadis, en su preocupación por construir una teoría de la creación social, introdujo el concepto de **imaginario radical** como noción que permite comprender la historia desde la no causalidad, para situarla ontológicamente como autocreación (Poirier, 2006: 61). Según Castoriadis, el imaginario no es imagen de algo sino una creación constante, indeterminada de figuras, formas e imágenes; creación social, histórica y psíquica (Castoriadis, 1975: 8; citado por Poirier, 2006: 63). El imaginario social en esta comprensión, implica dos dimensiones: La primera, el *imaginario instituyente*, entendido como “la obra de un ente colectivo humano que crea significaciones nuevas que subvierten las formas históricas existentes” (Poirier, 2006: 62). La segunda, *imaginario instituido* “conjunto de instituciones que encarnan esas significaciones y les confieren realidad sean ellas materiales o inmateriales” (Poirier, 2006: 63).

La noción de *institución* en Castoriadis tiene un sentido amplio que incluye normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos tanto para afrontar las situaciones de la existencia y orientar la acción, como para construir al individuo mismo (Castoriadis, 1981: 223; citado por Poirier, 2006: 63). El sentido dado a la vida, sus dinámicas y al mundo, depende directamente de las significaciones sociales construidas.

El imaginario radical se auto despliega como campo histórico - social (como sociedad y como historia) por medio de las dimensiones de lo instituyente y lo instituido, siendo la institución creación originaria del campo *histórico-social*. En palabras de Castoriadis: “lo histórico-social es la unión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida y también la tensión entre ellas; así como es unión y tensión de la historia ya hecha y de la que se está haciendo” (Castoriadis, 1975: 161; citado por Poirier, 2006: 64)

Jean Jacques Wunenburger, filósofo francés, usa la categoría **imaginario** para identificar “un conjunto de producciones, mentales o materializadas en obras, a partir de *imágenes visuales* (cuadro, dibujo, fotografía) y *lingüísticas* (metáfora, símbolo, relato) que forman conjuntos coherentes y dinámicos que conciernen a una función simbólica en el sentido de una articulación de sentidos propios y figurados” (Wunenburger, 2003: 15) Para este autor los contenidos del imaginario son plurales, lo cual no quiere decir que se trate de un conjunto caótico. Todo lo contrario, lo imaginario obedece a estructuras y su historia está marcada por un juego sutil de constantes y variaciones en el tiempo (27).

“Lo imaginario es una organización compleja y sistémica de imágenes, dotadas de una creatividad propia” (Wunenburger entrevistado por Bauzá, 2007) La categoría tiene una

dimensión “icónico-verbal”, asociada a dos tipos de registros de imágenes: el visual y el lingüístico, que guardan entre sí relación de complementariedad, continuidad y fortalecimiento mutuo (2003: 28-30). En síntesis, para Wunenburger el imaginario se refiere a imágenes (icónicas o lingüísticas) cargadas de sentido.

En el desarrollo de esta investigación se comprendió el imaginario social como el conjunto de significaciones o de construcciones simbólicas en creación y recreación permanente, que dan sentido a la acción humana y se constituyen en referentes para leer la realidad y actuar en ella, al mismo tiempo que la construyen simbólicamente. Como elemento instituyente de la dinámica social, el imaginario social concretiza la capacidad de simbolización, continua e inevitable, propia del ser humano y de la humanidad en su conjunto; la posibilidad de creación constante e indeterminada de figuras, formas e imágenes.

En los análisis realizados al respecto se reconoció el papel relevante de la dimensión “icónico-verbal”, referida diferenciadamente tanto por Durand como por Wunenburger; pero se enfatizó en el sentido o la significación nueva que las imágenes puedan contener. Estas imágenes fueron tomadas en una doble dimensión: aquellas materializadas en iconos y otras visibles en expresiones lingüísticas mediante figuras como las metáforas, o cierto tipo de formas narrativas literarias (como la poesía) o testimoniales. Otras imágenes se rastrearon en las canciones más recordadas por los participantes en esta investigación. En sus letras, aprendidas de memoria en épocas de juventud y recordadas sin errores al día de hoy, se encuentran construcciones imaginarias altamente potentes en la constitución subjetiva tanto individual como colectiva.

En estos análisis, los elementos sustanciales que se tomaron en cuenta como eje, fueron aquellos que mostraron impugnación y rupturas con lo instituido. Es decir, aquellas imágenes icónicas o lingüísticas que permitieron identificar sentidos que se distanciaban de las comprensiones hegemónicas sobre la dinámica social, estilos de vida, formas de creencia religiosa, valores y formas de relacionamiento, etc. Buena parte del énfasis en estos asuntos se comprende mejor de cara a las funciones de los imaginarios sociales y a su papel en la reproducción de ciertas formas de subjetividad colectiva o en la constitución de nuevas subjetividades que impugnen las primeras.

Funciones del imaginario social

En primera instancia, lo imaginario se convierte en estructurador de la vida social. En palabras de Castoriadis, la realidad existe sostenida en lo imaginario. Las dos dimensiones del imaginario (instituyente e instituido) operan configurando características, dinámicas, sentidos que instituyen la realidad misma.

Para Durand (1968) la imaginación simbólica (término con el que se refiere al imaginario) cumple inicialmente una *función de equilibramiento* en tres niveles: *vital*, en cuanto restablecimiento del equilibrio afectado por la inevitabilidad de la muerte para el ser humano; dado que el símbolo opera aquí como “mensajero de la trascendencia en el mundo de la encarnación y de la muerte” (1968: 122).

En segundo lugar, *psicosocial*, porque el símbolo tiene según Durand el potencial restaurador del “buen sentido del equilibrio” (1968: 125) tanto mental en el individuo como social, ante los cambios en las formas societales (Sánchez, 1999: 96). El tercer equilibramiento es *antropológico*, dado que permite tejer y visibilizar lo que reside en el espíritu humano general: “la razón y la ciencia solo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida, que constituye el reino de las imágenes” (Durand, 1968: 133). Durand señala una función más, ligada a la restitución de la dimensión trascendental de los seres humanos: la imaginación organiza los símbolos en series que siempre conducen hacia una trascendencia infinita (valor supremo).

A lo anterior añade Maffesoli (2003) que el imaginario social cumple una “función icónica”, rescatando el valor relacional de la imagen en medio de lógicas de pensamiento que minimizan e incluso niegan su papel en la dinámica social: “la función icónica no tiene validez en sí misma sino que es esencialmente evocación... es relativa en el sentido en que no aspira a lo absoluto ya que pone en relación”. Este relativismo la convierte en sospechosa al no permitir que se produzca la certeza como seguridad que lleva al dogma (Maffesoli, 2003: 151).

Según Wunenburger (2008), lo imaginario cumpliría tres tipos de funciones tanto a nivel individual como colectivo:

a) *Satisfacción de necesidades de la sensibilidad (perspectiva estético-lúdica)*; función vinculada directamente con el juego, el entretenimiento y las artes. En relación con cada uno de ellos la función se llena de contenido diferenciado en el momento socio-histórico actual. El imaginario lúdico, aseguraría la existencia de una especie de “válvula de seguridad” para el ser humano. En el ámbito del entretenimiento, el imaginario lúdico es transformado en una especie de ilusión mágica, frívola y fuente de placeres. Aparecen tanto un “consumo ritualizado”, como lo que el autor denomina “imaginario narcótico”, basado en el consumo de emociones violentas y en la intensificación de la vida corporal. La representación artística por su parte, potencia “la realización, fijación y expansión de la subjetividad” (2008: 46-48)

b) *Satisfacción de necesidades del pensamiento (perspectiva cognitiva)*. “Lo imaginario puede aparecer como una vía que permite pensar allí donde el saber desfallece”, dice el autor para indicar que lo imaginario permite disponer de técnicas de pensamiento simbólico y analógico

que aportan en grados diversos a los procesos cognitivos. (2008: 49-50) En relación con esta función, aparece en un lugar central el mito y su análisis.

c) *Dar fundamento, motivo y fuerza a las acciones concretas (perspectiva instituyente práctica).* Esta última función representa en mi opinión una de las más relevantes, por cuanto muestra la potencialidad y poder del imaginario. Dice Wunenburger, que además de dotar de motivos y fines, el imaginario genera un dinamismo y entusiasmo particular para la acción: “lo imaginario arma a los agentes sociales con esperanza, con espera, con dinamismos para organizar o disputar, para incitar a acciones que hacen a la vida misma de los cuerpos sociales. Sin la mediación de lo imaginario, las sociedades corren el riesgo de no ser más que organizaciones estables y funcionales que pueden compararse con hormigueros” (2008: 51-53).

Como puede desprenderse de este breve paneo entre autores, lo imaginario y los imaginarios poseen una doble condición paralela: ser estructurantes y desestructurantes de la realidad social; núcleo central de mitos y desde allí, uno de los elementos más potentes en la constitución subjetiva tanto individual como colectiva.

La entrada al análisis concreto de los imaginarios que sigue a continuación, tiene un eje en la identificación de mitos fundantes de las experiencias analizadas y del contexto epocal en el que éstas se desarrollaron. En relación a los mitos que se identificaron o a las constelaciones simbólicas que éstos constituyen, se identificarán las expresiones simbólicas y narrativas asociadas; es decir, ideas, imágenes y expresiones vinculadas a cada uno, además de la presencia de estos elementos en prácticas concretas de los actores involucrados. Tanto símbolos como narrativas manifiestan sentidos²⁵⁹ o comprensiones construidas respecto a la realidad, elemento que también estará presente en el análisis.

5.2. Mitos y símbolos presentes en los colectivos y sus prácticas

“La sociedad es esencialmente un magma de significaciones imaginarias sociales que dan sentido a la vida colectiva e individual... pero la historia sólo es posible si existe transformación, ruptura, creación” (Castoriadis, 1999: 246)

El ser humano posee un “don extraordinario: puede hacer de un objeto un símbolo y de una acción un rito.” (Boff, 1975: 13)

Los imaginarios sociales están constituidos por imágenes, narraciones e interpretaciones que se expresan de manera múltiple y profusa a través de distintos canales, unos simbólicos (imágenes), otros narrativos (poesía, canto, etc), entre otros. Tanto imaginarios como sus expresiones contiene sentidos profundos potentes y densos, que también pueden

²⁵⁹ El término sentido tiene que ver con una serie de comprensiones sobre la dinámica social, vinculadas a la experiencia y a lo vivido, que se convierten en motivaciones para la acción y son susceptibles de ser construidos y/o compartidos colectivamente. Los sentidos compartidos tienen fuertes implicaciones cognitivas, volitivas, axiológicas y prácticas, por ello son parte de los elementos involucrados en los procesos de constitución subjetiva.

entrecruzarse constituyendo a su vez nuevas imágenes o narrativas y configurando entre sí un entramado.

La posibilidad de imaginar cosas que no existen realmente, capacidad fundamental en la constitución de los seres humanos como tal. Este asunto que parece obvio actualmente fue hace miles de años factor determinante en la “mutación del árbol de saber delos homo sapiens” y constituyó lo que se conoce como “revolución cognitiva”: la aparición de maneras de pensar sin precedentes en la historia de la humanidad y de comunicarse utilizando un tipo de lenguaje completamente nuevo (Harari, 2014: 25-26)

A partir de la posibilidad de transmitir información sobre cosas que no existen en la realidad, mediante un lenguaje más sofisticado, y de la cooperación entre extraños como rasgo básico de la sociabilidad, fueron apareciendo leyendas, mitos, dioses y religiones. En palabras de Harari (2014): “cualquier cooperación humana a gran escala (ya sea un Estado moderno, una iglesia medieval, una ciudad antigua o una tribu arcaica) está establecida sobre mitos comunes que solo existen en la imaginación colectiva de la gente” (Harari, 2014: 32). De esta forma, los mitos religiosos propios de las iglesias, los mitos nacionales propios de los Estados o los legales, derivados de sistemas judiciales, operan como “poderosos hechiceros” que saben contar buenas historias que convencen a la gente de que las crean (Harari, 2014: 34).

Toda cooperación humana de gran escala está fundamentada en mitos. Según Durand (2013) el mito es esencialmente un relato organizado de acuerdo a la primacía de los símbolos profundos (arquetipos), relato de los fundamentos últimos que difícilmente desaparecen así los símbolos tiendan a secularizarse; el mito constituye la dinámica del símbolo (Durand, 2013: 17-20, 32). Es por los mitos que puede establecerse “el alma de una época, de un siglo, de una época de vida”. El símbolo no se refiere a la historia o momento cronológico de un acontecimiento, sino que revela sus significaciones constitutivas (Durand, 2013: 34). En parte por esto, la manera en que la gente coopera entre sí, se puede transformar si se cambian los mitos y esto puede comenzar contando narraciones diferentes (Harari, 2014: 36).

En cierto sentido esto fue lo que sucedió con la Teología de la Liberación en América Latina y para explicarlo con mayor precisión plantearé una conjetura construida en esta investigación, sobre el mito fundante²⁶⁰ de esta nueva forma de hacer teología en la América Latina de mediados del siglo XX:

²⁶⁰ Este “mito fundante” contiene buena parte de las simbologías encontradas entre los grupos de trabajo barrial partícipes de esta investigación.

Elementos	Mito de la Cristiandad	Mito de la Liberación
Contenidos del mito	<i>“Dios se hizo carne humana y accedió a ser crucificado para redimir nuestros pecados” (Harari, 2014: 115).</i>	<i>Dios se hizo ser humano, accedió a vivir como cualquiera, asumiendo la condición de los más empobrecidos para mostrarnos la comunitariedad como camino a la justicia (elaboración propia a partir de lo encontrado en la investigación).</i>
Énfasis	La muerte como sacrificio	La vida como liberación
Acciones fundamentales derivadas	-Caridad mediante la limosna -Vivencia litúrgica individual del mito (conmemoración)	-Compasión mediante el servicio -Renovación litúrgica comunitaria del mito (celebración)
Eje de proyección	El recuerdo y la acción repetitiva	La memoria como acción creadora
Temporalidad	Pasado/presente inmutable, inmóvil	Presente/futuro como potencialidad
Símbolo	Jesús obediente	Jesús que cuestiona y se rebela

Fuente: elaboración propia

Los procesos organizativos populares se gestan, consolidan y mantienen a partir de diverso tipo de construcciones de sentido que potencian las acciones colectivas. Incluso, podría plantearse que en la base de todo proceso de organización se encuentra un referente simbólico interpretativo que se comparte y se convierte en motivación fundamental para la participación en acciones y procesos con otros. En el marco del Mito de la Liberación, para Quetzal se constituyó en símbolo la figura de Jesús de Nazaret. Esto puede rastrearse en las narrativas testimoniales:

*“...lo que realmente uno puede rescatar de Jesús, cuál fue realmente su apuesta, cuál fue realmente su opción..., **ahí está como fuerza de esperanza**” (A. Peña)*

*“Esas eran las motivaciones: el poder construir comunidad **a la manera de Jesús**; teniendo en cuenta **la experiencia vivida de Jesús**” (J. Hernández)*

*“...la perspectiva de la iglesia, de entregarse al pobre, de **seguir a Jesús**” (C. Román)*

*“... empezar a preguntarme cosas que no me había preguntado antes: ¿quién es Jesús de Nazaret? (...) **reaccionar de acuerdo a lo que Jesús hubiera hecho...**” (D. Pawcar)*

Para Quetzal muy explícitamente y para JUCLA un poco menos visible, era claro lo que implicaba “seguir a Jesús” y continuar su camino. Los rasgos de la propuesta de Jesús de Nazaret fueron retomados en las experiencias y procesos analizados, así en el caso de JUCLA no se diga explícitamente: vivir en el mundo, en justicia y en comunidad fueron características de los grupos Quetzal y Jucla. El compromiso con la construcción de otro orden social fue asumido por sus integrantes desde referentes éticos imprescindibles como la restitución de la dignidad a los empobrecidos, la búsqueda de una sociedad justa y la práctica del amor eficaz.

Los rasgos que caracterizaron la acción de Jesús de Nazaret resaltados en uno de los capítulos anteriores: vivir en el mundo, vivir en justicia y vivir en comunidad, tuvieron alta influencia simbólica en las prácticas de algunos de los integrantes de los grupos de trabajo barrial participes de esta investigación. El vivir en el mundo, dando la vida como Jesús la dio en la cruz por el compromiso de construcción de otro orden social, se entendió como buscar un sentido profundo para la vida joven y “gastar la vida”, dando su tiempo vital en el trabajo de servicio a los demás.

Vivir en el mundo, asumiendo en lo básico la condición de vida de la mayoría, pero visibilizando un diferencial: servir a las y los demás, ser solidario compartiendo. El vivir en comunidad se expresó en las opciones por los pobres, desde opciones ético-políticas o eclesiales, y las opciones personales por reivindicar el sentido de comunitariedad. La fuerza simbólica de Jesús de Nazaret se expresa en su ética, su prédica y su práctica, dimensiones retomadas en la experiencia de los dos colectivos analizados.

Otra vida transformada en símbolo fue la de René García, símbolo de compromiso y coherencia, hasta el punto que luego de su muerte, algunos integrantes de Quetzal participaron en la conformación de la Corporación René García, organización que se proponía a partir del legado de René aportar análisis periódicos de coyuntura mediante una revista de distribución periódica.

En uno de los textos de reflexión interna escrito por un integrante de Quetzal, aparece una frase que es muy dicente de la fuerza de estas presencias como símbolos: *“En esto del trabajo barrial hemos aprendido del Evangelio que el papel nuestro y de la gente con la que trabajamos es el de ser fermento en la masa”* (Peña, 1993: 4, documento en Archivo histórico de Quetzal: Queridos hermanos de Quetzal).

En la experiencia de JUCLA, la figura de Camilo Torres Restrepo se constituyó en símbolo:

“el principal inspirador nuestro, era Camilo Torres, todo lo que tenía que ver él era devorado por nosotros (...) Fue Camilo Torres el que le dijo a la izquierda: váyase al barrio que allí es donde está la gente sufriendo.” (M. Pedraza)

“Camilo Torres era nuestro guía a seguir aquí en Colombia... leíamos el libro de “Camilo Torres el cura guerrillero” (Y. Rincón)

Una segunda presencia con carga simbólica ligada a la coherencia, el compromiso y el servicio, un poco similar a lo que sucede con René García en la experiencia de Quetzal, es la vida del sacerdote jesuita Alejo Londoño, a quien valoran como acompañante, formador y amigo. Con él se conserva una relación de respeto, admiración y se lo tiene en cuenta actualmente para momentos especiales de celebración o conmemoración. Sigue siendo referente en la vida personal y familiar de quienes pasaron por el grupo. Un elemento particular en JUCLA es la existencia de hijos e hijas con nombres de estas dos influencias: Camilos, Camilas y Alejandros, muestran una parte de la impronta dejada por los portadores originales de los nombres. Para los dos colectivos estas figuras convertidas en símbolos, muestran los imaginarios que sintetizan el vínculo entre lo eclesial y lo político.

Es muy dicente la respuesta de una de las personas entrevistadas, ante la pregunta por una imagen que sintetice la conjunción entre fe y política, entre lo eclesial y lo político, porque aparecen dos símbolos de esta articulación; el primero, es la imagen del sacerdote trabajando por la comunidad:

“¿Hay algún símbolo que represente para ti en esa época la confluencia de lo eclesial y lo político?” Ella respondió: “Pues la imagen del sacerdote trabajando por la comunidad. Esa era mi idea, que así debería ser. No se puede pensar en un cristianismo que esté alejado de las necesidades de la comunidad. Entonces mi imagen más era como del cura comprometido o de la monja comprometida con la comunidad” (Y. Rincón conversación personal, mayo 7 de 2015).

El segundo es el de un Dios encarnado: *“No se puede pensar en el Dios lejano castigador, **necesitamos que Dios esté cerca**. Por eso lo identificábamos mucho y lo identificaba cuando yo escribía oraciones, sobre todo con la mujer, con el hombre trabajador, con el obrero” (Y. Rincón, conversación personal, mayo 7 de 2015).*

En general para los dos colectivos se encuentran símbolos en los testimonios de vida de sacerdotes y religiosas que con sus opciones radicales de vivencia del servicio sacerdotal, religioso o misionero, mostraron otras formas de hacer y ser dentro de la institución eclesial.

