

1

De civilizar y moralizar a la opción por la vida: transformaciones en la labor misionera



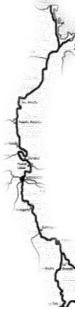


“Muchas veces hemos oído y aun leído, con honda pena, que el Chocó es un país bárbaro y salvaje, sumido en las densas tinieblas de la más grosera ignorancia; país donde los hombres viven sin más leyes ni moral que las fieras que pueblan sus vírgenes selvas”

Prefecto Francisco Gutiérrez (1928, p.5).

La historia de la presencia de los misioneros y religiosos en el Medio y Bajo Atrato se remonta al temprano periodo colonial, cuando distintas órdenes y congregaciones religiosas hicieron presencia en el actual departamento del Chocó, entre ellas los Dominicos en 1573, los Agustinos recoletos entre 1626 y 1636 y los Franciscanos entre 1648 y 1790 (Agudelo 2005, p.46), estos últimos disputando con las gobernaciones de Popayán y Antioquia los tributos pagados por los indígenas. También llegaron los Capuchinos en 1892 y los Padres Carmelitas en 1918. Un referente importante de la presencia de misiones en el Chocó está en la fundación del poblado de Citará en 1654, más adelante llamado Quibdó. Durante el periodo colonial la permanencia de los equipos misioneros estuvo fuertemente ligada a las campañas de pacificación emprendidas por los invasores en varias ocasiones en distintas regiones del Chocó con la intención de reducir por cualquier medio a las poblaciones locales. En este contexto el componente religioso era fundamental para complementar la puesta en marcha del proyecto administrativo de los colonizadores, la orden Franciscana asumió el reto de la pacificación en 1686.

El 28 de abril de 1908 se erige la Prefectura Apostólica del Chocó, y se confía a la Congregación de Misioneros Claretianos, quienes inician labores en febrero del año siguiente, respondiendo a la concepción de la Santa Sede de la necesidad de hacer presencia misional en esta región carente y urgida de salvación. El primer Prefecto Apostólico Padre Juan Gil (1924), quien había llegado el 14 de febrero 1909 a Quibdó, en su primer Informe Oficial escribía sobre los obstáculos de la labor misional encomendada, indicaba como el primero de ellos la “insalubridad del clima”: “Es ella tan notoria, que los mismos naturales del país la pregonan.



Los forasteros suelen pagar, algunas veces, con la muerte, y casi siempre, con alguna penosa enfermedad la tentativa de domicilio en los pueblos del Chocó” (p.31). La muerte de dos misioneros y el regreso a Europa de otros cuatro enfermos, eran parte del balance que el Prefecto realizaba. En una descripción detallada del clima, Gil (1924) anotaba:

La humedad, que todo lo invade y penetra; la pesadez mortificante de la atmósfera; los cambios bruscos de temperatura; la carencia absoluta de buena alimentación; -principalmente en los campos y caseríos- la falta de asistencia médica, y las aguas pestilentes que bañan las selvas contiguas a los poblados, son entre otras las causas determinantes del mal nombre, que ha hecho tristemente célebre el clima del Chocó (p. 32).

Pero el listado de obstáculos para su labor misional no se limitaba al clima. También indica las malas vías de comunicación, o mejor, su inexistencia así como el frecuente cambio de las autoridades civiles que hacía difícil la continuidad de cualquier proceso. En quinto lugar, el Prefecto indicaba “[...] la resistencia de los campesinos a formar pequeños centros poblados, donde puedan ser adoctrinados, enseñados y corregidos. Deshiladas las familias por esos bosques y ríos de Dios, jamás llegarán a aprender la ciencia del deber cristiano” (p. 33).


Los obstáculos siguen siendo enumerados con claridad por el Prefecto: “Los malos ejemplos, dados a la gente sencilla por sujetos, que representan algo en la jerarquía social”; “El roce pernicioso de muchos forasteros que, so pretexto de ganancias mercantiles, hacen también su granjería de vicios nefandos a costa de muchas almas, a quienes hacen compañeras de su mal vivir”; “Las intontonas de libertinaje, hechas desde la prensa mayormente forastera, por una juventud poco avenida con las enseñanzas de la Iglesia y con la santa moral del Evangelio”; “El dejo pernicioso de ciertos libros, marcadamente impíos y obscenos, que han ido violando la santidad de muchos hogares, con ruina y perdición de las almas”; y, finalmente, “El asilamiento moral en que se ve muchas veces el Sacerdote, para cortar cierta clase de abusos, como borracheras, amancebamientos, desordenes en bailes y velorios, etc.” (p.33).



En este listado de obstáculos se evidencian algunos aspectos importantes de la concepción y de lo que serían las prácticas de gran parte de los misioneros de aquellos tiempos. Una impronta civilizatoria y moralizante, cuyo paradigma estaba encarnado en los misioneros europeos, configuran gran parte de los imaginarios anunciados como obstáculos. Desde la perspectiva del misionero, era una obviedad que existían un conjunto de verdades universales, unos comportamientos y sujetos morales adecuados. Sus doctrinas religiosas se articulaban desde el lugar de adoctrinar, enseñar y corregir a los campesinos y gente sencilla en aras del rescate de la “ruina y perdición de las almas”. Introducir el orden moral y civilizacional, donde la geografía y las costumbres de los hombres se empecinaban en el salvajismo e ignorancia.

Un aspecto de particular interés para evidenciar transformaciones en la concepción y prácticas de los misioneros, se puede encontrar en la manera en cómo perciben a los “nativos”. Con la relativa pronta muerte del primer Prefecto en 1912, es nombrado como su sucesor Francisco Gutiérrez. En su Informe oficial para los años 1911-1915, Gutiérrez escribía el texto que se ha utilizado de epígrafe de este capítulo. Allí son explícitos sus imaginarios del Chocó: un “país bárbaro y salvaje”, donde la “grosera ignorancia” se impone generando unas “densas tinieblas” y “donde los hombres viven sin más leyes ni moral que las fieras que pueblan sus vírgenes selvas”. El principio de inteligibilidad desde el que este nuevo Prefecto interpretaba las geografías y gentes entregadas en misión era uno que ordenaba el mundo en una clara e incuestionada jerarquía civilizacional y moral. En el Chocó encontraba lugares y personas que eran antípodas civilizacionales y morales de lo que él mismo suponía representar: ciertas geografías y gentes europeas o europeizadas.

Sobre la situación moral y material de las gentes del Medio y Bajo Atrato, no dudaba en lamentar el Prefecto la situación de los poblados. Sobre Buchadó, por ejemplo, anotaba: “El estado moral y aun material de este pueblo es de lo más aflictivo y desconsolador: sin iglesia, sin casa cural, ni escuela en un poblado de treinta casas” (Gutiérrez, 1928, p.78). Aunque con iglesia y casa cural nueva, a sus ojos la situación de Beté



tampoco era muy halagüeña: “La moralidad de este pueblo, lo mismo que la de casi todos los pueblos anteriormente mencionados, deja algo que desear” (p. 77). La Parroquia de Riosucio, por su parte, es referida en los siguientes términos:

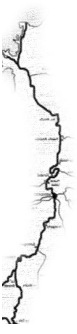
Por el número de habitantes debe figurar esta población en segundo lugar entre las del Atrato. Consta de unas cien casas, tiene un buen aserradero, escuelas, iglesia de madera; no tiene casa cural. La enorme distancia que la separa de Quibdó, la priva de la asistencia que exige su importancia, y a eso sin duda obedece su postergación moral y religiosa (p. 79).

En estas descripciones, subyace un deseo civilizatorio que buscaba producir adecuados sujetos morales según imaginarios y ansiedades que animaban a misioneros y religiosos llegados a estas agrestes selvas del Chocó.

En su llana exposición de las “causas que influyen en el atraso lamentable de este Territorio” (p.6), Gutiérrez (1928) escribía:

El negro apenas trabaja sus fincas recibe lo que el suelo con generosidad le ofrece para su alimentación. Él es insensible al bienestar y a las honestas satisfacciones de que está rodeada la vida social moderna; de ahí que sus aspiraciones sean muy limitadas, y su actividad se encierra en el estrecho círculo de las necesidades más apremiantes de la vida. Nada, por consiguiente, más natural que su ociosidad e inacción, y que la escasez y la miseria sean su patrimonio. Y si acontece que obtenga con su esfuerzo personal algunos intereses, el lujo y vana ostentación algunas veces, las diversiones y abuso en las bebidas, otras, y siempre el desconocimiento de toda ley de economía, son la causa que los disipen y malbaraten miserablemente (p. 6).

Estos imaginarios sobre una proverbial indolencia e ignorancia del “negro” causada por la “generosidad del suelo” y por su “insensibilidad” al “bienestar” y “honestas satisfacciones” que ofrece la “vida social moderna”, no son exclusivos del Prefecto ni del comienzo de siglo. En los



escritos de la Comisión Corográfica a mediados del siglo XIX o en las narrativas de los expertos y tecnócratas de gran parte principios del siglo XX, también se hallan profusamente estos imaginarios y arrogancias de una elite europeizada que abiertamente inferiorizaba a los descendientes de los esclavizados africanos que habitaban estos lugares (Restrepo, 2007). Lo interesante para el propósito del presente estudio radica en cómo se articulan y le dan sentido a la labor del misionero. En este sentido no es de extrañarse que el misionero conciba ciertas prácticas como el baile, como un asunto claramente preocupante del cual no podría dejar de tomar cartas sobre el asunto:

Otro escollo contra el que se estrella la civilizadora acción del Misionero es el baile. Cualquiera puede sospechar qué de males pueden temerse de esta clase de diversiones peligrosísimas en sí, y por el tiempo que suelen efectuarse que es de noche, por su larga duración, que es de muchas horas, y por el estado de perfecta embriaguez en que caen muchos. El fruto de las predicaciones y de los consejos, y las promesas hechas al Misionero, todo viene a naufragar en ese mar de alborotadas pasiones que despiertan y encienden el delirio y frenesí que siente el negro por esta diversión (Gutiérrez, 1928, p.62).

