

**CONTRIBUCIONES DE RAFAEL ÁVILA PENAGOS  
A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y A LA EDUCACIÓN LIBERADORA.**

**MARÍA JOHANNA CASTAÑO PACHÓN**

**Trabajo de grado como requisito para optar al título de Magíster en  
Educación.**

**Director**

**ALFONSO TORRES CARRILLO, PhD.**

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL  
MAESTRÍA EN EDUCACIÓN  
BOGOTÁ, OCTUBRE DE 2020**

*Con el corazón en las raíces*

*A mi madre*

*Huella indeleble del amor y fuerza de la vida.*

*A mi padre*

*Espíritu de roble que ha forjado el camino con coraje.*

*A mi hermano*

*Adalid y cómplice de rutas desde 1995.*

## Agradecimientos

A Jessica Trujillo y Alejandro Herreño por su motivación constante profesada en la amistad y el amor, más aun, cuando sentí que no había más opción que bajar los brazos; ustedes testigos de mis desaciertos y aciertos.

A Joaquín Romero por su fortaleza académica, por inquietarme a conocer el mundo de la teología liberadora; sus conversaciones motivaron el interés y la búsqueda por comprender otras formas de hacer teología.

A Jennifer Romero por abrir el camino y marcar rutas posibles, por todas las orientaciones metodológicas en favor de mi aprendizaje y, por su preocupación constante frente a mis avances, gracias por creer en mí.

Al profesor Alfonso Torres Carrillo por su enorme paciencia y confianza, cada orientación en el proceso de investigación me permitió aprender y mejorar; gracias por facilitar herramientas metodológicas para el análisis y propiciar las reflexiones sobre la teología y la educación liberadora.

A Fernando Torres Millán porque su conversación inicial generó el punto de inflexión de la investigación, a través de su mirada teológica me acerque aún más a la perspectiva liberadora, especialmente, a la obra de Rafael Ávila Penagos. Infinitas gracias por abrir las puertas de KairEd a mi formación académica y por cada gestión en la adquisición de los libros.

A Mariceli Urrego por ser compañera incansable en esta travesía de investigación y escritura. Por las risas, las lágrimas y los sueños compartidos a lo largo del camino académico; nos quedan las experiencias, los saberes y los tejidos.

A la profesora Jeritza Merchán por sus reflexiones académicas y de vida, por ser inspiración en un país que pareciera no despertar de su letargo. Gracias por aquellos principios innegociables como el de propiciar la conversación en las aulas y no desistir de las utopías, mi admiración profunda.

A Manuel Ricardo Guevara Ávila, cuya sabiduría me ha acompañado en mis 5 años de docencia en la educación pública. Cada enseñanza de vida ha contribuido a mi formación personal y profesional. Infinitas gracias por el apoyo.

Introducción .....	6
<b>CAPÍTULO 1. UNA DÉCADA EN EBULLICIÓN: LOS AÑOS SESENTA .....</b>	<b>13</b>
1.1. Un agudo panorama mundial. ....	13
1.2. Latinoamérica en los años sesenta. ....	18
1.2.1. Estados Unidos y su intervencionismo en América Latina. ....	20
1.3. Colombia en los años sesenta. ....	22
1.4. En tiempos de ebullición, la Iglesia también se moviliza. ....	26
<b>CAPÍTULO 2. ANALIZAR PARA COMPRENDER. ....</b>	<b>31</b>
2.1. El proceso metodológico: Análisis de Contenido. ....	31
2.2. Construcción del proceso metodológico. ....	34
2.2.1. Identificación y delimitación de las fuentes textuales primarias. ....	34
2.2.2. Catalogación de los libros. ....	35
2.2.3. Herramientas para el análisis de los contenidos temáticos. ....	36
2.2.4. Establecimiento de las categorías. ....	38
2.2.5. El proceso de interpretación. ....	39
2.3. Generalidades previas sobre la obra analizada. ....	39
2.3.1. Caracterización general del texto La liberación. ....	40
2.3.1.1. Ver, juzgar, actuar: hacia la praxis liberadora. ....	43
2.3.1.2. Otras generalidades del texto. ....	45
2.3.2. Caracterización general de la Liberación: Guía del Profesor. ....	46
2.3.3. Caracterización general del libro Elementos para una evangelización liberadora. ....	50
2.4. Consideraciones generales de los tres textos. ....	51
<b>CAPÍTULO 3. LAS RAÍCES DE LA LIBERACIÓN. ....</b>	<b>53</b>
3.1. La teología de la dominación. ....	53
3.2. La Doctrina Social de la Iglesia. ....	56
3.3. El Concilio Vaticano II. ....	58
3.4. Del desarrollo a la idea de liberación. ....	67

3.5. La liberación: el hito de la II Conferencia Episcopal.....	71
3.5.1. Importancia de la II Conferencia Episcopal para Latinoamérica. ....	75
3.6. La teología de la liberación. ....	78
CAPÍTULO 4. HACIA UNA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN. ....	80
4.1. La liberación como categoría central, paradigma teológico emergente. ....	81
4.1.1. Antecedentes bíblicos de la liberación y presencia del Dios liberador. ....	84
4.1.2. Las raíces de la opresión.....	91
4.1.3. El sentido de la historia y la concepción antropológica del hombre. ....	100
4.1.4. Iglesia latinoamericana y política. ....	103
4.1.5. La iglesia latinoamericana: profeta de los signos de los tiempos.....	108
4.1.6. La iglesia latinoamericana: opción por los pobres y evangelización liberadora. ....	111
4.1.7. La conversión y el compromiso del cristiano.....	116
4.2. Claves de la Teología de la Liberación en la obra de Rafael Ávila Penagos. ....	120
CAPÍTULO 5. LA EDUCACIÓN LIBERADORA. ....	124
5.1. Iglesia y educación liberadora.....	124
5.2. Presencia de la educación liberadora en la obra de Rafael Ávila Penagos. ....	126
5.2.1. La educación y el sistema educativo. ....	128
5.2.2. La catequesis en crisis. ....	130
5.2.3. La relación profesor – estudiante de una educación alienante a una educación liberadora.....	132
5.3. Perspectiva de la catequesis y la educación liberadora en la obra de Rafael Ávila Penagos. ....	135
CONCLUSIONES .....	139
EPÍLOGO. ITINERARIO VITAL DE RAFAEL ÁVILA PENAGOS.....	146
REFERENCIAS.....	157

## Introducción

Es América Latina una región en ebullición, en cambio, en movimiento. La historia contemporánea de sus ires y venires se condensa, particularmente, a finales de los años cincuenta y durante la década de los sesenta en rupturas generadas en diferentes sectores sociales con altas demandas y aspiraciones de transformación social; la concentración de la desigualdad, el empobrecimiento y la exclusión ocasionaron también, en el seno de la iglesia latinoamericana rupturas con la tradición.

La respuesta de sacerdotes, religiosos y laicos frente a la conciencia de crisis sobre la situación de los países latinoamericanos consistió en tomar el camino de la transformación social; a través de la práctica de una fe religiosa liberadora se posiciona el giro teológico dado por la iglesia, condensado principalmente en la exigencia de condiciones de vida dignas para los pobres, el respeto por los derechos humanos y la defensa de la paz.

América Latina para los años sesenta asistía al nacimiento de una perspectiva teológica crítica fomentada por eventos de carácter eclesial como: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Segunda Conferencia Episcopal celebrada en Medellín (1968). Sobre esta última reposan de manera directa las bases de la renovación eclesial latinoamericana: “Medellín nos encontró en ruta. Rápidamente nos identificamos con sus posturas. No nos fue difícil captar la existencia de una violencia institucionalizada y la presencia de estructuras de opresión en nuestra sociedad”. (Ruiz, 2000, p. 523).

No obstante, en la emergencia de la nueva corriente teológica no solo aparecen los grandes acontecimientos, sino que ya en medio del contexto político latinoamericano posiciones como la del sacerdote colombiano Camilo Torres Restrepo tenían eco dentro de la iglesia. Entonces, la

reflexión de la situación histórica de América Latina movilizaba el compromiso liberador de religiosos y laicos (hombres y mujeres) en aras de la transformación social.

La reflexión teológica fundamentada en los marcos de la praxis liberadora, que en medio de la opresión de las estructuras económicas y políticas es vivenciada por la iglesia latinoamericana se va a denominar *Teología de la Liberación*. Las contribuciones a la misma se darán en la mayoría de los países latinoamericanos mediante los procesos de acción colectiva emprendidos en las parroquias populares, las organizaciones de laicos y religiosos en las grandes ciudades y en las comunidades campesinas.

En Colombia la jerarquía católica acogió algunas reformas litúrgicas, sin embargo, obedeciendo a su carácter tradicional inscrito en su lógica conservadora se mantuvo al margen del giro teológico. En este orden de ideas, los grandes cambios de la iglesia colombiana se dieron al interior de sectores eclesiales que promovieron la aplicación de las reformas inspiradas en el Concilio, la Segunda Conferencia y el pensamiento del sacerdote Camilo.

Así, en el país entre 1965 y 1978 se propicia la consolidación del pensamiento teológico liberador, siguiendo a Sierra (2019) este período:

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. (p. 52).

En el campo de la discusión teológica fueron diversas las reflexiones publicadas en revistas y periódicos alternativos de la época, también, fue posible la circulación de material comunicativo

como folletos o cartillas, no obstante, los primeros teólogos de la liberación en Colombia enfrentaron varias dificultades para la publicación de libros especializados, particularmente: “el temor de algunas casas editoriales a la pérdida que podría generar la prohibición y censura de la jerarquía colombiana”. (Sierra, 2019, p. 60).

En este sentido, aparece la obra teológica y educativa de Rafael Ávila Penagos publicada entre los años 1969 y 1971 como precursora de la Teología de la Liberación en Colombia, aunque inicialmente el autor contó con la aprobación eclesiástica para la divulgación de los libros y, fue favorable la aceptación editorial, no se hizo esperar la persecución de sus publicaciones por parte de algunos sectores eclesiales conservadores, entre estos la élite religiosa, por tanto, la editorial interrumpió las impresiones y se ordenó retirar de circulación los ejemplares, razón suficiente para explicar el posterior desconocimiento de sus aportes en el campo teológico crítico.

Esta tesis que la lectora o el lector tiene en sus manos se ocupa de analizar los aportes pioneros de Rafael Ávila Penagos a la reflexión teológica y educativa liberadoras; se apoya en una lectura del contexto histórico-discursivo de la época y se centra en la lectura de sus textos, buscando visibilizar los entramados de significación dados por el autor, cuya orientación crítica devela en un primer plano su compromiso con la praxis liberadora emergente.

### ***Experiencia personal, reflexión e investigación***

*“Creo que es posible soñar a pesar de la “moderna cultura de desesperanza”; es un derecho al cual no podemos renunciar frente a la frase dominante de muchos intelectuales, cuando, insisten, “no hay alternativas”, “hay que ser realistas”. Creo también en la solidaridad y en la lucha por la vida, a nivel local e internacional, a pesar de que para muchos suena a algo anacrónico. Sueños y solidaridad por una sociedad donde quepan todos y todas”.*

Elsa Tamez

Llegados a este punto, se preguntarán cómo se definió este tema de investigación. Frente a ello me sitúo en tres momentos fundamentales, a saber; *mi experiencia personal*, *la oportunidad de reflexión* y, *la oportunidad de investigación*. Respecto al primer momento, aunque de formación pedagógica en ciencias sociales, me he desempeñado a lo largo de mis 8 años de experiencia laboral como profesora del área de educación religiosa, situación que me ha interpelado de manera crítica sobre la enseñanza de la religión en Colombia.

Considero que actualmente predominan en la enseñanza escolar de la religión tres perspectivas; la primera, corresponde a la tradición confesional o semejante a la catequesis; la segunda a un enfoque histórico-plural de las religiones; por último, la simbiosis entre formación ética y formación religiosa hacia una educación ciudadana. Incluso bajo el continuo proceso de secularización que vive la sociedad colombiana, la existencia de tales perspectivas confirma que la religión permanece como principal elemento de la educación moral.

En mis búsquedas por el fortalecimiento del pensamiento crítico desde el área de religión, me he preguntado por el silencio expresado en los planes de estudio y en los textos escolares frente a la Teología de la Liberación, pues, entre las corrientes que dominan el panorama de la educación religiosa no hay alusión a la misma. Aquí se presenta *la oportunidad de reflexión*; si se enseña historia del cristianismo contemporáneo en Colombia, no se pueden desconocer estas expresiones que han surgido a lo largo de su trayectoria.

En consecuencia, al ingresar a la Maestría en Educación descubrí en el análisis de textos escolares de religión la primera *oportunidad de investigación*, sin tener tanta claridad del panorama, tuve la fortuna de coincidir en espacios académicos donde se propició la reflexión teológica crítica en relación con la pedagogía, de esta manera, me acerqué a la corriente liberadora

de la iglesia latinoamericana, no obstante, permanecía el vacío frente a la existencia de textos escolares que la abordaran.

Continuando con las búsquedas, encontré en KairEd<sup>1</sup> y en su director Fernando Torres Millán el apoyo que me permitiría precisar el tema a investigar, así fue posible mi acercamiento a la existencia de un texto escolar de educación religiosa escrito por el profesor Rafael Ávila Penagos, el cual había sido publicado a finales de los años sesenta y que rápidamente fue censurado por la jerarquía eclesiástica.

El problema radicaba en encontrar un ejemplar, debido a la persecución a la que fue sometido Rafael ni siquiera existía mención alguna en la Biblioteca Nacional de Colombia. Finalmente, el texto fue encontrado en la biblioteca del Colegio Salesiano León XIII de Bogotá. Para mi sorpresa el libro del estudiante estaba acompañado de la Guía del Profesor.

Posteriormente, en el transcurso de la investigación aquí presentada confluye otro libro del autor que sin pertenecer al campo escolar contribuiría a la delimitación de la pregunta problema, se fortalecía entonces, la oportunidad de investigación. Por consiguiente, analizar los textos implicaba reconocer cómo el lenguaje define y crea la realidad, al respecto Bel y Gómez (1999) expresan que: “Su fuerza radica en el hecho de que la **palabra identifica realidades** y se nos ofrece como **instrumento adecuado para conocer y analizar la realidad**”. (p. 27).

En este sentido, mi interés investigativo a nivel teórico y metodológico se fue fortaleciendo, así consideré la pregunta central de la investigación: ¿Cuáles son las contribuciones de la obra de Rafael Ávila Penagos publicada entre los años 1969 y 1971 a la producción de una perspectiva

---

<sup>1</sup>. En el marco de la educación popular se constituyó la Corporación Kairós Educativo KairEd, *Pedagogías y Espiritualidades para la Paz y el Buen Vivir*. Se trata de una propuesta de formación e investigación que potencia experiencias y proyectos en pro de la vida digna y la construcción de otros mundos posibles. Véase al respecto: <http://kairEd.org.co/>

liberadora teológica y educativa en Colombia? En consecuencia, se plantearon el objetivo general y los objetivos específicos, a saber:

Objetivo general:

- ❖ Analizar las contribuciones de la obra de Rafael Ávila Penagos publicada entre los años 1969 y 1971 a la producción de una perspectiva liberadora educativa y religiosa en Colombia.

Objetivos específicos:

- ❖ Identificar el contexto histórico en el que se inscribe la obra teológica y educativa de Rafael Ávila Penagos entre los años 1969 y 1971.
- ❖ Caracterizar el contexto discursivo que favoreció la emergencia de la perspectiva liberadora en la teología latinoamericana.
- ❖ Establecer las categorías y redes de relaciones a través del Análisis de Contenido para comprender las contribuciones de Rafael Ávila Penagos a la perspectiva de la liberación en el campo teológico y educativo.
- ❖ Reconstruir parte del itinerario vital de Rafael Ávila Penagos en aras de reconocer sus contribuciones teológicas y pedagógicas desde una perspectiva liberadora.

La investigación presentada aquí a la lectora o al lector, se presenta a través de 5 capítulos; en el primer capítulo se aborda el contexto histórico que enmarca la obra de Rafael Ávila Penagos: la década de los 60, para ello, se resaltan los principales acontecimientos y rasgos que hacen de ella una época en ebullición a nivel mundial, regional y local. Así, al reconocer el vínculo entre el texto y el contexto es preciso recordar a Freire (2004) cuando señala que: “La lectura del mundo precede a la lectura de la palabra, de ahí que la posterior lectura de ésta no pueda prescindir de la

continuidad de la lectura de aquél”. (p. 94). En este sentido, texto y contexto se articulan en la comprensión de los contenidos y el dinamismo de la obra.

El segundo capítulo expone la selección de la metodología de análisis textual, es decir, la pertinencia del Análisis de Contenido para el desarrollo de la investigación, la construcción del proceso metodológico y, las generalidades clave para comprender el horizonte de sentido de la obra de Rafael Ávila Penagos.

En el tercer capítulo se desarrolla el carácter discursivo de la iglesia que permite considerar el giro teológico dado por la misma. De esta manera, se establece la pertenencia de los textos escritos por Rafael a una corriente eclesial emergente. Inicialmente, se despliegan los aportes del magisterio global para luego, hacer énfasis en la adopción y recreación de la iglesia latinoamericana de su propia reflexión teológica.

El cuarto capítulo aborda las contribuciones de Rafael a la Teología de la Liberación en Colombia, a partir del establecimiento de categorías y redes de relaciones entre las mismas, se referencian los hallazgos que el análisis de contenido arroja sobre los aportes teológicos hechos por el autor a la corriente liberadora. Asimismo, el último capítulo expresa la presencia de la educación liberadora en la obra de Rafael, como en el anterior apartado, se recurre a la categorización de los contenidos para establecer el universo de sentido que permite comprender las contribuciones de Rafael al desarrollo de la educación liberadora en Colombia.

Finalmente, se encuentran las conclusiones y un apartado especial que referencia el itinerario vital de Rafael Ávila Penagos como un homenaje a su trayectoria académica y, como una forma de justicia frente a la importancia de su obra teológica proscrita.

## CAPÍTULO 1. UNA DÉCADA EN EBULLICIÓN: LOS AÑOS SESENTA

*“Si queremos comprender el mundo del cual salimos, es necesario recordar la fuerza de las ideas”.*

Tony Judt

Este capítulo presenta una contextualización histórica de la década de los años 60, pues esta constituye el primer marco de referencia para el análisis de la obra del profesor Rafael Ávila Penagos, dado que, *“La liberación”*, *“Guía del Profesor”* y *“Elementos para una evangelización liberadora”* fueron publicados entre los años 1969 y 1971. Hoy, a más de 50 años de distancia se vuelve a los años sesenta para encontrar las raíces que permitan visibilizar los rasgos particulares de la historia reciente.

A mediados del siglo XX el mundo vivía las secuelas de la Segunda Guerra Mundial y los trasegares de la Guerra Fría. Las luchas por la emancipación de Asia y de África frente al poder colonial y el triunfo de la Revolución Cubana constituían un referente político para América Latina; se gestaban tiempos de revolución. Como bien pronunciaría Martin Luther King en su discurso del 4 de abril de 1967: *“En todo el mundo los hombres se sublevan contra los viejos sistemas de explotación y opresión, y de la matriz de un mundo precario nacen nuevos sistemas de justicia e igualdad”*.<sup>2</sup>

### 1.1. Un agudo panorama mundial.

Transcurrían los intensos años sesenta y sus acontecimientos históricos, que hoy son parte fundamental para la comprensión del presente histórico se daban en un mundo que se debatía entre dos lógicas del poder mundial. Estados Unidos y la Unión Soviética disputaban entre sí la

---

<sup>2</sup>. En 1964 le fue concedido el Nobel de la Paz por su lucha contra la segregación racial a través de la resistencia no violenta. Exactamente un año después de pronunciar su discurso, caía asesinado el icono más emblemático del Movimiento de los Derechos Civiles en Estados Unidos.

hegemonía política, militar, económica y cultural, de manera que, expandieron su política a lo largo y ancho del orbe y, a su vez, subsumieron las demás relaciones internacionales a favor de sus intereses.

En medio de ese mundo bipolar, los años sesenta se configuran como una década convulsionante y exquisita para la historiografía; la emergencia de movimientos estudiantiles, el cuestionamiento de la moral religiosa, el auge de expresiones artísticas y literarias de vanguardia y las nuevas lecturas de la realidad social, entre estas últimas, el giro teológico de la Iglesia católica, lo expresan.

En este sentido, Tirado Mejía (2014) manifiesta que:

El decenio de los sesenta fue en muchos aspectos el más interesante de todo el siglo XX, por lo que implicó en el cambio de las costumbres, en las visiones sobre la sociedad y el poder, por la irrupción masiva de la juventud en busca de formas distintas de vida y de diferentes actitudes morales. (p. 20).