De otra parte, *la inserción en la cotidianeidad de barrios populares, es símbolo de la concreción de la opción por los pobres*. En el marco de esta “opción preferencial” se crearon y circularon una serie de expresiones narrativas generalizadas que permiten hoy día rastrear los

sentidos construidos que estas denotaban: “ir hacia los pobres”, “insertarse”,.... En el ir hacia los pobres, por ejemplo, aparecen varios sentidos: a) “moverme de mi propio lugar para ir hacia otro” (la iglesia se reconoce no pobre, con necesidad de vivir la pobreza por eso “irá hacia...”); b) “reconocer al otro (al pobre) e ir hacia él” pero la razón que fundamental el “ir” no es la filantropía o la caridad, sino el reconocimiento de protagonismo. El otro, el pobre, es el actor central de la iglesia. Se va hacia él para acompañarle; c) “Ir hacia los pobres” en signo de reconocerles para que ahora los pobres “fecundaran” la iglesia renovándola:

“la iglesia de los pobres gracias a Dios ha comprendido y asumido su misión en el mundo como una presencia de tiempo completo en los barrios y veredas de América latina en donde los efectos del sistema capitalista se sienten con más rigor...” (Peña, 1991: 1, documento en archivo histórico de Quetzal: Una reflexión comunitaria).

Pero también de un estilo irrenunciable en el trabajo comunitario. Bien decía René García: “... quien no conoce al pueblo no puede trabajar con él, y quien o puede insertarse en su misma dinámica está condenado a fracasar” (García, sf: 16). Algunas personas entrevistadas hablaron de esta opción de vida [vivir en barrios populares] como “inserción”, otros la refirieron como “encarnarse” en el pueblo: *“hice un proceso de **encarnación** en el pueblo, yo no soy fruto ni de mi institución católica, apostólica, ni romana, ni nada. Yo soy fruto de un proceso comunitario hecho en medio de los pobres.” (C. Naranjo, conversación personal, noviembre 14 de 2014).*

La inserción en barrios populares, el “encarnarse” en la vida cotidiana de los sectores empobrecidos, daba un conocimiento profundo de condiciones materiales y subjetivas barriales, así como la posibilidad de una observación mucha más profunda de la vida diaria. Vivir en el mismo barrio en el cual se trabajaba daba una enorme cercanía con las luchas y vicisitudes diarias de sus pobladores, mayor confianza y posibilidades de interacción, así como mayores elementos de análisis de la dinámica y realidad barrial. Todo ello incrementaba las posibilidades de incidencia en la comunidad y de impulso a propuestas para la resolución de problemas, conflictos y promoción de la organización y movilización de las pobladoras y pobladores. Esto incidía en las formas de relacionamiento con las personas que habitaban los barrios y generaba nuevas identidades asumidas como opción política: la de ser vecino o vecina, por ejemplo.

Poco a poco, en la medida que proliferan más colectivos de trabajo barrial, la inserción se transforma en un elemento que daba mayor sentido eclesial y político a la experiencia. Se fue configurando en cierta medida la inserción como condición del trabajo popular desde perspectivas eclesiales, aunque no todos los grupos llegaron a adoptarla.

Dos sentidos nuevos aparecen derivados del símbolo de la inserción: por un lado, la lógica de construcción de la transformación, siempre de lo pequeño y concreto a lo más amplio; del

centro (los grupos, los barrios populares) hacia fuera (la ciudad, el país, la sociedad). Por otro la comprensión del trabajo comunitario en su naturaleza y alcance. Este último expresado en los testimonios de JUCLA y Quetzal mediante dos relatos que permiten rastrear el mito-imaginario y al mismo tiempo lo afirman:

“nosotros nos imaginábamos el trabajo [en el barrio] como una gota de agua que cae en una fuente de agua tranquila... la gota entra, penetra y genera una onda, después otra onda, después otra onda, y otra onda... Y soñábamos que nosotros éramos como la primera gota que caía en la tranquilidad del barrio, o en la dinámica del barrio y que tenía que empezar a tocar. Entonces si nosotros vivíamos en una cuadra, la cuadra era el primer lugar donde nosotros teníamos que incidir con el trabajo de convocatoria de la gente, de formación de conciencia política, de formación de conciencia religiosa (porque eran muy creyentes). Y después de tener esta cuadra, en la otra cuadra y así en la ciudad de Bogotá y de la ciudad de Bogotá nos extendíamos a otras regiones del país y así llegábamos a transformar la sociedad” (A. Peña, conversación personal, 28 de julio de 2011).

En JUCLA se percibe un sentido similar al expresado anteriormente con la metáfora de la piedra y las ondas. El grupo fue germen que activó un potencial presente en la comunidad: “nosotros éramos como la chispita que se formó en un momento dado para atraer a ese tejido [comunitario]” (M. Pedraza). La imagen final asociada es similar y los dos colectivos coinciden en una misma acción: multiplicar y reproducir la experiencia primera para afectar más ampliamente con una dinámica social mayor (organizativa, formativa, concientizadora). En esto el vínculo de niñas, niños, jóvenes daba posibilidades de efectividad. Los dos colectivos se imaginaban muchos grupos juveniles en Bogotá, o la preocupación compartida por mostrarles a otros jóvenes lo que ellos veían y la necesidad de compromiso de su parte con la transformación de la sociedad. El propósito mayor detrás de ello, era despertar la fuerza transformadora de la juventud en sus propias vidas, en el barrio, en el país.

Como simbologías acogidas y construidas, las **relaciones de vecindad** sitúan a la cotidianidad como categoría relevante dentro del compromiso social y político que se “hace realidad todos los días” y como centro de los procesos de transformación social animados desde opciones de inserción: “*las personas con las que trabajábamos eran vecinos nuestros... nos hicimos vecinos de ellos*”. Las relaciones de vecindad permiten que acciones o prácticas de vida se vuelvan educativas y vayan contribuyendo a forjar referentes éticos dentro de un hacer en coherencia con lo que somos y pensamos colectivamente. Así las relaciones de vecindad fueron asunto clave en la acción educativa.

“las personas con las que trabajábamos –lo digo ahora- eran vecinos; o nos hicimos vecinos de ellos. No era un actor social en el sentido que hoy entenderíamos. Eran más bien vecinos, con los que contábamos, porque además parte de la cotidianeidad se empezó a tejer desde la vecindad... fulano necesita tal cosa... ayúdemos... desde la cotidianeidad de salir y saludar a la persona con la que en la noche anterior habíamos estado discutiendo algún tema y nada al otro día salíamos y saludábamos como cualquier vecino. Esa idea de vecindad creo que también ayudó a consolidar ese espacio educativo” (C. Román, conversación personal, enero 21 de 2015)

A partir de las narrativas testimoniales obtenidas en la reconstrucción de la trayectoria y experiencia de los dos grupos partícipes de esta investigación y de la revisión de archivos históricos de las dos experiencias y personales de quienes sin ser parte de ellas vivieron el mismo contexto, se hizo un rastreo de ideas y expresiones recurrentes cuya redundancia permitieron ubicar tres imaginarios vinculados entre sí: el de la liberación, el del reino de Dios y el del hombre nuevo. Se presentarán a partir de las ideas reiteradas identificadas (mitemas²⁶¹) y las expresiones prácticas que tuvieron en algunos casos estos imaginarios, para pasar luego a presentar su expresión simbólica a través de imágenes y una breve reflexión sobre lo que en palabras de Durand sería un ejemplo de constelación simbólica. Desde la perspectiva del mitoanálisis propuesta por Durand (2013), es posible articular los mitemas según grandes mitos que representan una constancia en una época y en una cultura determinada (Durand, 2013: 342); eso es lo que intentará a continuación.

5.3. Imaginario 1. El Reino de Dios

El imaginario del reino de Dios se expresa de múltiples formas como construcción de comunidad y de comunitariedad tanto en el ámbito local (barrial) como a nivel de la iglesia (institución). En este último nivel es evidente lo planteado por Castoriadis en cuanto a la existencia de imaginarios instituidos e instituyentes. En las experiencias y movimiento analizado se evidencia la fuerza del imaginario radical asociado al reino de Dios, capaz de anticipar futuros no existentes, en contraposición y lucha con lo instituido (cristalizado) en una forma de iglesia resistente al movimiento y al cambio. La punta de estos imaginarios fue característica de las décadas que se analizaron. Veamos ahora las ideas reiteradas (mitemas) y las distintas expresiones encontradas respecto a este primer imaginario.

La primera idea reiterada o mitema que se encontró, y que puede leerse en clave del reino de Dios como imaginario, fue esta: *Trabajar con otros y otras jóvenes para construir un proyecto de vida distinto aportaría tanto a la liberación y a la construcción del reino de Dios*, dadas las mayores potencialidades respecto al cambio social presentes en este sector. Pero, este nuevo

²⁶¹ Durand se refiere al mitema como “la unidad míticamente significativa más pequeña de discurso” (1993: 344). Estos mitemas se manifiestan y actúan semánticamente de forma patente (por repetición explícita de su o sus contenidos) o de forma latente (por repetición de su esquema intencional). (Durand, 1993: 344-345)

proyecto de vida pasaba en concreto por asumir las características del hombre nuevo desde el evangelio.

En este empeño práctico, fueron muy importantes las múltiples propuestas de formación de jóvenes que a lo largo de los setentas, ochentas y buena parte de los noventa fueron realizadas por instancias eclesiales, sociales y políticas. En la base de ellas se identifica también esta misma idea recurrente, transformada en propósito: lograr que las y los jóvenes construyeran un proyecto de vida vinculado a la transformación social, potenciando el protagonismo de ellos y ellas en sus barrios y en la ciudad.

En las prácticas de los colectivos barriales asociadas a esta idea recurrente, se percibe un sentido de “salvación” a la acción comunitaria que involucra a las y los jóvenes de barrios populares:

“De todos esos barrios se hubiera salvado muchísima gente y se hubiera construido un proyecto de jóvenes como lo teníamos en la cabeza. Muchos de todos esos muchachos que se han muerto allá por consumir droga, por la delincuencia, muchos se hubieran salvado... estarían metidos en cosas interesantes, en cosas que le hubieran aportado a esta ciudad y a este país, pero nos equivocamos: pensamos que primero se debía fortalecer la organización [se refiere a una organización armada] y después el movimiento de masas, o el movimiento social” (conversación personal, 2015, se omite el nombre por confidencialidad en relación al tema).

La réplica o reproducción de experiencias pequeñas que al multiplicarse impactarían fuertemente la dinámica social. La idea reiterada en las dos experiencias y también en la lógica del movimiento nacional de CEBs fue la de generar dinámica social continua partiendo de la propia experiencia vivida y reproduciéndola de forma cualificada:

*“reproducir el trabajo que ya teníamos con nosotros mismos. Generar mucha dinámica social ahí. Si nosotros nos formábamos y crecíamos, había que formar los grupos que vinieran detrás de nosotros para que hubiera mucha dinámica social con esos grupos; que fueran también **reproductores, multiplicadores de lo que nosotros estábamos haciendo**” (M. Pedraza, conversación personal julio 20 de 2015).*

Quetzal lo expresaba narrativamente con la imagen de una laguna, con una tranquila rota por una piedra, que la penetraba hasta el fondo y desde allí generaba una primera onda pequeña, luego una segunda más grande, luego una tercera:

La piedra es ese individuo **cargado de reino**, de sentido revolucionario, comunitario, que con su testimonio convoca a 3, 4, 5, hasta 10 formando un primer círculo de personas que **con su manera de vivir**, compartiéndolo todo

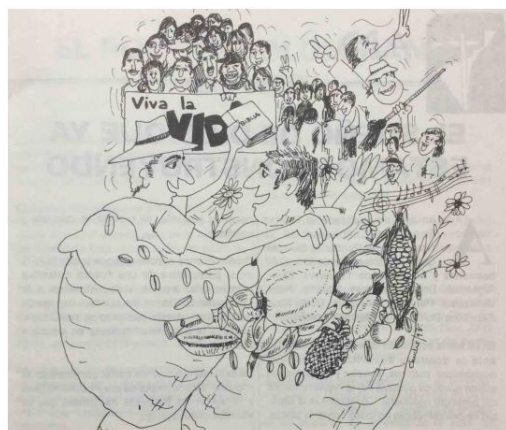
subvierten el sistema que predica la propiedad privada y por tanto el individualismo... la primera onda circular no se acaba ahí, sino que **pequeña y todo, con su acción sigue produciendo**, sin palabras, **nuevas cosas...** (Peña, 1991:2)

Un último elemento asociado a este imaginario es la consideración del Reino de Dios como fuerza presente en lo cotidiano: “Jesús siempre al hablar utilizaba parábolas que servían como comparación para comprender el significado del reino, y lo curioso es que la presencia del reino es comparada con cosas muy pequeñas como el grano de mostaza, una piedra preciosa, una semilla, con una luz (Lc. 8, 16-18). Esas parábolas nos muestran el reino como fuerza oculta que se va expandiendo... Este es nuestro sueño y realidad ya presentes hoy como el reino de Dios” (Peña, 1991: 2-3, documento archivo histórico de Quetzal: Una reflexión comunitaria).

El imaginario del reino de Dios asumió muy diversas expresiones, imágenes, símbolos. Por ejemplo, en las expresiones de sacerdotes, religiosas y religiosas, durante las décadas analizadas, aparecen rastros de este imaginario en la noción de “vidas que siembran en otras vidas”, visible en expresiones como la siguiente:

“... el evangelio es muy, muy iluminador de lo que nos está pasando, porque Jesús no nos trajo a hacer montonera ¡Es el grano de mostaza! que va cogiendo la fuerza y va mostrándose. Pero a veces hay oportunidades en que la gente se muestra más, hay otras que el aguacero no deja, otro sale el sol. Hay que esperar, hay que esperar, pero ¡ahí está sembrado!” (C. Naranjo, conversación personal, 14 de noviembre de 2014).

Algunas imágenes asociadas al imaginario





5.4. Imaginario 2. La Liberación

El mito-imaginario de la liberación está directamente asociado al propósito de la transformación social y en ello se evidencia una de las funciones del imaginario. Potenciar la acción. En este caso, los mitemas asociados a la liberación muestran amplitud tanto narrativa como simbólica.

Es en el barrio popular donde la transformación social tiene mayor posibilidad de concretarse. En los ochenta, en una ciudad como Bogotá, el propósito de ir a los barrios no era siempre construir proyecto social comunitario con la población. Algunos actores trabajaban en barrios populares para los intereses de la organización de izquierda a la que se pertenecían. Se iba al barrio pero no se estaba trabajando desde él y por él, sino desde y para otros. Esta práctica evidencia un sentido utilitario y una relación de externalidad en esta perspectiva de la acción barrial.

En contraposición, desde un sentido solidario como expresión de una relación endógena, esta idea sobre el barrio popular fundamentó el desarrollo del movimiento de Comunidades Eclesiales de Base, y en particular, la proliferación de experiencias como los colectivos de trabajo barrial analizados.

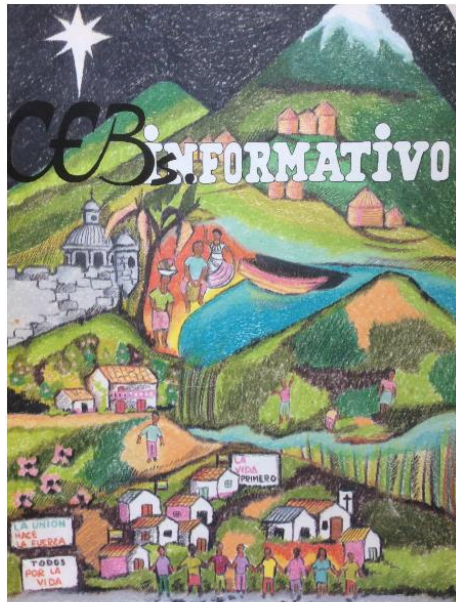
La vida cotidiana es central en los procesos de transformación de la realidad. La transformación entendida como liberación o construcción del reino de Dios, tiene su origen en la vida cotidiana.

Este centro exige pensar el trabajo comunitario en una lógica de proceso y con un estilo de trabajo perseverante, permanente e inserto en las lógicas cotidianas: el contacto casa a casa, el valor de la conversación, la escucha y la observación, partir de las necesidades y motivaciones de las personas, etc.

Esta es una idea que el movimiento cristiano en general aportó a la izquierda en estas décadas, convertido en mística revolucionaria que se expresaba a través de una imagen muy particular: la del “trabajo de hormiga”. Trabajo imperceptible pero efectivo, colectivo y constante.



Boletín CEBs No. 2, 1988



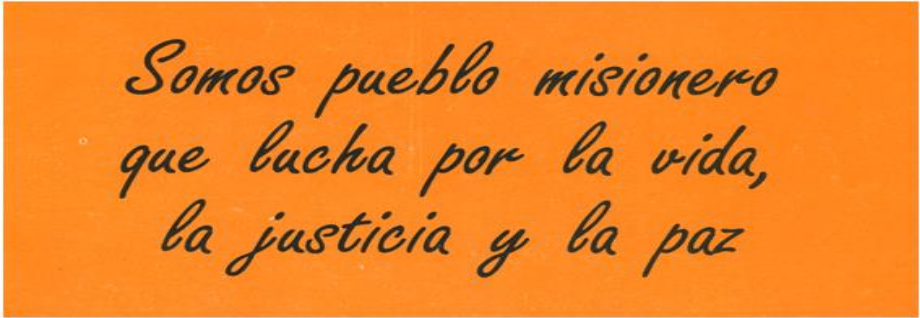
5.5. Imaginario 3. El hombre nuevo

Otro de los mitos identificados es el del *hombre nuevo comprometido*. Es un mito masculino a pesar de la alta participación femenina, tanto en los colectivos de trabajo barrial y dinámicas comunitarias, como al interior del movimiento de la Teología de la Liberación. Este hombre nuevo simboliza en los colectivos, aunque un poco más en Quetzal explícitamente, el momento presente dado, punto de partida para la transformación (hombre encarnado en unas

condiciones de historicidad) y al mismo tiempo, el futuro que se va anticipando en acciones y transformaciones personales diarias.

El hombre nuevo en los colectivos no es futuro sino proyecto que se va construyendo desde el presente colectivamente. En la perspectiva eclesial es símbolo de transformación y construcción simultánea de estructuras y subjetividades. Esta idea de transformación simultánea fue muy potente en los procesos organizativos populares analizados dentro de esta investigación y por ello la vida cotidiana tuvo tanto valor para los propósitos de transformación social y dentro de las acciones con contenido pedagógico. Dentro de las prácticas educativas realizadas por los grupos de trabajo barrial se configuraron actividades, espacios y rituales a través de los cuales se animaba, acompañaba, evaluaba y proyectaba el compromiso de cambio en esta doble dimensión.

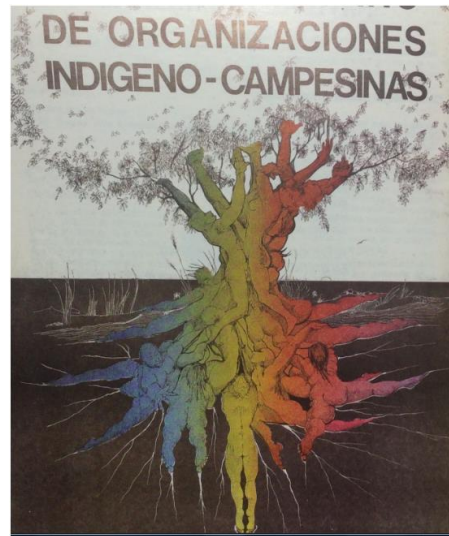
Simultaneidad en la transformación de la sociedad y en la construcción de una nueva. En relación a la transformación de la sociedad prima la idea de *simultaneidad*. Varias dimensiones de vida se conjugan al mismo tiempo en los procesos de cambio social: la personal, la colectiva-comunitaria, la social organizativa. Desde los colectivos de trabajo barrial, la lógica de construcción de lo nuevo es simultánea, mostrando la relación existente entre la transformación personal, la comunitaria y la societal. Por esto, JUCLA y Quetzal se articularon a procesos distritales y nacionales, participaron de acciones e iniciativas del movimiento social por esta época; se alejaron de la discusión del momento sobre qué se transformaba primero, si la sociedad o el ser humano. La simultaneidad permite mayor efectividad y profundidad en los procesos orientados al cambio: “teníamos la convicción que estando en un barrio popular podíamos incidir en la transformación de la sociedad, buscando ser coherentes con el tipo de vida que queríamos construir” (A. Peña, conversación personal, julio de 2011).