La cruzada civilizacional y moral del misionero lo enfrentaba, entonces, a estas “diversiones” que “encienden el delirio y el frenesí” del “negro”.³ La regulación de costumbres perniciosas como esta, que se encontraban profundamente ancladas en los sujetos sobre los cuales debía operar acción civilizatoria y moralizante del misionero, devienen en parte de la agenda. Así, el padre Virginio Belarra, en su contribución a la publicación *Relación de algunas excursiones apostólicas en la Misión del Chocó*, mostraba cómo esta regulación pasaba por erigir al misionero en

³. Sobre este punto, Peter Wade (2002) ha mostrado cómo estos imaginarios sobre el baile y la música de los “negros” constituían una topografía moral y un pensamiento racializado propia de la formación de nación de las elites de siglo XIX y comienzos del XX.

autoridad de aprobación o no de los bailes y, de pasada, de un ingenioso método de cobro en dinero de sanciones que iban destinadas a la casa cural. Hablando de Neguá, escribía:

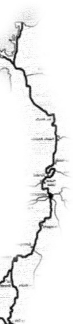
Si me piden un baile (pues nunca suelen bailar sin mi permiso), si me parece bien se lo concedo, y otras veces se lo niego. Muchas veces, cuando están bailando, voy de incógnito, cuando menos piensan; y ¡aquí fue Troya!, las mujeres se escapan como sabandijas a esconderse. Siempre que voy, ya se supone que les pongo una cuota para la casa cural, y que si no me la pagan ya no bailan más” (Belarra, 1924, p.47).

Para los años sesenta, gran parte de estas concepciones sobre el Chocó y sus gentes se mantenían entre algunos de los misioneros.⁴ Por lo menos así lo indican publicaciones como *Confesiones de un misionero del Chocó*, que reproduce el diario de Efraín Gaitán durante sus tres primeros años en Bellavista. En este libro de Gaitán se evidencia un estilo de trabajo misional muy diferente al que adelantarán años después otro grupo de misioneros en el área. En una nota de 1967 donde comunicaba su decisión de “marchar al Chocó”, Gaitán (1995) escribía:

El Señor me ha concedido [...] incorporarme al escuadrón de misioneros claretianos que, en lucha tenaz contra el salvajismo de los humanos y el primitivismo de la naturaleza, han logrado rescatar, en las inhóspitas y selváticas regiones del Chocó, innumerables almas para el cielo, y valiosos ciudadanos para la patria (p.18).

Estas imágenes de “salvajismo” de las gentes y de “primitivismo” de la naturaleza son reproducidas en muchos pasajes del diario del misionero.

⁴ Para los años sesenta, el Chocó ya había dejado de ser Prefectura. El 14 de noviembre de 1952 el papa Pío XII con la Bula “Cum uso quotidiano” crea los Vicariatos de Quibdó e Istmina-Tadó, dividiendo por mitades el territorio. El Vicariato de Istmina-Tadó es confiado a los Misioneros Javerianos de Yarumal, mientras que los claretianos permanecen en Quibdó, bajo la guía del vicario Pedro Grau, quien estuvo hasta 1983.



Así, por ejemplo, con base en sus lecturas de algunos “libros de geografía, historia y revistas varias” escribe que en el Chocó:

[...] subsisten aun errando en medio de sus bosques, o languideciendo en la ignorancia (raza negra) y agostándose en el culto de prácticas paganas (raza indígena), grupos de hermanos nuestros hasta los cuales van llegando (¡siglo XX!) las primeras nociones de la verdad y la cultura (Gaitán, 1995, p.: 27).

Las razones que el Chocó viva como en la “época cavernaria”, las atribuye Gaitán (1995) al abandono del gobierno nacional y a las clases dirigentes e intelectuales chocoanos que no han asumido ningún tipo de compromiso sostenido con el progreso colectivo dado que han prevalecido sus intereses individuales. Pero también “el pueblo raso”, el “nativo”, “[...] que vegeta a en las orillas de los ríos [...] son culpables del atraso” (Gaitán 1995, p.309). Y continúa el sacerdote su descripción:


La mayoría son conformistas y tienen poco ánimo de progresar [...] Simplemente existen y tratan de subsistir. Se contentan, para el diario sustento, con unos plátanos, con unos ñames, con un pedazo de pescado, aunque, es cierto disfrutan de ingresos sumamente bajos (p. 309).

Confluyen, además, otros factores para explicar la actitud del “nativo”:

Ciertas creencias, tradiciones y costumbres llegan al lindero de la superstición. El baile, el aguardiente y el ejercicio de su poderosa facultad genésica en forma poco responsable y que en mejor dosis dejaría más tiempo para pensar en obras de progreso, son costumbres que pertenecen a su ancestro (Gaitán, 1995, p.309).

Con este tipo de diagnóstico, no es sorprendente que el sacerdote argumente:

Como el problema fundamental está en la falta de educación, este es el punto de partida: la enseñanza propiamente dicha y la formación de

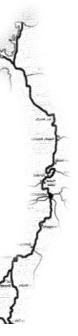


una mentalidad de progreso, de una ideología para el cambio social; es prácticamente indispensable un lavado de cerebro a base de nuevas ideas que superen el conformismo ancestral y aclaren el paso hacia adelante (Gaitán, 1995, p.310).

Además de la educación, Gaitán (1995) aconseja la inmigración: “Es importante que el gobierno central favorezca en forma prudente, pero decidida las inmigraciones de nacionales emprendedores y sanos, que formen en los nativos hábitos de trabajo y ambición de una vida civilizada” (p. 313).

No es de extrañar que este tipo de imaginarios sobre el progreso y sobre las gentes y naturaleza del Chocó haya orientado una labor en el misionero que buscaba “[...] elevar el nivel moral y cultural de las gentes del municipio de Bojaya-Bellavista” (p. 255). Esta “elevación” se traducía, entre otras acciones, en la publicación de un periódico mensual (*Presente*), la creación de una emisora (Ecos del Atrato), la fundación de un colegio (César Conto), la implementación de un centro de salud, la apertura de una farmacia y un almacén, la creación de una fábrica de velas (El Cholo), la realización de un parque infantil, un plan de construcción de viviendas y, por supuesto, la edificación del templo de la Iglesia. En sus palabras:

Al darme cuenta de la situación de extrema necesidad me propuse cambiarle la faz a este amodorrado caserío chocoano [Bellavista], tratando de elevar el nivel moral y cultural de sus gentes. Mi primera preocupación fue construir un templo de modestas proporciones. Luego ante los escasos de drogas y de telas establecí una farmacia popular con el objeto de vender casi todo a precio de costo. En vista de que casi todos los pueblos carecen de alambrado eléctrico y consumen gran cantidad de velas importadas de Cartagena, Medellín y Cali, tuve la idea de fundar una fábrica de velas en el propio caserío. He tenido un extraordinario resultado; ya que las velas ‘El Cholo’ se venden a un precio inferior a las traídas de afuera. Un periódico mensual llamado ‘Presente’ se edita en mimeógrafo; tiene por objeto informar, orientar y animar a la ciudadanía de esa vasta zona de quince mil habitantes. Desde mi llegada a Bellavista tuve una gran pre-



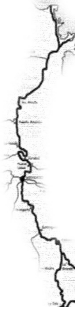
ocupación por fundar un colegio de segunda enseñanza y hoy el ‘César Conto’ es una realidad aunque incipiente (Gaitán, 1995, p.311).

A su manera el padre Efraín Gaitán, sin embargo, es expresión de los cambios de mentalidad de la Iglesia que se empiezan a articular hacia los años sesenta, lo que lo distancia de los misioneros de principios de siglo en algunos aspectos importantes. En el libro comentado, *Confesiones de un misionero*, se reproduce una carta que le llega del Vicariato apostólico de Buenaventura, monseñor Valencia Cano (quien, como se indicará más adelante, fue una de la figuras más destacadas de la teología de la liberación y del Movimiento Golconda), invitándole a una reunión para “aunar pensamientos y propósitos”, y en la cual se indicaba:

Somos revolucionaros pero no anarquistas; somos cristianos, no marxistas; somos socialistas, no comunistas; somos sacerdotes con todos los compromisos que conlleva nuestra vocación de seguidores especiales de Cristo; comprendemos lo que significa nuestro compromiso sacerdotal en un mundo pluralista; somos latinoamericanos conscientes de lo que nuestro continente significa para un mundo en trance de cambios rápidos y profundos (Valencia citado en Gaitán 1995, p.320).

A la cual responde Gaitán con una carta a la reunión de “[...] un buen número de heroicos sacerdotes, que están sacrificando su tranquilidad y hasta sus vidas por la liberación de los oprimidos” (p. 321), en los siguientes términos: “Estoy totalmente identificado con los planteamientos y objetivos de ese movimiento sacerdotal les ofrezco mi invariable respaldo y autorizo utilizar mi nombre en todo documento golcondiano firmado por su señoría y demás sacerdotes comprometidos [con] cambios sociales rápidos y profundos” (p. 321).