Comprender los años sesenta a nivel global implica relacionar las dinámicas de la Guerra Fría. Recordar que, aunque se evitaron los enfrentamientos bélicos directos entre las dos potencias y sus respectivos aliados, estos desplegaron sus intereses geopolíticos a conflictos regionales en el Tercer mundo. Además, situar la zozobra por la amenaza permanente a la que se vieron sometidas las generaciones frente al uso de armamento nuclear; durante cuarenta años sus cotidianidades se vivieron bajo la posibilidad de ser arrasadas.

De ahí que, la crisis de los misiles cubanos en 1962 constituya un referente particular del escenario. Para este momento, Estados Unidos no competía militarmente frente a una Unión Soviética débil, contener lo que ellos llamaron “la expansión del comunismo” tenía sus tropiezos.

Por supuesto, las frágiles economías europeas de posguerra parecían el caldo de cultivo para el fortalecimiento de las políticas soviéticas. La Guerra Fría entonces se fundaba en la creencia occidental catastrófica de un mundo desequilibrado sin garantías para la permanencia del capitalismo y la sociedad liberal. (Hobsbawm, 1998).

En la contextualización histórica, también, es preciso reconocer los procesos de descolonización en África y Asia pues, estos configuran la irrupción del Tercer mundo posterior a la Segunda Guerra. Las luchas anticoloniales agitaban las banderas de liberación nacional; los nuevos Estados emergían de un pasado histórico común: la dominación colonial de las metrópolis sobre su territorio y cultura. “En África solo había tres países independientes: Liberia, Etiopía y Sudáfrica, pero tan solo entre 1957 y 1962 surgieron en ese continente 25 nuevos Estados”. (Tirado Mejía, 2014, p. 47).

Y en el contexto de las guerras de liberación nacional, Vietnam, primero contra Francia y posteriormente con Estados Unidos, reúne la estruendosa voz de protesta de varios sectores; entre ellos los movimientos juveniles antiguerra que critican de manera contundente el intervencionismo estadounidense; “a diferencia de lo que ocurría en otra época en las guerras coloniales... en las que los jóvenes voluntariamente se enrolaban en el ejército..., ahora los jóvenes europeos y norteamericanos protestaban contra el colonialismo y el imperialismo”. (Tirado Mejía, 2014, p. 53).

Por consiguiente, es notorio el protagonismo juvenil en los años 60, los jóvenes de los países desarrollados inicialmente se manifiestan en contra de la sociedad conservadora y su modo de vida impuesto por la familia, la Iglesia y el Estado. La música, el consumo de drogas, los atuendos diferenciales, *el hippismo*, la libertad sexual entre otras cuestiones, constituían la batalla en el campo de la contracultura: "Las nuevas generaciones habían hecho aparición en la escena pública,

con su propia voz y sus propios gustos, cuestionando los antiguos preceptos de orden y justicia que habían sido predicados por las autoridades civiles y eclesiásticas". (Calvo y Parra, 2012, p. 61).

Cabe resaltar, que no se pueden designar las manifestaciones rebeldes de la juventud de los años sesenta como simple moda o expresiones sin intención política; al contrario evidencian rupturas importantes para entender la década y configuran el rechazo "contra el régimen político imperante por autoritario, jerarquizado, centralizado y arcaico". (Tirado Mejía, 2014, p. 23).

Político es también el accionar de los movimientos emancipadores de las mujeres en los años sesenta, estos trazaron los itinerarios de la liberación femenina, sobre todo en cuanto al cambio en las conductas sexuales y en las actividades laborales: "proliferaron movimientos feministas en numerosos países occidentales; de entrada, en Estados Unidos, en Gran Bretaña, en Dinamarca y en los Países Bajos, a raíz de los movimientos estudiantiles. En Francia, apareció un poco más tarde: en 1970". (Picq, 2008, p. 71).

*"Lo personal también es político"* consigna de los movimientos de los años sesenta y setenta, refieren a que no es posible separar las condiciones de vida de la política. La sociedad patriarcal, cuyas condiciones de opresión y explotación someten aún a millones de mujeres en el mundo, no esperaba la respuesta de liberación femenina que con bastante ímpetu se fortalecería desde los años 60; una respuesta heredera de Mayo del 68 y de la ebullición propia de la década.

En 1966, Betty Friedan fundaba en Estados Unidos: "la National Organization for Women (NOW), que luchaba por temas concretos, como el descanso de maternidad, los auxilios para cuidados de los niños, la educación igual y sin segregación y el derecho de la mujer a controlar su vida reproductiva". (Tirado Mejía, 2014, p. 31) Un año más tarde, surgía el movimiento New York

Radical Women, creado por feministas con una posición política más radical frente a su emancipación en la sociedad y su rechazo contundente a la mercantilización del cuerpo femenino en los certámenes de belleza.

Por supuesto, en las sociedades occidentales la participación de las mujeres en los campos donde antes no tenían cabida se fue ampliando, por ejemplo, el ingreso masivo a las universidades, la capacidad de disponer de su fecundidad a través de métodos anticonceptivos, la pugna por el aborto y la liberalización de sus prendas de vestir.

Siguiendo el hilo de los movimientos políticos con repercusiones globales, cabe resaltar, la lucha de las comunidades afro por sus derechos y libertades civiles en la década de los sesenta; claro está que no se pretende desconocer que su historia y prácticas de resistencia emancipadora la anteceden por siglos.

El accionar político de los sujetos que irrumpen en la escena pública sacude primordialmente a la sociedad norteamericana, pues, es persistente y exacerbada la segregación racial. Ante esto, el Movimiento por los Derechos Civiles cuestiona de manera contundente ¿si los derechos humanos tienen carácter universal por qué ciertas sociedades atentan contra la dignidad humana?

Acudiendo a los marcos legales, a acciones individuales significativas y a protestas masivas, la fuerza política de la ciudadanía afro convulsiona la historia contemporánea, y el Movimiento por los Derechos Civiles se configura como uno de los movimientos sociales más importantes en la segunda mitad del siglo XX. Tanto así, que se convierte en guía orientadora de las luchas políticas a escala local e internacional.

Rosa Parks, Malcom X y Martín Luther King trascienden la historia de la resistencia afro en Estados Unidos, el asesinato de los dos últimos repercutió en mayor medida en los fuertes

levantamientos de la población afro en la escena pública. Como señala Tirado Mejía (2014): “El movimiento fue cobrando fuerza y en él comenzaron a surgir sectores radicales que propugnaban otros medios de lucha para la comunidad negra”. (p. 37).

Fue muy amplia la movilización de los afros estadounidenses y su causa confluyó también con las causas estudiantiles y el movimiento antiguerra. La agitación de la sociedad estadounidense se sentía principalmente en ciudades como New York, San Francisco y Washington donde las avenidas y plazas se convirtieron en los enclaves de la protesta social.

A nivel global, los años sesenta configuran una década de revolución cultural, en este sentido, los medios de comunicación cumplieron un papel determinante en la difusión de los cambios culturales, especialmente, la televisión fue la principal difusora de los eventos globales en tiempo real, desde guerras, magnicidios, protestas masivas, elecciones presidenciales y hasta el alunizaje de 1969 fueron seguidos por millones de hogares a través de una pantalla.<sup>3</sup>

## **1.2. Latinoamérica en los años sesenta.**

En medio del agitado panorama mundial América Latina vivía para los años 60 sus propias especificidades sociales, políticas, económicas y culturales. Pensar la década de los sesenta dentro de la historia latinoamericana del siglo XX implica reconocer procesos de cambio social que impactaron al conjunto de los países de la región; algunos de ellos fueron: “la industrialización, el crecimiento demográfico, la concentración de la población en las grandes ciudades, el

---

<sup>3</sup>. “La televisión”, es uno de los relatos más conocidos del escritor uruguayo Eduardo Galeano. Frente al protagonismo de la televisión en los hogares reseña que: “el televisor se alza como un tótem en medio de (la) casa... desde la pantalla la Coca-Cola les ofrece chispas de vida y la Sprite burbujas de juventud. Los cigarrillos Marlboro les dan virilidad. Los bombones Cadbury comunicación humana. La tarjeta Visa, riqueza...”

empobrecimiento de las áreas rurales y el surgimiento de nuevos asentamientos en las zonas periféricas urbanas”. (Calvo y Parra, 2012, p. 59).

En cuanto a estos últimos, sus orígenes estuvieron asociados a las migraciones rurales y fueron el escenario de diferentes transformaciones socio-urbanas; así, las *callampas* de Chile, las *villas miserias* de Argentina, las *favelas* brasileñas, las *barriadas* de Perú, las *ciudades perdidas* de México y las *invasiones* en las principales ciudades de Colombia crecieron considerablemente. Millones de familias campesinas y obreras se instalaban en estos predios diferenciados de las principales áreas metropolitanas para organizar sus viviendas y ejercer su derecho a la ciudad: “los altos precios y la escasez de viviendas disponibles, los bajos salarios unidos a la inflación, y los infructuosos petitorios a las autoridades municipales y estatales no les dejaban otra salida”. (Mancilla, 2017, p. 760).

Novick, (citada en González, 2015) señala frente a las concentraciones urbanas periféricas que: “se las interpretó como resultado del proceso de industrialización acompañado por las migraciones internas, como manifestación de las diferencias sociales y culturales del proceso de urbanización de Latinoamérica”. (p. 43). Así las cosas, la región expresaba cambios socio-espaciales que estarían unidos a cambios culturales, es decir: “iban aparejados con la mutación del pensamiento, las relaciones sociales, las concepciones sobre el cuerpo y las formas de participación política”. (Calvo y Parra, 2012, p. 59).

Frente a las condiciones políticas de América Latina, cabe resaltar la importancia de la Revolución cubana. El 1ero de enero de 1959 marcaba la pauta de lo que serían los años sesenta en América Latina; ese día, Fidel Castro al frente de la guerrilla cubana derrotaba la larga dictadura de Fulgencio Batista. Se configuraba entonces, la lucha armada como factor decisivo para el derrocamiento de regímenes políticos.

Y en el entorno de la Guerra Fría, el gobierno revolucionario disminuyó la dependencia de Estados Unidos y extendió su cooperación hacia la Unión Soviética. Para historiadores como Del Alcàzar, Tabanera, Santacreu y Marimon (2003) la dirigencia cubana adoptó: “el establecimiento de un régimen autoritario, el nacionalismo a ultranza, la incorporación al bloque de los países de la órbita soviética y la adopción de políticas socioeconómicas igualitarias”. (p. 277).

En los sectores progresistas latinoamericanos, la Revolución cubana significaba entonces, la posibilidad de acceder al poder político y reestructurar las economías nacionales, para ello, la lucha armada se visibilizaba como la alternativa propicia. En la Segunda Declaración de la Habana, Castro (2019) expresaba que: “En muchos países de América Latina la revolución es hoy inevitable. Ese hecho no lo determina la voluntad de nadie. Está determinado por las espantosas condiciones de explotación en que vive el hombre americano”. (p. 6).

Por consiguiente, la influencia revolucionaria de Cuba en los países latinoamericanos revelaba el horizonte del intervencionismo estadounidense en la región, pues como señala Tirado Mejía (2014): “Cuba se convirtió en los años sesenta en centro de acontecimientos mundiales... Su influencia desbordaba las fronteras en el juego de la política internacional, en su proyección revolucionaria y en el campo cultural”. (p. 72).

### ***1.2.1. Estados Unidos y su intervencionismo en América Latina.***

En los años sesenta América Latina alcanzó la producción de un pensamiento económico propio, a través de instituciones como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL creada en 1948 en el marco de la Organización de las Naciones Unidas ONU, cuya pretensión fundamental radicaba en aportar elementos y mecanismos que permitieran el desarrollo económico y social de la región; se analizaron los ritmos del crecimiento económico de cada país latinoamericano.

Los países latinoamericanos se veían en considerable atraso frente al desarrollo industrial. Con una tradición económica (periférica) anclada a la producción y exportación de materias primas y productos agrícolas, la región experimentaba serias dificultades para la implementación real de la industrialización: “a los ojos de los teóricos de la dependencia, lo que impedía a Latinoamérica superar el subdesarrollo era su integración subordinada en el orden capitalista mundial”. (Halperin, 2005, p. 520).

Por ende, la modernización de la estructura económica era clave para el avance de las economías latinoamericanas, no bastaban los reformismos. Aunque en sus inicios la CEPAL fue considerada procomunista por el gobierno estadounidense, con la llegada al poder de John F. Kennedy tuvo un protagonismo notable en el campo de las relaciones políticas entre Estados Unidos y Latinoamérica, pues gran parte de sus postulados fueron incorporados en la Alianza para el Progreso.

En aras de contener la influencia de la Revolución cubana, los Estados Unidos desarrollaron en América Latina la Alianza para el Progreso; un proyecto político de cooperación económica principalmente, expresado en ayudas monetarias para fortalecer la educación, la democratización, el crecimiento económico y la modernización en la región.

Siguiendo a Rojas (2010) la intención central del gigante norteamericano consistía en:

establecer programas que proporcionaran ayuda exterior, asesoramiento científico, personal capacitado y una combinación de planificación agrícola e industrial, para demostrarles a los “países emergentes” que siguiendo la concepción liberal y capitalista el desarrollo económico podía aliviar la pobreza y mejorar sus niveles de vida de modo más ordenado y pacífico que la alternativa comunista. (p. 94).

Cabe advertir, que aun cuando la Alianza para el Progreso no contemplaba la intervención militar directa, se desarrolló una política de contrainsurgencia en los países latinoamericanos con: “el fortalecimiento y la elevación del nivel de combate de los ejércitos nativos a través de entrenamiento y capacitación... Se intensificaron los acuerdos militares bilaterales y los Programas de Asistencia Militar”. (Tirado, 2014, p. 64).

Al respecto, Del Alcàzar et al (2003) afirman que:

los militares criollos y sus asesores norteamericanos aspiraban a enmascarar las contradicciones del sistema de dominación como forma de garantizar la supervivencia, para lo cual era imprescindible extirpar todo germen de disidencia. Prueba de esto es que las secuelas del intervencionismo militar de estos años no se reducen exclusivamente a la esfera política, sino que implican también la económica, la social e incluso la cultural. (p. 283).

En consecuencia, es visible el espacio asegurado que no solo para los años sesenta tendría América Latina en la política internacional estadounidense; intervencionismo directo e indirecto motivado por la renuncia a perder su hegemonía sobre la periferia más cercana.

### **1.3. Colombia en los años sesenta.**

En Colombia el decenio de los sesenta se inauguraba con la puesta en marcha del Frente Nacional. A partir de 1958 y hasta 1974 el poder político del Estado se repartió de manera alterna entre los dos principales partidos políticos existentes, por ende, el partido Liberal y el partido Conservador excluyeron a los movimientos políticos y sociales alternativos de ejercer su derecho a la democracia representativa.

Las élites políticas de ambos partidos suscribieron este acuerdo para, según ellos, evitar la toma del poder por parte de dictadores como había sucedido con el golpe militar de junio de 1953 cuando el general Gustavo Rojas Pinilla asumió *de facto* la presidencia del país. Además, poner fin a la violencia política y hallar el camino para la “reconciliación nacional”.

Con una forma de gobierno más estable por el pacto firmado entre las élites liberales y conservadoras, se desarrollaría la Alianza para el Progreso en Colombia, que se convirtió en uno de los países con más financiamiento durante el proyecto estadounidense:

Entre el 1º de julio de 1961 y el 30 de junio de 1969, Colombia recibió de los Estados Unidos 761,9 millones de dólares en ayuda económica (y en este la potencia) encontró el referente más apropiado para el desarrollo de la Alianza... Colombia era un aliado consistente de los Estados Unidos y de su política exterior. (Tirado, 2014, p. 83).

Por otro lado, es importante mencionar que es en la década de los 60 cuando se constituyen guerrillas cuyo accionar subversivo en la historia reciente del país ha sido de larga duración. En 1964 pronuncian su confrontación al Estado las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC, un año después se crea el Ejército de Liberación Nacional ELN, en 1968 aparece el Ejército Popular de Liberación EPL y a comienzos de los años 70 surge el Movimiento 19 de Abril M19.

Entonces, la acción político-militar se consolidaba como respuesta a los gobiernos del Frente Nacional, pues a pesar de la alternancia de las élites políticas en el poder, el país se encontraba bajo permanente estado de sitio, se seguían perpetuando los profundos problemas agrarios, la violencia bipartidista y la desigualdad social. Además, el triunfo de la Revolución cubana pronunciaba su eco en las montañas colombianas.

Y en medio de ese conflicto social armado, los Estados Unidos no fueron ajenos a la aplicación de la política anticomunista contenida en su Doctrina de Seguridad Nacional, la cual contemplaba:

la articulación y movilización de todo el “poder nacional”, incluyendo las formas institucionales: en primer lugar (,) las fuerzas armadas, las demás entidades del estado, las organizaciones de la sociedad (gremios, medios de comunicación, iglesias) y “no institucionales” representados en particular por los grupos paramilitares. (Fajardo, 2015, p. 30).

De esta manera, las regiones periféricas de Colombia donde habían surgido estas organizaciones guerrilleras empezaron a ser confrontadas por la iniciativa contrainsurgente norteamericana.

Respecto al campo cultural de Colombia en los años sesenta se pueden mencionar desde un marco relevante, la apertura generada en el campo de las ciencias sociales, pues hasta esta década es cuando surgen la sociología y la historia como carreras profesionales. En cuanto a la historia, se abandona una perspectiva tradicional mantenida durante siglos al incorporar nuevas metodologías de investigación, análisis más cercanos a la población colombiana y elementos propios del saber histórico relacionados con la influencia del marxismo.

Frente a la sociología en Colombia, Tirado Mejía (2014) expone que:

El contacto de los sociólogos con el medio social y su problemática, así como el contexto internacional e interno en el desde que diferentes sectores se criticaba el statu quo y se llamaba al cambio, cuando no a la revolución, incidieron notoriamente en las facultades de sociología, sus prácticas y sus bases teóricas. (p. 230).

De modo similar a las anteriores ciencias sociales, la economía diversificó sus temas de investigación, incorporó el análisis marxista a sus objetos de estudio, y sentó las bases para los avances que tendría en las décadas posteriores.

Por otro lado, el arte, la literatura, el cine y el teatro van a presentar otras lecturas y formas de comprender la realidad, confluyendo así en rupturas emergentes en cuanto al acceso a la cultura. De acuerdo con Tirado Mejía (2014) “los años sesenta fueron un período de apertura cultural en Colombia frente a los cambios y las nuevas corrientes que se agitaban en el mundo”. (p. 285).

Es preciso señalar que la ampliación cultural del país vino acompañada de la censura impuesta por varios sectores tradicionales de la Iglesia y las élites conservadoras. No obstante, estas rupturas continuaron su legado ideológico e intelectual en el país y configuran el enriquecedor panorama de Colombia en los años sesenta.

Por último, pero no menos importante en el marco histórico de la década mencionada cabe traer a colación la fuerza del movimiento estudiantil colombiano. En la actualidad suele conmemorarse cada año el día del estudiante caído durante el 8 y 9 de junio, al hacer arqueología de la memoria histórica se pueden situar principalmente dos eventos que lo engloban:

El 7 de junio de 1929 caía asesinado el estudiante Gonzalo Bravo Páez por las balas de las fuerzas militares en medio de una protesta universitaria en la ciudad de Bogotá. 25 años después, durante la dictadura del general Rojas Pinilla es asesinado por la policía el estudiante de la Universidad Nacional, Uriel Gutiérrez, al día siguiente los estudiantes manifiestan su rechazo e indignación: “y tras una movilización hacia la plaza de Bolívar, la manifestación es detenida en la carrera 7 con calle 13 lugar donde

se produjeron los confusos hechos que llevaron a la muerte de (10 estudiantes más)”. (Gómez, 2018, p. 77).

De ahí que, para los años 60 la relación entre el movimiento estudiantil y el Estado fuera tan tensionada, además habría que considerar que:

A partir de 1960 se inició el período de las huelgas estudiantiles. El castrismo, recién instalado en el poder, ejerció una especial atracción entre la juventud latinoamericana, así como el triunfante movimiento de descolonización que se adelantaba en el mundo... La contracultura pregonada por sectores de la juventud rebelde en los Estados Unidos y Europa, así como la literatura política, que provenía especialmente de Francia, influyeron notoriamente en la actitud de los estudiantes universitarios. (Tirado Mejía, 2014, p. 346-347).

El nivel de organización de los estudiantes colombianos, tanto de universidades públicas como de algunas universidades privadas ofreció los elementos propicios para alzar la voz y ejercer acciones colectivas contra las políticas del intervencionismo estadounidense, el estado de sitio, la desfinanciación de la educación y la represión estatal aplicada no solamente al estudiantado sino también a varios sectores de oposición.