*Somos pueblo misionero
que lucha por la vida,
la justicia y la paz*



Chapola invitación evento 1995



Revista Solidaridad, 1989

5.6. Expresiones de una constelación simbólica

Los mitos-imaginarios entre sí y sus distintas expresiones y mitemas asociados, pueden llegar a guardar una estrecha relación simbólica, constituyendo una serie de constelaciones en las cuales se constituyen significaciones articuladas por símbolos e imágenes capaces de expresarlos simultáneamente.

En relación a la construcción de una *nueva sociedad* por ejemplo, aparece un sentido eclesial que la equipara con el *Reino de Dios* y, retomando lo planteado en el primer capítulo, lo vincula con la *liberación histórica* a partir de tres elementos: la sensibilización, el relacionamiento y la acción cotidiana. Desde este sentido eclesial, la construcción del Reino de Dios en concreto, implica cambiar las formas de relacionamiento en la sociedad desde la vida cotidiana: “no podemos dar de lo que no vivimos”. Comienza con la sensibilización hacia los otros y las otras y en ella es fundamental la capacidad de observación²⁶².

²⁶² Una anécdota ayuda en la comprensión de este asunto: “¿Qué es la sensibilización?”, se preguntaba a sí misma mi amiga religiosa durante la entrevista para esta investigación. Se respondió inmediatamente: “Enseñar a mirar la realidad... ¡La gente no mira! Y después de verla, preguntarse: y ahora, ¿qué vamos a hacer?, ¿cómo ayudamos? ¿Cómo le enseñábamos a los niños a mirar la realidad? Por ejemplo: los abuelitos. Pero no sólo reconocerlos sino actuar en relación a ellos: un día dije [al grupo de niños] ¿ustedes han visto abuelitos aquí? “Aquí no hay abuelitos”, contestaron. “¡Bueno!, se van a ir de tres en tres. En diez minutos van a dar la vuelta por el parque y los espero aquí y me dicen si vieron abuelitos o no” Se van y al regresar dicen: “¡Uuuyyy! Cecilita, (risas) jeso es mucho los abuelitos que hay!” “Y entonces ¿qué hacemos con los viejitos?”... “pues hagámosles un chocolate” [responden los niños] “¿Y quién pone la plata?” [pregunta Cecilia] “No, hagamos arepas que son más baratas” [responden los niños]. “Ah, bueno... entonces pongamos la fecha y ustedes van y consiguen a los abuelitos **que ya vieron**. Y vamos

Se manifiesta en la acción cotidiana que cuando se orienta a la liberación se convierte en aprendizaje: “Es que la liberación entra por el corazón, no por la teoría. Por eso no se olvida, porque ha sido acción, ha sido vida... El cambio llega por el corazón: que a mí me duela el otro, que yo me entregue al otro...” (C. Naranjo, conversación personal, noviembre 14 de 2014).

La liberación y el Reino de Dios constituyen dos imaginarios profundos y movilizados, que se expresaron con fuerza simbólica en imágenes usadas en publicaciones y materiales, como las que se presentan a continuación.

La liberación y la justicia fueron imaginarios muy potentes tanto en la época como en la acción de los colectivos de trabajo barrial. Filtraron la práctica educativa y organizativa emprendida, manifestándose visiblemente en primera instancia en los nombres atribuidos a los grupos²⁶³, mediante dos tipos de imágenes lingüísticas que lo evidencian, acompañadas de varios íconos que en distintos materiales impresos la reforzaban. A continuación, tan solo uno ejemplo con claves de sentido vinculadas a la denominación de cada colectivo:

a ver qué hacemos...”, “Y ¿dónde hacemos las arepas?”, “en la casa de Gloria”... Y así también las señoras colaboraban (risas)” (C. Naranjo, conversación personal, noviembre 14 de 2014).

²⁶³ Porque las formas como nos nombramos tienen que ver con significados profundos que constituyen parte de nuestra experiencia.



¿Por qué JUCLA?

*“Era la sigla de Juventud Unida a Cristo **en la Libertad**. La libertad con el doble sentido que tenía: el barrio y lo que esperábamos en aquel momento. Un pensamiento libre. No era la libertad sólo por el barrio, **era la libertad por la esencia que tiene la palabra**” (reconstrucción, varias voces).*

¿Por qué Quetzal?

Quetzal, por el ave centroamericana: “[el nombre] salió de El vuelo del Quetzal y el **Quetzal** hace referencia a esos pájaros que no pueden vivir en cautiverio. Si los agarras ellos mismos se suicidan, o sea se mueren. Si agarras un quetzal se muere. Ellos no pueden vivir en cautiverio. Entonces, era un poco esa lógica, que **somos como quetzales, queremos vivir libres, ser libres**” (D. Pawcar).

Fuente: Boletín CEBs No. 5, 1988

Un sentido de comunitariedad y voluntad de servicio

En las experiencias de JUCLA y Quetzal se evidenció la primacía de la “comunitariedad” y de la voluntad de servicio. Quetzal fue Comunidad Eclesial de Base y asumió la vida en comunidad como opción. JUCLA fue comunidad por condición, dado que la mayoría de sus integrantes vivía en el mismo barrio y tejió por ello relaciones de vecindad fuertes. La vida se asumió con alto sentido de comunitariedad visible en distintas manifestaciones: el sentir que la casa de cualquier integrante era la propia, el vivir en comunidad por opción asumiendo a fondo las implicaciones de vivir juntos. El compartir la comida y el techo era fundamental. Las casas abiertas al que necesitara techo y comida, afecto: *“jentre nosotros se compartía muchísimo! Traías tu comida y revolvíamos con lo que había aquí y repartíamos para todos..., O llegaba a mi casa alguien, a las ocho, “oiga yo no he comido” y yo decía: “Bueno, ahí hay arroz, hagamos un huevo”. Se sabía que donde se llegara había comida” (Y. Rincón, conversación personal, mayo 7 de 2015).*

La comunitariedad fue principio de vida en los grupos partícipes en esta investigación y la construcción de comunidad uno de sus propósitos centrales. Por eso las prácticas educativas agenciadas por ellos tuvieron en lo comunitario uno de sus ejes de desarrollo, tanto en la vida

cotidiana de sus integrantes, como en las formas de relacionamiento fuera de ellos e incluso en el ámbito político. En una de las experiencias reconstruidas esto se convirtió en factor distintivo de su compromiso político, elemento práctico que llamaba la atención de otros actores políticos con los cuales estos grupos interactuaban.

Sentido de solidaridad y compartir

Desde la pobreza en la que la mayoría de integrantes de los dos colectivos vivía, “se ayudaba al más pobre que uno”. Viviendo la pobreza se promovía la solidaridad con aquellos que más necesitaban y se compartía lo poco que se tuviera. Una figura se hace visible en este sentido: la acción de dar. “...*En ese momento nosotros vivíamos en una situación difícil, pero había gente que vivía en una situación mucho más difícil que nosotros. En la casa no faltaba que comer, pero había sitios donde efectivamente sí faltaba que comer. Entonces hacíamos almuerzo y lo llevábamos para allá o llevábamos cosas para cocinar con la gente.*” (M. Pedraza, conversación personal, mayo 7 de 2015).

Sentido de unidad

Se hacía visible de manera general en cierta exigencia de unidad dentro del movimiento social y popular... “Yo creo que en esa época fue cuando más solidaridad hubo en el movimiento cívico, obrero y estudiantil. Había un montón de lazos que nos llevaba a trabajar juntos, además porque esos sitios [de encuentro] eran aprovechados por todo el mundo para presentar sus movimientos y sus cosas...” (M. Pedraza, conversación personal, mayo 7 de 2015).

El sentido de “ser de izquierda”

“Éramos una izquierda nueva²⁶⁴ también, una izquierda nueva y renovada, éramos una izquierda cristiana²⁶⁵, una izquierda alegre. A donde íbamos, había una característica que era la alegría (...) era una iglesia de los pobres pero²⁶⁶ era una iglesia que caminaba contenta, que cantaba con alegría, disfrutando de la vida, compartiendo, enseñándole al mundo que el cambio

²⁶⁴ Esta expresión recuerda lo que algunos analistas denominaron como “la nueva izquierda”, en el inicio del Frente Nacional, aludiendo a “un conjunto de organizaciones diferentes al Partido Comunista, que influidas por las Revoluciones Cubana y China intentan rupturas en sus discursos y en sus prácticas y que a pesar de su carácter minoritario tuvieron presencia importante en el movimiento estudiantil, en sectores del sindicalismo y del campesinado” (Vargas, 2012).

²⁶⁵ La afirmación resaltada denota una identidad nueva: ser cristiano y ser de izquierda como opciones que se podían juntar.

²⁶⁶ Se resalta la preposición porque puesta en el contexto de la frase precedente denota un sentido implícito: a los pobres los acompaña la tristeza. Pero estos pobres caminan felices... ¿por qué? Más adelante se explicará: son pobres que **luchan**.

se hace con alegría, con esperanza ... hay una sensibilidad hacia las cosas buenas de la vida...” (M. Pedraza, julio 20 de 2015).

En otras expresiones narrativas e imágenes se identifican como rasgos del “ser de izquierda” algunos que caracterizan al pueblo de Dios. Retomo aquí a Pedro Casaldáliga, uno de los autores de mayor influencia en los colectivos analizados. Los siguientes son rasgos con los cuales él describe el pueblo de Dios:

- *Lucidez crítica* (caminar con los pies en la realidad, no dejarse engañar, “estar con el oído atento al clamor de los pobres y con ojos abiertos a la historia”);
- *La libertad de los pobres* (sin privilegios; se es pobre para ser libre y se es libre para liberar);
- *La solidaridad fraterna* (acoge, comparte, se compadece, se co-indigna, co-milita, co-celebra, no discrimina);
- *Asume la cruz de la conflictividad* (asumir las grandes causas sin miedo a la persecución);

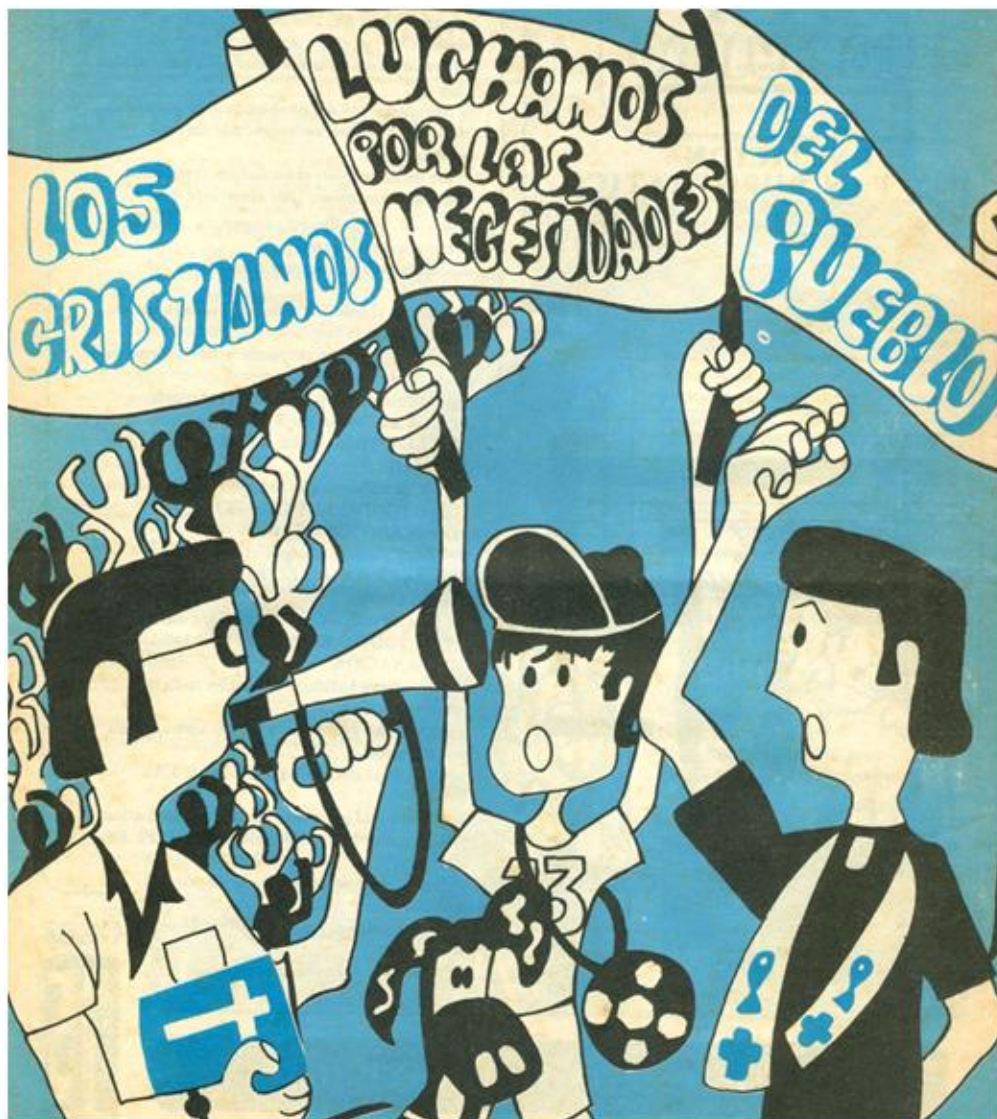
Casaldáliga cierra su enumeración de rasgos del pueblo de Dios con el término “**insurrección evangélica**” que considero muy potente a la luz de la acción de las y los cristianos que se ha descrito a lo largo de este trabajo y además resume muy bien este sentido de ser de izquierda: “construcción de la utopía, se rebela contra el lucro, la dominación, el consumismo; es opción, militancia y profecía; la terca esperanza pascual (esperar contra toda esperanza, mantiene la coherencia, propaga la alegría de los utópicos)”²⁶⁷

Un sentido de vida juvenil compartido

El sentido de vida como proyecto en definición y construcción, orientado al compromiso social, el deseo de “comprometerse y trabajar con la gente”, el querer hacer algo para aportar al cambio social. No es claro si este último estuvo desde el comienzo, o si primero fue más fuerte el “deseo de servicio a los demás” como contenido... ¿Se tendría unas inclinaciones más filantrópicas primero y luego unas más políticas?, ¿estos dos escenarios estuvieron articulados desde el principio al sentido de vida compartido, por el contexto que les tocó vivir? Lo cierto es que el sentido de vida juvenil que se construyó puso a las y los jóvenes partícipes de estos procesos organizativos populares, hacia fuera de sí mismos, en una continua acción de dar y lo que es mayor: de dar-se a las y los demás. Esto ya no se encuentra tan fácilmente en las subjetividades juveniles actuales. Ha ganado mucho terreno el individualismo.

²⁶⁷ Fuente: Archivo histórico de Quetzal. Registro No. 40. Documento mecanografiado, 6 páginas. Título: Acta cuarta reunión APD Nacional Colombia. Autor y fecha: Maritze Trigós (relatora), marzo 5 de 1994 (la fuente original parece ser: *Casaldáliga, P. y Vigil. Los siete rasgos del pueblo nuevo. En el libro: Espiritualidad para A. Latina.*)

La lucha, la resistencia, la esperanza, son otras de las ideas reiteradas que forman parte de esta constelación simbólica. Algunas imágenes asociadas para cerrar este capítulo:



Fuente: Boletín CEBs, 1988



Boletín CEBs, No. 17, 1993

Conclusiones y aperturas

El fenómeno religioso en su devenir histórico ha operado con cierta lógica dialéctica expresada en que “[...] lo intrínseco de un tipo organizativo se va gestando en el núcleo mismo del tipo organizativo precedente...” (Bagú, 2005: 93). Desde la idea religiosa, el anuncio de lo nuevo construyéndose o la primera imagen de lo que está creándose socialmente, es leída como visión profética; aunque también algunas veces puede verse como un anacronismo.

La potencialidad creadora de la idea religiosa operó visiblemente en los procesos generados por la Teología de la Liberación en Colombia. Considerar que “la TdL no es un movimiento teológico, sino la Teología en movimiento” (Boff, L y C, 1986: 99) vincula la perspectiva con la creación social. Para que exista creación es necesario el movimiento que rompe las cristalizaciones materializadas en instituciones y subjetividades. La historicidad de la idea y práctica religiosa así como las rupturas que esta nueva teología animó desde fines del sesenta, son evidencia de su potencialidad y fuerza creadora. Desafortunadamente, como otros procesos emancipadores impulsados en estas décadas, fue atacada duramente desde dentro de la iglesia-institución, se convirtió en objeto de represión directa y fue invisibilizada por las ciencias sociales en sus contribuciones a las dinámicas organizativas populares urbanas y rurales. En conclusión, reducida y expropiada de su fuerza simbólica. Respecto a estos asuntos queda abierta una línea de indagación para continuar. Habría que incluir la mirada desde perspectivas diferenciales, que como la del género, daría mayor riqueza al análisis de lo acontecido.

Esta teología fue y es profundamente pedagógica. Las prácticas pastorales derivadas de la Conferencia de Medellín con posterioridad a 1968 y las agenciadas por Comunidades Cristianas Campesinas, CEBs y grupos cristianos de los setentas en adelante, se conectaron inicialmente con la perspectiva de la educación liberadora (Paulo Freire) y posteriormente con la educación popular. Fueron muy diversas las estrategias pedagógicas y herramientas de apoyo educativo utilizadas en la dinamización de grupos y comunidades eclesiales, como pudo verse en el capítulo correspondiente.

En el marco de la Teología de la Liberación y su desarrollo como movimiento a lo largo de las décadas del setenta al noventa, fueron los grupos juveniles, los de trabajo barrial, las comunidades de vida fraterna y expresiones similares, una pequeña muestra de espacios de nucleamiento juvenil con alta potencialidad subjetiva. Al reconstruir la trayectoria histórica de los dos colectivos involucrados en la investigación: JUCLA y Quetzal, se identificaron sus características como procesos organizativos populares urbanos, así como algunos rasgos que describen los procesos de transformación y constitución de sujetos y subjetividades vividos en su interior y el papel que la educación tuvo en ello.

Cada colectivo vivió en su dinámica interna la apropiación de los valores del evangelio, el seguimiento a Jesús de Nazaret (el Jesús histórico), la construcción de relaciones fraternas y profundas entre sus integrantes y la exigencia de la transformación personal como condición primera para quienes se quisieran comprometer con la de la sociedad.

Este tipo de procesos organizativos populares tuvieron una presencia importante en la dinámica social y política de la época, en ciudades como Bogotá. Una de sus principales contribuciones fue el haber mostrado un nuevo estilo o manera de hacer trabajo comunitario, en una época en la cual las organizaciones de izquierda volvían sus ojos a los barrios populares, reconociendo su importancia en la lucha insurreccional, pero conservando cierta perspectiva vanguardista o utilitaria en su postura.

Desafortunadamente, en algunos casos el trabajo barrial fue visto de una manera funcional, con el propósito exclusivo de obtener militantes para organizaciones concretas, el respaldo a sus posturas o el desarrollo de sus propios proyectos; no de aquellos que la propia comunidad organizada pudiera definir. En este contexto, colectivos de trabajo barrial y otro tipo de iniciativas impregnadas con un espíritu eclesial crítico, mostraron que las claves organizativas estaban en la animación más que en la conducción; en ayudar a construir una comprensión de la realidad, más que en trasladarla ya elaborada; en la mirada autoreflexiva sobre la propia vida y en el trabajar alegremente por la transformación de la realidad, haciéndola posible cada día con pequeños pasos en la cotidianidad.