No todos los misioneros y religiosos se identificaban con estas posiciones progresistas de la iglesia. Así por ejemplo, personajes tan centrales como el vicario Pedro Grau, entendía su labor de una manera más conservadora y orientada hacia la influencia y presencia de los sacerdotes en una extensa y dispersa geografía:

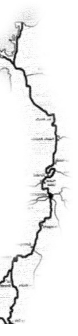


[...] pueblos, caseríos y veredas a los que solo, de vez en cuando, llega el sacerdote; en donde pocas veces se celebra la Eucaristía, se predica el evangelio, se administran sacramentos [...] en donde las gentes nacen, viven y mueren sin tener a mano los consuelos, las luces y el calor que comunica al hombre la religión de Cristo (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1979, p.9).

De allí que el vicario se enfocaba en emprender acciones destinadas a aumentar las prácticas vocacionales en el departamento del Chocó y ampliar la cobertura y presencia de los sacerdotes. Esta preocupación estaba anudada a una mirada que ponía el énfasis en la expansión universal de la Iglesia católica sin darle mayor relevancia a las singularidades regionales que más adelante darán cuerpo a la labor religiosa (Gaviria, 1981).

Al contrastar las concepciones y prácticas de estos primeros misioneros con lo que se describirá en este libro en relación con el apoyo al proceso organizativo de los campesinos del Medio y Bajo Atrato, salta a la vista que en términos históricos la labor de los misioneros y religiosos no ha sido homogénea. Se puede establecer una distinción sustancial entre las concepciones y prácticas agenciadas por la labor misionera hasta los años sesenta, de aquellas inspiradas en las transformaciones asociadas al Concilio Vaticano II y las Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín y Puebla.

A grandes rasgos se puede argumentar que, hasta finales de la década del setenta, la labor de misioneros y religiosos dominante en el Medio y Bajo Atrato se afincaba en una noción de evangelización como intervención civilizatoria y moralizadora de poblaciones necesitadas. Para utilizar un mojón institucional, el giro en las concepciones y prácticas misionales en el Medio y Bajo Atrato se consolida con la salida del vicario Pedro Grau en 1983, quien había estado al frente del Vicariato de Quibdó desde 1952. Ahora bien, para comprender este giro en las prácticas de los misioneros y religiosos en el Medio y Bajo Atrato, se requiere entender las transformaciones que se venían consolidando desde los años sesenta en la Iglesia en el mundo en general y en América Latina y Colombia en particular.

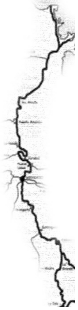


Giro en la concepción y práctica evangelizadora

En la segunda mitad del siglo XX diferentes acontecimientos en el mundo, en América Latina y en el país evidenciaron el posicionamiento de una corriente de corte liberacionista al interior de la iglesia, la cual jugará un importante papel en la emergencia y consolidación de los procesos organizativos de poblaciones indígenas y de comunidades negras en el Medio y Bajo Atrato.

Uno de los acontecimientos de mayor envergadura fue el Concilio Vaticano II. Entre las múltiples transformaciones derivadas de este Concilio se encuentra el cambio en las estrategias de evangelización del trabajo misionero en general y con respecto a las poblaciones indígenas en particular (Flórez, 2014). Este Concilio ecuménico, convocado en 1959 por el papa Juan XXIII y realizado entre 1962 y 1965, es uno de los hechos más importantes del siglo XX para la Iglesia católica. Uno de los elementos que hizo central a esta asamblea de obispos fue el esbozo de los principios de la actividad misional teniendo como punto de partida la difusión de la palabra de Dios y la dilatación de la Iglesia. Se anotó, como principio doctrinal, que las diferencias en la actividad misional debían proceder no de la naturaleza misma de la misión sino del contexto de los pueblos en que esta se ejercía, de modo que el conocimiento de las condiciones sociales, económicas y culturales de los pueblos constituía un paso vital en la conformación de la comunidad cristiana. El carácter contextual del ejercicio misional tendrá efectos concretos en el actuar de la Iglesia en el Medio y Bajo Atrato, con lo que se conocerá más adelante como “iglesia inculturada”.

Considerar la diferencia cultural dentro de la agenda misional buscó que “se acomodarán la vida cristiana a la índole y al carácter de cualquier cultura y [que fueran] asumidas en la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del Evangelio” (Santa Sede. Decreto *Ad gentes*, Concilio Vaticano II). Esta apertura, que se hace visible principalmente en el decreto *Ad gentes* del Concilio, dio un destello de luz a una lectura renovada de las prácticas

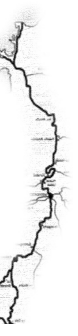


tradicionales de las poblaciones negras, antes fuertemente sancionadas por la Iglesia. De hecho, dentro de las características que debían poseer los misioneros estaba, según este Concilio, la capacidad de adaptarse a las costumbres ajenas, a su lengua y a las cambiantes condiciones de los pueblos, lo que implicó ya una invitación a los misioneros para que apreciaran estas particularidades, sin el temor de poner en duda la universalidad de la Iglesia a la que pertenecían.

De hecho, al hacer referencia a los sacramentos en el Concilio se reconoce que pueden existir “otras laudables costumbres y ceremonias en la celebración del Sacramento del Matrimonio” y que de ser necesario el sacerdote puede “elaborar un rito propio adaptado a las costumbres y diversos lugares y pueblos” (Santa Sede. Cap. III. Constitución Sacrosanctum Concilium. Concilio Vaticano II). La formación doctrinal y apostólica de los misioneros desbordó, bajo esta perspectiva, el aprendizaje teórico y pastoral considerando que esta debía:

Completarse en la región a la que serán enviados, de suerte que los misioneros conozcan ampliamente la historia, las estructuras sociales y las costumbres de los pueblos, estén bien enterados del orden moral, de los preceptos religiosos y de su mentalidad acerca de Dios, del mundo y del hombre, conforme a sus sagradas tradiciones. Aprendan las lenguas hasta el punto de poder usarlas con soltura y elegancia, y encontrar en ello una más fácil penetración en las mentes y en los corazones de los hombres. Han de ser iniciados, como es debido, en las necesidades pastorales características de cada pueblo (Decreto Ad gentes. Concilio Vaticano II).

En la identificación de esas necesidades pastorales se encuentra enmarcado el acompañamiento al proceso organizativo del Medio y Bajo Atrato, ya que es a partir del compartir con el pueblo chocoano, en un primer momento en las Comunidades Eclesiales de Base, donde los misioneros reconocen las inquietudes y necesidades locales de estas poblaciones y el papel que podrían jugar desde su experiencia y vocación. Así lo destaca una de las laicas que participaron de estos encuentros:



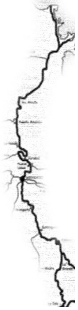
El Concilio Vaticano tuvo mucho que ver, porque el Concilio abrió las puertas y presentó lo que realmente tiene que ser la Iglesia, desde el evangelio. Es empezar a hacer una lectura contextualizada de la biblia, principalmente del evangelio, preguntarse ¿qué fue lo que Jesús quiso?.⁵

Dicha labor se articuló a una concepción que entendía el camino de la Iglesia como aquel que había recorrido Cristo, es decir, el camino de la pobreza. De allí deriva un explícito compromiso con los pobres y los afligidos, entendiendo y sufriendo con ellos en las angustias de la muerte (Santa Sede. Concilio Vaticano II). La educación de los niños y los adolescentes por medio de la creación de escuelas “como medio excelente para formar y atender a la juventud cristiana, [...] como servicio de gran valor a los hombres, sobre todo de las naciones en vías de desarrollo, para elevar la dignidad humana y para preparar unas condiciones de vida más favorables” (Santa Sede. Decreto *Ad gentes*. Concilio Vaticano II), fue una de las apuestas ligadas a la labor misional. Así, el mejoramiento de las condiciones materiales de vida de las personas se vinculó a la idea de la consecución de una dignidad fraterna y cristiana.

Por otra parte, el reconocimiento de otras religiones como el resultado de la inquietud humana por responder a los enigmas de su condición, posicionándose respetuosamente ante estas, es otro de los elementos que supone una ruptura con la mirada más radical que juzgaba y descalificaba esas otras aproximaciones a lo divino. De ahí que la posibilidad de ejecutar un diálogo fraterno con los no-cristianos se entendió como parte de las exigencias de la labor sacerdotal, lo cual fundó nuevos modos de relación con los pueblos que tenían formas de entender y vivenciar la espiritualidad que distaban del cristianismo ortodoxo, como es el caso de los grupos indígenas y negros.

Asimismo, en el Concilio Vaticano II se destaca el lugar fundamental que han de ocupar los laicos en el trabajo de la Iglesia, pues conside-

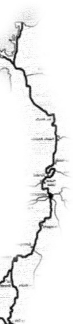
^{5.} Entrevista a Martha Inés Asprilla Pino. 9 de julio de 2014. Quibdó.



rando la mirada contextual que se quería imprimir a la labor misional, son ellos quienes conocen a su pueblo y a sus tradiciones, así como los problemas que los aquejan. Esto se expresa con claridad en el proceso de organización de las poblaciones negras del Chocó ya que los ejercicios de acompañamiento a las comunidades en los proyectos productivos y en las reflexiones acerca de la organización fueron apoyados en buena medida por un grupo de seglares comprometidos que viajando de comunidad en comunidad se constituyeron como referentes para la unión y la organización.