#### **1.4. En tiempos de ebullición, la Iglesia también se moviliza.**

Es preciso aclarar que en este apartado se señalarán de manera breve algunos eventos y los impactos generados en la configuración de la relación iglesia-sociedad, pues, estos darán paso a la gestación de una nueva conciencia eclesial. De manera más profunda en el capítulo II se retomarán elementos aquí abordados, conviene entonces seguir el hilo conductor.

La década de los sesenta paralelamente, revela un giro en la participación de la Iglesia católica en la vida política; durante siglos la Iglesia se mantuvo anclada en la tradición o estuvo aliada con los sistemas políticos más conservadores y, prácticamente, se encontraba al margen de las transformaciones sociales. Sin embargo, figuras como los pontífices Juan XXIII y Pablo VI direccionarán el timón de la Iglesia moderna, asumiendo la transición de la quietud a la renovación eclesial. A saber, son dos encíclicas las protagonistas de las primeras preocupaciones de la Iglesia en pro de la gestación de una nueva conciencia teológica con lectura social, se trata de *Mater et Magistra* y de *Pacem in terris*.

En la primera, Juan XXIII enuncia la labor de Jesucristo, fundador de la iglesia y quien se encargó no solamente de la salvación de las almas sino que también asumió suplir las necesidades físicas del pueblo: “El Redentor manifestó este cuidado no sólo con palabras, sino con hechos, y así, para calmar el hambre de las multitudes, multiplicó más de una vez el pan milagrosamente”. (Juan XXIII, 1961, p. 2). También, a manera de denuncia el Papa hace un llamado de justicia frente a las naciones donde la mayoría de los habitantes vive en situaciones de pobreza extrema mientras que una minoría ostenta la abundancia de sus bienes materiales.

En *Pacem in terris*, Juan XXIII enfatiza en el orden establecido por Dios que ha experimentado a lo largo de la historia desórdenes creados por la humanidad, como la explotación y la guerra, por ende, hace un llamado a las naciones situadas en el contexto de la Guerra Fría e insiste en evitar una tercera guerra mundial y frente a la responsabilidad social y política de los gobiernos con sus ciudadanos escribe que estos:

pongan todo su empeño para que el desarrollo económico y el progreso social avancen al mismo tiempo y para que, a medida que se desarrolla la productividad de los sistemas económicos, se desenvuelvan también los servicios esenciales, como son, por

ejemplo, carreteras, transportes, comercio, agua potable, vivienda, asistencia sanitaria, medios que faciliten la profesión de la fe religiosa y, finalmente, auxilios para el descanso del espíritu. (Juan XXIII, 1963, p. 48).

De manera general, se percibe en las reflexiones papales el reflejo de una Iglesia comprometida con la cuestión social. Sumado a ello, dos eventos colegiados marcan la pauta del giro eclesial, estos son: el Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, por su carácter global y regional, y el impacto generado son de fundamental importancia para reconocer las renovaciones dadas al interior de la Iglesia.

Entre 1962 y 1965 tuvo lugar el Concilio Vaticano II convocado por el Papa Juan XXIII y tras su muerte, concluido por su sucesor, el Papa Pablo VI. El Concilio representa en la historia, un evento de carácter ecuménico dedicado al análisis de los conflictos de la vida económico-social y política de la sociedad mundial y va a establecer los ajustes precisos de la Iglesia en esa lectura.

Tirado Mejía (2014) al respecto comenta que: “En los medios católicos de Europa y el mundo desarrollado se venían presentando intensos debates sobre aspectos teológicos sobre el ecumenismo y sobre asuntos sociales como el del papel de la Iglesia frente a la pobreza y los sectores populares”. (p. 120).

Es el Concilio Vaticano II el que abre para la Iglesia universal y especialmente para América Latina una nueva vía eclesial; en esta región confluirá con el sentir y accionar político revolucionario y popular que se venía gestando a partir de las relaciones de opresión y desigualdad sostenidas por las élites.

Es válido mencionar la concurrida presencia de los obispos latinoamericanos durante el Concilio Vaticano II, aunque no se compara con la participación de sus homólogos europeos, es bastante significativo el número de asistentes.

**Tabla 3.**

*Presencia de obispos y miembros expertos latinoamericanos y europeos en el Concilio Vaticano II.*

Población o criterio /Región	América Latina	Europa
Obispos participantes	601 (22,23%)	849 (31,60%)
Miembros de comisiones	52	219
Porcentaje de la población católica mundial	35%	33%
Porcentaje de la población mundial	7%	11%

Adaptado de: Enrique Dussel, 1992.

De manera que, como se mencionaba en líneas anteriores el Concilio Vaticano II representa un momento colegial fundamental para el giro de la iglesia universal y latinoamericana; al respecto, Dussel (1992) señala:

Cuando se clausura el Concilio el 8 de diciembre de 1965 se habla ya de una encíclica sobre la cuestión social; será la *Populorum progressio*, que tanta repercusión sigue teniendo en América Latina... (El concilio) fue un lugar de encuentro. Sin él jamás se hubieran reunido, conocido y coordinado sus voluntades los diecisiete obispos de tres continentes subdesarrollados (Asia, África y América Latina) (p. 225-226).

Entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968, dos años después de finalizado el Concilio se realizaba en la ciudad de Medellín la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Fue inaugurada por el pontífice también renovador Pablo VI durante su visita a Colombia. (Era la primera vez que un Papa recorría territorios latinoamericanos).

Allí, el mensaje de la iglesia latinoamericana apuntaría a pensar la región y sus problemáticas sociales a la luz del mensaje de Cristo. Como señala Dussel (1992): “Para América Latina el año 1968 tiene imponderable importancia, porque no será sólo el momento de la “aplicación” del Concilio, sino del descubrimiento de América Latina y el paso a un decidido compromiso de “liberación”. (p. 229).

Hasta aquí se han pincelado algunos rasgos históricos representativos de la década de 1960 a nivel mundial, regional y local, estos permiten encontrar el primer horizonte de sentido clave para el análisis discursivo de la obra escogida de Rafael Ávila Penagos.

## CAPÍTULO 2. ANALIZAR PARA COMPRENDER.

*“El investigador cualitativo es más un artífice o, si se quiere, un artesano que no arma grandes maquinarias o estructuras mentales, sino estrategias que le permitan tener lineamientos orientadores, no manuales reproducibles a cualquier lugar y tiempo”*  
María Teresa Uribe.

En el gran campo del análisis textual existen varias posibilidades metodológicas, entre estas se encuentran: el análisis del discurso, el análisis documental y el análisis de contenido. En cierta manera al ser técnicas textuales comparten algunas similitudes, sin embargo, cada una posee sus propias particularidades. En este capítulo resulta propicio; en primer lugar, puntualizar las características del Análisis de Contenido (en Adelante AC) a causa de, constituir el camino metodológico escogido para la investigación de carácter cualitativo aquí expuesta, y, en segundo lugar, presentar las claves generales para identificar la estructura y composición de la obra de Rafael Ávila Penagos.

### **2.1. El proceso metodológico: Análisis de Contenido.**

El lenguaje verbal constituye el medio de expresión más potente de la subjetividad humana, este se puede producir a través de dos formas concretas: las expresiones orales y las expresiones escritas. Al ser expresiones objeto, es decir, producidas: “pueden recopilarse, compararse, clasificarse... con vistas a establecer su *virtualidad* como tales expresiones en relación con el sistema expresivo al que pertenecen”. (Navarro y Díaz, 1994, p. 178)

En este sentido, cuando el investigador analiza este tipo de expresiones verbales lo hace a través de textos, pues, las expresiones orales terminan transcritas para facilitar el proceso de análisis, es lo que sucede con las entrevistas, los testimonios, las conferencias, entre otras. En cuanto a las expresiones escritas originariamente, estas por su carácter escrito, constituyen fuentes textuales

que poseen la “capacidad de convertirse en registros históricos a los que se puede acudir con relativa facilidad para la investigación de determinados aspectos de la sociedad”. (Fernández, 2002, p. 36).

Por consiguiente, resulta claro establecer que el AC se ocupa del análisis de fuentes textuales. De acuerdo con Navarro y Díaz (1994):

cuando se habla del “contenido” de un texto a lo que se está aludiendo en realidad, de forma un tanto paradójica, no es al texto mismo, sino a *algo en relación con lo cual el texto funciona, en cierto modo, como un instrumento*. Desde este punto de vista, el “contenido” de un texto no es algo que estaría localizado *dentro* del texto en cuanto tal, sino fuera de él, en un plano distinto en relación con el cual ese texto define y revela su *sentido*. (p. 179).

Además de ocuparse de la tarea en mención, el AC favorece el análisis de las relaciones *texto-sentido-contexto* dadas en el proceso de comunicación, para ello, es capaz de producir preguntas a las fuentes objeto de análisis y no se reduce a un recetario de pasos a seguir para hallar respuestas. El AC entonces, permite: “recopilar, comparar y clasificar información, con vistas a establecer esquemas de comprensión de su significado y sentido, en relación con el contexto social y cultural de donde proviene la información”. (Ruiz, 2006, p. 48).

Por consiguiente, el AC posibilita la interrelación entre 3 niveles fundamentales del lenguaje, en primer lugar, el nivel de *superficie* o nivel descriptivo; en segundo lugar, el nivel *analítico* que da lugar al establecimiento de categorías y por último, el nivel *interpretativo* que a partir de los dos anteriores genera una nueva lectura textual. En la figura 1 se observa el ciclo completo de los niveles de la metodología del AC.

**Figura 1.**  
*Ciclo del Análisis de Contenido.*



Fuente: Adaptación Ruiz (2006).

Acercarse a una parte de la obra teológica-educativa de Rafael Ávila Penagos, utilizando el AC como metodología implica todo un desafío teórico y epistemológico, pues, es preciso reconocer el contexto histórico-cultural, definir el contexto discursivo y buscar el sentido de la misma. Asimismo, porque es fundamental tener en cuenta que “los objetos de investigación científica no son empíricos, sino conceptuales; el investigador no “toma” problemas de la realidad, sino que los construye desde sus referentes interpretativos y el conocimiento previo de la realidad por investigar”. (Torres y Jiménez, 2006, p. 16-17).

En este orden de ideas, la cuestión central radica en el acceso al sentido de la obra textual seleccionada, en consecuencia, es el AC la metodología que permite ubicar: “el sentido que tiene ese texto para quien lo produce, pero sobre todo para quien lo interpreta. El interés se traslada entonces del texto mismo, a algo en relación con lo que el texto funciona como instrumento”. (Ruiz, 2006, p. 49).

Díaz y Navarro (1994) señalan que la pertinencia del AC se centra en que este:

puede concebirse como un conjunto de procedimientos que tienen como objetivo la producción de un *meta-texto* analítico en el que se representa el corpus textual de manera transformada. (...) O, dicho de otro modo, ha de concebirse como un procedimiento destinado a desestabilizar la inteligibilidad inmediata de la superficie textual, mostrando sus aspectos no directamente intuibles y, sin embargo, presentes. (p. 181 y 182).

Por consiguiente, el AC se convierte en un conjunto de técnicas útiles, especialmente en su enfoque cualitativo, para descubrir los contextos y el horizonte de sentido al que corresponde la producción de una fuente textual. Sin ir más lejos, en la construcción de la red metodológica de la investigación a través del análisis entran en diálogo permanente el contexto histórico-cultural y el contexto discursivo, referentes fundamentales que posicionan la obra seleccionada de Rafael Ávila Penagos.

## **2.2. Construcción del proceso metodológico.**

El proceso de investigación presentado a las y los lectores, sigue el camino descrito a continuación:

### ***2.2.1. Identificación y delimitación de las fuentes textuales primarias.***

La investigación se centra en 3 unidades de análisis o muestras, se trata de la obra seleccionada de Rafael Ávila Penagos producida entre 1969 y 1971 referente a la teología de la liberación y la educación liberadora. En la tabla 1 se presentan los datos más relevantes en cuanto a la identificación de cada texto.

**Tabla 1.**  
*Textos de Rafael Ávila Penagos utilizados en la investigación.*

Autor	Título del libro	Editorial	Censor / autorización de impresión	Fecha autorización de impresión	Lugar
Rafael Ávila Penagos.	"La Liberación" texto de religión para 4º año de enseñanza media.	Voluntad.	Aníbal Muñoz Duque, administrador apostólico de Bogotá.	10 de abril de 1970	Bogotá, Colombia.
	"La Liberación" Guía del profesor de religión para 4º año de enseñanza media.	Voluntad.	José Ignacio Ortega/Aníbal Muñoz Duque, arzobispo de Bogotá.	18 de septiembre de 1970	Bogotá, Colombia.
	"Elementos para una evangelización liberadora".	Ediciones Sígueme.	Germán Mártel/Mauro Rubio, obispo de Salamanca.	06 de diciembre de 1971	Salamanca, España.

Fuente: Elaboración propia.

La anterior tabla de datos permite observar particularidades de las fuentes seleccionadas para el análisis, entre ellas se encuentran: *el título del texto, la editorial, el censor o imprimátur*<sup>4</sup>; posteriormente, *la fecha de autorización del imprimátur*, y finalmente, el *lugar* donde fue publicada la obra.

### 2.2.2. Catalogación de los libros.

La catalogación de las fuentes textuales hace referencia a una segunda clasificación y organización de la información a partir de la estructura interna de cada libro, para catalogar los textos seleccionados se diseña una ficha de catalogación.

La ficha de catalogación como su nombre lo indica permite identificar información más estructurada de cada texto, se organizan los libros teniendo en cuenta la siguiente clasificación:

---

<sup>4</sup>. El censor o imprimátur es la autoridad religiosa que revisa y aprueba las obras literarias de carácter católico, es decir, para la publicación de las mismas se requiere previamente la autorización oficial de la jerarquía eclesiástica que señala si estas se ajustan a la doctrina católica, y por lo tanto, pueden ser difundidas.

*Título del texto, población a la cual va dirigido, los temas, los recursos textuales y visuales en los que se apoya el contenido, si se plantean actividades y de qué tipo son; por último, el número de páginas de cada libro. Ver figura 2.*

**Figura 2.**  
*Instrumento de catalogación.*

Título	Población	Temas	Recursos		Actividades		Número de páginas
			Textual	Visual	Si / No	Tipo	

Fuente: Elaboración propia.

De esta manera, la ficha de catalogación evidencia dos aspectos fundamentales que corresponden al primer nivel del AC, al de *superficie*, a saber, los elementos comunes y las diferencias entre los textos en cuanto a diseño y estructura.

### **2.2.3. Herramientas para el análisis de los contenidos temáticos.**

Posterior a la catalogación, el procedimiento corresponde a la obtención de los datos fundamentales del análisis, es decir, la búsqueda de aquellos contenidos relacionados directamente con las dos categorías centrales: la liberación y la educación liberadora. Este punto de la metodología corresponde fundamentalmente al segundo nivel del AC, al *nivel analítico*. Para hallar estos contenidos se diseñan dos fichas, una para cada categoría, tal como se muestra en los ejemplos de la figura 3.

**Figura 3.**  
*Fichas de análisis de contenidos.*

UNIDAD DE ANÁLISIS						
CONTENIDOS RELACIONADOS CON LA CATEGORÍA DE LIBERACIÓN						
Título del libro:						
Contenidos explícitos (Ex) e implícitos (Im) relacionados con la categoría de Liberación						
Tema /Subtema	Unidad de registro	Contenido		Unidad de contexto	Página	Categorías emergentes relacionadas
		Ex	Im			

UNIDAD DE ANÁLISIS						
CONTENIDOS RELACIONADOS CON LA CATEGORÍA DE EDUCACIÓN LIBERADORA						
Título del libro:						
Contenidos explícitos (Ex) e implícitos (Im) relacionados con la categoría de Educación Liberadora						
Tema /Subtema	Unidad de registro	Contenido		Unidad de contexto	Página	Categorías emergentes relacionadas
		Ex	Im			

Fuente: Elaboración propia

Tal como se evidencia en las fichas, el proceso de análisis es el resultado del encuentro de los siguientes elementos:

- ✓ Tema/subtema: corresponden especialmente a la unidad de muestreo del AC y señalan la determinación del autor reflejada en el diseño y estructura interna de cada libro; estos elementos se pueden identificar gracias a los títulos y subtítulos.
- ✓ Unidad de registro: es la parte concreta analizable en particular, es decir, la fracción textual que hace referencia a las categorías mayores de la investigación. Así, será unidad de

registro cada segmento del tema/subtema que aluda a la liberación y la educación liberadora.

- ✓ Contenido explícito: se refiere al contenido que expresa de manera clara y directa las categorías mayores.
- ✓ Contenido implícito: son aquellos contenidos que, a pesar, de su relación con las categorías mayores, no las puntualizan.
- ✓ Unidad de contexto: es el pasaje total que caracteriza la unidad de registro, en otras palabras, alude al fragmento textual en el que están situadas las categorías de liberación y educación liberadora.
- ✓ Página: señala la ubicación precisa de las unidades de registro y contexto en los textos analizados.
- ✓ Categorías emergentes relacionadas: a partir del contenido implícito surgen relaciones con otras categorías que amplían el análisis inferencial.

#### ***2.2.4. Establecimiento de las categorías.***

La construcción de categorías se encuentra estrechamente vinculada al proceso de delimitación y organización de las unidades de análisis, cuando este se ha realizado de manera sistemática, “se puede decir que ya se han cumplido los pasos para la construcción de las categorías de análisis e interpretación”. (Ruiz, 2006, p. 55).

Dentro del análisis de contenido se genera una jerarquía de categorías, a saber, existen *categorías mayores* y *categorías menores*; las primeras, obedecen a los ejes centrales de la investigación, (liberación y educación liberadora) mientras que las últimas, se refieren a categorías

cuyo papel no es protagonista en el análisis, sin embargo, estas son importantes en el proceso de interpretación.

### ***2.2.5. El proceso de interpretación.***

Llegados a este punto, podría pensarse que la interpretación es la última etapa del proceso metodológico del AC, no obstante, la capacidad interpretativa es permanente, pues, es la que traza el horizonte de sentido y hace posible el análisis. Ahora bien, la interpretación se concreta en el enriquecimiento de la reflexión final que genera la investigación.

En síntesis, el AC es pertinente para la investigación aquí presentada porque posibilita la reconstrucción de un tejido analítico sistemático, a través de un texto: “más completo, más sintético, más estructurado, en el que los anteriores textos... se vean reflejados, recuperados, reconstruidos”. (Ruiz, 2006, p. 46). Así pues, en el campo de producción del conocimiento social subyace una nueva lectura.

### **2.3. Generalidades previas sobre la obra analizada.**

Todo análisis de contenido supone dos interpretaciones relacionadas entre sí, la primera, referida a la perspectiva propia del autor de los textos; la segunda, relacionada con el punto de vista investigativo de quien se acerca a la obra a través del análisis. Desde ésta última interpretación, cabe mencionar la interpelación constante a la que se siente expuesto el investigador frente al escritor de la obra. En este sentido, el investigador se aproxima a realizar un doble conocimiento, por un lado, su centro de atención: el contenido textual, por el otro, el acercamiento progresivo al autor.

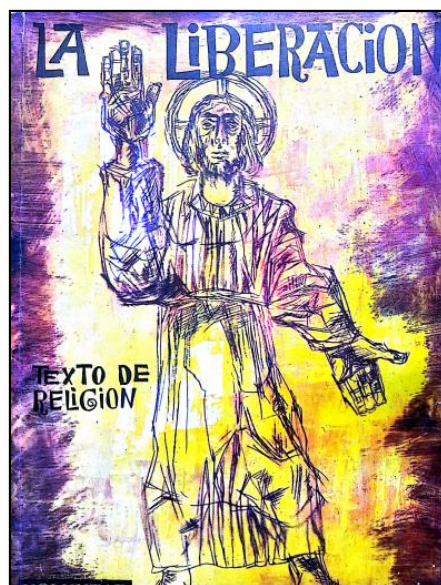
Como se señaló en el diseño metodológico, son tres los textos fuente del análisis, en consecuencia, se abordarán gracias al proceso de catalogación las características particulares de cada uno, a saber las siguientes: la *población* a la que va dirigido el libro, los *temas y subtemas*, y el tipo de *actividades* en caso de pertenecer al campo de la didáctica escolar como sucede con “*La Liberación*” y la “*Guía del Profesor, La Liberación*”.

### 2.3.1. Caracterización general del texto *La liberación*.

La primera obra seleccionada es “*La Liberación*” un texto de religión para 4º año de enseñanza media, dirigido principalmente a estudiantes bachilleres y normalistas en el marco de la formación de catequesis, sin embargo, como escribió Rafael Ávila su aplicabilidad sobrepasa el contexto escolar regular para llegar también a la población laica.