Los grupos barriales mostraron la potencialidad del trabajo con niños, niñas y jóvenes y, según algunos testimonios, pusieron en marcha estrategias y acciones que posteriormente fueron incorporadas a iniciativas gubernamentales de cuidado a la infancia o de trabajo juvenil²⁶⁸. Asuntos como el desarrollo organizativo y el bienestar de la comunidad fueron centrales dentro de sus acciones y su quehacer fundamentó metodológicamente perspectivas asociadas a la organización y el desarrollo comunitario. Este aporte, que amerita una investigación más profunda para llegar a afirmaciones contundentes, da pistas sobre los alcances posibles de estas experiencias poco indagadas.

Si bien la sensibilidad personal de las y los jóvenes hacia el trabajo barrial o comunitario puede provenir o no de influencias familiares, siempre fue afianzada por experiencias educativas, que

²⁶⁸ En uno de los testimonios recogidos para la reconstrucción de otras experiencias de colectivos de trabajo barrial presentes en la ciudad, se menciona cómo en Potosí (Ciudad Bolívar) grupos de estudiantes de la Universidad Nacional, acompañados por sacerdotes jesuitas, capacitan y acompañan a mujeres del barrio que se hacen cargo del primer jardín infantil del lugar. Es conocido que experiencias de este tipo fundamentaron la propuesta, años más tarde, del programa del ICBF Hogares de Bienestar. Ver: Sierra, Claudia Patricia (1992). La organización gremial de madres comunitarias: ¿un proceso de organización y movilización popular? Trabajo de grado para optar al título de Trabajadora Social. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social. Bogotá.

para los casos estudiados, fueron desarrolladas desde la conjunción entre la dimensión religiosa y la política en el marco de una pedagogía popular. A lo largo de la investigación fue posible documentar el lugar que ocupó la práctica educativa y pedagógica en las acciones internas y proyección barrial de JUCLA y Quetzal, así como el aporte realizado a la constitución de nuevas formas de subjetividad y a la construcción de sujetos sociales. Dado que se trata de procesos que buscan una mayor complejidad en la comprensión sobre la dinámica social y que fundamentalmente activan la transición hacia lo colectivo y la concreción de la utopía, presentan rasgos pedagógicos imprescindibles: la construcción colectiva de conocimientos, valorar la experiencia como fuente de aprendizaje, enfatizar en la construcción de pensamiento propio y de autonomía, serían algunos de los más relevantes.

Siguiendo a Castoriadis (1999), “la autonomía es la capacidad de cuestionar la institución efectiva de la sociedad” (Castoriadis, 1999: 204), pero sólo una colectividad autónoma puede formar individuos autónomos y viceversa. La educación sería el proceso principal mediante el cual el ser humano gana capacidad para cuestionar la sociedad y con ello construye autonomía. La construcción de autonomía es un propósito que lleva a la salvaguarda de la naturaleza “magnética del ser”²⁶⁹, al reconocimiento de la no determinación como posibilidad para la utopía y al incentivo de la capacidad simbólica. Este último asunto es fundamental en momentos en que los rasgos de la subjetividad excluyen o minimizan la capacidad de simbolización, exaltando la superficialidad de lo sensorial y en algunos casos de lo instintivo; mucho más de cara a las y los jóvenes.

Las experiencias analizadas tuvieron una alta eficacia formativa al desarrollar prácticas basadas en lo que puede denominarse como *praxis cotidianas*, categoría central en los procesos influenciados o generados por la Teología de la Liberación. Éstas pueden comprenderse como dispositivos pedagógicos que activan la reflexión sobre la dimensión personal, grupal, comunitaria y social, en el marco de las condiciones y situaciones de vida más concretas de la persona y el colectivo. Se gesta así, un tipo de práctica que potencia la transición entre utopía y proyecto, mediante acciones que muestren con contundencia que se está en camino de lo que se sueña; que ya se activó la construcción de la utopía en los espacios de mayor interacción directa inicial.

Otro rasgo identificado tiene que ver con los dispositivos pedagógicos implementados para derruir la cultura del silencio; uno de los primeros asuntos o condiciones simbólicas a eliminar, desde experiencias que estimulan el mandato emancipatorio de la educación. En los grupos analizados esto se logró a través de *actos cotidianos ritualizados*, en los cuales la fuerza de la

²⁶⁹ “El ser no es ni un conjunto, ni una jerarquía bien ordenada de conjuntos, sino un magma” (Castoriadis, 1993: 214)

palabra se activó a través de la conversación. Como se ha visto en la experiencia de JUCLA y Quetzal, este sencillo hecho puede constituirse en mecanismo de transformación personal y social, para quienes han sido educativa y teológicamente silenciados.

En la trayectoria de los procesos organizativos populares analizados, se identificaron claves emancipadoras que pueden tener mucha potencia al incorporarse nuevamente en un plano educativo. Por ejemplo, la centralidad de la vida cotidiana, el valor de la comunitariedad, la urgencia de la otredad como reconocimiento respetuoso del misterio del otro y de la otra, el compromiso con la construcción de lo que no existe, o de aquello que no vemos aún como realidad.

Otro tipo de claves para la emancipación identificadas, se encuentran en los mecanismos cotidianos que permiten asumir la perspectiva anticapitalista en los procesos de reproducción social y reconocer la importancia de la dimensión simbólica dentro de los procesos organizativos populares. Esta última, en palabras de María Rosa Goldar, nos ayuda a comprender que “tenemos que ser capaces de ver que no sólo estamos llamados a trabajar en las condiciones materiales de vida cotidiana sino también y al mismo tiempo en las condiciones simbólicas culturales de los procesos” (Goldar, sf: 13). Esta consideración es olvidada con frecuencia en apuestas que actualmente se orientan a la transformación de la realidad.

En la constitución subjetiva juvenil son fundamentales los espacios de nucleamiento que permiten la construcción de expresiones estéticas a partir de preguntas existenciales y éticas. Algo importante aquí es la calidad y profundidad de las preguntas por la existencia y al respecto, los procesos de formación y educación resultan muy importantes, por cuanto no se trata solamente del cuestionamiento de la dimensión individual sino de la dimensión ontológica existencial; es decir, las preguntas son existenciales, pero en relación a los seres humanos en cuanto colectividad. Recordemos que la educación es uno de los ámbitos desde los cuales es posible activar el proceso de subjetivación colectiva que permite la emergencia de sujetos.

Las distintas formas de expresión estéticas construyen y reproducen sentidos. Es decir, comprensiones profundas sobre la realidad y condiciones de vida del presente; una construcción de sentidos y simbologías, a partir de preguntarse ética y existencialmente por lo que se vive (determinación) y aquello que se podría vivir (potencialidad) en el momento histórico en que se está. Por esta vía de análisis sería posible avanzar en la comprensión de por qué se han degradado tanto las expresiones estéticas. ¿No será acaso una forma más en la cual la construcción de subjetividades capitalísticas se expresa?

La condición de historicidad característica de los seres humanos tiene que ver fundamentalmente con la capacidad de elegir, de optar y ello exige el ejercicio del pensamiento. En el ejercer la historicidad no es posible separar historia de existencia (dinámica social de

dinámica cotidiana) pues se corre el riesgo de fragmentar al ser humano. Retomando a Hugo Zemelman, “los individuos deben creer en los proyectos que buscan construir”; pero las posturas ideológicas separaron al ser humano, lo escindieron entre sus proyectos y compromisos históricos y la vida cotidiana y la dimensión personal. Por eso la baja efectividad de ciertas apuestas políticas. La vida cotidiana es espacio fundamental para la construcción de nuevas subjetividades por cuanto permite articular el discurso deontológico con el político (Zemelman, 2012).

La centralidad de la vida cotidiana fue evidente y es relevante: al partir de ella, reflexionar sobre ella, y transformarla con la acción diaria en experiencias comunitarias de vida y trabajo. Aquí hay una reflexión interesante: En el trabajo barrial realizado por los colectivos se partió de la realidad que vivían las personas en los barrios y los integrantes de JUCLA o Quetzal. Esto evidencia la aplicación de un principio pedagógico de la educación popular. Pero además, en la acción barrial que se desarrolló, ese punto de partida fue el primero a transformar. Es decir, la realidad desde la cual se enunció el propósito transformador fue el punto de partida de la misma acción transformadora, lo cual en mi opinión, se constituye teóricamente en el origen de prácticas anacrónicas y fundamenta la noción de movimiento aplicada a la educación.

Estos dos elementos, anacronismos y movimiento, estuvieron muy presentes en las experiencias analizadas y son dos claves de lectura de los procesos de constitución de subjetividades emancipadoras por aquello que posibilitan: ruptura del tiempo lineal, ruptura de la mirada unidimensional del tiempo al mostrar que se puede construir lo que no existe, entre otros asuntos. Anacronismos y movimiento pueden verse como fundamento del surgimiento de la noción de proyecto-utopía, que se convirtió en proyecto de vida (otra categoría central).

La práctica educativa desde perspectivas críticas como la educación popular, plantea el valor de la experiencia como punto de partida para aprendizajes vinculados a la acción. En los colectivos partícipes de esta investigación, la experiencia es central como dispositivo pedagógico en un doble sentido: el partir de ella para construir conocimientos nuevos y el generarla para potenciar aprendizajes. Lo que se aprende por vivencia directa no se olvida porque se convierte en experiencia y ésta es fundamental en la constitución subjetiva.

Tomar la experiencia como punto de partida y como eje para generar aprendizajes vinculados a la acción, es una clave señalada por varios pedagogos desde hace décadas. En ella hay que seguir insistiendo, porque refleja un núcleo de comprensión importante sobre el proceso educativo orientado a la transformación.

La perspectiva analítica de los sujetos y las subjetividades interroga la postura investigativa y la función tradicional de quien investiga. De igual forma, teóricamente implica reconocer las

distintas formas en que la historicidad se manifiesta, los cambios abruptos que puede tener una dinámica socio-histórica, y las formas como la vida cotidiana irrumpe en las lógicas políticas.

Las nociones de movimiento y movilidad han estado presentes en la investigación de muy distintas maneras. Primero, desde el desarrollo que tuvieron las entrevistas realizadas, en las cuales el zigzaguear de la memoria hizo recordar que no existe otro camino posible para ella, y que como dijo Freire alguna vez: “la memoria nos va llevando de un hecho al otro, y siempre queda aún algo escondido” (Freire, 1987: 59).

Después aparecieron nuevamente en las trayectorias de los grupos de trabajo barrial analizados, manifestándose como elemento impredecible, como postura necesaria, como exigencia propia o externa o como requisito para una mejor caracterización de un entorno barrial. En cualquiera de sus manifestaciones en JUCLA o Quetzal, estas nociones mostraron sus aportes en la estructuración de lo nuevo, pues no es posible la creación sin el movimiento y la historicidad sin movilidad.

Movimiento y movilidad se constituyeron en claves de emancipación en las experiencias de JUCLA y Quetzal mediante sugestivas expresiones en las conversaciones (“no fosilizarse fue una exigencia”), o los cambios permanentes de lugares para vivir o de actividades proyectadas, hasta las posturas epistemológicas que construyeron en algunas personas vinculadas a las experiencias y hoy día siguen desarrollando mediante la curiosidad.

Movimiento y movilidad son dos nociones que permiten y potencian el ejercicio del pensamiento en momentos en los cuales se pierde aceleradamente la capacidad de reflexión propia y de preguntar. Faltan sujetos pensantes que sean capaces de reconocer la complejidad de su realidad, comprenderla y construir para el colectivo, no sólo para sí mismos. Los referentes colectivos son fundamentales para desarrollar nuevas formas de pensamiento.

“La producción de conocimientos es un proceso turbulento, fogoso, irrespetuoso, irreverente con los saberes instituidos, y, sobre todo, es movimiento, inestabilidad, incesante fluctuación más o menos alejada de cualquier punto de equilibrio. Los conocimientos que produce este proceso en constante agitación son “cristalizaciones” episódicas, estabilizaciones momentáneas, productos, en definitiva, que se desprenden del proceso productivo en sus momentos más afortunados. Separados del proceso de creación de conocimientos, estas cristalizaciones adquieren la frialdad, pero también la solidez y la belleza de los diamantes, resplandecen y fascinan, contrastando con el turbulento, confuso y a veces turbio torrente que las ha producido. Hay quienes se dejan seducir por las cristalizaciones mientras que otros sienten pasión por el proceso que las ha creado pero que, inevitablemente se aleja de ellas y a veces las destruye para seguir avanzando.” (Ibáñez, 2001: 266)

En el contexto actual el compromiso con las causas comunitarias no es tan común entre la y los jóvenes. A veces cuando se presenta, cede ante otros intereses: ¿cuál es el beneficio que se obtendrá?, ¿qué puedo ganar con cierta acción o iniciativa?, ¿para qué me servirá? Las generaciones del siglo XXI, cada vez más interconectadas tecnológicamente, están más solitarias y aisladas del vínculo. Prevalece el *contacto* sobre la *relación* y subjetivamente se interiorizan cada vez más elementos cognitivos, volitivos, afectivos, etc., que deterioran la posibilidad de activar formas de existencia autónomas.

Sin pretender repetir experiencias de otros momentos históricos y retomando la riqueza de los procesos documentados, es posible afirmar que se hace urgente impulsar iniciativas educativas y de formación que generen espacios de nucleamiento juvenil en los cuales el arte, la literatura, las nuevas formas estéticas permitan el reconocimiento del otro y de la otra como sujetos relevantes en mi propia constitución subjetiva. Activar las lógicas del servicio a las y los demás, la solidaridad, el deseo de compartir, la apertura valiente al relacionamiento humano, el enriquecimiento de la vida cotidiana, la construcción de propuestas que en distintos campos permitan restituir humanidad.

La educación es uno de los ámbitos desde los cuales es posible activar la conjunción de la dimensión social con la personal cotidiana y fortalecer con ello el ejercicio de la historicidad. Las prácticas educativas pueden activar con alta eficacia los procesos de subjetivación colectiva. Potenciar lo que somos es fundamental y la educación cumple un rol aquí: cómo soy en el presente, cómo me relaciono actualmente, y cómo articulo eso que vivo con lo que quiero construir, son preguntas fundamentales que incentiva la educación.

En el desarrollo de la investigación, intentando desentrañar la lógica de las experiencias vividas por quienes integraron JUCLA y Quetzal y reconociendo en ellas la mía propia, me topé con un concepto que se constituyó poco a poco en categoría analítica relevante: el anacronismo. Apareció de la mano de una de las pocas autoras que encontré asociada a los temas de indagación y vinculada a uno de los campos por el que han pasado casi todos los intelectuales relevantes en relación al imaginario, los sujetos y la subjetividad.

La categoría se retoma del trabajo realizado por Mieke Bal en el campo de los estudios culturales y el arte²⁷⁰. Allí, el anacronismo es entendido como movimiento contra la cronología y elemento clave para registrar, percibir y visibilizar los cambios en objetos o condiciones históricas. La investigación permitió comprender lo anacrónico como aquellas situaciones

²⁷⁰ Ver: Conferencia "Trabajar con conceptos: el anacronismo como lupa" por Mieke Bal, febrero 2 de 2011 en E.T.S. de Ingeniería Informática de la Universidad Politécnica de Valencia, Máster Artes Visuales y Multimedia. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MzSLre7CH4E&spfreload=10> Consultada en enero de 2015.

anticipatorias de la utopía o proyecto de transformación; es decir, como evidencias tangibles de las condiciones de posibilidad de la utopía y los consideraré factor relevante en la constitución de nuevos imaginarios sociales.

Bal, se ha referido a los anacronismos en los análisis y juicios sobre el arte, entendiéndolos como “lo que no corresponde con las líneas de continuidad del arte en su registro histórico” (Bal, 2015). Al juzgar algo como “anacrónico” en el arte, se lo expulsa del ámbito de reconocimiento y legitimidad; pero cuando se lo usa “concientemente”, renueva, actualiza, innova el objeto histórico y esto hace relevante el anacronismo también en la actualidad (Bal, 2015). El anacronismo en la concepción de Bal es un movimiento contra la cronología del tiempo lineal y cumple una función de “lupa”, en tanto aproxima a detalles desapercibidos.

Retomo el concepto de anacronismos en esta investigación, en relación a la práctica educativa popular, para referirme al hecho de *convertir en vivencia lo impensable*. Los anacronismos resultan ser, en nuestro caso, formas de acción que concretizan en la vida cotidiana la imaginación radical que propone Castoriadis cuando plantea que la psique humana tiene como una de sus características centrales la autonomía de la imaginación y que ella tiene que ver con la capacidad de “dar forma a lo que no está” en la dinámica social; con la posibilidad “de ver en algo lo que no está presente”, tal cual como los colectivos de trabajo barrial mostraron con su acción: unas formas de proyección comunitaria no desarrolladas a fondo ni consolidadas en ese momento (innovadoras en el lenguaje contemporáneo) además de estilos y formas de vida (fraterna) que tampoco existían.

¿Qué veían los colectivos en estas opciones? La concreción del Reino de Dios en el lenguaje teológico; pero en otro sentido, la concreción de la utopía. Allí es donde se genera una ruptura clara que muestra además una creación: propuestas de vida inexistentes hasta el momento que con su novedad cuestionan las lógicas de relación “¿por qué estos muchachos vivirán juntos?”, “¿por qué tanta voluntad de servicio a los demás?” Imaginación radical es la que se descubre en los procesos organizativos populares analizados y el concepto de anacronismos sirve para comprenderlos.

La noción de lo anacrónico permite identificar una parte de las impugnaciones y rupturas que las JUCLA y Quetzal lograron, buena parte de ellas vinculadas a la cotidianeidad. La riqueza de las experiencias estaba en que rompían la dicotomía teoría – práctica, utopía – realidad, porque enfatizaban en vivir lo que se sueña. Es decir, plantear un “inédito viable” y comenzar a concretizarlo en la acción diaria, esfera relevante para los cambios reales.

Vivir lo que se quiere construir fue uno de los propósitos de acción de los colectivos de trabajo barrial, cuyo desarrollo dejó en evidencia la existencia de lo instituido y lo instituyente configurando la dinámica histórico-social. En relación a esto Freire decía que todo acto político

precisa coherencia: hacer lo que se dice y decir sobre lo que se hace (Freire, 1995: 112). Pensemos en la potencia de la solidaridad dentro de los procesos de constitución subjetiva. ¿Cómo aprender la solidaridad si no desde la vivencia? En el contexto actual, ¿qué puede resultar más anacrónico que vivirla?

Los procesos educativos orientados a la constitución de nuevas subjetividades tienen en el concepto de lo anacrónico una pista enorme para comprender cómo materializar el asunto de la praxis. El conocimiento no es lo suficientemente eficaz para modificar las realidades sociales sin la práctica:

“La actividad crítica, debe definirse básicamente en términos de posibilitar nuevas prácticas que debiliten los efectos de poder de la institución científica sin reproducir nuevamente sus estructuras de dominación. Esto significa que no podemos limitarnos a ofrecer herramientas para criticar la sociedad contemporánea (el discurso crítico no es suficiente por sí mismo), o para producir conocimiento emancipador (el conocimiento no tiene efectos emancipadores por sí mismo), sino que debemos generar prácticas que debiliten los efectos de poder de la ciencia” (Ibáñez, 2001: 269-270).

Ese es el reto.

Para cerrar, quisiera retomar las palabras de Fernando Pessoa, que retoma Leonardo Boff en la carta escrita en Río de Janeiro en junio de 1992, en la que explica las razones por las cuales decidió retirarse del servicio sacerdotal desde la iglesia. Las incluyo aquí porque aluden muy bien a lo que esta investigación permitió establecer:

***“¿valió la pena?
Todo vale la pena,
Si el alma no es pequeña”***



Fuente: archivo histórico de Quetzal

Bibliografía

Acevedo, A y Delgado, A. (2012). Teología de la Liberación y Pastoral de la Liberación: entre la solidaridad y la insurgencia. En: Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, Volumen 17-1. Pp. 245-268. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/rahrf/v17n1/v17n1a11.pdf> consultado el 27 de noviembre del 2015

Angarita, C, E. (2008). Apuntes para repensar la teología de la liberación en América Latina y el Caribe. En: Revista Pasos. Segunda época, No. 137, mayo-junio de 2008. Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI. San José, Costa Rica. Recuperado de: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120710112652/apuntes.pdf, consultado en enero 31 de 2017.