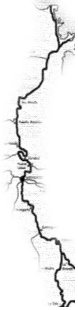
La concreción de las reflexiones del Concilio se dio, en el caso de América Latina, en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) realizada en Medellín en 1968, en la cual participaron obispos de diferentes países de la región. Este encuentro tuvo un gran impacto en la iglesia en general al concebir la evangelización desde una “opción por los pobres”. Para 1971 el CELAM, por medio de su Comisión de Misiones, se pronuncia en Iquitos sobre la necesidad de replantear el trabajo pastoral con los grupos étnicos (Valencia, Armando s.f, p. 2). En Medellín, aunque no se hace referencia a las poblaciones negras, se manifiesta la preocupación por parte de la Iglesia por las condiciones de vida de las poblaciones campesinas e indígenas, para quienes consideran necesaria una reforma estructural, que pase necesariamente por una repartición justa de la tierra. Es allí donde se hace explícita la necesidad de fundar la relación de los religiosos y los valores propios de las diversas culturas, entendidas aquí como las indígenas, en el respeto y el diálogo permanente.

Los sectores populares tienen un lugar muy especial en la concepción transformadora que se plantea en Medellín, pues ellos han de tener una participación activa y dinámica en este proceso. De ahí que el compromiso con la defensa de los derechos de estos sectores, ayudar a generar una conciencia crítica, así como en los demás pobres y oprimidos, hace parte de la actividad misional, laica y sacerdotal. Ya para este momento se comienza a hablar de formar comunidades eclesiales, especialmente en las zonas rurales y espacios urbanos marginados, teniendo como punto de partida la lectura de la Palabra de Dios.



El reconocimiento de las condiciones históricas, sociales y la transformación que leía la Iglesia en el hombre latinoamericano desembocó en un llamado a la acción, a la realización de obras concretas en favor de los marginados del mundo. En los documentos de la Conferencia (1968) se evidencia una lectura política que asocia las relaciones de poder, las condiciones de opresión y la necesidad que la Iglesia se haga partícipe de la transformación desde lugares que desbordan la acción evangelizadora. Asumir la responsabilidad de participar en la creación de un orden social justo fue entendida como parte de una labor cristiana. Así, esta Conferencia Episcopal es la oportunidad para la Iglesia latinoamericana de enunciarse desde su contexto y enviar un mensaje de apoyo en sus luchas a aquellos hombres que tienen “hambre y sed de justicia”. Este apoyo se concreta en el compromiso que se expresa, por ejemplo, a las organizaciones sindicales y de base. La organización de los pueblos fue concebida como un esfuerzo que hacen estos por conseguir justicia y paz, de modo que alentar y favorecer estos esfuerzos desde la Iglesia fue una de las líneas pastorales definidas en esta Conferencia Episcopal.

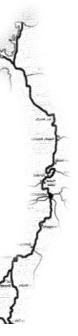
Al cumplir el décimo aniversario de la Conferencia de Medellín, se celebra la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, gestionada por el CELAM en 1979 y realizada en Puebla. Para la perspectiva que nos permite entender las transformaciones de los misioneros en el Medio y Bajo Atrato, este fue otro de los momentos importantes para la Iglesia en términos de orientaciones pastorales y doctrinales. Allí se reunieron obispos de diferentes países del continente para reflexionar acerca del sentido de su misión religiosa y su estrecho vínculo con las exigencias de los pueblos, definiendo como tema central “El presente y el futuro de la evangelización en América Latina”. En el documento producto de este encuentro se destaca que la acción por la justicia y la dignidad humana hace parte de la misión evangelizadora de la Iglesia y del compromiso evangélico que supone posicionarse del lado de los más necesitados. Tal posición se expresa en la preocupación por algunos temas concretos como es el caso de la propiedad de la tierra y su vínculo con las crecientes masas de desposeídos, situación que obliga a la Iglesia a pronunciarse en favor de una repartición justa y equitativa de los bienes al interior de las



naciones y en el ámbito internacional, así como definir que “es condición indispensable para que un sistema económico sea justo, que propicie el desarrollo y la difusión de la instrucción pública y de la cultura” (Puebla, 1979, p.11).

La violación a los derechos humanos, la desigualdad social, la explotación del ser humano y la ausencia de participación social de ciertos actores lleva a la Iglesia en América Latina a enunciar como su deber el “ayudar a que nazca la liberación” e invitar a religiosos y laicos a “aceptar y asumir la causa de los pobres como si estuviesen aceptando su propia causa, la causa misma de Cristo”, siempre haciendo explícita su distancia con sistemas ideológicos y partidos políticos. Distancia que en repetidas ocasiones tuvieron que enfatizar los religiosos del Chocó debido a interpretaciones confusas acerca de su actividad. Para este encuentro se incluye a los hombres y mujeres negras en relación con su situación social: “rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres”. La preferencia por los pobres del continente con sus diferentes rostros, y entre ellos particularmente por los “tantas veces olvidados” -expresión usada para referirse a los afroamericanos- se define, explícitamente, como una opción pastoral guiada por un criterio evangélico a partir de Puebla. De ahí la relevancia que tiene este referente para los religiosos que se unieron e impulsaron en el departamento del Chocó la organización comunitaria.

De igual importancia resulta la mención al apoyo a la organización de los pueblos, entendiendo esta como un escenario de formación fértil para despertar la conciencia del hombre y como instrumento para hacerse protagonista de su futuro. Se propone como parte de las acciones concretas la defensa “de su derecho fundamental a ‘crear libremente organizaciones para defender y promover sus intereses y para contribuir responsablemente al bien común” (Puebla 1979, p.154). Entretanto, en esta III Conferencia episcopal se destaca la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base, enfatizando en la amplitud que han tomado en conformidad con lo que se pedía en Medellín y se afirma que “se

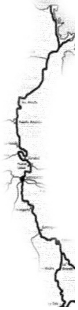


han convertido en focos de Evangelización y en motores de liberación y desarrollo” (Puebla 1979, p: 39). Los frutos de esta apuesta por la comunicación entre la iglesia y el pueblo dejaron ver además el compromiso y la vitalidad del acompañamiento del laicado en estas experiencias, como lo podremos ver más adelante en el escenario del Medio y Bajo Atrato con el grupo de Seglares claretianas.

La influencia de estos encuentros en la práctica de los misioneros y religiosos en el Medio y Bajo Atrato se revela en múltiples escenarios a partir de la década del ochenta. Uno de ellos es la celebración de los 75 años de la presencia claretiana en el Chocó donde el sacerdote claretiano Antonio Mena enunciaba como líneas de pastoral:

- Impulsar el estudio e investigación de la historia y tradición del pueblo afroamericano, entre los evangelizadores.
- Lograr una recuperación crítica de tradiciones y valores (folklore) para la vida actual del afroamericano.
- Formación en la cultura negra para agentes de pastoral.
- Elaborar textos y materiales de catequesis que enseñe la historia y situación actual del pueblo afroamericano (Vicariato Apostólico de Quibdó 1984, p.1).

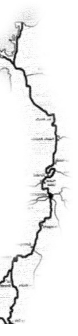
En 1980, un año después de realizada esta conferencia Episcopal, se reúnen por primera vez las delegaciones del Vicariato de Apostólico de Esmeraldas (Ecuador), la Arquidiócesis de Panamá y, por parte de Colombia, el Vicariato Apostólico de Tumaco, la Prefectura Apostólica de Guapi, el Vicariato Apostólico de Quibdó, el Vicariato Apostólico de Istmina, la Arquidiócesis de Popayán, la Misión de San Pedro Claver en Cartagena y el Vicariato Apostólico de Buenaventura, que en esta ocasión fue la sede y el responsable de la organización del evento “Encuentro de pastoral negra” realizado entre el 19 y el 21 de marzo. Este primer encuentro se propuso como un escenario de “reunión e intercambio de experiencias entorno a la Evangelización y los problemas que suscita al respecto la cultura en referencia” (Recopilación Encuentro de Pastoral Negra 1980, p.1).



En este encuentro se hace referencia a la población negra de una manera muy cercana a la de Puebla pues se exalta que “el negro de nuestra América es uno de los tantos rostros que adquiere en esta parte del mundo la situación de extrema pobreza generalizada” (Recopilación Encuentro de Pastoral Negra 1980, p.7) y se proponen reflexiones sobre una acción evangelizadora coherente con esta realidad. Para este momento las reflexiones de la especificidad de la labor pastoral eran justificadas, en tanto la situación de “gentes de color” era expresión de la opresión y la marginación histórica a la que habían sido sometidos, producida también al interior de la Iglesia. Es de destacar la referencia que hacen los religiosos al trabajo de Nina S de Friedemann, mostrando el aporte que hace desde la antropología “reclamando por la escasa atención que en la ciencia antropológica se ha prestado al examen de la contribución de los negros al transcurso del país” (p. 9), posicionando su trabajo en relación con el de visibilización emprendida por investigadora.

Para la región del Pacífico colombiano, estas transformaciones se encarnaban en la figura de monseñor Gerardo Valencia Cano, obispo de Buenaventura desde mayo de 1953 después de ser por un corto plazo prefecto de Mitú (Vaupés). Además de haber participado en el Concilio Vaticano II, Valencia Cano fue uno de los actores centrales de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín. También fue un referente importante de la teología de la liberación, al ser uno de los impulsores y fundador destacado del grupo Golconda. Desde el 24 de mayo de 1953, hasta su muerte el 21 de enero de 1972, estuvo a cargo del Vicariato Apostólico de Buenaventura, donde se destacó por su compromiso de servicio a la opción cristiana por los pobres. Igualmente, se desempeñó como presidente del Departamento de misiones de CELAM (1967-1970).