#### **Figura 4.**

*Portada del texto escolar: La Liberación.*



Fuente: Archivo personal Fernando Torres Millán.

Es conveniente precisar que tradicionalmente en Colombia, el texto escolar ha sido y es el recurso didáctico más utilizado en el sistema educativo, a través del uso y aplicación de textos

escolares se abordan los saberes propios del proceso de enseñanza-aprendizaje. Coronado, Castañeda y Tique (2015) refieren que:

el texto escolar surge como la principal herramienta de mediación en el aula, tanto en los colegios oficiales como en las instituciones privadas de naturaleza seglar y confesional, y prácticamente, es el instrumento didáctico por excelencia en la mayoría de las asignaturas pertenecientes a los currículos implementados. (p. 38)

En este sentido, *La Liberación* se enmarca en la tradición escolar y su autor plantea una serie de contenidos como mediación entre el saber teológico emergente y su enseñanza. A través de la introducción, 8 capítulos y el epílogo, Ávila Penagos desarrolló en su primera obra referida a la liberación latinoamericana como paradigma teológico, un entramado conceptual y pedagógico para presentar su lectura de “los signos de los tiempos” en la región. Al ser un texto escolar, *La Liberación* contiene una serie de actividades para los estudiantes, éstas se encuentran ordenadas al finalizar cada capítulo en la siguiente secuencia:

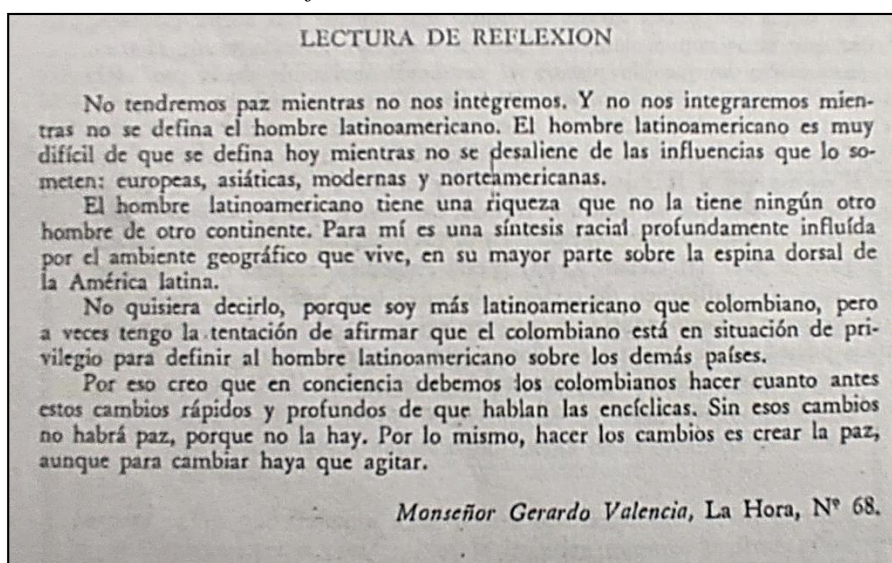
1. Cuestionario.
2. Lectura de reflexión.
3. Revisión de vida.

Respecto a los cuestionarios, se conforman a partir de actividades que buscan en un primer nivel, fomentar las habilidades del estudiante para elaborar resúmenes del contenido expuesto, responder preguntas literales e inferenciales, comparar, indagar y en menor medida, memorizar algunas citas o fragmentos breves.

En un segundo nivel, a través de las actividades planteadas en los cuestionarios se evidencia como propósito pedagógico del autor que los estudiantes logren establecer causas y relaciones de un fenómeno social, analicen problemáticas sociales y además, argumenten y expresen sus opiniones personales.

**Figura 5.**

*Ejemplo de la sección: Lectura de reflexión.*



Fuente: Archivo propio.

No se menciona aquí la totalidad de las *lecturas de reflexión* utilizadas por Ávila Penagos en la secuencia anteriormente descrita; sin embargo, es importante señalar que corresponden a fragmentos de autores que refuerzan a nivel sociológico, psicológico, económico y político el contenido expuesto en cada capítulo. Por ejemplo, se encuentran fragmentos de obras como: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, de Erich Fromm, *Oraciones para rezar por la calle*, de Michel Quoist, *La Peste* de Albert Camus, y *Manifiesto al servicio del personalismo* de Emmanuel Mounier. El autor también recurre a textos latinoamericanos; no es extraño encontrar poemas de Ernesto Cardenal, fragmentos del periodista y escritor Javier Darío Restrepo y, de Monseñor Gerardo Valencia Cano; así como apartados de la II Conferencia Episcopal.

Estos elementos hacen visible la cercanía ideológica del autor con intelectuales de la época, ya sea dentro del país, o a nivel regional y mundial; eran varias las perspectivas emancipadoras que en tiempos de ebullición dirigían su mirada al desarrollo de una religión liberadora.

Las *lecturas de reflexión* van conectadas a algunas actividades del *cuestionario* o a la sección: *Revisión de vida*. Ésta última es una de las más significativas pues, se inscribe dentro de la metodología *ver, juzgar, actuar* que en el texto consiste en: “una visión de la vida desde el Evangelio y la acción, que asume las opciones de catequesis liberadora de Medellín, con el trasfondo del pobre, las discusiones sobre la teoría de la dependencia y una concepción integral de la liberación”. (Pérez, 2016, p. 97).

### ***2.3.1.1. Ver, juzgar, actuar: hacia la praxis liberadora.***

La metodología *ver, juzgar, actuar* encontrada en el texto corresponde a uno de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia expuesto por el Papa Juan XXIII en su Encíclica *Mater et Magistra*, sin embargo, sus antecedentes más lejanos se hallan en la Juventud Obrera Cristiana JOC<sup>5</sup>, que la asume como método de acción. Finalmente, es con *Gaudium et Spes* que se anclará en el giro de la Iglesia, pues: “se transforma en método teológico, y más tarde se convierte en un principio arquitectónico de los documentos conclusivos de las Conferencias generales de la Iglesia latinoamericana”. (Pellegrino, 2017, p. 116).

En *La Liberación*, el trinomio *ver, juzgar, actuar* se encuentra en una sección llamada por el autor: *Revisión de vida*, e indica de antemano su aplicabilidad en tanto permite la reflexión

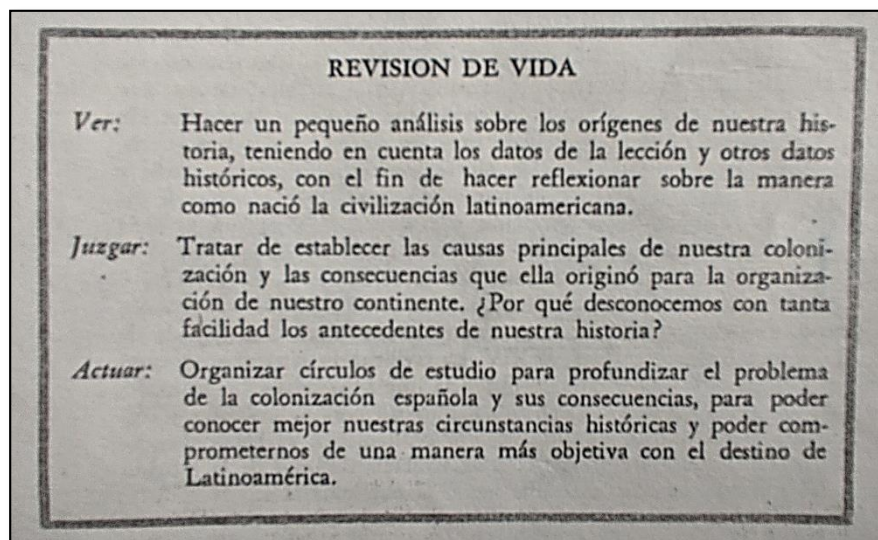
---

<sup>5</sup>. La JOC es una organización juvenil nacida en Bélgica durante la primera mitad del siglo XX, fundada por el sacerdote belga Joseph Cardijn con motivo de concretar el compromiso social de la Iglesia con los obreros. Su trabajo pastoral y social, por ende, se enfocó en la educación y la formación cristiana de los hijos de la clase trabajadora belga. Posteriormente, se extendería por más países de Europa.

personal, no se trata simplemente de una serie de actividades por hacer, sino de un conjunto de proposiciones que conducen al análisis de situaciones reales y cercanas al estudiante.

**Figura 6.**

*Ejemplo de la sección: Revisión de vida.*



Fuente: Archivo propio.

*Ver*, es una invitación primaria al análisis de hechos que afectan la vida propia y la de la comunidad con la que el sujeto interactúa, se parte de postulados cuyo fin es despertar el interés por revisar situaciones sociales, económicas o políticas que impactan la vida social y personal.

*Juzgar*, conlleva preguntarse, realizar crítica frente a los hechos, por consiguiente, tomar posición en las situaciones analizadas. Ávila Penagos, plantea esta etapa casi siempre en forma de preguntas que interpelan al lector y lo introducen seriamente en la reflexión.

*Actuar*, motiva a generar transformaciones respecto a los hechos previamente analizados en las anteriores etapas, en este sentido, exige cambios personales que contribuyan a desarrollar acciones individuales y colectivas en pro del mejoramiento propio y de la comunidad. Aquí las actitudes,

los hábitos y las ideas que el sujeto ha normalizado a lo largo de su vida son objeto de cambio, por ende, es el punto máximo de la interpelación.

En síntesis, la metodología adoptada por el autor sitúa a los estudiantes en un proceso de introspección permanente, pues bien, además de relacionar el contenido central expuesto en cada subtema y la *lectura de reflexión*, suscita una praxis liberadora personal y comunitaria.

### ***2.3.1.2. Otras generalidades del texto.***

Otro aspecto de la estructura del libro que vale la pena mencionar es que cuenta con 10 fotografías distribuidas entre el inicio de la introducción y el inicio de cada capítulo. En la presentación del texto, el presidente de la Confederación Nacional de Centros Docentes CONACED Fray Luis Eduardo Medina, agradece a Henry Janschitz por el conjunto de las fotografías que ilustran la obra, razón que evidencia la autoría de las mismas. Ver figura 7.

Aunque en los *cuestionarios* o en el apartado *Revisión de vida* no se plantean actividades cuyo objetivo sea el análisis de la imagen, el hecho de haberlas incluido en el texto, más allá de responder al campo de la estética, plantea que la fotografía también puede servir como testimonio del contexto discursivo.

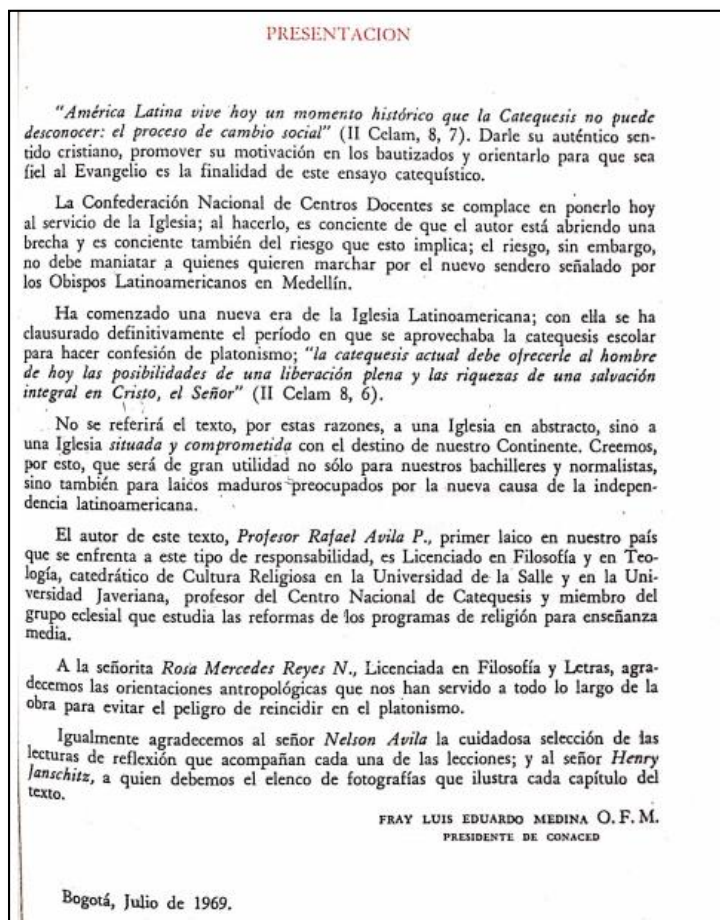
Por consiguiente, una lectura sencilla sobre éstas revela fundamentalmente, que no se ubican allí por capricho, es decir, más allá de armonizar el inicio de un tema o de la mera contemplación, el autor sin indicarlo de manera explícita, invita a leerlas en relación a la discusión teórica desarrollada a lo largo del texto.

Cada fotografía demuestra haber sido cuidadosamente seleccionada como apoyo del texto. Dicha selección responde a las particularidades del uso de la fotografía documental, pues, sitúa

dos perspectivas subjetivas, la del fotógrafo y la del autor del texto cuyos intereses denotan la interpelación y sensibilización del lector a través de la imagen y el discurso.

### Figura 7.

*Presentación del texto escolar La Liberación.*



Fuente: Archivo personal Fernando Torres Millán.

### 2.3.2. Caracterización general de la Liberación: Guía del Profesor.

El segundo libro seleccionado es: "*La Liberación. Guía del profesor de religión para 4º año de enseñanza media*". (En adelante Guía del profesor) Son los profesores de religión y los formadores de la catequesis a quienes se dirige principalmente la obra. Como su nombre lo señala es un texto relacionado con *La Liberación* (libro del estudiante), de ahí que, su función sea la ampliación

teórica y metodológica del contenido clasificado para los estudiantes. La tabla No. 2 muestra la estructura general del texto y el contenido del mismo.

**Tabla 2.**

*Estructura general de la Liberación: Guía del profesor.*

<b>Título del libro: La Liberación.            Guía del profesor de religión para 4º año de enseñanza media.</b>	
<b>Capítulo / Tema</b>	<b>Subtema</b>
ANTROPOLOGÍA Y CATEQUESIS.	1. Catequesis e historia. 2. La liberación como evasión. 3. Proyecciones catequísticas. 4. La liberación como compromiso. 5. Una esclavitud en los orígenes. 6. La historia como proceso de gestación. 7. Consecuencias catequísticas.
SUGERENCIAS METODOLÓGICAS EN RELACIÓN CON CADA CAPÍTULO DEL LIBRO LA LIBERACIÓN.	

Fuente: Elaboración propia.

Las dos grandes divisiones del texto marcan una diferencia importante de resaltar; en primer lugar, la sección de Antropología y Catequesis señala los rasgos generales del por qué es precisa la implementación de un programa escolar de liberación en sintonía con el llamado hecho por la II Conferencia en Medellín; mientras que la segunda parte obedece a estrategias metodológicas sugeridas para los profesores o catequistas.

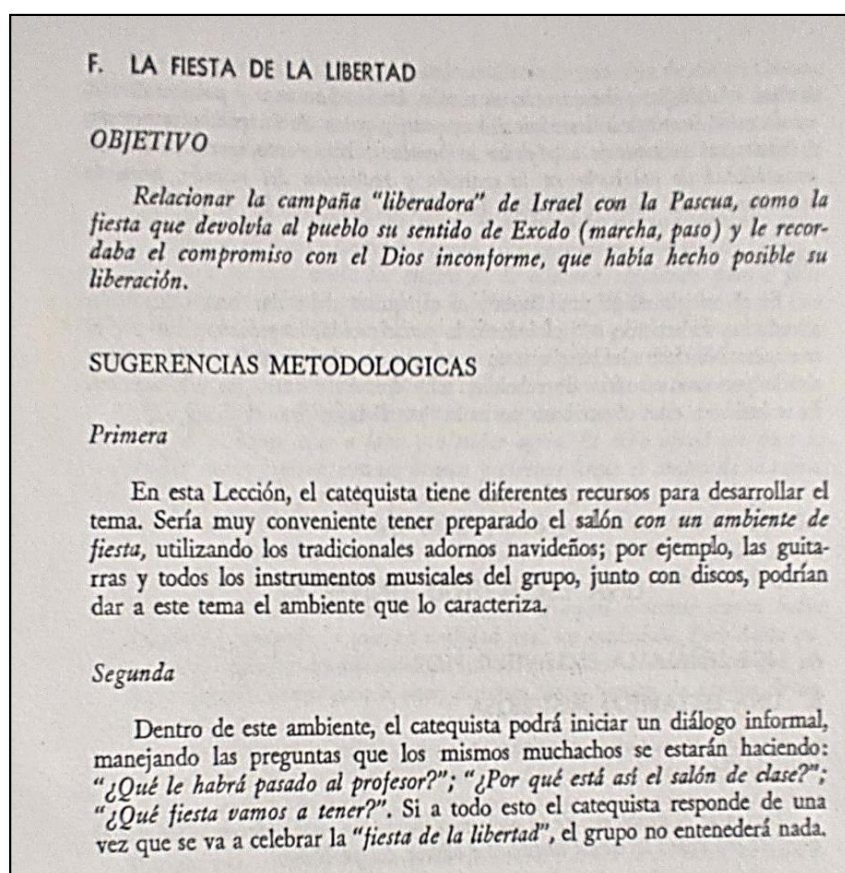
Frente a la primera parte, los temas abordados apuntan a tejer cercanía conceptual con el profesor, si en la II Conferencia se delinearon los marcos generales para el surgimiento de una catequesis liberadora y si el objetivo central consistía en lograr la liberación plena del hombre latinoamericano. El autor hace un recorrido antropológico para determinar por qué la Iglesia en un

momento de la historia solamente se concentró en la salvación de las almas y dejó postergar su atención sobre las condiciones del mundo material.

Por otro lado, en *Sugerencias metodológicas* Rafael Ávila expone el *objetivo* de cada capítulo, algunos aspectos didácticos y actitudes del profesor a tener en cuenta durante las sesiones de clase: “Si el catequista se manifiesta “impositivo”, no sólo disciplinariamente, sino también “ideológicamente”, el grupo responderá automáticamente con un lógica actitud de rechazo y de reserva”. (Ávila Penagos, 1970, 21).

### Figura 8.

*Ejemplo sección: sugerencias metodológicas.*



Fuente: Archivo propio.

De igual manera, dentro de las *sugerencias* emplea en algunas oportunidades fragmentos textuales externos que profundizan el tema, similar al uso que hace con las *lecturas de reflexión* en *La Liberación*, aparecen de nuevo autores como Michael Quoist, Erich Fromm, Georges Auzou y el teólogo español José María González Ruiz.

Finalmente, se encuentra en la Guía del profesor una agrupación de *Advertencias* conceptuales y procedimentales pertinentes, si se consideran las rupturas generadas por los anteriores textos con la enseñanza de la catequesis tradicional. En pro de ejemplificar lo anteriormente señalado, se trae a colación el siguiente fragmento de la sección:

Es fundamental en el proceso de descubrimiento y vitalización de los muchachos, atacar desde el comienzo los elementos implícitos de una catequesis ambiental que los ha afectado y en la que se ha presentado a Yavé como un *Dios-conciliador* y *apaciguante*. El *Yavé inconforme* que se introduce en la vida del pueblo israelita crea rupturas políticas, económicas y sociales. (Ávila Penagos, 1970, 25).

En suma, el autor prevé posibles dificultades y avances significativos en el proceso grupal como también, pone a disposición del profesor un conjunto de estrategias didácticas que vehiculen los contenidos. Cabe resaltar además, la motivación constante que hace a la reflexión individual y comunitaria.

A diferencia del texto *La Liberación*, la Guía del profesor no posee recursos visuales; sin embargo, en algunas *sugerencias metodológicas*, especialmente las relacionadas con el capítulo 1 y 2, Ávila Penagos propone al educador aprovechar las fotografías que ilustran los mismos:

Los muchachos pueden realizar *un análisis interpretativo*. Es necesario aclararles que toda interpretación debe tener *una base objetiva* y que ellos deben tener muy claras las

razones de su interpretación... Constituiría un éxito el que los mismos muchachos logaran desentrañar el contenido de las lecturas y de la lámina ilustrativa del Capítulo. (1970, p. 36, 39).

En consecuencia, el autor en dos oportunidades explícitas invita a analizar las fotografías de la *La Liberación*, sugerencia que no se encuentra propiamente en el libro sino en la Guía del profesor, tal vez al considerar que quien orienta de manera permanente la metodología en el aula de clases es el profesor.