Anzieu, D y Martin, J. (2004). La Dinámica de los grupos pequeños. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.

Arango, C. (1981). Crónicas de la lucha por la vivienda en Colombia. Editorial Colombia Nueva. Bogotá.

Archila, M. (2003). Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990. ICANH, CINEP. Bogotá.

Arboleda, S. (2003). Gerardo Valencia Cano: Memorias de resistencia en la construcción de Pensamiento Afrocolombiano. Programa de Sociología, Universidad del Pacífico. Buenaventura. Recuperado de: <http://historiayespacio.univalle.edu.co/TEXTOS/20/Articulo4.pdf>, consultado en julio de 2011

Bauman, Z. (2003). Comunidad. Siglo XXI. Madrid.

Bagú, S. (2005). La idea de Dios en la sociedad de los hombres. Primera edición: Siglo XXI, 1989. Segunda edición: Siglo XXI, México.

Bal, M. (2015). Entrevista realizada a Mieke Bal enero de 2015. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=MzSLre7CH4E&spfreload=10>

Barragán, D., Mendoza, C., y Torres, A. (2006). "Aquí todo es educativo". Saberes pedagógicos y prácticas formativas en organizaciones populares. En: Revista Folios, segunda época. No. 23. Primer semestre de 2006. Pp. 15-28.

Bernal, H. (2005). Acción Cultural Popular Radio Sutatenza: De la realidad a la utopía. Premio Nacional El Espectador – Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN) al mejor trabajo de investigación en Ciencias Sociales, Medios de Comunicación y Movimientos sociales. Bogotá.

Berryman, P. (S.f). Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares. Recuperado de: <http://www.librostauro.com.ar>, consultado el 4 de abril de 2011

Bernal, L y Vallejo, E. (1985). Comunidades de Base en Colombia. Documento Ocasional No. 29, CINEP. Bogotá.

Betancur, I. (1990). Iglesia Católica La polémica del siglo. En: Opción. Revista de Cultura Política No. 26. Informe Especial. Pp. 1-16. Octubre 1990. Bogotá.

Bidegain, A y López, M. (2004). Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad. Editorial Taurus. Bogotá. Colombia

Bradford, M. (1968). *Por qué soy revolucionaria*. (Carta escrita en México). En: Martín-Baro, Ignacio. Una religiosa en la guerrilla. Recuperado de: http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1968305_212-214.pdf. Consultado en octubre de 2014

Boff, L. (2014). El Pacto de las catacumbas. Recuperado de: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=651>. Consultado en agosto de 2014

Boff, L. (1975). Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos. Mínima sacramentalia. Colección Iglesia Nueva. Indo-American Press Service: Bogotá.

Boff, C. (1986). Como Traballar como o povo. Metodologia do trabalho popular. Editora Vozes. Petrópolis, Brasil. Edición en español: Codecal, sf, Bogotá.

Cano, E. (2014). CEBs Medellín (1987-1997): una aproximación a su historia desde la comunicación popular. Monografía para optar al título de sociólogo. Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Sociología. Medellín.

Carretero, A. (2003). La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis. En: *Revista Anthropos Huellas del Conocimiento* No. 198. Anthropos, Barcelona. Pp. 95-105

Casaldáliga, P y Vigil. Los siete rasgos del pueblo nuevo. En el libro: Espiritualidad para A. Latina.

Castoriadis, C. (1978). Las encrucijadas del laberinto.

_____. (2011). Historia y Creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967). Primera Edición en francés, éditions du seuil, 2009. Primera edición en español, Editorial Siglo XXI. México.

_____. (1999). Figuras de lo pensable. Traducción de Vicente Gómez. Ediciones Cátedra S.A. Madrid.

_____. (1960). Cómo pensar la historia. En: Castoriadis, Cornelius. 2011. Historia y Creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967). Editorial Siglo XXI. México.

Castro, F. (2006). Fidel y la Religión. Conversaciones con Frei Betto sobre el marxismo y la Teología de la Liberación. Ocean Sur: La Habana, Cuba.

Cendales, L., Mejía, M y Muñoz, J. (2013). Entretejidos de la educación popular en Colombia. CEAAL, Ediciones desde abajo. Bogotá.

Claux, I. (2011). La búsqueda. Del convento a la revolución armada: Testimonio de Leonor Esguerra. Editora Aguilar: Bogotá.

Congreso Nacional de Movimientos Cívicos y Organizaciones Populares. (1986). Ponencia Central Unificada.

Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe, CEAAL. Comisión de Movimientos Sociales. (2012). Mapeo de Experiencias de Educación Popular con movimientos sociales. Equipo consultor: Elena Freedman, Erick Barrera Tomasino, Israel Payés. Recuperado de: <http://www.ceaal.org/v2/reregru.php?reregru=37>

Cruz S., M.C. (2004). Orígenes de la educación popular en Chalatenango. Una innovación educativa. San Salvador: Estudios Centroamericanos ECA N° 671, septiembre 2004, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", UCA. Parte I.

Cuevas, P. (1996). Actores sociales y órdenes discursivos. La experiencia de la Coordinadora Distrital de Educación Popular. En: Torres, Alfonso et.al. Discursos, prácticas y actores de la Educación Popular en Colombia durante la década de los ochenta. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá. Pg. 53-76

Cuevas, C. (2008). Recuperación Colectiva de la Historia, memoria social y pensamiento crítico. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Tesis Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Quito, Ecuador. Recuperado de: <http://www.repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/470>. Consultado en: noviembre 20 de 2012

De la Garza, E. (2001). Subjetividad, cultura y estructura. En: El sujeto construcción y deconstrucción. Iztapalapa 50. No. 21. México. Pp. 83-104

_____. (2001). La epistemología crítica y el concepto de configuración. En: Revista Mexicana de Sociología, vol. 1. Pp. 109-127

De Sousa Santos, B. (2003). Crítica de la razón indolente. Contra el desprecio de la experiencia. Editorial Desclee de Brouwer. España.

Durand, G. (1971). La Imaginación Simbólica. Ediciones Amorrortu. Primera edición al castellano. Traducción Marta Rojzman. Primera edición en francés, 1964. Segunda edición en francés 1968. Buenos Aires.

_____. (2000). Lo Imaginario. Ediciones el Bronce. Barcelona.

_____. (2013). De la Mitocrítica al Mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra. Barcelona: Ed. Anthropos. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

ELN Frente Internacional. (2008). Sacerdotes que construyeron Revolución. Recuperado de: <http://www.cedema.org/uploads/Sacerdotes.pdf>, consultado en julio de 2011

Freire, P. (1969). La Educación como Práctica de la Libertad. Editorial Siglo XXI: México.

_____. (1969). La Educación como Práctica de la Libertad. Editorial Siglo XXI: México.

_____. (2003). El Grito Manso. Siglo XXI Editores: Argentina

_____. (2003) El Grito Manso. Siglo XXI Editores. Argentina.

_____. (1987). Aprendendo com a própria historia I. São Paulo: ed. Paz e Terra.

Freire, P., y Guimarães, S. (1987). Aprendendo com a própria história I. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Frigeiro, G. (2003). Los sentidos del verbo educar. Crefal. Pátzcuaro. México. Recuperado de: http://www.crefal.edu.mx/crefal25/images/publicaciones/catedras_jaime_torres/catedra_7.pdf

Gadotti, M., Freire, P. e Guimarães, S.. 1995. Pedagogia: diálogo e conflito. Quarta Edição. São Paulo: Cortez.

Gallón, G. (1979). Quince años de estado de sitio en Colombia 1958-1978. Librería y Editorial América Latina. Bogotá.

García, M. (2002). Luchas Urbano Regionales. En: Archila, Mauricio et. al. (2002). 25 años de luchas sociales en Colombia. CINEP. Bogotá. Págs. 71 – 120

García, R. (1989). El Frente Unido de Camilo Torres y Golconda. En: Gallón, Gustavo. Entre movimientos y caudillos. Bogotá: CINEP-CEREC.

Garzón, N. (2013). Golconda: protesta, propuesta y memoria desde los barrios populares de Bogotá. En: Torres, Fernando (comp.) 2013. De Camilo a Golconda. Bogotá: Editorial Códice. Pp. 185-199.

González, M. (2014). Investigar subjetividades y formación de sujetos en y con organizaciones y movimientos sociales. En: Piedrahita, Claudia y otros (comp.) 2014. Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos. Biblioteca Latinoamericana de Subjetividades Políticas. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO: Bogotá.

Grupo de Investigación Procesos urbanos en hábitat, vivienda e informalidad. (2009). Procesos urbanos informales y territorios: ensayos en torno a la construcción de sociedad, territorio y ciudad. Torres Tovar, Carlos Alberto (director). Castillo de Herrera, Mercedes (editora). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Artes, Maestría en Hábitat. Bogotá.

Guevara, Ernesto (Che). (1972). La guerra de guerrillas. Capítulo I. En: Ernesto (Che) Guevara. 1972. Escritos y discursos, Tomo 1. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba. Pp. 27 -29. Tomado de: Centro de Estudios Miguel Enríquez (CEMA). 2004. Ernesto Guevara, obras escogidas. Edición digital Resma. Santiago de Chile. Pp: 7-26. Recuperado de: http://www.archivochile.com/America_latina/Doc_paises_al/Cuba/Escritos_del_Che/escritosdelche0088.pdf Fecha de consulta: octubre 2018.

Goldar, M. (S.f.). Los movimientos sociales hoy y los desafíos a la educación popular. Apuntes para una reflexión al interior del CEAAL. Recuperado de: <http://www.ceaal.org/v2/reregru.php?reregru=37>

Harnecker, M. (1988). Colombia: ELN: Unidad que multiplica. Entrevista a dirigentes máximos de la Unión Camilista Ejército de Liberación Nacional sobre la historia del ELN, y una reflexión sobre la situación de las guerrillas en ese momento (1988). Publicado en: Cuba, Biblioteca Popular, septiembre 1988; Nicaragua, México y Perú Centro de Documentación y Ediciones Latinoamericanas, 1988; Ecuador, Quimera Ediciones, 1988.

Harari, Y. (2014). De animales a dioses. Breve historia de la humanidad. Editorial digital: Titivillus.

Heller, A. (1985) Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista. Grijalbo, 1985.

Ibáñez, J. (1994). El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden. Editorial Amerindia: Santiago de Chile (primera edición 1991). Editorial Siglo XXI: Madrid

Ibáñez, T. (2001). Municiones para disidentes. Realidad-verdad-política. Editorial Gedisa, Barcelona.

Jáidar, I. (comp.). (2003). Convergencias en el campo de la subjetividad. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México.

Jelin, E. (2004). "Fechas de la memoria social. Las conmemoraciones en perspectiva comparada", en ÍCONOS No. 18, Flacso-Ecuador, Quito, pp. 141-151.

Landazábal, F. (1969). Estrategia de la subversión y su desarrollo en la América Latina. Editorial PAX. Bogotá. En: Dimensión Educativa. Aportes 3. La subversión en el arte, la cultura y la educación. Diciembre de 1982. Bogotá. Pp. 26-35.

Launay, C y Fernández, A. (2003). La Juventud Trabajadora Colombiana –JTC- y la formación de jóvenes de base. Recuperado de: http://www.irenees.net/bdf_fiche-acteurs-138_es.html consultado en diciembre de 2016.

Londoño, A. S.J. (1995). Curso de Animadores Juveniles. Tomo I, Primer nivel. Casa de la Juventud, Padres Jesuitas. Ediciones Paulinas. Bogotá.

_____. (2013). Cómo me presentaron la Iglesia-comunidad. Editorial San Pablo. Bogotá.

_____. (2014). Historia de la pastoral juvenil en los cincuenta años del Concilio. En: Corpas De Posada, Isabel et.al. (Ed.) Pueblo de Dios: miradas y caminos. Vaticano II y Teología de la Liberación. Amerindia, Bogotá. Pp. 219-230. Recuperado de: http://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/1409358594_attach88.pdf

Maffesoli, M. (2003). El imaginario social. En: Revista Anthropos. Huellas del conocimiento. No. 198. Pp. 149-153.

Martínez, M. (2006). Disquisiciones sobre el sujeto político. Pistas para pensar su reconfiguración. En: Revista Colombiana de Educación No. 50. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá. Pp. 120-145.

Masi, A. (2008). En: Paulo Freire. Contribuciones para la pedagogía. Moacir Godotti, Margarita Victoria Gomez, Jason Mafra, Anderson Fernandes de Alencar (compiladores). CLACSO, Consejo Latinoamericano

de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Enero 2008. Recuperado de:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/freire/09Masi.pdf>

Maya, M. (2008). La oligarca rebelde. Conversaciones con María Mercedes Araújo. Mondadori, Bogotá.

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

Medina, C. (2010). FARC-EP y ELN. Una historia política comparada (1958-2006). Tesis Doctorado en Historia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Mendoza, J. (2004). Las formas del recuerdo. La memoria narrativa. Athenea Digital, 6. Recuperado de:
<http://antalya.uab.es/athenea/num6/mendoza.pdf>

Mendoza, N. et. al. (2003). Organizaciones populares, identidades colectivas y ciudadanía en Bogotá. Coordinador: Alfonso Torres Carrillo. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.

Múnera, L. (1998). Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968- 1988. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. IEPRI, CEREC. Bogotá.

_____. (2013). Prólogo. En: Cendales, Lola; Mejía, Marco Raúl y Muñoz, Jairo (comps.). (2013). Entretajidos de la educación popular en Colombia. CEAAL, Ediciones desde abajo. Bogotá. P. 8-12.

MUNIPROC. (1970). Objetivos Generales. En: Cristianismo y revolución. México: Ediciones Era.

Naranjo, J. (2013). Una experiencia religiosa de vida, con jóvenes en primavera eclesial. Seminario Calasanz – Bogotá (1974 – 1981). En: Torres, Héctor (comp.) 2013. Iglesia de los pobres, utopía que espera la primavera. Editorial Códice, Bogotá. Pp. 53-107

Niño, F. (1989). Experiencia pastoral. La Unión Parroquial del Sur. En: *Cathedra* 14 y 15. Revista Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Nuevo León. México.

Pedraza, M. (2005). Luchas y movimientos sociales por la tierra y la vivienda en Bogotá. El caso de la zona oriental de Bogotá, 1970 – 1990. Trabajo de Grado Carrera de Historia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Peña, Y. (2012). Un acercamiento histórico – teológico a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de Colombia en la década de los 80. Tesis de grado. Programa de Licenciatura en Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Periódico El Tiempo. (1982). La subversión en el arte, la cultura y la educación. Tomado de "El Tiempo", Enero 19 de 1982. En: Dimensión Educativa. Aportes 3. La subversión en el arte, la cultura y la educación. Diciembre de 1982. Bogotá. Pp. 36-42

Poirier, N. (2006). Castoriadis: El Imaginario Radical. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Puyana, Y. (2013). Investigar en Trabajo Social desde los relatos biográficos. En: Ramírez, María Himelda (comp.) 2013. La investigación y la práctica en Trabajo Social. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social: Bogotá.

Reigota, M. (2003). Ecologistas. Universidade Santa Cruz do Sul, EDUNISC: Brasil.

Retamozo, M. (2006). Esbozos para una epistemología de los sujetos y movimientos sociales. En: Cinta de Moebio, número 26. Universidad de Chile: Santiago de Chile.

Revista Solidaridad. (1988). Encuentro Nacional Ecuménico de cristianos por la Vida. En: Revista Solidaridad No.100, año 10. P. 15

Rodríguez, E. (1982). Principales orientaciones de la educación de adultos en el contexto de las tendencias del desarrollo. En: Pontificia Universidad Católica de Chile. Escuela de Educación de Adultos y Educación Extraescolar de la Juventud. Seminario Latinoamericano "La Universidad en el desarrollo de la Educación de Adultos". Ponencias, Vol. 1. Santiago de Chile.

Rodríguez, L. (2012). Informe de pasantía. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social.

Rovira, X. (1993). Entrevista a Cornelius Castoriadis. En: Practiques de formation, No. 25-26. Pp. 43-63

Sierra, C. (2001). La formación de jóvenes desde la experiencia de los grupos juveniles: el grupo juvenil del Triunfo, un estudio de caso en la localidad Tercera Santa Fe. Trabajo de grado para optar al título de Magister en Educación, con énfasis en Educación Comunitaria. Universidad Pedagógica Nacional, Facultad de Educación, Departamento de Posgrado. Bogotá.

Silva, S. (1977). El desarrollo del pensamiento revolucionario en la iglesia Latinoamericana a partir de 1960 y sus implicaciones para la teoría sociológica de la religión. Tesis de grado. Doctorado en Estudios Latinoamericanos (Historia). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

Smutko, G. (1988). Dinámica de la concientización. Ediciones Paulinas, Bogotá.

Spink, P. (2008). O pesquisador conversador no cotidiano. Em: Psicologia & Sociedade, vol. 20, Edição especial: Modos de pesquisar no cotidiano. Associação Brasileira de Psicologia Social: Brasil. Pp. 70 – 77.

Streck, D. (2001). *Pedagogia no encontro de tempos. Ensaios inspirados em Paulo Freire*. Petrópolis, Vozes.

Torres, A. (1993). La ciudad en la sombra. Barrios y luchas populares en Bogotá 1950-1977. CINEP. Bogotá.

_____. (2007). Identidad y política de la acción colectiva. Organizaciones populares y luchas urbanas en Bogotá 1980-2000. Colección Ciencias Sociales. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.

Torres, C. (2009). Ciudad informal colombiana. Barrios construidos por la gente. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Torres, F. 2014. Educación Popular. Crear y crear la liberación. Lectura de un proceso. En: Corpas De Posada, Isabel et.al. (Ed.)Pueblo de Dios: miradas y caminos. Vaticano II y Teología de la Liberación. Amerindia, Bogotá. Pp. 199-218.

Torres, H. (comp.) 2013. Iglesia de los pobres, utopía que espera la primavera. Editorial Códice, Bogotá.

_____. (2010). Iglesia de la Liberación en Colombia. Una Iglesia desafiada por la profecía. Reportaje Especial. Recuperado de: http://www.adital.com.br/hotsite_ecumenismo/noticia.asp?lang=PT&cod=47908 Consultado en julio 11 de 2011

Touraine, A. (1997). ¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

Universidad Pedagógica Nacional. (1995). Proyecto de formación de maestros comunitarios. Mimeo. Bogotá.

Uribe, G. (2013). Una historia de fidelidad, constancia y resistencia. La Provincia de Misiones Bethlemita, hoy Fraternidad Misionera Bethlemita. En: Torres, Héctor (comp.) 2013. Iglesia de los pobres, utopía que espera la primavera. Editorial Códice, Bogotá. Pp. 111 – 135.

Urueña, L. y Castro, S, et. al. (2012). Análisis de Experiencias Educativas en Organizaciones y Movimientos Sociales en América Latina: Estudio de Caso. Pontificia Universidad Javeriana. Maestría en Educación. Bogotá

Vásquez, P. y María E. (2000). Escrito para no morir. Bitácora de una militancia. Premio Nacional de Testimonio 1998. Ministerio de Cultura. Bogotá.