En julio de 1968, meses antes a la Conferencia de Medellín (1968) monseñor Gerardo Valencia Cano convocó a una reunión en una finca llamada Golconda, en Viotá (Cundinamarca). Allí, un grupo de sacerdotes que compartían una serie de preocupaciones que giraban en torno a una sensibilidad social se reunieron para analizar documentos como la Encíclica *Populorum Progressio* emitida por el Papa Pablo VI (Eche-




verry 2005, p.64). En esta reunión, a la que asisten 47 sacerdotes, nace el grupo Golconda, que cinco meses después del encuentro mencionado formalizará un documento que consta de cuatro partes: referencia a las conclusiones de Medellín, análisis de la realidad colombiana, reflexión a la luz del Evangelio y orientaciones para la acción. Esto con la intención de dar a conocer la plataforma ideológica del grupo (Tarazona & Díaz, 2012).

Esta plataforma religiosa y política se apoyó ampliamente en la Teología de la Liberación, destacando para su proyecto elementos como el conocimiento de la realidad nacional, el compromiso con la acción revolucionaria, la reprobación del capitalismo neocolonial, el rechazo al divisionismo propiciado por los partidos tradicionales, la necesidad de propiciar la terminación del maridaje entre la Iglesia y el Estado, la crítica a los efectos humanos del progreso y el respaldo a las luchas populares (Echeverry, 2005, p. 65).

Después de dos años de la aparición del grupo Golconda en el escenario nacional, se reúne en 1970 el grupo por última vez con una participación de 21 sacerdotes y 2 obispos, entre ellos Valencia Cano. Las presiones ejercidas desde el interior de la iglesia, las tensiones que suscitaba el grupo en el panorama político del país, la inexperiencia en la organización y las presiones mediáticas llevaron a la desintegración del grupo en 1972, año en el que además fallece en un sospechoso accidente su fundador, el padre Valencia Cano. Este personaje es inspirador e influyente para quienes participarán de los procesos posteriores a su muerte en el Pacífico colombiano, ya que a lo largo de su vida el “obispo rojo”, como fue llamado por su marcada posición en pro de una revolución con bases cristianas, defendió la idea del *aggiornamento*⁶ de la Iglesia católica, como lo decía el Concilio Vaticano II; idea que continuará en la base del giro en la concepción y práctica evangelizadora. Valencia Cano “se identificó con sus morenos del puerto y de la costa, hasta sentirse acomplejado,

⁶. Este término es usado en el Concilio Vaticano II para referirse a la renovación, diálogo y apertura a la que debía asistir la Iglesia.

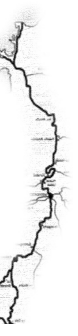


sino acomplejado, de verse todavía, al cabo de los años, con tez blanca en medio de sus gentes de ébano” (Recopilación Encuentro Pastoral Negra, 1980, p.10). De ahí que

[...] la figura emblemática del obispo de Buenaventura, monseñor Gerardo Valencia Cano, ejerció su influencia de Pastor, para impulsar el trabajo misionero con los grupos étnicos, en su labor pastoral siempre buscó articular la cultura de las gentes negras de Pacífico colombiano y sus necesidades sociales básicas, apoyó y organizó eventos sobre la situación del hombre negro del Pacífico y difundió las manifestaciones culturales folklóricas negras, fue vocero activo de las necesidades fundamentales de las comunidades negras del Pacífico ante instancias gubernamentales en el ámbito nacional (Valencia, 2011, p.15).

El impacto que generó el padre Valencia Cano en la pastoral del Chocó puede evidenciarse en hechos como el primer taller realizado entre los evangelizadores de Quibdó en 1988, denominado “Encuentro monseñor Valencia Cano, en memoria del obispo que concretó su opción por los pobres entre el pueblo negro de Buenaventura, en el Pacífico colombiano” (Carta Mensual, 1989, p.1).

Otra importante expresión de estas transformaciones, que tendrá particular relevancia para articular las concepciones y prácticas misioneras con los procesos organizativos en el Pacífico colombiano, se encuentra en la configuración de la Pastoral Afroamericana. Desde 1976 se inicia la organización de lo que sería la Pastoral Afroamericana, que se reunió por primera vez en marzo de 1980 en Buenaventura, y en julio del mismo año en Cartagena para conmemorar el bicentenario de la muerte de San Pedro Claver. En Buenaventura se recalca la necesidad de dar respuesta al llamado hecho en Puebla a prestar atención prioritariamente a las “gentes de color” y como parte de la acción evangelizadora el conocimiento de la cultura, “en nuestro caso de la Negritud, aquel asimilar los valores más típicos de nuestro pueblo y sus justas aspiraciones” (Recopilación encuentro pastoral negra, 1980, p. 6)



Para 1983 se realiza en Esmeraldas, Ecuador, el Segundo Encuentro de Pastoral Afroamericana. En las memorias del Encuentro de Esmeraldas se evidencia un discurso muy parecido al que ya orientaba por aquellos años la labor de los misioneros en lugares como el Vicariato de Quibdó. Entre los compromisos indicados de la Pastoral Afroamericana se encontraban los siguientes:

Ayudar al pueblo para que pueda leer su propia situación, entender sus causas e iluminarlas a la luz de la Palabra de Dios y de su experiencia cultural, social y religiosa. Es el camino concreto, juntamente con la praxis y pequeños compromisos, para ir construyendo la propia identidad y re-crear la cultura [...] Acompañar el creciente movimiento popular promoviendo la propia organización del pueblo a través de sus organizaciones, de su capacidad de lucha y de construcción de un nuevo modo de vida [...] Fomentar la conciencia política en la toma de conciencia de su importancia en la actual estructuración social. Promover la formación política con sentido crítico. La conciencia política se va creando a partir de la práctica de la organización y participación popular (Savoia 1983, p.87).

En Esmeraldas se identifica la situación económica, política, cultural y religiosa en la que se encuentra el pueblo negro, con el fin de hacer una lectura crítica de esta y sus principales causas. En este Encuentro se establecen unas líneas de acción para las comunidades eclesiales de base, las cuales a su vez son consideradas como una de las ocho prioridades para adelantar la pastoral afroamericana. Dentro de estas líneas de acción estaban:

Reflexionar con el pueblo todo lo referente a la vida a partir de la realidad concreta, destruyendo los prejuicios. Elaborar folletos que muestren la realidad y ayuden la creación crítica sobre cada uno de estos aspectos. Afrontar la realidad en el compromiso por la liberación. Iluminar la realidad existente con lecturas bíblicas. Comprometerse de una manera explícita y con acciones concretas a favor del cambio social (Savoia, 1983, p.90).

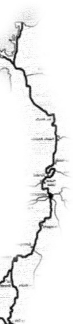


La mirada crítica, la formación de líderes, catequistas y evangelizadores y el conocimiento y comprensión de la historia fueron puntos que a la luz del proyecto de Iglesia que allí se proponía se supusieron como fundamentales en el camino de liberación que se debía trazar. En todo caso, desde las reflexiones del pueblo afro “La propia visión de su vida cultural y religiosa, el propio folclor, que expresa la vida, el ser, no es simple danza para agradecer, allí se vuelca la persona, el alma, con todo su contenido, su mundo en organizaciones comunitarias, de cooperación” (Recopilación II EPA, 1983, p.74).

Es evidente entonces que las transformaciones en la labor misional en el Medio y Bajo Atrato se enmarcan dentro de cambios en ciertos sectores de la Iglesia que redibujan las agendas y prioridades en su relación con el “pueblo”. Igualmente, hay que anotar la relevancia que adquiere la especificidad de lo “afroamericano” para establecer un tipo particular de labor pastoral, en la cual categorías como cultura e identidad son centrales. No obstante la manera en que son concebidas y la forma como operan, distan significativamente del modo en que empezarán a ser entendidas unos años más tarde con la etnización de “comunidades negras”, proceso que se da en el Medio y Bajo Atrato en el contexto del surgimiento de la ACIA y de la OCABA. En un aparte que vale la pena citar en extenso, se evidencia cómo se entienden la cultura y la identidad de los afroamericanos desde la pastoral de ese momento:

La identidad del afroamericano. Entendemos por la identidad de un pueblo, la idiosincrasia particular de un grupo humano, que a partir de un tronco común, elabora las nuevas situaciones y los aportes de otras culturas, en un proceso histórico que le confiere valores y antivalores sociales, económicos, culturales, religiosos, en el contexto de un medio natural y político específico.

La identidad del hombre negro americano está dada por una raíz africana reelaborada al contacto con los valores y antivalores de las culturas indígenas e hispana en un proceso de varios siglos que la particulariza dentro del contexto de las etnias presentes en América.



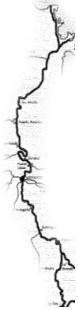
Históricamente se constata la presencia del hombre africano en América, arrancado de su lugar de origen por una estructura económica, social y política que lo redujo a situación de esclavitud. Aferrado a lo poco que conservó de su propia cultura, incorporó a su existencia lo más significativo que encontró en la cultura hispana y en las indígenas con las que convivió.