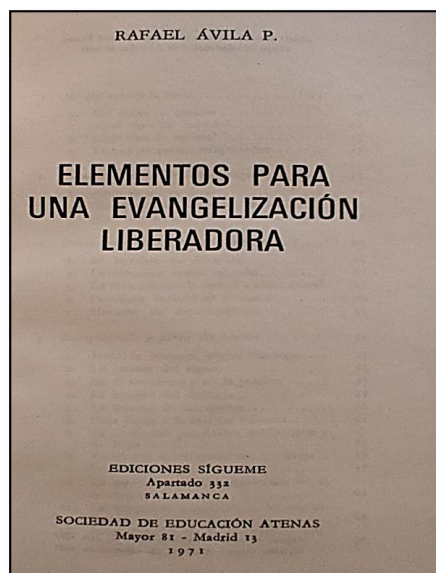
### ***2.3.3. Caracterización general del libro Elementos para una evangelización liberadora.***

Siguiendo la misma línea temática de la liberación, aparece el tercer y último texto de Rafael Ávila Penagos, (seleccionado para el análisis) se trata de *Elementos para una evangelización liberadora*. Un libro de reflexión y discusión teológica acerca de la nueva tarea evangelizadora de la iglesia latinoamericana. Aunque en el mismo no se aclara el tipo de población al cual está dirigido, por inferencia de la estructura, lenguaje y contenido se aduce que el centro de su escritura lo constituyen laicos cristianos y sacerdotes.

Se diferencia radicalmente de los dos anteriores libros pues, al no pertenecer a una producción de carácter escolar carece de una narrativa y estructura didáctica propia de ese tipo de textos, además, a excepción de dos esquemas explicativos que aparecen en determinados capítulos no posee recursos visuales y tampoco cuenta con una introducción o prólogo, es decir, que la obra inicia directamente con el capítulo 1.

**Figura 9.**

*Contraportada del libro Elementos para una evangelización liberadora.*



Fuente: Archivo personal.

Frente al contenido de la obra, en 10 capítulos centrales y uno final dedicado a la síntesis argumentativa, el autor precisa los elementos que considera pertinentes para la evangelización liberadora de América Latina, así, desarrolla una serie de categorías que dan cuenta del posicionamiento de la liberación como giro teológico y la educación liberadora como nuevo paradigma clave para la transformación educativa y social de la región.

**2.4. Consideraciones generales de los tres textos.**

Para finalizar el análisis de la composición general de la obra, cabe precisar que entre los referentes conceptuales que predominan a lo largo de los tres textos se encuentran los aportes teológicos y reflexivos de la II Conferencia a través de todos los documentos resultado de la misma, además, es constante la referencia al pensamiento del Papa Pablo VI en sus encíclicas pertenecientes a la Doctrina Social de la Iglesia especialmente *Populorum Progressio*, también se encuentran relaciones directas con la constitución pastoral *Gaudium et Spes* revelada durante el Concilio Vaticano II.

Por consiguiente, el horizonte de sentido que marca la obra aquí expuesta de Rafael Ávila Penagos, responde a la aplicación de los lineamientos y al giro teológico dado por la iglesia latinoamericana a partir de la II Conferencia, en otras palabras, Ávila establece sintonía directa y recepción creativa de la nueva tarea evangelizadora en una región dinámica, cuyo movimiento constante, complejidades y condiciones históricas generan el caldo de cultivo propicio para los cambios proyectados por la iglesia.

## CAPÍTULO 3. LAS RAÍCES DE LA LIBERACIÓN.

*Es a partir de la realidad como se construye la esperanza, como se construye la utopía. Es partiendo de la realidad, de lo que hay, de lo que existe.*

Gabriel Díaz.

Durante los años sesenta, los tiempos de ebullición y renovación no solamente trastocaron las dinámicas eclesíásticas en el Vaticano; también, trascendieron las fronteras hasta alcanzar las catedrales y parroquias latinoamericanas, de hecho, el lenguaje clerical anunciaba los primeros intentos de transformación. En este sentido, desligar una obra de su contexto discursivo jamás permitiría reconocer las fuentes que alimentaron las coordenadas trazadas por su autor. Desde una visión activa del lenguaje, el siguiente capítulo obedece a evidenciar los discursos circulantes que por cercanía histórica y teológica constituyen el centro discursivo de la obra seleccionada de Rafael Ávila Penagos.

### **3.1. La teología de la dominación.**

América Latina región colonizada por los reinos de España y Portugal principalmente, a principios del siglo XVI comenzará a llevar sobre su espalda la marca del colonialismo a través de la esclavitud, la expoliación y la desigualdad ejercida por los colonizadores. En este siglo, un nuevo mundo se abría paso a la cartografía global, y con él se configurarían nuevas relaciones del poder económico: centro-periferias. Dussel (1992) señala: “La estructura político-económica del mundo queda así unificada en un solo mercado internacional de dominación”. (p. 23).

El colonialismo y su régimen de colonialidad signaron huella en la población latinoamericana al punto de ser naturalizados y normalizados. Al respecto Walsh (2012) asegura la existencia de cuatro ejes articuladores de este régimen, de los cuales es importante resaltar los siguientes tres, a saber: *la colonialidad del poder*, presente en el sistema de clasificación social que fijó “razas”

superiores a otras en pro de la explotación económica y la incorporación de la periferia al mercado mundial; *la colonialidad del saber*; desde la hegemonía epistémica eurocentrista, y *la colonialidad del ser*, que se manifiesta mediante la deshumanización de los otros, es decir de los sujetos colonizados.

20 años, antes, Dussel denominaría esa colonialidad como *totalidad ideológica* impuesta por el centro a la periferia, es decir, una dominación que no se va a visibilizar únicamente en la economía, sino que será evidente en las relaciones sociales y culturales, por ende, la religión y las ideas civilizatorias del dominador serán impuestas sobre los oprimidos. La totalidad ideológica tomará formas, prácticas y sentidos a lo largo del proceso colonizador al punto que los opresores llegan a ser adulados por los oprimidos.

Será la Iglesia quien convendrá la propiedad de las tierras conquistadas a las metrópolis, Dussel (1992) relata:

Primero, la Santa Sede reconoce la *possessio* de Portugal sobre las tierras descubiertas y por descubrir. En segundo lugar, dicho poder es exclusivo –sobre todo con respecto a África-. Tercero, el que procediera de modo contrario sería objeto de excomuniación. En cuarto lugar, dicho poder también es económico, es decir, fundamento del colonialismo que nacía lentamente. Además, el Papado daba a la Corona portuguesa un *derecho* y un deber, es decir, el *jus patronatus* y el deber de la “propagación de la Fe” entre los pueblos descubiertos o arrebatados al poder sarraceno. Es la primera vez en la historia que el Papado –o la Iglesia- otorga a una nación el doble poder de colonizar y misionar, es decir, mezcla lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho algo así como una

teocracia expansiva y militar... Este *equivoco* se sitúa como base de toda la empresa portuguesa y española de colono-evangelización o de misio-colonización. (p. 81).

Durante los casi 400 años de colonialismo sobre la región latinoamericana, el régimen de colonialidad fue sostenido a nivel teológico, pues son las comunidades religiosas católicas quienes van a asumir el proceso de evangelización hacia “los salvajes”. Rojas y Castillo (2005) citando a Gonzalbo (1999) señalan que: “La evangelización se hallaba inmersa en las lógicas del sistema de dominación colonial y las reproducía, dando justificación sacra al sistema de diferencias sociales y a los privilegios de unos grupos sobre otros”. (p. 61).

Esta teología de la dominación se hará visible en la subordinación y sujeción de los sujetos colonizados en los marcos del proyecto civilizador occidental. Sin embargo, en medio de la totalidad ideológica, Antonio Montesinos (1475-1540) y Bartolomé de las Casas (1484-1566) se convertirán en las raíces de una teología liberadora en la época colonial, serán quienes asumen desde sus sermones y obras, la defensa de los indígenas y la población esclavizada; se sitúan del lado de los oprimidos asumiendo una evangelización pacífica que los proteja de la violencia.

No obstante, como afirma Pérez (2016): “el ejemplo de Montesinos y las Casas mereció escaso seguimiento por parte de los teólogos latinoamericanos posteriores; rara vez condenaron claramente la esclavitud de indígenas y negros en cuatrocientos años”. (p.78).

Mientras el relato de la salvación cristiana se vivía en el centro, la periferia soportaba una teología dominadora, aun así hubo gritos de denuncia, luces de liberación en la colonia y posteriormente, en las rebeliones de independencia con aquellos obispos que defendían a los expoliados y tomaron la bandera de la libertad y la igualdad como principio. Es allí donde su pueden situar las primeras raíces de la teología liberadora. No obstante, para considerar los hilos

que condujeron a la emergencia del nuevo espíritu teológico-social, es preciso como se muestra a continuación, revisar los antecedentes primarios en la Doctrina Social de la Iglesia.

### **3.2. La Doctrina Social de la Iglesia.**

El término doctrina social hace referencia al cuerpo doctrinal que aborda los problemas sociales desde una visión eclesial y pastoral. Es a partir de 1931 bajo el pontificado de Pío XI donde aparecen las primeras referencias al punto en cuestión. En la encíclica *Quadragesimo anno* el Papa manifestó que la ruta trazada por su antecesor León XIII quien en su encíclica *Rerum Novarum* (1891) reflexionó sobre las condiciones de vida de los obreros en el marco de la sociedad capitalista, se configura como el marco inicial de la doctrina social de la iglesia.

En este orden de ideas, es *Rerum Novarum* el marco teológico moral que conduce a la génesis de la doctrina social católica, por ejemplo, frente a las condiciones del proletariado, el pontífice señalaba:

es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa... no sólo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole, se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios. (León XIII, 1891, p. 2).

En efecto, en su reflexión León XIII promovió el acercamiento entre clases sociales cuyo eje sería el amor fraterno en pro de mejorar la situación del proletariado. A su vez, responsabilizó al Estado en cuanto a la permanencia y estabilidad de las organizaciones de obreros, además, señaló

que el socialismo al difundir la eliminación de la propiedad privada y la rebeldía entre los obreros no era solución a las ya trastornadas estructuras sociales.

Es así que la *Rerum Novarum* se convierte en el hito del mundo católico frente a las líneas de acción y posible transformación de la realidad social: “Los principios afirmados por León XIII serán retomados y profundizados por las encíclicas sociales sucesivas”. (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005, p. 66) Entrados en este punto, conviene señalar que a partir de la *Rerum Novarum* la doctrina social católica se ha construido a través de las múltiples intervenciones del Magisterio en el campo de lo social.

Entre la ruta marcada por la encíclica hito y la década de los 60 (central para el análisis competente) se pueden encontrar algunas encíclicas que integran la doctrina social de la Iglesia, sin embargo, es hasta la publicación de *Mater et Magistra* en 1961 por Juan XXIII que se delinear los problemas sociales del mundo globalizado.

De hecho, el pontífice hace lectura de “*los signos de los tiempos*” (en adelante ST) una expresión categórica clave en la comprensión de los nuevos giros tomados por la Iglesia. En un primer plano, se puede considerar que los ST referencian: aquellas notas características de una época que interpelan a la Iglesia a dar una respuesta significativa desde el Evangelio. (Merino Beas, 2006, p. 76). Esta categoría teológica obedece a un horizonte sociológico que posteriormente tomará mayor fuerza en la configuración de la Teología de la Liberación.

En este sentido, los ST en el clima de los años sesenta fueron leídos en *Mater et Magistra* a partir del crecimiento de la población mundial, la emergencia del Tercer Mundo y las fuertes desigualdades experimentadas en estos territorios descolonizados, por ende, pensar los ST permitió considerar la cuestión social como elemento central de la encíclica.

A rasgos generales se reivindica el derecho de los trabajadores por un buen salario, la función social de la propiedad privada extendida a todas las clases sociales y el llamado a las élites locales y globales para luchar contra el hambre y en favor del mejoramiento de las condiciones sociales de los pueblos empobrecidos:

La solidaridad social que hoy día agrupa a todos los hombres en una única y sola familia impone a las naciones que disfrutan de abundante riqueza económica la obligación de no permanecer indiferentes ante los países cuyos miembros, oprimidos por innumerables dificultades interiores, se ven extenuados por la miseria y el hambre y no disfrutan, como es debido, de los derechos fundamentales del hombre. (Juan XXIII, 1961, p. 34).

*Mater et Magistra* anunciaba entonces, el horizonte de sentido que tomaría la doctrina social en los años sesenta para luego, junto a otras encíclicas posteriores convertirse en la base doctrinal de las transformaciones sociales activadas por varios sectores de la Iglesia católica.

### **3.3. El Concilio Vaticano II.**

En 1963, Juan XXIII en una época marcada por la carrera de armamento nuclear encabezada por las potencias de la Guerra Fría, anuncia en *Pacem in terris* el cese urgente de la competencia militar, el establecimiento de un nuevo sistema de relaciones sociales y, por consiguiente, la paz mundial: “ Las relaciones internacionales, como las relaciones individuales, han de regirse no por la fuerza de las armas, sino por las normas de la recta razón, es decir, las normas de la verdad, de la justicia y de una activa solidaridad”. (Juan XXIII, 1963, p. 23).

Del mismo modo, en la encíclica el pontífice reflexionaba en torno a la importancia de los derechos humanos:

Los hombres de todos los países o son ya ciudadanos de un Estado independiente, o están a punto de serlo. No hay ya comunidad nacional alguna que quiera estar sometida al dominio de otra. Porque en nuestro tiempo resultan anacrónicas las teorías, que duraron tantos siglos, por virtud de las cuales ciertas clases recibían un trato de inferioridad, mientras otras exigían posiciones privilegiadas, a causa de la situación económica y social, del sexo o de la categoría política. (Juan XXIII, 1963, p. 9).

El reconocimiento de los derechos humanos por parte de la Iglesia a partir de *Pacem in terris* señala una posición profundamente humanista que aboga por el bienestar de los pueblos desde un marco universalista. De ahí que, la última encíclica de Juan XXIII en palabras de González (1963): “presenta un sistema coherente de doctrina respecto a la paz mundial que, como en los tratados clásicos y en las declaraciones de derechos históricas, reposa en una idea capital: el reconocimiento, respeto, tutela y promoción de los derechos de la persona humana”. (p. 217-218).

Dos años después de la aparición de *Pacem in terris* y para finalizar el Concilio Vaticano II, la Iglesia divulgaría la constitución pastoral *Gaudium et spes* bajo el pontificado de Pablo VI. En línea con los horizontes de la doctrina social este documento configuraba entonces, respuestas significativas desde la Iglesia a las preguntas y expectativas de la sociedad mundial contemporánea.

Para la Conferencia Episcopal de Colombia (2005):

*Gaudium et spes* estudia orgánicamente los temas de la cultura, de la vida económico-social, del matrimonio y de la familia, de la comunidad política, de la paz y de la comunidad de los pueblos, a la luz de la visión antropológica cristiana y de la misión de la Iglesia. (p. 71).

En efecto, se hace visible en mayor medida la preocupación pastoral por los problemas sociales y en aras de impactar el mundo hacia la transformación social, la necesidad urgente del diálogo iglesia-sociedad.

Inicialmente, la mencionada constitución pastoral relaciona a los seguidores de Cristo con la causa de los pobres, denuncia la desigualdad social existente, condena la opulencia de las élites frente a la miseria de las muchedumbres y refuerza el deber propio de la Iglesia: “escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio”. (Pablo VI, 1965).

Particularmente, este deber eclesiástico va a configurar una especie de puente iglesia-sociedad, al examinar los ST desde una visión pastoral y teológica, *Gaudium et spes* presenta en un mundo globalizado la figura de una Iglesia encaminada a la solidaridad humana: “La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista”. (Pablo VI, 1965).

Por consiguiente, una Iglesia que denuncia el individualismo y los problemas del orden social, devela a Jesucristo en comunidad con los otros: “Esta índole comunitaria se perfecciona y se consume en la obra de Jesucristo. El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana... Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra”. (Pablo VI, 1965).

En este sentido, el rostro humano de Cristo expresa que los problemas y las esperanzas de los seres humanos, en especial de los pobres oprimidos son también asumidos como propios por los discípulos de Cristo. Y es en este ambiente, que *Gaudium et spes* delinea las primeras contribuciones a la categoría central del trabajo presentado aquí a la lectora o al lector, ***la liberación***.

Aunque las raíces directas de la categoría liberación se pueden encontrar en algunos pasajes bíblicos, es la constitución pastoral mencionada anteriormente, la precursora de la liberación en el marco del nuevo espíritu teológico-social. Respecto a la aparición del término dentro del documento, de manera explícita la palabra liberación se encuentra 4 veces, el verbo liberar es mencionado en 2 oportunidades y es conjugado en 7 ocasiones. Para un total de 13 referencias.

En tal caso, cabe preguntar cuál es la carga semántica asignada al término, para ello se sintetizan los aspectos hallados claves en la materia. Tal como se señaló anteriormente, en el documento del Concilio es fuerte la presencia del análisis del orden social de la época.

Para ilustrar, a pesar de los avances y progresos del mundo moderno en cuanto a ciencia, tecnología e ideologías, la realidad social en la que vivía (vive) la mayor parte de los habitantes del planeta se caracterizaba por la persistencia de la desigualdad, el hambre, la miseria, el analfabetismo entre otras problemáticas propias de la estructura sistema-mundo y su existencia no solamente obedece a las tensiones económicas, políticas y sociales, sino que también procede de dos elementos a saber, la soberbia y el egoísmo frutos del pecado.

En medio de este panorama, la Iglesia observa que doctrinas filosóficas como el ateísmo manifiestan que la liberación de la humanidad expresada en un plano material, es decir, la liberación económica y social no es un asunto al que pueda contribuir la religión “porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal”. (Pablo VI, 1965).

Ante esto, el Concilio declara que:

Habiendo como hay tantos oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el sacro Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que, acordándose de aquella frase

de los Padres: Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas, según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan realmente sus bienes, ayudando en primer lugar a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos". (Pablo VI, 1965).

Se observa la existencia de los antagónicos opresión/liberación y el llamado a la acción social en favor de los empobrecidos por las dinámicas del orden social existente. De esta manera, la liberación apuntaría a dos ejes complementarios, por un lado, la cuestión material y por el otro, la cuestión espiritual. Así pues, la misión de la Iglesia y de los cristianos radica en contribuir desde sus prácticas a la liberación de la humanidad.

En cuanto al mundo oprimido por la guerra y la miseria, este puede ser liberado porque por voluntad divina se: “nos pide insistentemente que nos liberemos de la antigua esclavitud de la guerra”. (Pablo VI, 1965). Aun cuando existan limitaciones en los seres humanos para liberarse, el Concilio recuerda que es la acción de Cristo por sí misma liberadora del pecado y de la muerte.

En definitiva, las referencias anteriores se constituyen en las claves precursoras de la categoría liberación en los documentos eclesiales durante la década de los 60`s e igualmente vislumbran el rol activo del cristiano en las causas sociales y de manera especial, su compromiso asociado al espíritu de la pobreza. Antecedente a considerar en la posterior configuración de uno de los motores de la nueva teología, la opción preferencial por los pobres.

Posterior a la divulgación de *Gaudium et spes*, y en relación a la vida económico-social abordada en la misma, en 1967 Pablo VI promulga la encíclica *Populorum Progressio*, allí insiste en la permanencia de las desigualdades sociales a nivel global, instala la categoría de desarrollo

como proyecto de paz y apunta las coordenadas de este en favor del: “paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas”. (Pablo VI, 1967, p. 6).

La geopolítica del mundo de los años sesenta ostentaba el desequilibrio económico entre países ricos y países pobres en cuanto al acceso a bienes y servicios y a su vez, en cuanto al ejercicio del poder. Los rastros del colonialismo en los países recién independizados no se podían ocultar pues, quedaron al descubierto sociedades expoliadas y vulnerables al sistema mundo cuyas economías se tornaron más dependientes y periféricas de las economías del centro. La desigualdad social no era evidente solamente a nivel internacional sino que al interior de los países del Tercer Mundo las élites acaparaban las riquezas y los bienes culturales condenando a millones de habitantes a la miseria y al hambre.

Entonces, frente al paisaje social el llamado de Pablo VI radica en traspasar lo evidente que es combatir el hambre y la pobreza y lograr las bases en favor de la construcción de:

un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión, o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico. (1967, p. 10-11).

¿Cómo hacer posible este mundo, acaso existe un recetario? No, pero si existe la conciencia que promueve la justicia social entre las sociedades y el progreso entre los países más empobrecidos cuyo camino al desarrollo radica en verse libres de la miseria, y de toda opresión. Por supuesto, que a lo largo de su historia la Iglesia ha trabajado en obras de impacto social en favor del bienestar de los menos favorecidos, sin embargo, no son estas suficientes, pues, este giro

radical hacia la justicia social y el progreso real de los pueblos implica superar las acciones locales e individuales de las misiones.