Vallejo, E. (2013). Proceso de las Comunidades Cristianas Campesinas (CCC). En: Torres, Héctor (comp.) 2013. Iglesia de los pobres, utopía que espera la primavera. Editorial Códice, Bogotá. Pp. 139 - 170

Vargas, A. (2012). Frente Unido: una experiencia y un aprendizaje (notas en borrador para estimular el debate). En: Semanario Virtual Caja de Herramientas. Edición No. 291. Semana del 17 al 23 de febrero de 2012. Recuperado de: <http://www.viva.org.co/cajavirtual/svc0291/articulo07.html>

Villanueva, O. (1995). *Camilo: acción y utopía*. Universidad Nacional de Colombia. Línea de investigación en historia política. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Recuperado de: http://www.bdigital.unal.edu.co/cgi/search/archive/simple?screen=Search&dataset=archive&order=&q=MUNIPROC&action_search=Buscar#sthash.EXu70rmV.dpuf Consultado en octubre de 2015

Wunenburger, J. (2008). Antropología del Imaginario. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

Zemelman, H. (1992). La Educación como construcción de sujetos sociales. En: *Revista La Piragua* No. 5. CEAAL. Santiago de Chile. Pp. 12-18

_____. (1998). De la historia a la política. La experiencia de América Latina. Siglo XXI Editores.

_____. (2012). Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente. Editorial Anthropos: Barcelona.

Libros y documentos provenientes de archivos personales o de los procesos organizativos partícipes de la investigación:

Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 40. Tipo Documento: documento mecanografiado, 6 páginas. Título: Acta cuarta reunión APD Nacional Colombia. Autor y fecha: Maritze Trigos (relatora), marzo 5 de 1994.

Betancur, I. (1991) Rescoldo bajo cenizas. Trabajo ganador del segundo primerio del concurso nacional de memorialistas: “Raúl Eduardo Mahecha” 1990. ILSA – Revista Opción. Fondo Editorial Opción. Bogotá.

Betancur, I. (1990). Informe especial: inquisición o liberación. ¿Con quién la voluntad de Dios? En: Opción. Revista de Cultura Política, No. 26. Bogotá.

Boff, L. y Boff, C. (1986). Como hacer Teología de la Liberación. Ediciones Paulinas, Bogotá.

Boff, L. (1987). Iglesia: carisma y poder. Indo-American Press Service, Bogotá.

Cañaveral, A. (1987). Caminando Juntos construimos Iglesia. Primer Encuentro Nacional conjunto CEBs y CCC, Duitama Junio 20 a 22 de 1987. En: Solidaridad # 86, año 9, Julio de 1987.

Casaldáliga, P. (1988). El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica. Maíz Nuestro. Panamá.

Casaldáliga, P. y Vigil, J. (1992). Espiritualidad de La Liberación. Colección Evangelio con rostro Latinoamericano. Ediciones Paulinas. Bogotá

Castro, F. (2006). Fidel y la Religión. Conversaciones con Frei Betto sobre el marxismo y la Teología de la Liberación. Ocean Sur. La Habana, Cuba.

CEBs, Plan de Acción Nacional 1993-1995. s.f. Archivo histórico de Quetzal Registro No. 3.

CODECAL. (1980). Puebla en dibujos. Colección Grano, Serie La Base. Bogotá.

Coordinación Regional CEBs Bogotá. Cartilla “¿Qué es Formación?”. S.f. Fotocopia, archivo personal.

Comisión de Análisis de Coyuntura. Sin autor, sin fecha [se infiere 1988], pp. 1-6. Archivo histórico Quetzal, Registro No. 10, fotocopia de documento mecanografiado, 7 páginas.

Cómo hacer análisis de coyuntura. Autor: Mario L. Peresson T. sin fecha [se infiere por anotación al margen: 1988] Archivo histórico Quetzal, Registro No. 11, fotocopia de documento mecanografiado, 40 páginas.

Dimensión Educativa. (1981). Sobre la Juventud. Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 7: Fotocopia de revista completa, 35 páginas. Bogotá.

Dimensión Educativa. (1981) *Revista Aportes 1*. Sobre la juventud, Bogotá. Fuente: revisión archivo histórico de Quetzal. Registro No. 7, fotocopia de revista completa, 35 páginas.

Dussel, E. (1986). Los últimos 50 años (1938-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina. Colección Iglesia Nueva No. 75. Indo-American Press Service. Bogotá.

Documento sobre comunicación popular, 1988. Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 20, fotocopia de cartilla. Sin título. Tema: comunicación popular. Autor y fecha: CEPALC, Bogotá, 1988.

Equipo de Animación Nacional. (1994 [se infiere]). Valoración del proyecto de CEBs y grupos cristianos a partir del análisis de las actas de reunión nacional. Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 37: Documento digitado, 5 páginas.

Equipo de Animación Regional. (1999). Recuperando nuestra memoria histórica. Memorias Asamblea Regional Bogotá, Comunidades Eclesiales de Base. Sasaima, 20,21 y 22 de marzo de 1999. Archivo documental de Quetzal, Registro No. 79.

Equipo de Coordinación Regional Bogotá. (1992 [se infiere]). Proyecto para la creación de Centro Eumérico de Formación Teológica y Social. Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 29: Documento mecanografiado, 23 páginas.

Forero, I. (1987). Encuentro Nacional de Comunidades Cristianas, caminando juntos construimos Iglesia. Del 19 al 22 de junio, Tercer encuentro nacional de CEBs, Cuarto encuentro nacional de CCC y Primer encuentro nacional conjunto de CEBs y CCC. En: Solidaridad # 86, año 9, Julio de 1987. P. 23.

García, R. (1991). A los 500 años: lo que Golconda presentó al CELAM de Medellín, está vigente para Santo Domingo. A la memoria de Domingo Laín. En: Taller Regional de Emergencia y Solidaridad (1991). Golconda. A los 499 años del de América. Comentarios en torno al documento de trabajo de la II conferencia del CELAM. Germán Zabala, Carmelo Gracia, Domingo Laín, René García y Pilar Gómez. Bogotá, Colombia. Pp. 5-8.

Gutiérrez, G. (1971). Teología de la Liberación, Perspectivas. Editorial Universitaria: Lima, Perú.

López, M y López, J. (1981). Un Tal Jesús. La buena noticia contada al pueblo de América Latina. Versión pdf. Recuperado de: http://www.radialistas.net/media/uploads/descargas/un_tal_jesus_-_maria_y_jose_ignacio_lopez_vigil.pdf Consultada en noviembre 28 de 2015

Pereira, A. (s.f.) Teología de la Liberación y Comunidades Eclesiales de Base en Colombia. Retos e interrogantes para el próximo milenio. Archivo personal de Cecilia Naranjo.

Plan de acción nacional de las Comunidades Eclesiales de Base de Colombia 1993-1995, Archivo histórico de Quetzal, Registro No. 31

Restrepo, J. (1995). La revolución de las sotanas. Golconda 25 años después. Bogotá: Planeta.

Registro No. 17. Tipo Documento: fotocopia recorte de Periódico El País. Título: Cinco años de la muerte del sacerdote Tiberio Fernández. Violencia, ¡al pasado! Autor y fecha: Judith Gómez Colley, Abril 24 de 1995

Román, C. (1990). Memorias Periódico Juvenil "A la Lata". Revisión archivo histórico de Quetzal. Registro No. 8. Tipo de documento: Documento mecanografiado, cinco páginas.

Román, C. Memorias Periódico Juvenil A la Lata. Noviembre 13 de 1990. P. 2 (Registro No. 8, archivo histórico de Quetzal. Documento mecanografiado de diez páginas)

Sacerdotes para América Latina, SAL. (1978). SAL un compromiso sacerdotal en la lucha de clases. Documentos 1972-1978. Bogotá.

Secretaría de masas del F.S.L.N. (s.f.). Proyecto de Manual. Los Métodos de planificación en la dirección del trabajo de masas. En: Archivo histórico Quetzal, Registro No. 19. Tipo Documento: Fotocopia completa de material, 21 páginas.

Sin autor. (S.f.). Historia de las Comunidades Eclesiales de Base. Cartilla 1.

Sin autor. (S.f.). CEBs vida de nuestras comunidades: Salvador, Brasil y México. Cartilla 2.

Sin autor. (S.f.). CEB Historia y vida de las comunidades: Colombia. Cartilla 3.

SERAJ. (1990). La formación integral de los grupos. Editorial Indo-American Press Service. Primera Edición 1990, Segunda Edición, Mayo de 1994.

Taller Regional de Emergencia y Solidaridad. (1991). Golconda. A los 499 años del de América. Comentarios en torno al documento de trabajo de la II conferencia del CELAM. Germán Zabala, Carmelo Gracia, Domingo Laín, René García y Pilar Gómez. Bogotá, Colombia

Torres, C. (1965). MUNIPROC. En: Escritos escogidos. Tomo II. Pp. 435-436.

Torres, C. (1988). Escritos. Su pensamiento político. Bogotá

Trigos, M (relatora). Acta cuarta reunión APD Nacional, Colombia. Documento mecanografiado. Bogotá, Marzo 5 de 1994.

Vega, Y, Equipo Permanente. (1994). Carta dirigida al equipo de coordinación de la Regional Bogotá. Mayo 27 de 1994. Archivo histórico de Quetzal. Documento No. 34

Videos:

"Liberación o muerte. Tres curas aragoneses en la guerrilla colombiana". Realización: Yolanda Liesa. Dirección: Francisco Palacios. Producción: Filmak Media. Música Original: Jesús López, Pepe Vázquez. Grafismo y diseño: Ismael Juste. Postproducción: Yolanda Liesa. Imagen en Colombia: Compañera

Mariana. Imagen en España: Alberto Martínez, Diego Mata, Juan Sierra. Voz en off: Elba Mairal.
Disponible en: <https://yolandaliesaelblog.wordpress.com/liberacion-o-muerte/>

Anexos

Tabla 1. Grupos, organizaciones y movimientos asociados a la Teología de la Liberación, constituidos entre 1968-1990

Denominación	Año conformación o Período existencia
Golconda	Diciembre de 1968 – 1971/1972
Grupo Sacerdotal del Nus (Antioquia)	1971
Sacerdotes para América Latina, SAL	Diciembre de 1972 – 1988
Cristianos por el Socialismo, CPS	1974 (Echeverry, 2007) 1976 (Valencia y Bastidas, 2013)
Organización de Religiosas para América Latina, ORAL	1970 [Se infiere]- corta duración, sf.
Movimiento “Denuncia-Encuentro” (Proyecto de catequesis)	1970-1974 (SAL, 1978) 1973-1975 (García, 1992) 1975-¿? (Echeverry, 2007)
Cristianos por la Liberación	1976
Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares, CRIMPO	Sin información
Equipos Docentes, experiencia de origen francés, según (Valencia y Bastidas, 2013, p. 188)	1976
Sociedad Misionera de Belén, en el Cauca (Carmiña Navia, En: Torres, 2010: 37)	Sin información
Coordinación Nacional de CEBs	1980
Fraternidad Misionera Bethlemita (Graciela Uribe Ramón, En: Torres 2010: 112)	1990

Fuente: Elaboración propia a partir de información encontrada en Echeverry, 2007; Navia, 2013, p. 37; Uribe, 2013, p. 112; Torres, 2010

Tabla 2. Organizaciones articuladas al movimiento de la Teología de la Liberación en Colombia

Organización	Año de constitución
Corporación Integral para el Desarrollo Cultural y Social, CODECAL	1971
«La Rosca» de investigación y acción Social	1971
Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP	1972
Servicio Colombiano de Comunicación Social, SCCS (Cambió su denominación por Servicio Colombiano de Desarrollo Social, SERCOLDES)	1972
Comisión Evangélica de Educación Cristiana, CELADEC	197?
Dimensión Educativa	1977
Centro Popular para América Latina, CEPALC	1979
Equipo de Teología Popular DIMED	1983
Centro de Promoción Ecuménica y Social, CEPECS	1979
Instituto Popular de Capacitación, IPC	1979
Corporación Educativa Centro Laubach de Educación Básica de Adultos, CLEBA	1974
Fundación para la Comunicación Popular, FUNCOP	1981
Consejo de Educación de Adultos de América Latina, CEAAL (Cambió su denominación en 2012 por Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe)	1982

Fuente: elaboración propia a partir de información encontrada en archivos de las CEBs, Quetzal y personales; además de algunas búsquedas en revistas, boletines especializados e internet

Tabla 3. Documentos y publicaciones, Teología de la Liberación en Colombia

Período	Autor/autora	Año	Título
Fundación	Golconda	1968	Documento del primer encuentro del grupo
	Golconda	1968	Documento del segundo encuentro del grupo (carácter más analítico)
	Golconda	?	Navidad del explotado
	Golconda	?	Semana Santa: ¿opio del pueblo o liberación?
	Ávila, Rafael	1970	Biblia y Liberación
	Olaya, Noel	1971	Apuntes para una teología renovada
	Beltrán, Edgar	1971	Pastoral de conjunto y CEBs
	Grupo de Investigación Teología y Praxis / Mario Peresson	1977	Solo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación. Hacia una teología popular. Ensayo acerca del sujeto de la teología de la liberación
	Ávila, Rafael	1973	La profecía en América Latina (ponencia central en Seminario de Teología Latinoamericana)
	Zuluaga, Francisco	1973	Teología y ciencias sociales (ponencia central en Seminario de Teología Latinoamericana)
	Grupos Cristianos de Base	1977	Identidad Cristiana en la Acción por la Justicia: versión alternativa. Grupos cristianos responden a los obispos de Colombia
	Grupos Cristianos de Base	1978	El mensaje esencial de Medellín
	Grupos Cristianos de Base	1978	Una buena noticia: la Iglesia que nace del pueblo Latinoamericano
	Grupos Cristianos de Base	1978	Algunas hipótesis para leer las informaciones que nos lleguen de Puebla
	Sacerdotes para América Latina	1978	SAL un compromiso sacerdotal en la lucha de clases. Documentos 1972-1978
	Sacerdotes comunidad Salesiana	1970	Revista de Teología "Encuentro"
	Sacerdotes comunidad Salesiana	1970	Periódico de pastoral y catequesis juvenil "Denuncia"
	Servicio Colombiano de Comunicación Social	1971-1976	Boletín "Teología de la Liberación"
	Sacerdotes para América Latina	1971	Boletín "Solidaridad"
	Grupo de sacerdotes de Medellín	1971	Boletín "Búsqueda"
	Movimiento Cristianos por la Liberación	1976	Boletín informativo "Perspectivas"
	Simposio sobre Teología de la Liberación.	1970	Aportes para la Liberación. Simposio Teología de la Liberación. Conferencias.
	Simposio sobre Teología de la Liberación.	1970	Liberación, opción de la Iglesia Latinoamericana en la década del 70. Documento
Encuentro Teológico	1971	Liberación en América Latina.	
Consultas		1979	Revista Solidaridad, aportes cristianos para la liberación
	Comunidades Cristianas Campesinas		Boletín Evangelio y Azadón
	Servicio de Documentación para sacerdotes, religiosas y religiosos de Colombia	1985	Boletín Diakonia
	Dimensión Educativa	1985	Revista Práctica
	Bernal, Luis Carlos y Vallejo, Elvia	1985	Comunidades de Base en Colombia
	S.I.	1987	Memoria del primer encuentro nacional conjunto CEBs y CCC, Duitama Junio 20 a 22 de 1987, "Caminando Juntos Hacemos Iglesia."
	Cañaveral, Anibal	1987	Caminando Juntos construimos Iglesia. Primer Encuentro Nacional conjunto CEBs y CCC, Duitama Junio 20 a 22 de 1987.
	Forero, Iván	1987	Encuentro Nacional de Comunidades Cristianas, caminando juntos construimos Iglesia. Del 19 al 22 de junio, Tercer encuentro nacional de CEBs, Cuarto encuentro nacional de CCC y Primer encuentro nacional conjunto de CEBs y CCC.
	Dimensión Educativa	1987	Hemos vivido y damos testimonio, Comunidades Eclesiales de Base en Colombia
	Coordinación Nacional CEBs y G.C.	1987	Boletín CEBs Informativo
	Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz de la CRC	1988	Boletín Justicia y Paz
	Dimensión Educativa, Equipo de Teología	1989	Todos son uno en Cristo, aportes para una discusión sobre la Identidad de la Iglesia de los Pobres de Colombia
	Equipo de Pastoral Zonal	1990	Boletín Zona Sur-Sur No. 1

Fuente: elaboración propia

Tabla 4. Personas vinculadas al movimiento de Comunidades Eclesiales de Base y Grupos Cristianos en Colombia que fueron asesinadas en el período 1979 – 1992

Año	Nombres
1979	Misael Quitián y Luis Francisco Pinilla, animadores Diócesis de Socorro y San Gil
1981	Cooperadores laicos de Caquetá: Misael Ramírez, campesino Belén de los Andaquíes Humberto Jiménez, campesino Cartagena del Chairá
1982	Mártires de Cocorná, Santander (catequistas): Alirio y Carlos Augusto Buitrago (Hermanos) Fabián Buitrago (primo de los anteriores) Gildardo Ramírez (tío) Marcos Marín (amigo) Ernesto Pill, campesino, integrante CCC en Caquetá,
1984	Pbro. Alvaro Ulcué Chocué, párroco de Toribío (Cauca) y participante de la Coordinación Nacional de CEBs – nov.
1985	Pbro. Daniel Guillard, párroco en Agua Blanca (Cali) Guillermo Céspedes, laico participante de CPS
1986	Irne García, sacerdote ortodoxo Antonio Hernández, integrante de las CEBs Bogotá y trabajador de la Revista Solidaridad
1987	Pbro. Luis Angel Gutiérrez Ochoa, párroco de Necoclí (Antioquia) - mayo Pbro. Bernardo López Arroyave, en Turbo (Antioquia) - mayo Alejandro Rey, Nevardo Fernández y Luz Estella Vargas, “mártires del Huila” – octubre Luz Marina Valencia Triviño, Misionera de La Inmaculada Concepción (asesinada en México)
1988	Pbro. Jaime Restrepo López, párroco de Los Cristales (Antioquia) – enero
1989	Pbro. Jesús Martínez Mora, franciscano, párroco de Tiquicio (Bolívar) - abril Pbro. Sergio Restrepo Jaramillo, jesuita, en Tierra Alta (Córdoba) – junio Teresita Ramírez, religiosa de la Compañía de María, Los Cristales (Antioquia) – febrero María Gómez, sin información
1990	Tiberio Fernández, párroco de Trujillo (Valle) – abril Hildegard María Feldman, laica suiza perteneciente a la Sociedad Misionera de Belem – septiembre Jacinto Quiroga Castañeda. Líder comunitario de Bolívar (Santander) en el movimiento unidad campesina, integrante del proceso de las CEBs - septiembre
1991	Evaristo Bernate y Fredy Mosquera, laicos, Bogotá
1992	Aldemar Rodríguez, sin información Norman Pérez, sin información Siete catequistas en Villa Tina, Medellín

Fuente: elaboración propia

Tabla 5. Niveles, espacios e instancias Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos en Colombia