Sería difícil y prolijo determinar el grado y la fuente de los aportes recibidos y conjugados. Pero nos parece necesario resaltar como valores fundamentales de la cultura reelaborada por el hombre africano: una concepción alegre y rítmica de la existencia, manifestada en la apertura, la espontaneidad, el amor indeclinable a la libertad, la afectividad y la solidaridad, que le ha dado una enorme fuerza vital que lo hace luchador, deportista y trabajador con gran espíritu de superación.

Los antivalores de nuestro pueblo se sitúan en un confuso medio de causas históricas y represivas que ha engendrado un espíritu de lucha que en ocasiones se manifiesta en actitudes difíciles de comprender por la ambivalencia expresa de todos los juicios culturales. Sin embargo, anotamos como dificultades en el momento actual: -la desintegración de las comunidades; -la pérdida de las tradiciones propias; -el desconocimiento de la propia historia que trae la pérdida de la identidad; -la constante emigración (Savoia 1983, p.82).

El énfasis está puesto en la historia compartida por el “hombre negro americano” que reelabora “su propia cultura” en el marco del contacto con las “culturas indígenas e hispánica”. Además de la equivalencia entre identidad, grupo humano y cultura, se argumenta que existen unos rasgos (“valores” y “antivalores”) que definen la singularidad a “nuestro pueblo” o a la “cultura elaborada por el hombre africano”.

Para comienzos de los ochenta, en el Chocó se encuentra esta noción de identidad, traducida como “identidad de los hombres del campo” (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1984), es decir, asociada al escenario en el que se desarrolla su vida, pero no a las prácticas concretas de uso y relación con ese lugar. Pese a que para ese momento las prácticas tradicionales de producción o la tendencia a la comunalidad no tenían la centralidad que



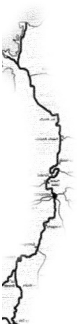
tomará posteriormente, con la idea de la cultura e identidad de grupo étnico es posible anotar que para el encuentro de Esmeraldas ya se hacían explícitas ciertas particularidades asociadas al folclor y la historia negra, las cuales son destacadas al hacer referencia a los “elementos positivos” de la realidad afroamericana:

Capacidad de supervivencia y resistencia [...] b) cultural: ha mantenido una tradición, tiene una cosmovisión simbólica a partir de lo religioso [...] d) económica-política-social: tienen una economía de cooperación y reciprocidad que no ha podido ser dominada por el sistema capitalista, porque el pueblo negro reacciona no solo como unidad económica, sino como unidad cultural (Recopilación II EPA, 1983, p.73).

Adicionalmente, dentro de los compromisos y las líneas de acción de la Pastoral Afroamericana, se consideró “Estudiar la posibilidad de interesar a los parlamentarios de los países donde hay afroamericanos para que, a través de los mismos representantes de color, promulguen leyes de reivindicación de las costumbres afroamericanas” (Memorias Esmeraldas). Este interés por acercar el compromiso religioso a la inclusión política de los grupos afrodescendientes puede ser subrayado como un antecedente de lo que años más tarde impulsará las luchas ante el Estado de la gente negra del Chocó.

Las condiciones de posibilidad de la emergencia de los procesos organizativos de las poblaciones rurales del Medio y Bajo Atrato se encuentran estrechamente ligadas a las transformaciones en las concepciones y prácticas de la labor misionera. Con todos estos cambios en el plano mundial, en América Latina y en el país, no es de extrañar que los misioneros y religiosos con presencia en el Medio y Bajo Atrato sean interpelados por un discurso y una prácticas que se desmarcaban de los esfuerzos civilizatorios y moralizantes de sus predecesores.

Como bien lo anotaba Gonzalo de la Torre (2013) en un escrito en el que hace una mirada retrospectiva a la labor de los equipos misioneros en el Medio Atrato: “Después del Concilio Vaticano II, de la aparición de



la Teología de la Liberación y de los Sínodos latinoamericanos de Medellín y Puebla, había nuevos vientos en la iglesia y se respiraba un aire de entusiasmo y de compromiso evangélico con los pobres y oprimidos que permitía pensar en cosas antes imposibles” (p.134). Así, son otros tiempos los que articulan unas condiciones para que se desplegara lo que hasta entonces era una inusitada labor de pastoral en el Medio y Bajo Atrato.

Gonzalo de la Torre tuvo un papel central en la paulatina incorporación de estos cambios en el Chocó. Primero por las iniciativas impulsadas durante su cargo como provincial hacia comienzos de los setenta, y luego por su labor durante muchos años directamente con los campesinos negros del Medio Atrato. El lugar que ocupó en ese proceso el padre Gonzalo, y que sigue ocupando hasta el día de hoy, es explicado de la siguiente manera por quienes han trabajado a su lado:

[...] él no era una persona desde fuera, así como yo estoy acá en mi oficina y yo desde acá [digo] vayan, hagan. Uno siempre lo sintió a él ahí, el pueblo lo sintió allí. Y desde allí iba mirando con uno cómo esa realidad podía ser transformada. Él era como esa luz que uno prende en la oscuridad para alumbrarse.⁷

Dado que para los años del Concilio Vaticano II se encontraba estudiando en Roma, para Gonzalo de la Torre las improntas de esas transformaciones epocales se inscriben en su experiencia personal, convirtiéndose en poderosas convicciones que orientarán parte importante de sus acciones. Gonzalo de la Torre es nombrado provincial para la Provincia del Occidente Colombiano de la Comunidad Claretiana entre diciembre de 1970 y octubre de 1976. Desde su cargo como provincial difunde entre los misioneros del Chocó las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de la CELAM de Medellín y de Puebla, en aras de transformar sus prácticas y concepciones que, a la luz de estas enseñanzas, se encontraban abiertamente “desfasadas de la realidad”:

⁷. Entrevista a Elizabeth Avendaño Serna (Maruja). Quibdó, 9 de julio 9 de 2014.

A finales del 70 me nombran provincial, y en ese tiempo para los claretianos la misión del Chocó era muy importante. Ahora lo sigue siendo, pero en ese tiempo era cuantitativamente muy importante porque nosotros teníamos unos 35 misioneros en ese tiempo aquí en el Chocó. Teníamos parroquias, teníamos fuerza en ese sentido. Entonces me encuentro con unos misioneros desfasados de la realidad, muy de la vieja escuela, del Concilio absolutamente nada y en conciencia yo dije, los misioneros deben salir a actualizarse para que revitalizaran la misión [...] ⁸

Ahora bien, esto no fue tarea fácil. La idea de poder contar con los misioneros para su actualización se encontró con la férrea oposición del obispo que se encontraba en ese entonces al frente del Vicariato Apostólico de Quibdó. El obispo tenía una concepción más convencional con respecto a las transformaciones que se estaban sucediendo en la Iglesia:

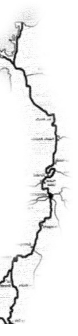
Él decía que no le podía sacar un misionero y yo que sí, que tenían que salir. Tuve que recurrir a Roma, y dio la orden de que sí, que salieran, que en el caso último que el obispo se opusiera que recurriera directamente donde ellos y arreglaban el asunto en la Santa Sede.⁹

Esta reunión fue clave para empezar a cambiar la mentalidad de los misioneros en el Chocó. Como lo anota Agustín Monrroy cuando recuerda el nombramiento de Gonzalo de la Torre como provincial:

“[...] lo primero que hace es cambiar el Chocó, ¿y cómo es?, cambiando la mentalidad de los padres con una cosa muy simple... [Propone] ‘vamos a hacer una reunión de todos, nos vamos a encerrar dos meses y el que quiera seguir en el Chocó sigue.’ Porque antes era el castigo venir al

^{8.} Entrevista a Gonzalo de la Torre. Quibdó, 12 de julio de 2014. A partir de aquí, cuando nos referamos a entrevista citada de Gonzalo de la Torre, estamos indicando esta entrevista y no la del 2008.

^{9.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.



Chocó, el que quiera seguir bien y lo que hay que hacer es esto. Entonces claro, eso es una revolución.¹⁰

Buscar superar tal “desfase con la realidad” de los misioneros en el Chocó también encontraba inspiración en la admiración por el trabajo adelantado por monseñor Valencia Cano:

Cuando a mí me nombraron provincial, lo primero que yo hice, en el año 70 fue echarle un viaje a Buenaventura a entrevistarme con él. Yo le dije “Monseñor, yo vengo donde usted, me acaban de nombrar provincial y yo sé el trabajo que usted está haciendo, deme unos consejitos, ábrame como camino”. Estupendo, dormí ahí. Me dijo “venga acompañeme a hacer una vueltica”. Ahí me fui dando cuenta [...] de lo cercano que estaba con el pueblo. Y él nos decía mucho, cercanía a sus problemas, a su dolor.¹¹

Además de buscar “actualizar” las concepciones de la labor evangélica de los misioneros claretianos que estaban en el Chocó, Gonzalo de la Torre también entra a transformar algunas de sus prácticas, entre ellas una serie de negocios con los cuales ciertos misioneros buscaban sostenerse económicamente en los lugares a los que habían sido destinados:

Como el misionero no tenía de qué vivir, nadie le daba nada y vos sabés que en esos pueblitos no hay de qué porque allá la gente uno cómo le va a pedir limosna o cómo le va a pedir el costo de una misa. Entonces los misioneros habían ido montando almacencitos, que a la población le convenía mucho que hubiera una tiendita, que el misionero les fiaba, algunas tiendas quebraban [...] El recurso era: “¡provincial ayúdeme!” Entonces me tocó desmontar venta de gasolina, venta de drogas, en otra había venta de ropa, así, entonces hacer eso.¹²

^{10.} Entrevista a Agustín Monroy. Rector de la Fucla. Quibdó, 7 de julio de 2014.