Como se mencionó en líneas anteriores, es la categoría de desarrollo la protagonista de Populorum Progressio y en esta confluye, no solamente el crecimiento económico, pues, el desarrollo consiste en la promoción del humanismo en su plenitud, es decir, pasar de condiciones menos humanas a unas más humanas:

Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del *mínimum vital* y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza. (Pablo VI, 1967, p. 6).

Asimismo, ante el panorama el pontífice recalca que la propiedad privada debe tener una función social en favor de la comunidad y cita entre los Padres de la Iglesia a San Ambrosio cuando señaló que: *«No es parte de tus bienes lo que tú das al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos»*.

De este modo, la propiedad privada tan protegida por el Estado liberal no tiene razón de ser cuando:

el bien común exige, pues, algunas veces la expropiación si, por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva. (Pablo VI, 1967, p. 6).

En síntesis, el beneficio de la comunidad debería ser primordial en la política de los Estados, aunque no se trata de la eliminación de la propiedad privada, ésta si debe corresponder esencialmente a la función social. El capitalismo liberal al sentar sus bases sobre las naciones considera el lucro privado como eje del progreso, la propiedad privada de los medios de producción y el derecho absoluto de la misma sin limitaciones a su expansión y sin repercusiones sociales que favorezcan la disminución de las desigualdades.

Llegados a este punto, podría pensarse que desde el Magisterio de la Iglesia se estaba convocando una total revolución contra el statu quo, aspecto que Pablo VI aclara señalando que:

la insurrección revolucionaria - salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país- engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor. (1967, p. 8).

Dicho de otro modo, la construcción de un nuevo orden social, no se trataba de despertar insurgencias revolucionarias o de seguir recetarios tecnócratas sino de la promoción de un humanismo total en favor de los oprimidos. Aquí es preciso, resaltar aún más las palabras del pontífice cuando escribía que:

Cuando tantos pueblos tienen hambre, cuando tantos hogares sufren la miseria, cuando tantos hombres viven sumergidos en la ignorancia, cuando aún quedan por construir tantas escuelas, hospitales, viviendas dignas de este nombre, todo derroche público o privado, todo gasto de ostentación nacional o personal, toda carrera de armamentos se convierte en un escándalo intolerable. (Pablo VI, 1967, p. 10-11).

En el mundo de hoy, a 53 años de haber sido publicada *Populorum Progressio* y observando las dinámicas políticas y económicas que rigen a nivel global, regional y local se infiere sin recurrir a complejidades que el pensamiento de Pablo VI no ha perdido su vigencia. Si se consideran las condiciones económicas actuales, la calidad de vida, el Índice de Desarrollo Humano y otras estadísticas en la materia, la realidad de los países latinoamericanos, africanos y asiáticos no dista mucho de las denuncias y reflexiones escritas por el Papa.

Aunque en la encíclica no aparece el término “liberación” se constata que el antagónico “opresión” es recurrente a lo largo de la misma, además, que la urgencia de la reflexión consistía (te) en movilizar a la Iglesia en pro de acciones transformadoras en contribución al desarrollo de los pueblos oprimidos. En un mundo convulsionante, *Populorum Progressio* centra el desarrollo como el nuevo nombre de la paz, y a su vez, conforma los aportes al pensamiento teológico cristiano de la época desde una perspectiva ética y sociológica.

Para concluir, los documentos señalados hasta aquí constituyen los hitos esenciales de la doctrina social de la Iglesia. Desde la *Rerum Novarum* de León XIII hasta la *Populorum Progressio* de Pablo VI se ofrecen las primeras pinceladas que visibilizan el contexto discursivo del giro teológico.

### 3.4. Del desarrollo a la idea de liberación.

En el último apartado del primer capítulo se abordaron de manera breve algunos rasgos históricos de la Iglesia latinoamericana en los años 60. Allí se mencionaba uno de los eventos eclesiásticos que mayor repercusión ha tenido en la historia del pensamiento teológico latinoamericano, se trata de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (En adelante II Conferencia). Es a partir de su realización que se señala “un antes y un después”, dado que, se configura en un hito que hace posible observar las rupturas y transformaciones dadas al interior de la iglesia.

Sin embargo, antes de desarrollarse el evento que instaure de manera significativa la categoría de liberación en el pensamiento teológico, se generaron otros sucesos que contribuyeron a la gestación de una nueva conciencia eclesial. En primer lugar, se puede señalar el *Pacto de las Catacumbas* firmado por cerca de 39 obispos conciliares, de los cuales la gran mayoría provenía de Latinoamérica, la reunión casi clandestina ocurrió durante el 16 de noviembre de 1965, días antes de la clausura del Concilio Vaticano II, bajo el liderazgo de Dom Helder Cámara obispo de Recife (Brasil) y Manuel Larraín monseñor de Talca (Chile).

En el Pacto de las Catacumbas: “los firmantes se comprometían a vivir en pobreza, a rechazar todos los símbolos o privilegios de poder y a colocar a los pobres en el centro de su ministerio pastoral”. (Pikaza y Da Silva, s.f., p. 20). A través de 13 principios, establecieron asumir una vida evangélica sin opulencias, procurando vivir como lo hacen los pueblos en su cotidianidad.

Muy acordes a los postulados de las encíclicas de Juan XXIII, los obispos señalaron:

Haremos todo lo posible para que los responsables de nuestro gobierno y de nuestros servicios públicos decidan y pongan en práctica las leyes, estructuras e instituciones

sociales que son necesarias para la justicia, la igualdad y el desarrollo armónico y total de todo el hombre y de todos los hombres, y, así, para el advenimiento de un orden social, nuevo, digno de hijos de hombres y de hijos de Dios. (Pikaza y Da Silva, s.f., p. 22).

El pacto perfilaba entonces, la opción preferencial por los pobres siguiendo el ejemplo de Jesucristo y asumiendo un compromiso eclesiástico en pro de la transformación del orden social caracterizado por el ejercicio de relaciones de poder basadas en la injusticia y la desigualdad social.

Dos años luego de finalizado el Concilio Vaticano II, el 15 de agosto de 1967 aparece otro de los manifiestos que instalan una nueva perspectiva eclesial en relación a la sociedad, se trata del Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo; esta vez, mediante 23 postulados Helder Cámara, Luis Gonzaga, Georges Mercier, Michel Darmancier y Ángel Cuniberti, entre otros sacerdotes católicos condenaban el imperialismo, el impacto del sistema capitalista sobre las economías de los pueblos explotados y con ello, la excesiva acumulación de riqueza de los países potencia a nivel mundial.

En el manifiesto los firmantes, además, reconocían que la religión: “no es el opio del pueblo. La religión es una fuerza que eleva a los humildes y rebaja a los orgullosos, que da pan a los hambrientos y hambre a los hartos”. (Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo. s.f., principio 19).

Asimismo, los obispos declararon que en la figura de Cristo se encuentra la fuente de la liberación: “Cuando Cristo por medio de su resurrección libera a la humanidad de la muerte, conduce todas las liberaciones humanas a su plenitud eterna” (Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo. s.f., principio 22). Además, pregonaron que el papel de la iglesia radica en ser capaz de

denunciar la injusticia y tomar distancia del sistema que ejecuta acciones contrarias a las promulgadas por Cristo.

De esta manera, en el interior de la iglesia latinoamericana surgían los tiempos de la renovación; los antecedentes inmediatos del pensamiento teológico liberador. Aquella mayoría de obispos latinoamericanos que había permanecido silenciosa durante el Concilio Vaticano II, ejercía ahora una amplia participación en la definición de los ejes y horizontes de una iglesia más cercana a las realidades sociales de la región.

Los obispos partícipes del Concilio de regreso a sus países empezaron la búsqueda por aplicar el mensaje renovador en Latinoamérica, de hecho, se desarrollaron reuniones episcopales nacionales para ponerlo en práctica: “La iglesia comenzaba a caminar con diverso ritmo en América Latina”. (Dussel, 1992, p. 228).

Como se señaló en líneas anteriores, la II Conferencia constituye un hito del pensamiento teológico latinoamericano. Según Luciani (2018): “lo que ahí sucedió puede ser descrito como un acontecimiento eclesial único que produjo una auténtica eclesiogénesis” (p. 9), cuyas repercusiones continúan vigentes.

El centro del análisis pastoral y teológico giró en torno a “*La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*”. Motivado por la lectura de “los signos de los tiempos” consistió entonces, en un acercamiento más estrecho de la iglesia en la cuestión social. Si en *Populorum progressio* el desarrollo era el eje de la transformación social, será la II Conferencia la que instaurará la liberación como proceso eclesial en un subcontinente pobre y periférico.

Siendo 1968 un año en constante ebullición, la II Conferencia presenta la renovación de la Iglesia, el paso de estructuras tradicionales conservadoras a lo que Codina (2018) llama: “una

nueva situación socio-ecclesial". (p. 28). El salto se da entre las barreras históricas de la tradición que mantuvo la Iglesia latinoamericana en un enorme letargo ante el ritmo cambiante de la sociedad, hacia una movilización pastoral y teológica consciente de la realidad social y económica de una región profundamente desigual.

El Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM previamente había preparado un documento base sobre el cual desarrollar el trabajo de los obispos durante el desarrollo de la II Conferencia. A manera de denuncia frente a América Latina se señala que:

parece que vive aún bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no solo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales, sino de su misma realización humana. Pese a los esfuerzos que se efectúan, se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de violencia y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 68).

De hecho, las conclusiones del Documento de Medellín apuntan principalmente al análisis de la realidad social y económica de América Latina pues el común de su gente vivía la miseria que los marginaba del desarrollo, dado que, las políticas de los Estados latinoamericanos no respaldaban el acceso de los sectores campesinos a la tierra y a los derechos sociales y culturales, tampoco favorecían una amplia cobertura de la educación universitaria, ni permitían el progreso de los trabajadores industriales y artesanos.

Por lo anterior, el núcleo de la II Conferencia consistía en asumir el “¿cómo leer y releer el Vaticano II desde un continente religioso pero profundamente injusto, desigual, discriminatorio...?”

¿Cómo reaccionar ante un proceso de secularización y ante ideologías como el marxismo y la revolución violenta?” (Codina, 2018, p. 28).

Es en medio de este panorama social que la liberación se va a fundamentar como principio clave del discurso teológico y pastoral; situación que introduce el Documento de las Conclusiones de Medellín al expresar el antecedente remoto de la liberación en la historia del pueblo de Israel oprimido por Egipto.

Entonces, la liberación bíblica constituye la fuente para la liberación latinoamericana, la historia del pueblo de Israel y su éxodo se torna en el paradigma preciso para el pueblo latinoamericano en aras de alcanzar la liberación. El Dios liberador camina entonces sobre América Latina, el trabajo pastoral y la reflexión teológica en la región apuntará a sobrepasar la mirada sociológica en aras de fortalecer la perspectiva cristiana liberadora.

Por consiguiente, la transición del desarrollo a la liberación se va a configurar a partir de las nuevas lecturas de América Latina, no se trataba entonces de pensarse desde lo foráneo sino desde las entrañas, una auténtica endogénesis, es decir, una forma muy especial de asumir el proyecto salvífico del Dios liberador en un subcontinente oprimido.

En esta misión, la figura de la Iglesia se renueva: “Que se presente cada vez más nítido en América Latina el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo hombre y de todos los hombres”. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 126).

### **3.5. La liberación: el hito de la II Conferencia Episcopal.**

En el Documento de las Conclusiones de Medellín el término liberación se registra en 14 oportunidades, inicialmente, aduce a una situación de ruptura con la opresión bajo la que ha estado

sometida la región latinoamericana. Entonces, las huellas del pasado colonial, una situación de dependencia económica generalizada desde las nacientes repúblicas del siglo XIX y las condiciones políticas y sociales propias del sistema mundo, hacen de América Latina un subcontinente oprimido.

Los obispos toman como centro del trabajo evangélico y apostólico la liberación latinoamericana porque consideran:

Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. “Nos estáis ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento”, ha dicho el papa a los campesinos en Colombia. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 191).

El llamado de la II Conferencia se acentúa en que la liberación sea el eje central del trabajo de los obispos, sacerdotes, religiosas y religiosos, y de los movimientos laicos en las comunidades, parroquias y demás grupos sociales relacionados con las dinámicas eclesiales. La liberación se da entonces en el ejemplo de Cristo, pues es él la figura central de la liberación porque:

Cristo, nuestro Salvador, no solo amó a los pobres, sino que “siendo rico se hizo pobre”, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 193).

Los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín, manifiestan que la liberación se da en la conversión a Cristo, pues, la base de la misma consiste en los cambios ajustados por los seres humanos, es decir, no se trata de modificar las estructuras sociales injustas sin antes haber pasado por la condición humana; hombres nuevos, estructuras nuevas.

Al fin y al cabo, el rol de Cristo en la historia es liberador, según la doctrina bíblica católica, fue enviado por Dios para que:

hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 80).

La liberación consiste, por ende, en reconocer a Cristo en el prójimo, en el pobre y oprimido. Los pobres aunque condicionados por las estructuras opresoras sociales, son sujetos de su propia historia y parte fundamental del proyecto de salvación de Dios, salvación que se da en el aquí y en el ahora, pues supone: “liberación completa, superación de toda desgracia, redención del pecado y sus consecuencias (hambre y miseria, enfermedad, ignorancia, etc)”. (Pironio, 2018, p. 92).

Son los pobres quienes soportan la exclusión y el peso de estructuras sociales desiguales, a su vez, a ellos pertenece la liberación y se abre paso el Reino de Dios. Padeciendo las repercusiones físicas y espirituales de la miseria y el hambre, son los pobres la esencia del trabajo pastoral y la evangelización liberadora.

En este sentido, el compromiso del sacerdote, religioso o laico cristiano debe ser liberador, humanista y en favor del desarrollo de las comunidades donde ejerce su labor. La liberación a su vez, implica la lectura acertada de “los signos de los tiempos”. Se convierte así en un compromiso histórico.

Por consiguiente, no es posible que la Iglesia permanezca rígida frente a estructuras sociales cambiantes. Uno de los principales problemas de la Iglesia latinoamericana a lo largo de su historia

ha sido la deficiente adaptación de sus formas eclesiales a las constantes transformaciones sociales, situación que evidencia uno de los retos más llamativos de la labor liberadora.

A favor de la liberación latinoamericana, el Documento de Medellín reconoce que hay en América Latina una toma de conciencia frente a la situación de opresión. Es la población movilizadora en: “actitudes de protesta y aspiraciones de liberación, desarrollo y justicia social”, (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 154) quien ha reconocido las condiciones de alienación y subdesarrollo en que ha vivido.

Ventajas como la anteriormente descrita junto a las fuertes convicciones espirituales y religiosas, permitieron la creación del caldo de cultivo de la liberación en Latinoamérica:

Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no solo la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 81-82).

También, desde Medellín 1968, se invita a superar las diferencias, pues, es en la unidad latinoamericana donde se encuentra la fuerza de las transformaciones sociales, sin unidad la región: “no logrará liberarse del neocolonialismo a que está sometida, ni por consiguiente realizarse en libertad, con sus características propias en lo cultural, socio-político y económico”. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 85).

En este punto, es válido reseñar la condena al sistema capitalista liberal y al sistema marxista en el subcontinente, al ser considerados por los obispos como igualmente nocivos para los países latinoamericanos:

uno tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sostenga un humanismo, mira más bien al hombre colectivo, y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 83-84).

De este modo, el análisis geopolítico del clero reunido en Medellín vislumbra una Latinoamérica periférica situada en el contexto de la Guerra Fría, y en cuyo territorio han emergido prácticas subversivas beligerantes, aún en el seno de la Iglesia, tal como sucedió con el sacerdote colombiano Camilo Torres Restrepo, quien asumió la lucha revolucionaria como acción política. Por ende, llegados de manera no expresa a este punto, los obispos señalan como si se tratase de un aviso urgente, que no es opción de transformación el camino de las armas.

En síntesis, la liberación de América Latina parte de alzar la voz contra las injusticias y evangelizar a los pobres, asimismo, surge del paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas como lo señalaba el Papa Pablo VI. La emergencia de una nueva teología liberadora se dará desde el Sur: “precisamente a partir de la irrupción de los pobres en la sociedad y en la Iglesia”. (Codina, 2018, p. 44). Estos constituirán los primeros avances de la Iglesia latinoamericana por comprender su papel social y despertar del letargo en el que había permanecido durante siglos.

### ***3.5.1. Importancia de la II Conferencia Episcopal para Latinoamérica.***

Frente al desarrollo y posteriores repercusiones de la II Conferencia mucho se ha escrito, principalmente, en estudios históricos y teológicos; al respecto, reseñan Calvo y Parra (2012) que Medellín 1968 representa un hito en la historia:

Claudia Gilman lo ha considerado uno de los acontecimientos que después de la Revolución Cubana permiten definir los años sesenta como época. También Diana Sorensen ha calificado como un manifiesto que proclamaba la hora de la acción por el cambio y la emancipación en América Latina. Por su parte, el historiador Jeffrey L. Gould presenta las conclusiones de Medellín como uno de los documentos más importantes en la historia de América Latina en el siglo XX. El geógrafo Michael Watts lo ha incluido, con la comuna de París, el socialismo con rostro humano en Praga, Varsovia y Belgrado, la invasión soviética a Checoslovaquia y la revolución cultural China, entre los eventos fundamentales de 1968. (p. 20).

En consecuencia, son varias las referencias que existen al respecto del significado de Medellín 1968 para la historia de la iglesia y del siglo XX. Sin embargo, en Colombia hasta la fecha poco se ha expresado sobre el sentido y la importancia de la misma. Tal vez, esto radica en la poca incidencia que tuvo la II Conferencia al interior de la jerarquía eclesial colombiana y la muy limitada proyección de la luz renovadora de la Iglesia en los sectores populares de Medellín y del resto del país.

De nuevo Calvo y Parra (2012) demuestran que:

Medellín encarna una contradicción que hasta ahora ha sido descuidada en la historiografía latinoamericana: quienes en la conferencia hablaron en nombre de los pobres, sobre la historicidad de los pueblos y la necesidad de una Iglesia solidaria con las luchas de la gente, no reconocieron ni tuvieron en cuenta las múltiples demandas de participación de los actores sociales de Medellín. (p. 163).

También, frente a la poca repercusión del espíritu renovador de la Iglesia en Colombia, Tirado Mejía (2014) argumenta que:

los esfuerzos modernizantes, desarrollistas y con contenido popular para llevar a la práctica lo que pregonaba la nueva Iglesia en los documentos del Concilio Vaticano II y del CELAM de Medellín, se vieron bloqueados por el compromiso de la jerarquía eclesiástica con el sistema del Frente Nacional. De allí las tensiones que surgieron entre la jerarquía eclesiástica y sectores del clero y de los fieles, en un momento marcado por profundos cambios en la sociedad. (p. 125- 126).

Aun cuando los postulados de la II Conferencia no tuvieron un alcance significativo en la Iglesia colombiana, es preciso resaltar una de las manifestaciones directas de Medellín 1968: el Grupo GOLCONDA. En enero de 1969, algunos sacerdotes y laicos acogieron las conclusiones de la II Conferencia, las encíclicas papales renovadoras y las medidas del Concilio Vaticano II para formar un colectivo comprometido con el cambio y donde el evangelio fuese el eje de la transformación social en las parroquias, barrios y ciudades del país.

La existencia de GOLCONDA fue corta como movimiento sacerdotal: “por contradicciones internas, por la suspensión de varios de sus integrantes colombianos y la expulsión del país de todos sus miembros extranjeros”. (Calvo y Parra, 2012, p. 153-154). Además, fue notoria la persecución de la jerarquía eclesiástica, los medios de comunicación y la acción represiva del Estado.

De acuerdo con Codina (2018): “¿Podían prever los obispos que esta defensa de los pobres y de la justicia les llevaría a la persecución, incluso al martirio... y muchas veces a una cierta marginación eclesial?”. (p. 37). ¿Por qué eran objetivo constante de la inteligencia militar?, ¿acaso

debía ser borrado el significado que los curas rebeldes de Colombia representaban por el cambio profundo de las estructuras sociales?...

Para finalizar, se debe mencionar que a nivel general fue profundo el camino de reflexión teológica que tomó el obispado latinoamericano a partir del Concilio Vaticano II y especialmente, a partir de la II Conferencia, cuyos aportes configurarían durante las siguientes décadas el desarrollo de un pensamiento teológico propiamente latinoamericano.

### **3.6. La teología de la liberación.**

En 1972 aparece en América Latina el libro: “Teología de la Liberación” del sacerdote y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, se reconoce al autor como precursor de la nueva perspectiva teológica. Sin embargo, como se observó anteriormente, para situar los orígenes de la Teología de la Liberación en Latinoamérica se debe acudir a los eventos coyunturales que propiciaron en la mayoría de países latinoamericanos reflexiones teológicas en perspectiva liberadora.