NIVEL ZONAL	REUNIÓN ZONAL AMPLIADA	EQUIPO ZONAL DE COORDINACIÓN	COORDINADOR(A) ZONAL
	<p>Periodicidad: cada uno o dos meses</p> <p>Participantes: delegados de las CEBs, Grupos cristianos y equipos de trabajo</p> <p>Acciones: Elaboraba plan de trabajo zonal partiendo de sus propias necesidades y de acuerdo a definiciones regionales y nacionales. Seguimiento al plan de formación zonal. Elegía al coordinador zonal y promovía a las bases en las responsabilidades de la coordinación. Buscaba formas de financiación y centralizaba presupuesto zonal. Organizaba las actividades de un semestre o un año.</p>	<p>Periodicidad: cada 15 ó 20 días</p> <p>Participantes: coordinadores zonales elegidos en R.Z.A. Se trataba de un equipo pequeño, por lo general tres personas.</p> <p>Acciones: impulsaba el proceso zonal ejecutando lo trazado por la reunión zonal ampliada. Circulaba información y distribuía materiales. Procuraba el crecimiento cuantitativo y cualitativo de los grupos. Promovía el intercambio y la integración zonal, así como la formación para los miembros de las CEBs y grupos. Recogía las necesidades de las CEBs y ejecutaba tareas regionales y nacionales.</p>	<p>Funciones:</p> <p>Visita a los grupos y CEBs</p> <p>Preparación de informes zonales</p> <p>Información a las bases de las reuniones del equipo zonal, regional o nacional.</p> <p>Seguía un plan de visitas a los grupos y comunidades.</p> <p>Participaba en el equipo zonal y las reuniones zonales ampliadas.</p> <p>Moderaba o coordinaba reuniones zonales.</p>
NIVEL REGIONAL	REUNIÓN REGIONAL AMPLIADA	EQUIPO REGIONAL DE COORDINACIÓN	COORDINADOR(A) REGIONAL
	<p>Periodicidad: cada 3, 4 ó 6 meses</p> <p>Participantes: animadores y agentes de los equipos de zona y el coordinador regional.</p> <p>Acciones: planeación y evaluación del proceso regional desde las bases. Análisis periódico de la coyuntura regional y nacional. Orientación del proceso de acuerdo a las necesidades; elaboración de lineamientos y unificación de criterios en lo regional.</p> <p>Organización del proceso de formación apoyado en comisiones y planes regionales. Recepción de los informes de coordinación nacional, elaboración de planes de crecimiento o ampliación y búsqueda de recursos económicos.</p>	<p>Periodicidad: cada uno o dos meses.</p> <p>Acciones: ejecución del plan trazado por la reunión regional ampliada, velaba por su cumplimiento. Convocaba reuniones periódicas. Afianzaba los grupos coordinados y creaba nuevos grupos y relaciones. Animaba e integraba el trabajo en las distintas zonas. Promovía el intercambio de materiales, la unidad y buscaba mecanismos para la toma de decisión desde las bases, siendo canal de comunicación. Fomentaba la oración, evaluación y convivencia. Preparaba y participaba en reunión de coordinación nacional. Preparaba los informes con apoyo de las zonas y colaboraba con la coordinación nacional.</p>	<p>Elegido en encuentro regional o por coordinación regional ampliada.</p> <p>Funciones: informaba al equipo regional, a los zonales y demás relaciones sobre las reuniones nacionales. Visitaba y acompañaba grupos y CEBs de la regional. Promovía el crecimiento de los grupos, comunidades y agentes. Elaboraba planes con el equipo de acuerdo a prioridades nacionales y regionales. Asistía a las reuniones nacionales de coordinación. Presentaba informes de su trabajo y estado de las finanzas. Seguimiento a la coyuntura regional y nacional. Llevaba el archivo regional y hacía seguimiento a la formación en la regional.</p>
NIVEL NACIONAL	ENCUENTRO NACIONAL AMPLIADO	REUNION NACIONAL DE COORDINACIÓN	CAC/ EQUIPO NACIONAL DE ASESORÍA
	<p>Periodicidad: cada dos años,</p> <p>Participantes: delegados de los equipos de coordinación regional o zonal. Tiene carácter decisorio en el proceso de coordinación nacional.</p> <p>Acciones: Su objetivo era evaluar el proceso nacional de CEBs y grupos cristianos, impulsarlo, orientarlo y planear líneas fundamentales hacia el futuro. Elegir los miembros del antiguo comité de acción y comunicación (CAC) o el actual equipo de asesoría nacional.</p> <p>El encuentro nacional ampliado se constituía en un Foro de debate político, teológico y hasta metodológico sobre el proceso.</p>	<p>Periodicidad: cada cuatro meses</p> <p>Participantes: coordinadores regionales, la asesoría, el Comité de Acción y Comunicación y el director de la Revista solidaridad.</p> <p>Acciones: programación de actividades de acuerdo a aportes de las regionales y evaluación anual del proceso. Seguimiento económico del proyecto, organización de presupuestos y recepción de informe sobre la marcha de la revista. Facilitaba el intercambio de experiencias, recibía informes de las regionales y atendía sus necesidades. Preparaba reuniones nacionales, decidía sobre la participación de compañeros en eventos internacionales. Buscaba apoyo y solidaridad para las regionales. Unificaba criterios sobre el proceso nacional. Seguimiento al proceso de formación y al crecimiento del proyecto IP.</p>	<p>Periodicidad: Se reunía cada mes</p> <p>Conformado por cinco personas: 3 de Bogotá y 2 de provincia.</p> <p>Funciones: Visitaba las regionales para acompañar sus procesos (por invitación o iniciativa propia). Ejecutaba lo asignado por la coordinación nacional. Analizaba la problemática de las regionales a la luz de otras experiencias.</p> <p>Viabilizaba la formación. Ayudaba a fortalecer la conciencia de pertenencia al proyecto IP. Presentaba propuestas frente al sostenimiento económico del proyecto. Preparaba las reuniones de coordinación nacional. Prestaba el servicio de acompañamiento de abajo hacia arriba partiendo de las necesidades y procesos.</p>

Fuente: elaboración propia a partir de información encontrada en archivo documental de Quetzal, Registro No. 44

Tabla 6. Tipos de actividades organizativas y educativas Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos, década del ochenta

<i>ENCUENTROS NIVEL ZONAL</i>	<i>TALLERES Y CURSOS NIVEL ZONAL</i>
<p><i>Encuentro Zonal de CEBs: Periódicamente para compartir experiencias y celebrar la vida de los grupos. No tenía carácter decisorio.</i></p> <p><i>Convivencias: De corto tiempo y con experiencias concretas (jóvenes, culturales, integración)</i></p> <p><i>Celebraciones: Martirio de compañeros, fechas significativas (1º. De mayo, navidad...)</i></p>	<p><i>De acuerdo a un plan con niveles de participación.</i></p> <p><i>Temas: teología, biblia, análisis de la realidad, metodología, dinámica de grupos, catequesis, etc. Contribuían a la selección y promoción de los animadores y a la definición de ministerios eclesiales.</i></p>
<i>ENCUENTROS NIVEL REGIONAL</i>	<i>TALLERES Y CURSOS NIVEL REGIONAL</i>
<p><i>Encuentros regionales: Con delegados de las bases, para intercambiar experiencias y celebrar la marcha del proceso. Generalmente elegían al coordinador regional.</i></p> <p><i>Convivencias: A nivel de bases o de agentes para compartir experiencias concretas.</i></p> <p><i>Otros: Encuentros de animadores, intercambios con otras experiencias, celebraciones.</i></p>	<p><i>Organizados de acuerdo a plan regional de formación (teológico-bíblico, socio-político, dinámicas de grupos, catequesis. Se organizaba por niveles en algunas regionales (para bases, para agentes de pastoral)</i></p> <p><i>Delegados de comunidades y grupos de las regionales participaban de talleres y cursos nacionales organizados por la coordinación nacional o por instituciones de apoyo.</i></p>
<i>ENCUENTROS NIVEL NACIONAL</i>	<i>TALLERES Y CURSOS NIVEL NACIONAL</i>
<p><i>Encuentro nacional de CEBs y grupos cristianos: cada dos años, intercambio de experiencias y celebración de la vida del proceso.</i></p> <p><i>Encuentros conjuntos CEBs y CCC</i></p> <p><i>Participación en encuentros latinoamericanos de CEBs (Ecuador, México..)</i></p> <p><i>Encuentro Nacional de Laicos</i></p> <p><i>Encuentro nacional de análisis de coyuntura (anual)</i></p>	<p><i>No existía al momento de escritura del documento un plan orgánico de formación nacional para agentes y bases.</i></p> <p><i>Se hacían cursos o talleres sueltos a nivel teológico, bíblico, socio-político</i></p> <p><i>El equipo de asesoría debe presentar una propuesta de formación.</i></p>

Fuente: elaboración propia a partir de archivo histórico de Quetzal, registro No. 44

Tabla 7. Eventos relevantes en la trayectoria de la Iglesia de los Pobres en Colombia

Periodo	Año	Mes	Evento	Lugar realización	Fuentes
Fundamentación 1965-1978	1968	Julio	Primer encuentro del grupo Golconda	Viotá (Cund.)	Echeverry (2007, pp. 130-132), Torres, H. (2010, p. 5-8), SAL (1978)
	1968	Diciembre	Segundo encuentro del grupo Golconda	Buenaventura	
	1970	Marzo	Primer Simposio Internacional de Teología de la Liberación	Bogotá	
	1971	Julio	Tercer Encuentro Latinoamericano de Teólogos de la Liberación	Bogotá	
	1971	Sin información	Primer Encuentro Nacional de Sacerdotes para América Latina, SAL	Bogotá	
	1973	Sin información	Seminario de Teología Latinoamericana	Bogotá	
	1973	Agosto	Simposio sobre seguimiento a la Conferencia Episcopal en Medellín	Bogotá	
	1976	Sin información	Ciclo de Conferencias sobre Fe y Política	Bogotá	
Consolidación, 1979-1988	1976-1978	Sin información	Debates regionales preparatorios de la III Conferencia Episcopal	Varios lugares (nal.)	Echeverry (2007); Torres (2010), Boletín CEBs No. 1, 1987, Archivo documental Quetzal: Registro No. 44
	1979	Sin información	Primer Encuentro Nacional de Agentes de Pastoral	El Ocaso, Cachipay, Cundinamarca	
	1979	marzo	Primer Encuentro Nacional de Teología de la Liberación	El Ocaso, Cachipay, Cundinamarca	
	1980	Sin información	Segundo Encuentro Nacional de Agentes de Pastoral	Cachipay, Cundinamarca	
	1982	Sin información	Encuentro de Coordinación Ampliada CEBs y Grupos Cristianos	Sin información	
	1982	Octubre	Primer Encuentro Nacional de CEBs	El Ocaso, Cachipay, Cundinamarca	
	1984	Sin información	Encuentro de Coordinación Ampliada CEBs	Sin información	
	1984	Sin información	Segundo Encuentro Nacional de CEBs	Buga (Valle del Cauca)	
	1986	Sin información	Encuentro de Coordinación Ampliada (CEBs)	Sin información	
	1986	Sin información	Conmemoración 20 años de la muerte de Camilo Torres Restrepo	Sin información	
	1987	Octubre	Tercer Encuentro Nacional de CEBs, Primer encuentro conjunto CCC-	Duitama (Boyacá)	
	1987	Junio o Julio	Primer Encuentro Nacional de Laicos	Bogotá	
	1987	Octubre	Encuentro eclesial Reencuentro con Camilo	Sin información	
	1988	Junio	Encuentro de Coordinación Nacional Ampliada	Buga (Valle)	
	1988	Agosto	Taller de coyuntura nacional	Bogotá	
1988	Octubre	Encuentro Ecuménico Nacional de Cristianos por la Vida	Bogotá		
1988	Octubre	Encuentro nacional ampliado	Pereira		
Reestructuración y nuevas proyecciones (1989-1999)	1989	Sin información	Encuentro Nacional del Movimiento Bíblico	Sin información	Echeverry (2007); Torres (2010), Torres (2013), Boletín CEBs No. 1, 1987, Archivo documental Quetzal: Registro No. 44, Boletines Diakonía
	1990	Sin información	Congreso de la Asociación de Teólogos Koinonia	Sin información	
	1990	Sin información	Encuentro Nacional de CCC	Sin información	
	1990	Sin información	Primer Encuentro Nacional de ACOGE	Bogotá	
	1990	Junio-Julio	I Asamblea Nacional de CEBs y Grupos Cristianos	Ocaña (Nte. Santander)	
	1990	Octubre	Jornada Nacional de ayuno y oración	Varios lugares (nal.)	
	1991	Sin información	Peregrinación nacional al Santuario del Señor de los Milagros	Buga (Valle)	
	1991	Julio	Segundo Encuentro Nacional de ACOGE	Medellín	
	1992	Sin información	IV Curso Bíblico Latinoamericano (intensivo ecuménico)	Barranquilla	
	1992	Sin información	Congreso de la Asociación de Teólogos Koinonia	Sin información	
	1992	Sin información	Encuentro Nacional de CCC	Sin información	
	1992	Sin información	Tercer Encuentro Nacional de ACOGE	Cartagena	
	1992	Sin información	II Asamblea Nacional de CEBs y Grupos Cristianos	Cali	
	1992	Septiembre	Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe de la Asamblea del Pueblo de Dios	Quito (Ecuador)	
	1992	Enero	Primer Encuentro de Fraternidades y Grupos Misioneros	Chipatá (Santander)	
	1993	Sin información	Encuentro Nacional de Animadores de ACOGE	Medellín	
	1994	Sin información	Cuarto Encuentro Nacional de ACOGE	Sin información	
	1994	Marzo	IV Taller de Formación Nacional	Bogotá, Bosa (Hogar del Pueblo)	
	1994	Marzo	Cuarta reunión Asamblea Pueblo de Dios (APD) Nacional Colombia	Bogotá	
	1995	Sin información	Encuentro Nacional de Animadores de ACOGE	Medellín	
	1995	Sin información	III Asamblea de CEBs y Grupos Cristianos	Medellín	
	1996	Sin información	Quinto Encuentro Nacional de ACOGE	Sin información	
	1997	Sin información	Encuentro Nacional de Animadores de ACOGE	Medellín	
	1988	Sin información	Encuentro Ecuménico Nacional de Teología Popular	Bogotá	
1999	Marzo	Asamblea Regional Bogotá, CEBs y Grupos Cristianos	Sasaima		
1999	Julio	IV Asamblea Nacional de CEBs y Grupos Cristianos	Cartagena		

Fuente: Elaboración propia a partir de documentos referenciados

Tabla 8. Composición Regional Bogotá, Coordinación Nacional de CEBs y Grupos Cristianos, 1992

Zona	No. CEBs y Grupos	Barrios / Municipios
Sur Occidental	14	Juan Pablo I, Juan XXIII, La Despensa, Bosa, Carbonell, La Libertad, Piamonte, Altos de Cazuca, Galán, Pablo VI, Soacha (Compartir), Kennedy (El Perpetuo Socorro), San Mateo y Carlos Albán
Sur Oriental o Sur-sur	15	Palermo, La Paz sur, Las Lomas, Granjas de San Pablo, Alaska, La Consolata, Buenos Aires, Tunjuelito, Guacamayas, Atenas, 20 de Julio, Juan José Rondón, Egipto, La victoria y Villa Javier
Nor occidental	4	Gaitana, Hunza, Aures y Taberín
Nor oriental	3	Chaparral, La Estrellita y San Cipriano
Sabana	S.I.	Funza, Mosquera, Madrid y Facatativá

Fuente: elaboración propia a partir de información en archivo documental de Quetzal, Registro No. 29

Tabla 9. Grupos de Trabajo Barrial (GTB) en Bogotá, 1970 - 1990

Barrios con GTB*	Período	Denominación	Localidad actual
Prado Veraniego	1972	Grupo de estudiantes universitarios	Suba
Chapinero Alto	Años 80	Grupo juvenil "PILOS"	Chapinero
Bosque Calderón	Años 80	Grupo de Trabajo popular y un CEBA	Chapinero
La Perseverancia	Años 70	Los Vikingos	Santafé
La Libertad	1981-1986	Juventud Unida a Cristo en La Libertad, JUCLA	Barrios Unidos
San Fernando	Años 80	Grupo de trabajo popular	Barrios Unidos
La Flora	Años 80	Colectivo de trabajo popular	Usme
Jerusalén	Años 80	Grupo de estudiantes universitarios	Ciudad Bolívar
La Gaitana	Años 80	Sin información	Suba
El Paraíso	Años 80	Grupo juvenil Calasanz	Chapinero
	Años 80	CEBA	Chapinero
El Rincón	1986	Solentiname y un CEBA	Suba
Ciudad Hunza	Fin 80 y comienzos 90	Solentiname	Suba
La Paz Sur	1987-1994	Grupo de Trabajo La Paz Sur	Rafael Uribe Uribe
Marco Fidel Suárez	Años 80 y 90	Grupo de Acción Popular (GAP)	Rafael Uribe Uribe
Bosa	Años 80	CEBA	Bosa
San Carlos	Años 80	CEBA	Tunjuelito
San Vicente	Años 80	CEBA	Tunjuelito
Fátima	Años 80	CEBA	Tunjuelito
Nuevo Muzú	Años 80	CEBA	Tunjuelito
Las Ferias	Comienzos de los 80	Grupo de Trabajo Popular	Engativá
Aures I	Años 90	Quetzal	Suba
Aures II			
Miramar			
Bilbao			
San Cristóbal	1992	Lirio y Piedra	San Cristóbal
Alaska	1990	Equipo Misionero VOLAMI (inserción y vida fraterna)	Usme
Barcelona Sur	Años 90	Grupo de trabajo popular	San Cristóbal
La Resurrección	Años 90	Grupo de trabajo popular	Rafael Uribe Uribe
Molinos	Años 90	Sin información	Rafael Uribe Uribe
Palermo Sur	1990/1991	Comunidad Cristiana Franciscana	Rafael Uribe Uribe
La Fiscala			Usme
La Merced (Chircales)	Años 90	Grupo de Animadores Cristianos (GAC)	Rafael Uribe Uribe
El Uval	Años 90	Sin información	Usme
Horizontes, El Chaparral, El Codito	Años 80 y 90	Misioneras seculares	Usaquén
San Cipriano	Años 90	Grupo de trabajo parroquial San Cipriano	Usaquén
Candelaria Centro	Fin del 70 y años 80	JTC	Candelaria
Santa Sofía	Finales 1970	Grupo de voluntarios	Barrios Unidos
Belén	Años 80	Grupo de trabajo comunitario	Candelaria
Girardot	Años 80	Grupo de trabajo comunitario	Santafé
El Dorado	Años 80	Grupo de trabajo comunitario	Santafé

Tabla 10. Matriz para ordenamiento de información dentro de un análisis de coyuntura

Aspectos \ Niveles	Internacional	Nacional	Regional	Local
Económico	Producción distribución y consumo de bienes, costo de vida, salarios, ganancias, inversiones, deuda externa, calamidades climáticas, reivindicaciones populares, comercio externo e interno			
Social	Salud, educación vivienda y servicios públicos			
Político	Relativo al gobierno, estado, partidos, organizaciones populares, empresariales, instituciones			
Militar	Fuerzas armadas, policía, ataques, defensa			
Ideológico (eclesial y teológico como elementos claves)	Valores, concepciones, costumbres expresadas a través de medios de comunicación, sistema educativo, familia, iglesia y sectas, formas artísticas, prácticas culturales			

Fuente: elaboración propia a partir de Documento "Comisión Análisis de Coyuntura", sf.
En: Archivo histórico de Quetzal, Registros Nos. 10 y 11

Tabla 11. Sacerdotes y comunidades religiosas insertas en barrios populares (Bogotá, 1970 – 1990)

Barrios	Año/s aproximado/s	Congregación religiosa	Localidad actual
San Pablo I	1982	Hermanas Dominicas de la Presentación: Maritze Trigos	Bosa
Bosa Carbonell	Años 90	Torres y otras religiosas	
Diana Turbay	Años 80	Hijas de Jesús de Kermary, Hermanas Misioneras Maristas	Rafael Uribe Uribe
Las Lomas	Años 80	Hermanas de Foucauld	Rafael Uribe Uribe
La Gaitana	Años 80	Religiosas del Sagrado Corazón: Cecilia Naranjo y Cecilia González	Suba
El Paraíso	1976 - 1981	Seminaristas comunidad de Los Escolapios: "Peralta", "Trastévere", "Apocalipsis" y "Kumbayá"	Chapinero
El Galán			Puente Aranda
La Primavera			Puente Aranda
El Rincón de Suba			Suba
San Martín	Años 70 y 80	Sacerdotes Jesuitas: Luis Carlos Bernal, Carlos Vasco, Francisco Aldana y otros.	Chapinero
Sucre	Años 70 y 80		Chapinero
Pardo Rubio	Años 70 y 80		Chapinero
La Libertad	1978-1986	Religiosas del Santo Angel	Barrios Unidos
San Fernando		Comunidad de los Jesuitas: Alejo Londoño y otros	
Bosa centro	Años 70 - 90	Comunidad de los Claretianos	Bosa
Marco Fidel Suárez	1984	Sacerdotes Marianistas	Rafael Uribe Uribe
Palermo	1987 - 1998	Sacerdotes Sacramentinos: 1987 - 1990 Sacerdotes Marianistas: 1990 - 1998	Rafael Uribe Uribe
La Paz Sur			Rafael Uribe Uribe
Danubio Azul			Usme
La Fiscala			Usme
El Dorado	Años 80	Comunidad de las Carmelitas Vedrunas	Santafé
Belén	Años 80	Comunidad de los Monfortianos	Santafé
Chapinero	Años 80		Chapinero

Fuente: elaboración propia a partir de entrevistas y revisión de archivo

Tabla 12. Comparativo nuevas metodologías para la concientización, usadas en procesos de formación juvenil en los ochenta

Punto de partida	Características	Peligro que ofrece
La Palabra	Metodologías respetuosas de la persona, la promueven, ayudan a crear conciencia por medio de la reflexión y capacitación de las personas para que sean autores de su destino. La metodología parte de las palabras con que las personas designan su realidad, las codifica y enriquece con la discusión para llegar a identificar temas generadores (núcleos conflictivos de la realidad donde están los retos para la acción transformadora). El método es cíclico, lo que permite avanzar cada vez más en conciencia y acciones serias de cambio.	No dar causas suficientemente claros a la acción. No enseñar a buscarlos.
La Realidad	Metodología que aborda el dilema: ¿partir del discurso para aplicarlo a la realidad o partir de la realidad para “iluminarla” con el discurso? Se desarrolla a partir de tres pasos fundamentales: el análisis de la realidad, la iluminación-reflexión, y la transformación. El análisis se realiza con métodos críticos y dialécticos para no quedarse en la mera descripción funcional de los hechos.	Reducir la metodología a “predicar sobre la realidad”. Peligro común a marxistas dogmáticos y distintos sectores de cristianos.
La Vida	Vía más existencial. Su punto de partida no es la realidad objetiva, sino tal como es percibida subjetivamente; es decir, lo que en la fenomenología serían “los datos inmediatos de conciencia”, que serían agrupados y tematizados para el análisis y valoración. La metodología pretende llevar a la transformación de la realidad, pero en su primer estadio se centra en la persona. Tiene mucha relación con la metodología de Revisión de Vida.	Doble peligro: descuidar el análisis objetivo de la realidad y no hacer relación a otros marcos de referencia, lo que podría llevar a enfatizar exclusivamente en un terreno muy subjetivo.
La Propia Acción	Corresponde a las Pedagogías de la Acción. Se parte de la percepción de la propia acción, pero situada en el contexto (socioeconómico y cultural). En el segundo momento se busca claridad en la definición de los marcos teóricos por medio del estudio y la reflexión, para desembocar en una acción mejor planeada que en las otras metodologías.	Ninguno. Ofrece más perspectivas dado que no excluye los elementos personalizantes y exige rigor en los análisis de la realidad y en los enfoques teóricos.