^{11.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

^{12.} Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

Para apoyar financieramente proyectos y programas derivados de la labor de los misioneros, Gonzalo de la Torre establece La Procura Claretiana de Misiones.¹³ El desempeño de Gonzalo de la Torre como provincial impactó la manera cómo se venía adelantando la labor misional en el Chocó por parte de los claretianos. Por tanto, “[...] el obispo quedó como con mala memoria mía, que porque le había revolucionado a los misioneros.”¹⁴

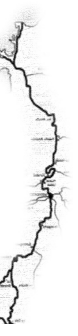
Para finales de los años setenta, Gonzalo de la Torre lidera estas transformaciones en la labor misionera desde su llegada a Beté, Medio Atrato, en compañía de un grupo de seglares. Esta experiencia posibilitó la creación de los Comités Eclesiales de Base (CEBs) en diferentes comunidades del Medio Atrato, así como la perfilación de una labor de evangelización que se desplegaba en programas de salud, alfabetización, pequeños proyectos productivos, hogares infantiles y, sobre todo, en el decidido apoyo al proceso organizativo de los campesinos.

En 1982 nace el Centro de Pastoral Afroamericana (CEPA'A). La creación del CEPA'A, con sede en el barrio La Esmeralda de Quibdó, tuvo como referente inmediato la fundación en 1979, por parte de otro grupo de sacerdotes claretianos y seglares¹⁵, del Centro Pastoral Indigenista (CPI). Dicho Centro tuvo como fruto la formación de un grupo de jóvenes

13. Desde entonces, La Procura Claretiana de Misiones ha desempeñado un papel central en el Chocó en relación al apoyo financiero de los procesos organizativos y otra serie de proyectos adelantados por los misioneros y religiosos.

14. Entrevista citada a Gonzalo de la Torre.

15. Sobre el CPI amerita realizarse una investigación detallada ya que es uno de los capítulos más relevantes de la labor misional claretiana en el Chocó que todavía no ha sido justipreciado por la Diócesis y la Provincia. En lo que refiere al surgimiento y consolidación de las organizaciones campesinas negras del Medio y Bajo Atrato, Gonzalo de la Torre anotaba: “[...] los [misioneros] del Medio Atrato siempre encontramos apoyo y orientación en los compañeros del CPI. y logramos realizar unidos algunas acciones importantes, yo diría que trascendentales, sobre todo frente a la organización de la ACIA y COCOMACIA, en el punto concreto del rescate de la territorialidad, idea originariamente indigenista”.



indígenas que logran conformar la Organización Embera Waunana del Chocó (Orewa). “Justy” Sánchez recuerda la construcción de la primera casa del CPI y señala como se funda con el apoyo de Gonzalo de la Torre, respondiendo a problemáticas que en algunos casos estaban ligadas a las relaciones entre negros e indígenas:

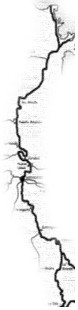
La armamos [la casa] en el Puerto Arenero, allá construimos un rancho grande para que ellos llegaran, porque había una problema serio y era que aquí celebraban la fiesta del indio, la fiesta del judío, que eran los indios. Entonces los traían el día de fiesta, de pascua y los emborrachaban, los hacían subir a una vara de premio, para que sacaran un premio allá y cuando ellos estaban llegando allá con una vara les chuzaban los genitales y entonces ellos de una vez se caían. Esa era la fiesta del indio, les cogían a las mujeres y cuando se ponían ellos a pelear entonces les hacían rueda y esa es la fiesta. Entonces Gonzalo acabó con eso, con esa fiesta.¹⁶

También inspirado en los avances del primer Encuentro de Pastoral Afroamericana realizado en Buenaventura en 1982, el CEPAA empieza por dictar unos cursos en Quibdó:

[...] a los que asistían líderes campesinos que tenían que multiplicar los contenidos en sus comunidades. En 1983, es el equipo del CEPAA quien se desplaza a las comunidades para dictar cursillos a toda la comunidad sobre cómo formar una nueva Comunidad Cristiana Campesina, después denominadas CEBs (Seglares Claretianas, 2006, p.19).

Vale la pena detenerse brevemente en la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base. Aunque posteriormente ahondaremos en lo que fueron las CEBs, por ahora señalaremos que allí se encuentra uno de los referentes más importantes para lo que será el proceso organizativo. Estas CEBs eran ejercicios colectivos de reunión que tenían como punto central la lectura de la Biblia, con la particularidad que analizaba críticamente

¹⁶ Entrevista a Justa Victoria Sánchez. Quibdó, 10 de julio de 2014.



los vínculos que tenían los contenidos de la lectura con la realidad de la vida cotidiana de las comunidades. Consistía entonces en permitir que “la palabra iluminara la realidad, mientras la realidad enriquecía la palabra, era un diálogo entre la palabra y la vida”.¹⁷ Estos ejercicios fortalecieron lazos de amistad y solidaridad entre los misioneros, los laicos y las comunidades. Para Martha Inés Asprilla Pino, una seglar claretiana que ha trabajado desde los inicios de estas experiencias, las CEBs fueron la oportunidad para “ver que Dios era negro”.¹⁸

Antes de comenzar los procesos propiamente organizativos, en la región del Urabá chocoano se estaba llevando a cabo una experiencia de trabajo comunitario impulsada por el padre Alcides Fernández, un sacerdote claretiano que por sus conocimientos en pilotaje aéreo fue conocido como el “Padre aviador”. Allí, en medio de la selva, el sacerdote se propuso fundar un pueblo en el que sus habitantes tuvieran satisfechas todas las necesidades básicas. En palabras de “Justy” Sánchez, una acompañante de esta experiencia y posteriormente del proceso organizativo en el Medio Atrato, este particular objetivo surgió de:

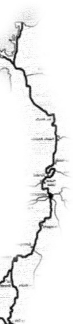
Ver que habían muchas familias en la selva, que los niños se quedaban sin educación y la gente llamó al padre Alcides para que les ayudara a construir una escuelita, y ahí el mismo dijo no, aquí podemos construir un pueblo con 36 familias que habían [...] se hizo una abierto de la selva, se empezó a construir una casa primero gigante donde cabíamos todos juntos, mientras se hacía la casa de cada uno.¹⁹

La fundación del hoy municipio de Balboa no se enmarcó en la apuesta campesina o comunitaria, sin embargo es un referente de trabajo cooperativo en la búsqueda de unas mejores condiciones de vida apoyada por algunos misioneros en cabeza del padre Alcides Fernández.

17. Entrevista a José Oscar Córdoba. Quibdó 8 de julio de 2014.

18. Entrevistas a Martha Inés Asprilla. Quibdó 9 de julio de 2014.

19. Entrevista a Justa Victoria Sánchez. Quibdó, 10 de julio de 2014.



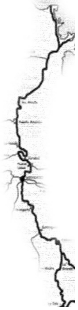
Por su parte, para el lado del Medio Atrato perteneciente al departamento de Antioquia, desde los años setenta venían haciendo presencia misioneros de la congregación de origen alemán del Verbo Divino.²⁰ Aunque este equipo misionero dependía de la Diócesis de Santa Fe de Antioquia, confluía con los misioneros claretianos en una práctica pastoral que suponía una estrecha relación con los pobladores locales residiendo permanentemente en la zona y trabajando conjuntamente por su bienestar.

Para 1984 ambos equipos misioneros reúnen esfuerzos en torno al impulso de la creación de una organización campesina en el Medio Atrato. Todo esto en el marco propiciado por el nombramiento de Jorge Iván Castaño Rubio como vicario apostólico del Vicariato de Quibdó en 1983, lo que en la práctica significó una ruptura con las resistencias de la visión más convencional que encarnaba su antecesor. Así lo recuerda una de las figuras más destacadas del equipo del Verbo Divino: “Estábamos totalmente desvinculados de la diócesis de Quibdó, donde hasta el 83 estaba monseñor Pedro Grau que era casi a escondidas tenían que hacer su trabajo”²¹

El nuevo vicario Apostólico estaba en sintonía con las transformaciones de la concepción y práctica evangelizadora que encarnaban las iniciativas que se venían adelantando por los misioneros y religiosos en el Medio Atrato. Cuando Jorge Iván Castaño se hace cargo del Vicariato de Quibdó, era evidente que algunos misioneros y religiosos claretianos cuestionaban muchas de las prácticas pastorales que se habían adelantado durante décadas con las poblaciones indígenas y campesinas en el Chocó. No obstante, con su llegada no solo potenció la labor que se venía adelantando por el equipo claretiano en el Medio Atrato, sino que también se permitió que el equipo del Verbo Divino se articulara orgánicamente a los esfuerzos de creación de la organización campesina, así como a lo referido para esta zona en el Plan Pastoral del Vicariato de Quibdó.

^{20.} Según lo indica Napoleón García (2013: 291), la congregación del Verbo Divino entró al Atrato en 1972.

^{21.} Entrevista a Uli Kollowitz. Quibdó 9 de julio de 2014.