Además, no se puede desconocer que las perspectivas de liberación que empiezan a escucharse en las voces de los teólogos latinoamericanos a partir de 1968 tienen: “sus raíces en movimientos, prácticas pastorales y pensamientos teológicos de protestantes y católicos, desarrollados en la primera mitad del siglo XX sobre todo en Europa, con influencia en Colombia, aunque menos”. (Pérez, 2016, p.79-80).

Teniendo en cuenta las anteriores claves del surgimiento de la Teología de la Liberación, se puede afirmar que, la iglesia latinoamericana respondía a la lectura de “los signos de los tiempos” y transitaba por la realidad social de un pueblo pobre y creyente, cuyo clamor exigía la liberación, así, surgía la iglesia pobre, misionera y pascual, la iglesia que desarrollaba su teología liberadora.

Y en Colombia, como se verá en el siguiente capítulo es la obra teológica de Rafael Ávila Penagos una de las principales expresiones de la Teología de la Liberación.

## CAPÍTULO 4. HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

*Ponerse del lado de los oprimidos es ponerse del lado del Señor, que padece en ellos; tratar de liberar a los oprimidos es continuar la obra de Cristo, que vino para evangelizar a los pobres y liberar a los oprimidos.*

Rafael Ávila Penagos.

Este capítulo expresa en mayor medida, las contribuciones de Rafael Ávila Penagos al desarrollo de una perspectiva liberadora teológica propia de América Latina a finales de la década de los 60. Aunque en Colombia la producción teológica en clave de liberación no fue representativa para la época, si se hablara del comienzo de la Teología de la Liberación (en adelante TdeL) uno de los referentes más expresivos de la irrupción de este movimiento se encuentra en la obra de Ávila publicada entre los años 1969 y 1971.

Acevedo y Delgado (2012) aseveran que: “El primer teólogo de la liberación que utilizó el término fue Rafael Ávila Penagos (con un catecismo que intituló *La Liberación*), publicado antes que la obra de Gustavo Gutiérrez (a quien se le considera padre del término) (p. 250). También, Pérez (2016) señala frente al primer texto de Ávila Penagos titulado *La Liberación*, que este: “muestra una fe articulada con los signos del momento que se vivía en Colombia y en la América Latina. Sin duda es un texto pionero claramente en la línea de la TdeL”. (p. 97).

Así las cosas, si se señala que *La Liberación* de Rafael Ávila es precursora de la TdeL en Colombia, por ahora se desconocen las demás contribuciones del autor presentes en: *Elementos para una Evangelización Liberadora*. Siguiendo el objetivo de este capítulo, se hace exposición del análisis de la primera categoría mayor establecida: **la liberación**, alrededor de la misma orbitan otras categorías clave, (o menores) que facilitan la comprensión de las contribuciones de la obra de Ávila Penagos al desarrollo de la TdeL en Colombia.

#### **4.1. La liberación como categoría central, paradigma teológico emergente.**

A lo largo de los tres textos, Ávila Penagos fundamenta y desarrolla los rasgos y las particularidades propias de la liberación, es a partir del uso constante de versículos y pasajes bíblicos que va justificando la nueva tarea liberadora de la iglesia latinoamericana. No obstante, recurre constantemente a elementos de la sociología, el psicoanálisis y la antropología como herramientas que sostienen y argumentan el discurso liberador.

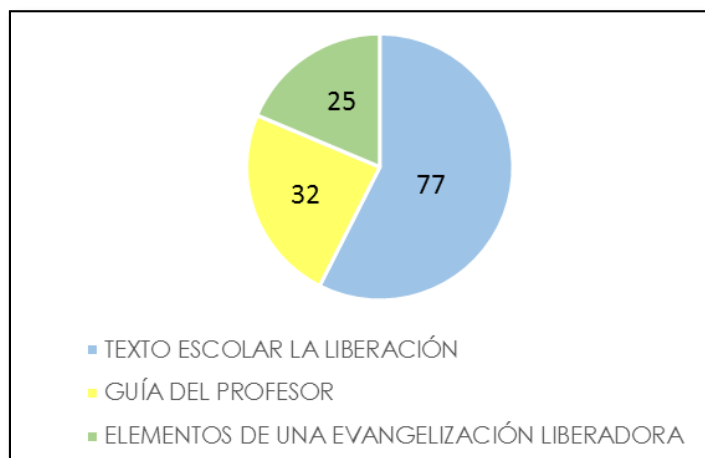
No se abordará aquí un análisis particular por cada texto, sino que teniendo en cuenta la coherencia argumentativa y temática hallada entre los tres libros, se proyectan en conjunto las precisiones del autor frente a la categoría central: la liberación, y las categorías mayores emergentes. Asimismo, se esbozan las categorías menores que funcionan a partir de la categoría central y las mayores, es en este sentido que el universo de categorías facilita analizar las contribuciones del autor en la materia.

Es preciso, reconocer que, gracias a la identificación y selección de las unidades de contexto relacionadas con los contenidos explícitos e implícitos de la categoría de liberación, se logra el registro de los sentidos atribuidos a la misma. De esta manera, durante el análisis emergen otras categorías que poseen relación directa con la categoría central, por ende, al constituir parte fundamental del discurso se organizan en el nivel mayor.

Las unidades de contexto seleccionadas para el análisis de la categoría de liberación por su contenido explícito conforman una muestra de 134 en total, es decir, son el resultado de la revisión de los tres libros. A su vez, revalidan la selección de la liberación como categoría central. Ver figura 10.

**Figura 10.**

*Número de unidades de contexto en relación explícita con la categoría de liberación.*

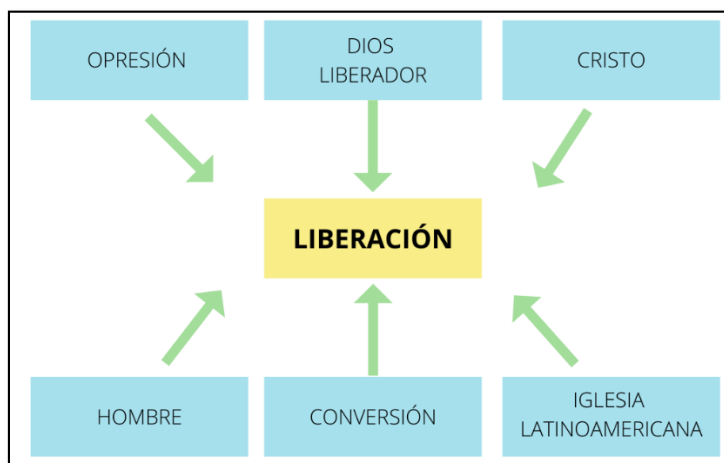


Fuente: Elaboración propia.

Así las cosas, se posicionan 6 categorías mayores en relación con la liberación, son seleccionadas a partir de la frecuencia e importancia discursiva dada por el autor. Opresión, Dios liberador, Cristo, Hombre, Conversión e Iglesia Latinoamericana constituyen entonces, las categorías mayores sobre las cuales se fundamenta la liberación como paradigma teológico en la obra de Rafael Ávila Penagos. En total las unidades de contexto referentes a las 6 categorías constituyen una muestra de 356.

**Figura 11.**

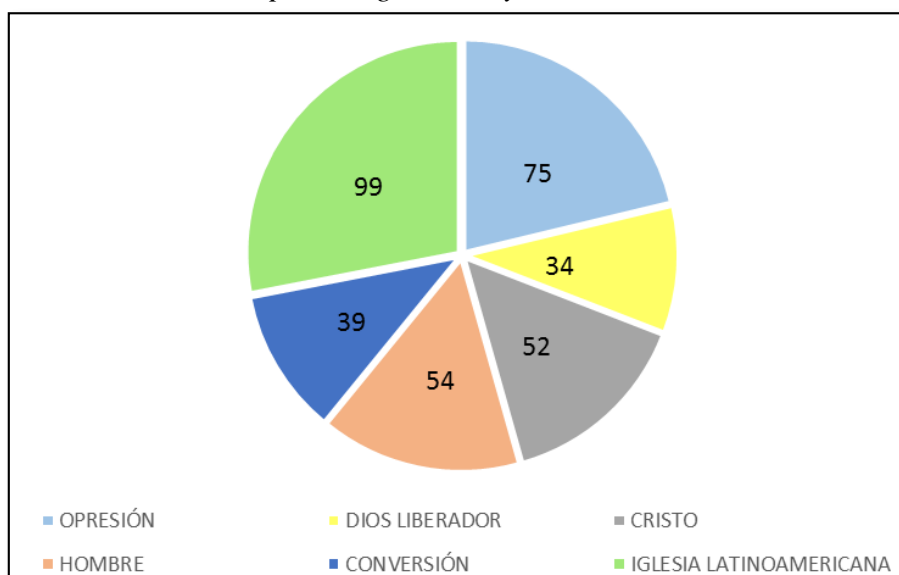
*Universo de categorías mayores en función de la liberación.*



Fuente: Elaboración propia.

**Figura 12.**

*Número de unidades de contexto por categorías mayores.*



Fuente: Elaboración propia.

Sumado a esto, las 6 categorías encontradas funcionan como contenedor de las categorías menores emergentes. Se establece así una relación recíproca que no desconoce que a medida que avanza el análisis, el proceso de interpretación se enriquece a partir de la inclusión de las categorías menores.

**Figura 13.**

*Categorías mayores y categorías menores en torno a la liberación.*

OPRESIÓN	DIOS LIBERADOR	CRISTO
-Pecado -El mal -Orden social	-Antecedentes bíblicos de la liberación	-Misterio pascual
HOMBRE	CONVERSIÓN	IGLESIA LATINOAMERICANA
-Historia -Comunidad	-Cristiano -Compromiso	-Signos de los tiempos -Evangelización y liturgia liberadora -Opción por los pobres

Fuente: Elaboración propia.

*“Este libro está dirigido a nuestro hermano el hombre de América Latina, a quien queremos anunciar la Buena Nueva de la liberación para iluminar y urgir su proceso de liberación con la palabra liberadora del Evangelio”* con esta intención manifestada por el autor al iniciar uno de los textos, se sobre entiende a primera vista su estrecha relación con el nuevo paradigma teológico latinoamericano.

Por supuesto, el autor reconoce que al existir la conciencia y el deseo de liberación es porque existe un estado contrario de opresión, es decir, una situación de sometimiento que exige un cambio liberador. Especialmente, esa conciencia de liberación en Latinoamérica deberá proclamarse a través del evangelio.

#### ***4.1.1. Antecedentes bíblicos de la liberación y presencia del Dios liberador.***

En su obra, Ávila reconoce dos antecedentes clave de la liberación en la historia de la humanidad desde la perspectiva del cristianismo, el primero está constituido por la liberación de Egipto, allí Dios se muestra como liberador de la esclavitud a la cual se encontraba sometido su pueblo. El segundo antecedente es la liberación agenciada por Cristo al vencer la muerte, el pecado y el mal que azota el mundo.

Frente al primer antecedente, no cabe duda de su reconocimiento fundante en la tradición judeo-cristiana, pues bien, en el cristianismo la liberación de la opresión egipcia se expresa en los relatos bíblicos del libro de Éxodo, primordialmente, se refiere a una parte de la historia de las antiguas sociedades esclavistas; Egipto agencia su fuerza opresora sobre el pueblo hebreo.

En este escenario bíblico, Ávila sostiene la primera intervención de Dios en favor de la liberación, para ello, visibiliza las condiciones de opresión vividas por el pueblo al señalar que el faraón: “no los quiere dejar salir, porque necesita utilizar su mano de obra en las gigantescas

construcciones... no se trata de un pueblo marginado, sino de un pueblo oprimido, utilizado y explotado". (1970, p. 19). También el faraón, procede: "a frenar el crecimiento de la "masa" y a impedir, por todos los medios, la "explosión demográfica"... ordenó a sus soldados arrojar al río a todos los niños". (1970, p. 19).

En relación con las denuncias que hace el Papa Pablo VI en *Populorum Progressio*, Ávila califica al Imperio egipcio como una "tiranía evidente y prolongada que atentaba gravemente contra los derechos fundamentales de la persona". (1970, p. 22). En medio de esas condiciones deshumanizantes actúa el **Dios liberador** que escucha el clamor y el grito de angustia de su pueblo, por ende, se presenta a Moisés a quién escoge para liderar la liberación de Israel, es decir, aparece en la historia el primer profeta del compromiso con la liberación. Sin embargo, ante las exigencias de Moisés, el faraón recrudece las condiciones de opresión y: "ordena intensificar el trabajo de los israelitas". (1970, p. 19).

En consecuencia, la acción del Dios liberador no se detiene e interviene en favor de la liberación definitiva del pueblo, el paso del Mar Rojo configura el antecedente de liberación bíblica.

Citando al teólogo Georges Auzou, Ávila considera que:

La liberación de la esclavitud de Egipto será el tipo de liberación de todas las opresiones y de todos los poderes malignos, de todas las esclavitudes y cautiverios, de lo que pernicioso y se opone a la libertad de la vida, y por tanto del mal, del pecado, de la muerte. (1970, p. 41).

Llegados a este punto, coincide el fundamento remoto de la liberación con lo planteado en el Documento Conclusiones de Medellín de la II Conferencia, pues, se establece una relación directa entre la historia liberadora de Israel y la iglesia, pueblo actual de Dios:

Así como otrora Israel, el primer Pueblo de Dios, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto... así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da “el verdadero desarrollo, que es para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 77).

Entonces, Dios es liberador pues, ha intervenido en la historia al: “romper las estructuras de la esclavitud, las situaciones de opresión y de explotación laboral en que había caído Israel”. (1970, p. 41). De esta manera, Ávila va pincelando un punto crucial de la liberación y es su incidencia directa en las condiciones materiales de existencia.

La liberación de Israel planificada por Dios: “no parte de una "esclavitud" abstracta o "espiritual". Se inicia a partir de "hechos" de "situaciones" muy concretas. La "explotación del trabajo", la "baja estratificación social y económica", "el ataque sistemático" a la natalidad, etc., a que estaba condenado su pueblo” (1970, p. 27 G) son la motivación de la presencia del Dios liberador.

Dios se revela en la historia como: “Dios-inconforme que exige al hombre el cambio de situaciones esclavizantes por situaciones liberadoras, presionando el proceso de liberación del hombre... des-alienándolo, con lo cual, podemos afirmar, se revela también como el Dios-desalienador”. (Ávila, 1971, p. 94).

En síntesis, son tres los sentidos evidentes generados por este primer antecedente de la liberación en la historia; el primero, apunta al reconocimiento de la tarea liberadora de Dios frente a las condiciones materiales de vida, es decir, la acción divina trasciende la salvación de las almas; el segundo, señala el compromiso que debe adquirir el hombre en la liberación, por ende, presenta

a Moisés como profeta comprometido con la liberación de Israel y, en tercer lugar, la relación tejida entre el pueblo hebreo y el actual pueblo de Dios, especialmente, Latinoamérica.

Este último, señala la comparación entre Israel bajo el régimen de esclavitud egipcia y Latinoamérica bajo condiciones visibles de opresión en el marco del sistema económico mundial, entonces, la relación expresa: "correlaciones fundamentales... la situación real de nuestro continente y la necesidad de emprender una tarea liberadora". (1970, p. 31 G).

Ávila citando de nuevo a Auzou refiere que: "la Historia de Israel, es también la de la Iglesia... Hay que estar partiendo sin cesar, hay que sacudir los yugos alrededor de nosotros... hacer que cesen las miserias que deshumanizan... destruir las injusticias que oprimen y separan". (1970, p. 17 G).

El segundo antecedente protagonista de la liberación en la historia del cristianismo puntualizado por Ávila, alude a la presencia y acción liberadora de *Cristo* en el mundo. Este hecho salvífico es previamente anunciado por profetas del Antiguo Testamento, sobre todo en épocas donde el pueblo de Israel experimentaba de nuevo la opresión. Particularmente, cuando este se encontraba desterrado en Babilonia, Isaías adquiere el compromiso de anunciar la liberación a partir de Cristo, dirige al pueblo un mensaje de esperanza y liberación.

Isaías profetiza la ruptura que encarna Cristo con un orden social opresor y especifica su rol liberador en la historia: "romper los lazos de maldad... dar la libertad a los quebrantados y arrancar todo yugo, partir el pan con el hambriento, albergar al pobre sin hogar, vestir al desnudo y no dar la espalda al hermano". (Isaías 58, 6,7). Dios liberador, entonces, envía a su hijo Jesús como manifestación de liberación.

En articulación con la II Conferencia, Ávila resalta que:

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos envía a su hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a las que nos tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 80).

Por consiguiente, las rupturas que personifica Jesús constituyen el fundamento de la liberación: “Liberó de las enfermedades, del pecado e incluso de la muerte, a los que tuvieron la dicha de experimentar su paso liberador. Liberó de la parálisis, de la ceguera, liberó a los mudos”. (Ávila 1970, p. 100). Así las cosas, la liberación hecha por Cristo no se reduce a un asunto espiritual sino que abarca un carácter como señala Rafael: “integral y global”.

Nuevamente aparece aquí la acción liberadora de Dios en clave del orden social existente. Se pregunta Ávila: “¿Por qué creemos que Cristo es solamente un liberador "espiritual"? ¿Por qué no hemos reflexionado en que su liberación es integral?”. (1970. p. 102). Es decir, la liberación organizada por Cristo abarca dos aspectos íntimamente relacionados; por un lado, la salvación del alma y por el otro, el mejoramiento del bienestar físico de los hombres.

Frente a la vida del hijo de Dios en la Tierra, Ávila manifiesta que al: “profeta más incómodo que ha existido, se le rechazó porque comía como los demás hombres, porque se mezclaba con la plebe y porque se mostraba benévolo incluso con las prostitutas”. (1970, p. 104). Para Cristo no existía: “dicotomía alguna entre lo que enseñaba y lo que vivía”. (1971, p. 37).

En este sentido, la condición humana asumida por Cristo se ve reflejada específicamente en que: "siendo de condición divina... se despojó a sí mismo y tomó la condición de siervo" "se hizo

pobre, siendo rico" "se humilló así mismo y obedeció hasta la muerte". Compartió con nosotros el hambre, la sed y la fatiga; trabajó como cualquier obrero de su tiempo... Lo compartió todo con nosotros, excepto el pecado". (Ávila, 1971, p. 108).

A su vez, el autor enfatiza que son los sumos sacerdotes y los escribas (jerarquía reaccionaria de la época) quienes deciden y planean la muerte de Jesús, por ende, los compara con las élites políticas y eclesiásticas contemporáneas. A manera de denuncia, Ávila declara de manera tajante que: "La diatriba de Jesús contra los escribas y fariseos no es solamente un mensaje para las clases dirigentes de aquel entonces; es también un mensaje para las clases dirigentes de hoy". (1971, p. 129).

Como él mismo señala, hace un esfuerzo por adaptar el discurso crítico de Cristo que aparece en Mateo 23 y considera que una lectura actual podría ser la siguiente:

Ay de vosotros, clérigos, abogados, políticos, periodistas y demás dirigentes que sentáis cátedra, pero no obráis de acuerdo con lo que decís. Ay de vosotros, predicadores, confesores, moralistas, gobernantes, educadores, que echáis pesadas cargas sobre los hombros de los hombres y vosotros no las tocáis ni con el dedo meñique. Ay de vosotros, que amáis los primeros puestos en los banquetes y los primeros reclinitorios en las iglesias y queréis que todo el mundo os rinda pleitesía. Ay de vosotros, que habéis monopolizado la llave de la ciencia y no queréis prestarla para abrir la puerta de los conocimientos a los analfabetos. Ay de vosotros, que dais limosna para el culto, pero descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia, la fe; hay que hacer esto sin omitir aquello. Dirigentes ciegos que coláis el mosquito de los pecados individuales y os tragáis entero el camello de los pecados

colectivos de las naciones o de las clases dominantes. Hipócritas, semejantes a sepulcros que parecen bonitos por fuera, más por dentro están llenos de inmundicia. Ay de vosotros, que disfrazáis vuestra venganza de justicia y rendís homenaje a los profetas y los líderes que eliminasteis porque os eran incómodos. (1971, p. 129-130).

Como se observa, el mensaje de Rafael denota una fuerte crítica social contra el orden establecido, especialmente, apunta a la sociedad colombiana visibilizando la desigualdad e injusticia social y las condiciones de opresión establecidas en favor de la permanencia del statu quo.