Fuente: Elaboración propia a partir de planteamientos de Londoño, Alejandro. 1988. *Dinámica de la concientización*. Ediciones Paulinas, Bogotá. Pp. 28-30

FIGURA 2. Ubicación cartográfica de los Grupos de Trabajo Barrial en Bogotá, 1970-1990

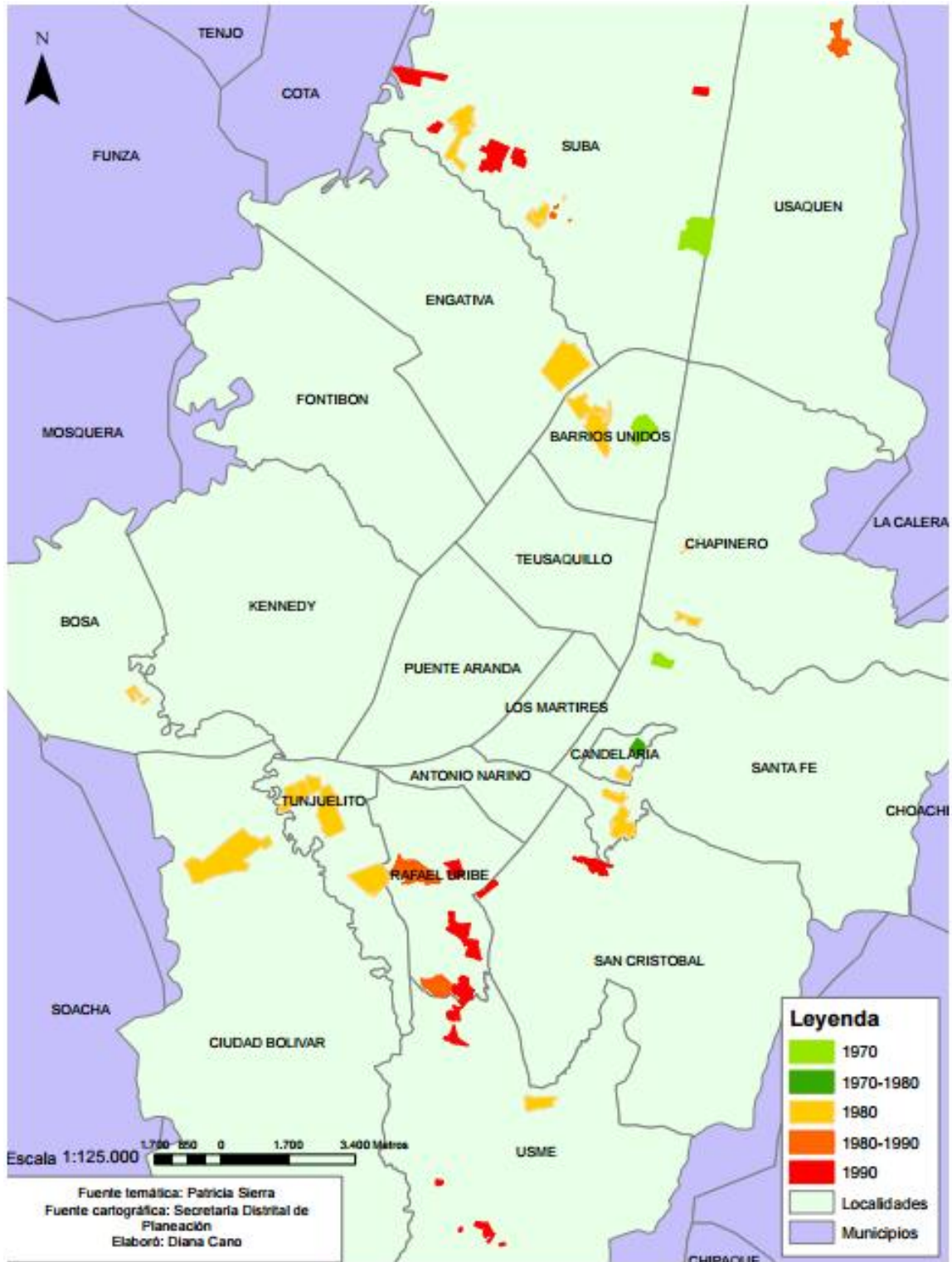


FIGURA 3. Portadas Boletín CEBs Informativo



Figura 3. Carátula. Tomada de: Boletín CEBs Informativo 3, 1988

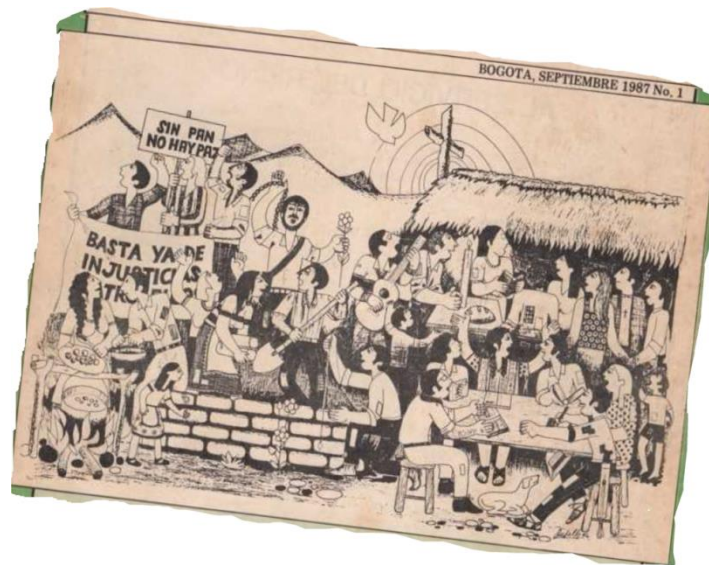


Figura 3. Carátula Boletín CEBs No. 1. 1987.

Figuras 4 y 5. Estéticas de mano alzada, Boletín CEBs Informativo

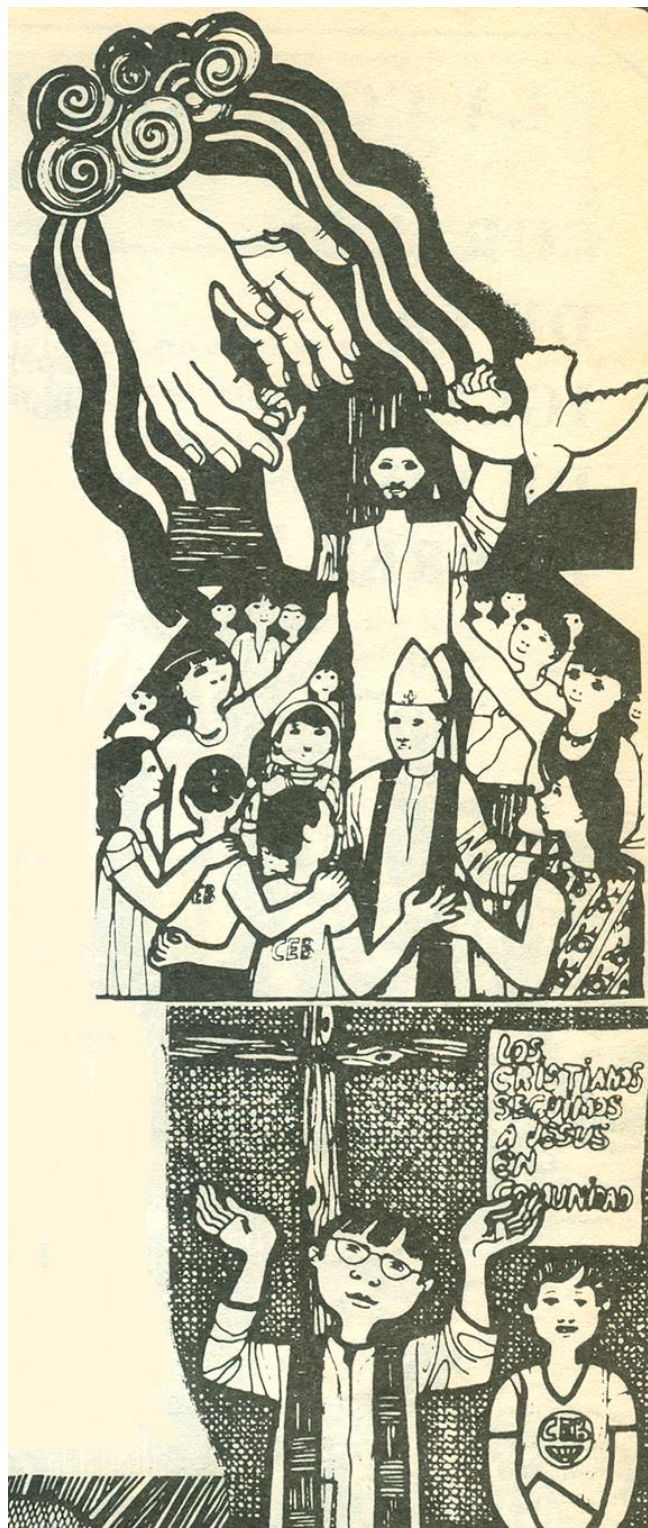


Figura 4. Estéticas de mano alzada. Boletín 5, 1988

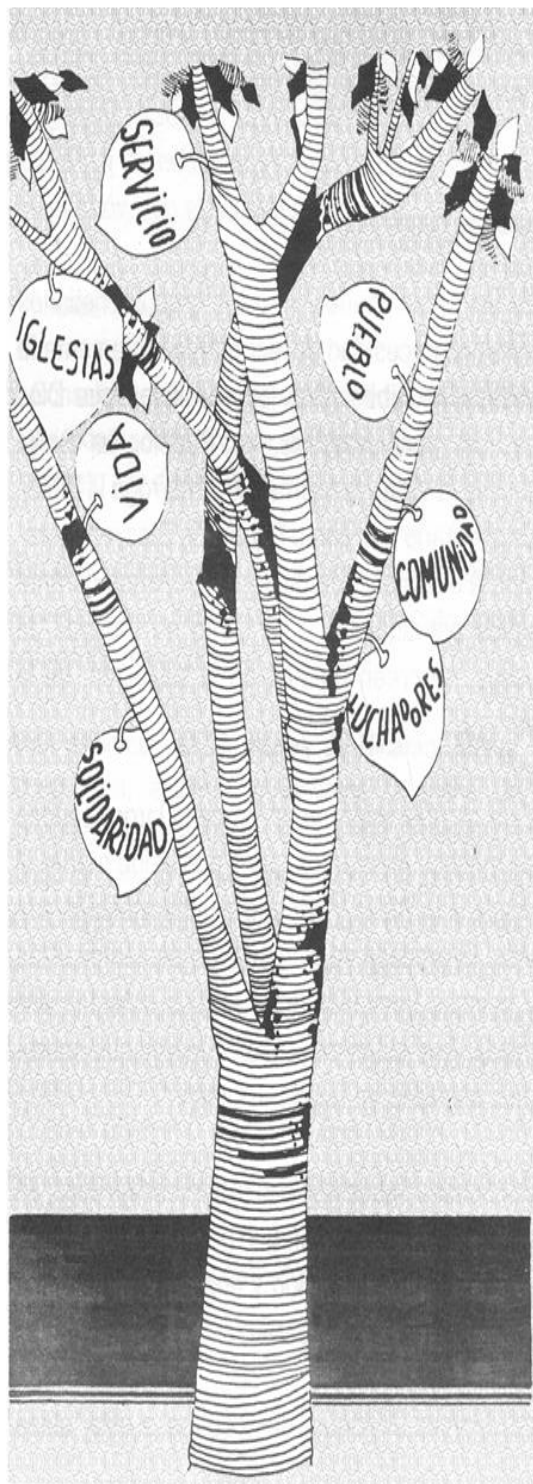


Figura 5. Estéticas de mano alzada. Boletín 14, 1992

Figuras 6 y 7. Estéticas de mano alzada, Boletín CEBs Informativo



Figura 6. Estéticas de mano alzada. Boletín 3, 1988



Figura 7. Estéticas de mano alzada, Boletín 5, 1988

FIGURA 8. Ubicación cartográfica de comunidades religiosas en inserción en Bogotá, 1970-1990

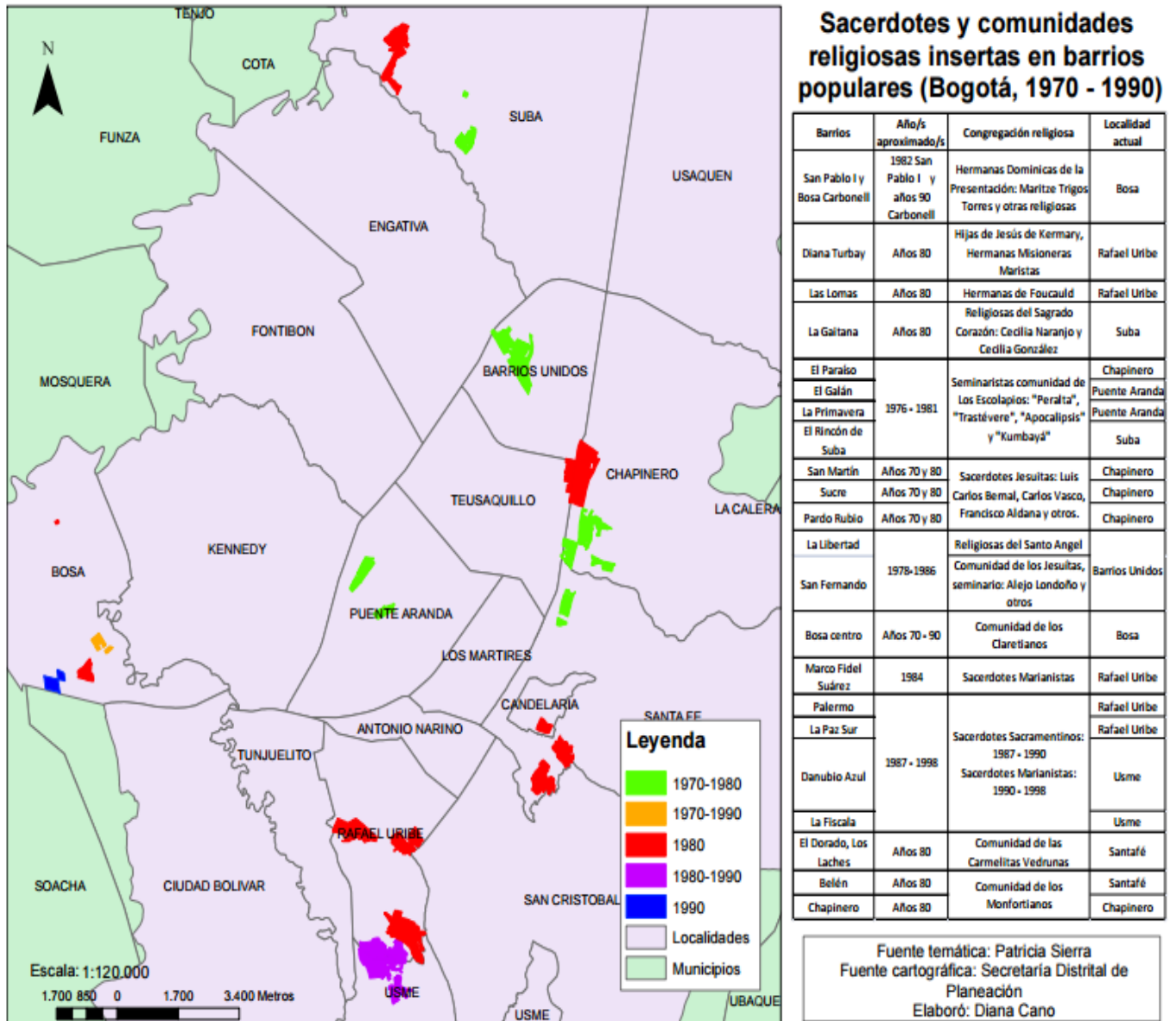


Figura 11. Ejemplo de Chapola elaborada por JUCLA



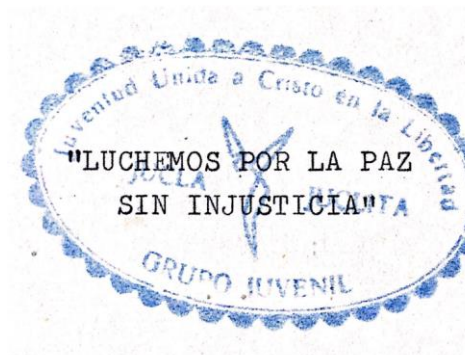
Figura 12. Impreso de actividad organizada por JUCLA con detalle de sello y lema del grupo

PARTICIPA CON NOSOTROS
EN EL DIA DE LA FAMILIA

JUCLA Y JUCLITA TE INVITAN

DIA: 29 De Mayo.
LUGAR: Colegio Osanam.
HORA: 1 p.m.

"EL AMOR UNE LA FAMILIA"



Anexo. Himno de JUCLA

Como Gaviota

*Como gaviota que vuela
a un mar desconocido
es que llegué a tu orilla
y recibí de tu alma abrigo.*

*No dejes que la furia
del mar embravecido
te aleje de mi lado,
te aleje un día mi buen amigo.*

*Volaste conmigo de lugar en lugar.
Tomé de tu vino y te di de mi pan.
Vivimos momentos,
soñamos despiertos mi buen amigo.
Como hay que soñar (bis)*

*Y solamente en las noches
me da algo de miedo amigo
rompe las olas frías
cruza la mar y parte conmigo*

*No dejes que la furia
del mar embravecido,
te aleje de mi lado,
te aleje un día mi buen amigo.*

*Volaste conmigo de lugar en lugar.
Tomé de tu vino y te di de mi pan.
Vivimos momentos,
soñamos despiertos mi buen amigo.
Como hay que soñar (bis)*