El Plan Pastoral, diseñado para el periodo 1984-1993, fue el resultado de una asamblea convocada por el nuevo vicario en 1983. En esta asamblea se hizo un balance de la labor evangelizadora y de la situación del Vicariato, con lo que se establece un Plan Pastoral donde la opción por la vida resalta como columna vertebral. A partir de esta opción por la vida se establecen una serie de opciones más concretas que orientarían el trabajo pastoral: “Optamos por los pobres y oprimidos, por una evangelización liberadora, por las comunidades eclesiales de base, por las organizaciones de base, por la defensa de los recursos naturales” (Carta Mensual N°4, 1987, p.5). Esta apuesta por las organizaciones de base, como parte de las opciones pastorales, orientará el decidido apoyo por parte de los misioneros a la formación y consolidación de una organización como la ACIA en el Medio Atrato o la OCABA en el Bajo Atrato (Uribe 1989, p.26).

Estas transformaciones en la concepción y las prácticas de la evangelización se condensan en un símbolo que se hace frecuente en los documentos de los misioneros claretianos (ver figura 1). Así en la portada del primer número del Boletín Apostólico de Quibdó, *Santa María*, aparece este símbolo en el cual se aprecian algunos elementos del entorno natural como el sol o el agua, al igual que objetos como la cruz o el canaleta y la figura de una mujer negra cargando a un niño. También se encuentran las leyendas “Me envió a evangelizar a los pobres” (que asociada a la cruz puede interpretarse que es Jesucristo quien ha enviado) y “Vicariato Apostólico de Quibdó”.

En 1984 se conmemoraron los 75 años de presencia de los Claretianos en el Chocó. En el marco de esta celebración se llevaron a cabo una serie de foros abiertos orientados a “mirar hacia adelante” en la labor de la Iglesia en el departamento. Oportunidad para afirmar los compromisos asumidos por la Iglesia a la luz de las realidades regionales, dejando ver las transformaciones en la concepción de su labor, ahora más encaminada al acompañamiento contextualizado de indígenas y campesinos chocoanos en sus procesos de organización. En relación con los segundos anotan:

La situación de los campesinos chocoanos, expuesta con gran realismo, a través de un expresivo audiovisual, nos hizo comprender la progresiva

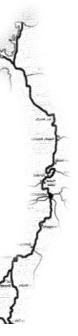
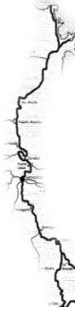


Figura 1. Símbolo del Vicariato Apostólico de Quibdó. Fuente: Portada del *Boletín Santa María* (Nº 1, 1984).

pérdida de identidad de los hombres del campo y el desarraigo destructor que padecen. Es urgente, devolver al campesino su identidad por medio de las organizaciones campesinas comunitarias (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1984, p.2).

Para 1987 la opción por la vida y el acompañamiento a las organizaciones allí enmarcada ya se ha consolidado como horizonte central del ejercicio misional, como se hace visible en el Plan Pastoral 1987-1988, en el cual el trabajo en torno a temas como la salud y la medicina popular, la alfabetización, el desarrollo de actividades económicas alternativas, la organización, los recursos naturales, entre otros, son el centro del cronograma de actividades. Allí se propone una serie de acciones entre las cuales se destacan las llamadas “acción social popular” en la que se contemplan actividades de animación, asesoría y promoción de las organizaciones (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1987).

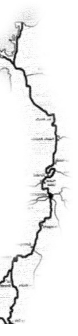
Precisamente en 1987 el papa Juan Pablo II emite la carta encíclica *Sollicitudo rei sociales* con ocasión de la conmemoración del vigésimo



aniversario de la encíclica *Populorum Progressio*. Esta comunicación es de algún modo un espaldarazo en medio del proceso que estaba adelantando el Vicariato Apostólico de Quibdó junto a las organizaciones. La significación que cobró este documento para la Iglesia chocoana se revela en el boletín del Vicariato Apostólico de Quibdó de julio de 1988, dedicado a explicar los puntos más importantes de la encíclica. Se enfatiza en la preocupación de la Iglesia por los problemas sociales en general y por la pobreza pensada como el producto de relaciones desiguales expresadas, por ejemplo, en la distribución de la tierra; en el compromiso por la liberación del hombre entendiendo la noción de “desarrollo” como el crecimiento social, espiritual y cultural y no únicamente la acumulación de riqueza; en la preocupación por la manipulación de la interdependencia entre los países del “tercer mundo” y los países “desarrollados”, y en las “discriminaciones, *especialmente la racial*” (Carta Mensual N° 13, 1988, p.5).

También se proponen reflexiones sobre el concepto mismo de “desarrollo” y sus implicaciones, mostrando la necesidad de perseguir acciones concretas como reformas en las instituciones, en el sistema monetario y financiero internacional y en las organizaciones internacionales. Es destacable el hecho que aunque la idea de una titulación comunitaria se da en el marco del proceso organizativo propiamente dicho, que es posterior a estas transformaciones primeras de la Iglesia, el giro pastoral supuso una reflexión recurrente sobre la propiedad y la distribución de la tierra. Esta preocupación expresada por la iglesia en general encontrará concreción en el Medio y Bajo Atrato, por medio del apoyo de los equipos misioneros a la búsqueda de una repartición justa y una titulación territorial acorde a los modelos productivos del pueblo chocoano.

Para mediados de los años ochenta se había decantado plenamente el compromiso del Vicariato de Quibdó con el proceso organizativo de los campesinos en el Medio Atrato que, como vimos, era interpretado a la luz de las transformaciones de la Iglesia asociadas al Concilio Vaticano II, la Teología de la Liberación y de los Sínodos latinoamericanos de

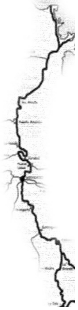


Medellín y Puebla. Esto era reconocido, incluso, en uno de los boletines informativos de la organización campesina cuando se refería al lugar de la Iglesia en el “proyecto campesino”:

- [...] Los evangelizadores del Medio Atrato, con su obispo a la cabeza, han decidido estar al lado de los campesinos, acompañándolos en su lucha, respaldándolos en sus proyectos y poniendo su propio granito de arena en la organización socio-económica del campesinado.
- Esta opción por la defensa y por la racional administración de los recursos naturales tiene su apoyo en los documentos oficiales que orientan a toda la Iglesia de América Latina y que tienen la aprobación de todos los obispos latinoamericanos y del mismo Papa: “Los bienes y riquezas del mundo, por su origen y naturaleza, según la voluntad del Creador, son para servir efectivamente a la utilidad y provecho de todos y de cada uno de los hombres y de los pueblos (Documento de Puebla, n. 492).
- La Iglesia del Vicariato de Quibdó, si quiere ser fiel al Evangelio y al Dios que anunció Jesús, no tiene más remedio que anunciar al Dios de la Vida y unirse a todas las luchas, a todas las esperanzas, a todas las personas que opten por la Vida y, en este sentido, iluminar la conciencia campesina, cultivar su sentido crítico y acompañarla en todos sus proyectos que tengan relación con la vida (ACIA, 1987, p.6).

Cabe resaltar que en un informe preparado por el Vicariato para ser enviado a Roma, se enfatizaban como logros de su trabajo pastoral de “opción por los recursos naturales” los siguientes:

- Algunas localidades han tomado conciencia de la necesidad de defender sus recursos naturales.
- Se ha alertado al pueblo sobre la explotación irracional de los recursos naturales y se les ha presentado alternativas de explotación racional.
- En el Medio Atrato, se han logrado acuerdos en orden a obtener la titulación comunitaria de la tierra como garantía de futuro para estas comunidades (Vicariato Apostólico de Quibdó, 1989, p.108).



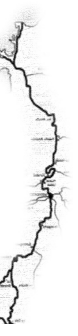
Como era de esperarse, no dejaron de referirse a la Asociación Campesina Integral del Atrato como parte de sus logros en la “opción por las organizaciones de base”: “La ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato) está desarrollando a nivel interno una unión de las comunidades campesinas que dé respuesta a sus necesidades” (Apostólico de Quibdó, 1989, p.108). Los misioneros argumentaban la pertinencia de su labor de apoyo a la organización de los pobladores del Medio Atrato en el marco del seguimiento del

Camino trazado desde el Concilio Vaticano II y retomado periódicamente por la jerarquía, como lo atestiguan los documentos de Medellín y de Puebla. La cuestión social ha sido asumida como una dimensión importante del trabajo de redención, que pasa por la vía de la justicia para todos (Por la vida, Junio-julio 1988, p.17).

Este camino significaba para el Vicariato Apostólico de Quibdó una opción por la vida que se expresaba en la defensa de los recursos naturales y la organización del pueblo: “En esta ruta de evangelización, la Iglesia apoya, asesora y acompaña a las organizaciones populares, como la Orewa de los indígenas y la ACIA de los campesinos” (Por la vida, Junio-julio 1988, p.17).

No obstante, como veremos con más detalle en el capítulo 4, el compromiso con la organización popular no fue acogido homogéneamente, pues como lo relata el vicario Jorge Iván Castaño, parte de las dificultades provocadas por el enfoque pastoral con el que se planteó el Plan Pastoral de 1983 estuvo en que

En los mismos evangelizadores nace la inquietud de infidelidad al carisma de la compasión y ayuda a los pobres. Abandonar las costumbres y las estructuras de ayudas creadas, haría dar un vuelco a nuestra forma de ver. Este cuestionamiento incomoda, tensiona” (Carta Mensual N° 11, 1987, p.13).



De allí podemos destacar que para los equipos evangelizadores el giro en la orientación del trabajo pastoral implicó un profundo cuestionamiento al interior de la Iglesia, asociado a la concepción que tenían de la noción de *ayudar* al pueblo, pues la idea se mantiene como uno de los objetivos principales de la Iglesia católica a la vez que se resignifica en la acción misma, en un proceso que interpeló tanto a las comunidades como a los religiosos.