Continuando con la acción liberadora de Cristo en la historia, una característica puntualizada por el autor es el *misterio pascual* en el cual interviene Dios liberador, pues, a través de la resurrección, Cristo vence el mal y el pecado, por ende, vence la opresión:

pasó de la muerte a la vida de la resurrección, la muerte símbolo y resumen de todas las esclavitudes fue absorbida por la victoria de Cristo... Por la resurrección del Señor, un hombre, hermano nuestro, fue arrancado definitivamente al imperio del pecado y liberado plena y totalmente de las esclavitudes por él originadas... Comenzó así para la humanidad la época de esperanza en una liberación total. (Ávila, 1970, p. 132).

Entonces, las raíces de la *opresión* se sitúan radicalmente en el mal y a su vez, en el pecado, producto de la existencia del mal en el mundo. En contraposición a la opresión, la liberación es posible gracias al misterio pascual pues, “Jesús es liberado del pecado, de la muerte y del yugo del adversario para que libere a toda la humanidad”. (Ávila, 1970, p. 111).

En la resurrección de Cristo se ubica la liberación definitiva del hombre, pues es una liberación integral, una liberación que no se enfoca simplemente en un tipo de opresión sino en todas las

opresiones. En este sentido, es clara la influencia en el discurso de Ávila de los lineamientos que estructuró la II Conferencia, a saber: “En la historia de la salvación la obra divina es una acción de Liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión”. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 80).

Si la liberación de Cristo es global y plena, Ávila expresa una de sus preocupaciones centrales frente al mensaje tradicional de la evangelización cristiana, pues, al considerar que la misión liberadora de Cristo apunta solamente a la dimensión espiritual: “¿no estamos restándole importancia a la misión global de Cristo? ¿Por qué creemos que la liberación de Cristo no tiene repercusiones sociales?”. (1970. p. 118).

Asimismo, perfila en la misión de Cristo la opción por los pobres que debe asumir la iglesia latinoamericana al señalar que el liberador: “Movido por el Espíritu de Dios anunció la Buena Nueva a los pobres... Se identificó con ellos de tal manera, que todo lo que hagamos con los pobres, lo hacemos con Cristo”. (1970, p. 173).

En definitiva, los dos antecedentes bíblicos de la liberación constituyen la fuente para la liberación latinoamericana; el éxodo hebreo y el misterio pascual de Cristo configuran entonces, la base del paradigma teológico liberador emergente en la iglesia latinoamericana.

#### ***4.1.2. Las raíces de la opresión.***

Para alzar la bandera de la liberación, previamente se requiere conocer y tomar conciencia de las condiciones de opresión que someten a los seres humanos. De manera particular, Ávila hace un recorrido histórico a través de la Biblia para situar los orígenes de la opresión en el mundo.

Además, expresa que: “la esclavitud universal del mal ha preocupado a todos los pueblos, y se ha tratado de elaborar los más variados sistemas para darle alguna solución”. (1970, p. 57) Por

consiguiente, señala por ejemplo, cómo el platonismo, el budismo y el hinduismo reflejan intentos de liberación a lo largo de la historia.

Argumenta que solamente son intentos, pues bien, "creen que la liberación consiste en huir de la materia, mediante algún sistema de perfección", "creen que el hombre se puede auto-liberar o auto-redimir del mal". (1970, p. 58). Por tanto, acude al teólogo Claude Tresmontant para sustentar que las mencionadas religiones orientales ubican la materia como el principio del mal: "la materia es el principio malo opuesto al principio divino. Es el anti-dios, la causa de todo mal". (1970, p. 61).

Dicha asociación entre materia y existencia del mal, es rechazada de manera tajante por Ávila, al afirmar que: "El cristiano no admite que las almas sean divinas, porque el hombre es una creatura, ni que las almas existan antes que los cuerpos ni que la materia sea la causa del mal; porque la materia ha sido creada por Dios, y todo lo que Él ha creado es bueno". (1970, p. 61). Entonces ¿dónde se encuentra la causa del *mal*?

Desde la perspectiva teológica cristiana, Ávila sostiene que los orígenes del mal se encuentran en lo que él denomina el Adversario, sin recurrir a figuraciones y expresiones fantásticas o míticas, expresa que este:

“encarna la resistencia a la iniciativa divina de la Liberación del Pueblo de Dios y de toda la humanidad. Los enemigos históricos que oprimen al Pueblo de Dios y que lo visibilizan en la Historia, lo delatan como opresor, dominador, esclavizador... toda forma de dominio y de opresión históricas son signos visibles y a la vez consecuencias de la opresión que ejerce sobre el hombre el Enemigo común de la humanidad, las formas concretas que toma en el mundo el misterio del mal". (1970, p. 82).

En este sentido, el mal origina el *pecado* y aunque el hombre participa directamente en el mismo, su causa fundante no radica en él: “El libro de Génesis nos presenta el pecado como una actitud sugerida por "alguien" y no como una iniciativa humana". (1970, p. 84). Ávila entonces, sitúa las raíces de la opresión en el binomio mal-pecado: “Por el pecado hemos caído bajo un régimen de opresión, hemos quedado sometidos al Opressor y Dominador del mundo”. (1970, p. 93).

También, recurriendo a la Biblia señala cómo el pueblo de Israel estuvo sometido a diferentes imperios, ya que, siendo la práctica del pecado y el ejercicio del mal una constante, la opresión y la injusticia se convirtieron en un recurrente de su historia, en otras palabras, tras la trasgresión de la ley divina, llegó la opresión: “La pérdida de la libertad política, social o económica no era para ellos consecuencia de la mala suerte o de la fatalidad, sino de su... pecado”. (1970, p. 80).

Al reconocer que el pecado genera la opresión, Rafael, citando al teólogo José María González Ruiz, sostiene que ante la persistencia del "pecado congelado en las estructuras sociales e históricas. La redención no se agota en la sola conversión de un hombre; exige también sanar las estructuras contaminadas de pecado". (1970, p. 58 G).

La relación de causalidad mal-pecado-opresión, se refleja en las estructuras sociales, políticas y económicas que a lo largo de la historia han oprimido a los seres humanos; la esclavitud, el colonialismo, el peso de los regímenes totalitarios del siglo XX etc., son una manifestación evidente de la opresión, por ende, de la existencia del mal en el mundo.

Llegado a este punto, cabe mencionar aquí el reconocimiento implícito que hace Ávila sobre el origen del patriarcado, y a su vez, sobre el comienzo de las demás opresiones entre los seres humanos. Refiriéndose nuevamente al Génesis, considera que antes del pecado el varón

consideraba a la mujer como igual y sobre ella no ejercía dominio, sin embargo, después del pecado: “el varón entonces aparece dominando sobre la mujer. Este desequilibrio en la comunidad-tipo traerá como consecuencia el desequilibrio en las comunidades humanas derivadas". (1970, p. 89).

Aún con las limitaciones del caso, es preciso señalar que en la obra seleccionada, Rafael en ciertas oportunidades hace mención a las implicaciones del patriarcado en la vida de las mujeres. En este sentido, es evidente la influencia del contexto histórico de la década de los 60, pues bien, las reivindicaciones de las mujeres aparecen como interpelación a su reflexión teológica.

En cuanto al contexto discursivo, la precisión de Rafael responde a una de las preocupaciones manifestadas en la Constitución Pastoral *Gaudim et Spes*, que establece como aspiración universal de la humanidad la igualdad de derecho y de hecho entre las mujeres y los hombres:

Es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes. Es lo que sucede cuando se niega a la mujer el derecho de escoger libremente esposo y de abrazar el estado de vida que prefiera o se le impide tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se conceden al hombre. (Pablo VI, 1965).

Citando un fragmento de Emanuel Mounier de su obra: *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Ávila entonces, se interesa por la opresión ejercida contra las mujeres a lo largo de la historia:

Un proletariado espiritual cien veces más numeroso, el de la mujer, continúa, sin que ello produzca asombro, fuera de la historia... Esta imposibilidad para la persona de nacer a su vida propia, que, según nosotros, define el proletariado más esencialmente

aún que la miseria material, es la suerte de casi todas las mujeres, ricas y pobres, burguesas, obreras, campesinas. Muchachas, se les ha poblado su mundo de misterios, de temores, de tabús reservados para ellas. Después, sobre este universo angustioso que nunca las abandonará, se ha deslizado de una vez para siempre, la cortina frágil, la prisión florida, pero sellada de falsa feminidad. (1970, p. 90-91).

Por consiguiente, la deuda de la historia con las mujeres es inminente, lo afirman siglos de opresión y silencio, aunque Ávila presenta la problemática no hay un desarrollo profundo de la misma. El anterior fragmento de Mounier solamente se encuentra ligado a una de las actividades del cuestionario y, se reduce a un ejercicio de comparación. Se esperaría alguna mención dentro del marco de la metodología *ver, juzgar, actuar*, no obstante, es inexistente.

No obstante, el objetivo explícito del autor es reconocer que siendo la unión entre hombre y mujer la primera forma de comunidad histórica, juntos han de enfrentar las fuerzas naturales y sociales; Dios les ha otorgado el poder de transformación y perfeccionamiento del mundo que habitan.

Retomando, la dominación ejercida por el patriarcado en relación a la organización familiar, Ávila reconoce que la misma se ha extendido hacia el resto de las formas de relacionamiento social, es así que la opresión ha caracterizado la historia de las sociedades humanas. Para ilustrar de manera bíblica la expansión de la opresión, el autor recurre al existencialismo de Job<sup>6</sup> cuando se pregunta por lo que pareciera la hegemonía del mal: “a los pobres se les hace a un lado; hay gente

---

<sup>6</sup>. Job hace parte de los libros del Antiguo Testamento, este aborda la existencia y dominación del mal en el mundo. Siendo Job un hombre honrado y bueno, gracias al mal será objeto de injusticia, opresión y miseria. Ante su situación, él se interroga por el sentido de la existencia humana en un mundo donde el mal es ley. Ávila Penagos reflexionando sobre la elección de Job al no maldecir a Dios por sus problemas, considera que el camino de la fe permite liberarse de la angustia. (Capítulo II, temas 3 y 4, libro La Liberación).

que no tiene con qué vestirse; la hay también que no tiene dónde dormir ni con qué abrigarse; y mucha gente muere de hambre, y se asesina a los pobres". (1970, p. 48).

En suma, la opresión, la injusticia y la miseria prevalecen en el *orden social* del mundo, tal como lo señala Pablo VI en *Populorum Progressio*, son condiciones menos humanas: "las carencias materiales de los que están privados del *mínimum vital*... las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones". (Pablo VI, 1967, p. 6).

En este orden ideas, Ávila considera que:

A la rebeldía del hombre contra Dios, ha seguido la rebelión del hombre contra el hombre... (Si) había sido creado para ejercer dominio sobre la naturaleza, desplazó erróneamente su voluntad de dominio para ejercerla sobre el hombre y sumó así a las fuerzas de la naturaleza, que casi aplastaban al hombre, las fuerzas sociales de explotación del hombre por el hombre. (1970, p. 90).

Subyace al final del anterior planteamiento uno de los elementos centrales de la teoría marxista de la historia. De nuevo, emerge en el análisis otra de las influencias del contexto histórico-político, especialmente si se trata de la apertura de las ciencias sociales en Colombia al Marxismo.

El contenido relacionado con el marxismo a lo largo de la obra de Rafael es explícito, pues bien, señala los aportes de la filosofía marxista al descubrimiento de la opresión capitalista. Se considera que esta alusión al marxismo es uno de los aspectos que más rechazó la jerarquía de la iglesia católica colombiana frente a su pensamiento y praxis teológica:

El cristiano no puede juzgar al marxismo a la ligera y echarlo globalmente a las "tinieblas exteriores". Debe reconocer todos los aspectos positivos que encuentra en

él... No se puede negar que en su interpretación de la historia tiene intuiciones profundas acerca de las causas del problema social; que proporciona orientaciones interesantes para lograr una sociedad más igualitaria; que ha puesto énfasis en el aspecto comunitario y en su lucha contra el individualismo; que en su lucha contra el capitalismo ha logrado que la humanidad lo reconozca como un sistema que atenta contra la dignidad de la persona humana. (Ávila, 1970, p. 75).

Así como Ávila clasifica el marxismo como uno de los intentos de liberación humana y, reconoce los alcances del análisis marxista de la historia, también, considera las diferencias y lo que él llama errores del marxismo, esto en cuanto al desconocimiento de la religión como vía posible de liberación y la negación de Dios:

El problema principal del marxismo para el cristiano es su confesión de ateísmo y su antirreligiosidad. La negación de la dimensión religiosa del hombre le impide captar la realidad del mal en toda su profundidad, y por esto ataca solamente uno de sus aspectos: el problema social. (1970, p. 75).

No obstante, la pretensión explícita de Ávila es: "Presentar el marxismo como un intento honrado de liberación. Ofrecer con objetividad sus puntos más positivos y negativos". (1970, p. 46 G). A través de la metodología *ver, juzgar, actuar* señala a manera de pregunta si los cristianos: "¿Hacemos filas también entre los "verdugos" del Marxismo y seguimos siendo aliados incondicionales de los "opresores" del hombre?". (1970, p. 77).

Como bien ya se sabe, en el contexto de la Guerra Fría el ataque del bloque capitalista contra todo intento de revolución comunista o cambio social progresista fue sistemático, especialmente

en los países del Tercer Mundo, por supuesto, Latinoamérica como patio trasero de EEUU, no escapó de ello.

De nuevo el contexto histórico-político emerge como elemento estructurante de la obra de Ávila, por ende, propone:

Intentemos quitar en nuestro medio el "mito" creado en torno a Marx. Debemos aprender a valorar con objetividad los aspectos positivos y negativos de éste y de cualquier movimiento. Cuidémonos de juzgar a alguien como "comunista" por el solo hecho de anhelar un cambio social. (1970, p. 77).

Por consiguiente, denota el estereotipo construido alrededor del comunismo en la Guerra Fría y valora citando a Erich Fromm que Marx haya sido el: "primer pensador en darse cuenta de que la realización del hombre universal y plenamente despierto únicamente puede acontecer junto con cambios sociales conducentes a una organización social y económica verdaderamente humana". (1971, p. 29).

Retomando la opresión vigente en el capitalismo que deshumaniza y margina de condiciones de vida digna a millones de seres humanos en el planeta, Ávila declara que en contraposición a los efectos de un contexto social asfixiante, un orden social humanizante favorece el desarrollo normal de la persona humana, por tanto, en afinidad con *Populorum Progressio* precisa que, un orden social opresivo: "atenta gravemente contra los derechos fundamentales de la persona humana". (1970, p. 70).

Para ejemplificar, el autor en una de las *lecturas de reflexión* toma un fragmento de *Oraciones para rezar por la calle* de Michael Quoist, allí refiere las condiciones de opresión, especialmente, a las que son sometidas los trabajadores:

Dijeron, a partir del lunes el trabajo empezará a las seis y media. Y la esclava despertó sus pequeños a las seis. Ten piedad de ella, Señor...

El capataz ha dicho: "Se os pagarán tres horas menos, para recuperar el percance de ayer". Y el esclavo, ardiendo de vergüenza y de cólera, agachó la cabeza sin rebelarse, porque en casa hay unos hijos. Ten piedad de él, Señor.

"Hoy atenderéis cuatro telares en vez de tres", ha dicho el jefe de taller. Y la esclava ha trabajado más aprisa para obedecer a las máquinas. Ten piedad de ella, Señor. (Ávila, 1970, p. 96).

En vista de la injusticia imperante, Rafael a través de la aplicación del *ver, juzgar, actuar* cuestiona la práctica real de los valores predicados por la democracia:

Vivimos en un régimen democrático que ampara y defiende la LIBERTAD. Y, sin embargo, todos esos sucesos que Quoist va describiendo se producen a diario en nuestras ciudades". "¿No es necesario decir que seguimos siendo "esclavos"? ¿Pueden ser justificadas y disculpadas esas nuevas formas de "opresión", esgrimiendo el argumento de nuestras instituciones democráticas? ¿No se trata también de una esclavitud "institucionalizada"? (1970, p. 96).

En este horizonte de sentido, las preguntas de Ávila continúan interpelando a la iglesia y a la sociedad en general, es deshumanizante y arbitrario que los Estados democráticos que por un lado, pregonan el cumplimiento de los derechos humanos, por el otro, los precaricen con la formulación de leyes cuyo fin es favorecer a las corporaciones o de manera aún más grave, que los pisoteen directamente con su aparato militar.

En consonancia con De Sousa Santos (2014):

Hoy es innegable la hegemonía de los derechos humanos como lenguaje de la dignidad humana. Sin embargo, esta hegemonía debe convivir con una realidad alarmante. La gran mayoría de la población mundial no es sujeto de derechos humanos, sino el objeto de los discursos de derechos humanos. (p. 23).

Por lo visto, las realidades mundiales que exacerba la opresión continúan demandando arduas transformaciones sociales.

#### ***4.1.3. El sentido de la historia y la concepción antropológica del hombre.***

Pensar la historia de la humanidad como destino sombrío o desventurado, no hace parte del lugar teológico del que se ocupa Rafael a lo largo de su obra, aunque reconoce que los seres humanos nacen en una sociedad cuya configuración determina una serie de condicionamientos al sujeto, señala de manera enfática que el hombre: “ha llegado a darse cuenta de que no existe ninguna fuerza fatal que controle la historia; el peso de esta tremenda responsabilidad recae sobre el mismo”. (1970, p. 9).

Es decir que a través de: “la progresiva toma de conciencia que el hombre ha realizado de su posición central en la historia”, (1970, p. 9) ha ido asumiendo el timón del contexto sociopolítico. En línea con el Concilio Vaticano II considera que en tiempos de ebullición, el espíritu crítico de los seres humanos se ha fortalecido: “hasta el punto de plantearse la necesidad de revisar todas las mentalidades y todas las estructuras”. (1970, p. 10).

En este orden de ideas, basado en una perspectiva antropocéntrica Rafael considera que los protagonistas de la historia son los seres humanos: “El hombre se enfrenta al futuro no como un animal que cae en la trampa de la pre-determinación o de la pre-destinación, sino como un creador responsable de la orientación de la historia”. (1971, p. 120).

Aunque suene a pleonasma, para Ávila el hombre está situado, es decir, pertenece a (lo que él denomina) una “matriz-sociocultural” que imprime dos prolongaciones de la existencia al sujeto; por un lado, lo antecede, pues, desde su nacimiento se inserta en la misma y, por el otro, le permite el relacionamiento con un espacio vital circunstancial.

En consecuencia, pensar al hombre en situación implica reconocer los siguientes aspectos centrales señalados por Ávila; en primer lugar, el hombre se encuentra situado en una “matriz socio-cultural” y, en segunda instancia, pero no por ello menos importante, reconocer que dicha matriz determina la libertad humana: “no en el sentido de que la fuerce a actuar en una determinada dirección, sino en el sentido de que la obliga a reaccionar ante algo ya dado que puede ser positivo o negativo”. (1971, p. 27).

Para ilustrar el ejercicio de la libertad, Rafael advierte que los seres humanos aunque son producto de la naturaleza han logrado trascenderla con la técnica y la ciencia a lo largo de la historia, asimismo, sucede con la matriz sociocultural, si bien, el hombre es concebido por la misma, es: “capaz de romper los "cordones umbilicales" que a ella lo atan y es capaz de transformarla, dominarla y trascenderla". (1971, p. 27).

De esta manera, y en sintonía con el Papa Pablo VI, Ávila afirma que la ruptura con la matriz sociocultural radica en la construcción de: “un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión, o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres”. (1967). En otras palabras, la emancipación social es posible.

La concepción antropológica del hombre apunta entonces, a un sujeto emancipado de los condicionamientos impuestos por las sociedades y sus estructuras e instituciones opresoras:

Si el hombre es llamado desde el fondo de sí mismo a ser libre, lo natural es que empuñe las riendas de su vida, que se haga artífice de su destino y renuncie a ser títere, que luche por su libertad y por la de los demás, que combata contra toda forma de esclavitud. (1971, p. 93).

La emancipación revela su carácter individual y colectivo, la misión de los seres humanos no se limita a observar el transcurrir de los hechos sociales, el timón de la historia debe ser direccionado en favor del progreso y bienestar de los pueblos, por ende, la tarea del hombre:

no es pues la de someterse a las leyes inmutables de un cosmos acabado, sino al contrario: la de liberarse de todas las constricciones biológicas o físicas que ese mundo le impone; la necesidad queda así sometida a la libertad, el mundo al hombre, la cosmología a la antropología... Todo ha sido puesto bajo los pies del hombre las leyes, las instituciones, las tradiciones, las costumbres, las estructuras, las ideologías, etc. (1971, p. 118-119).

En consonancia con el giro teológico de la II Conferencia, para Rafael la liberación total de los seres humanos corresponde a una visión antropológica integral que no separa las condiciones materiales de existencia de la espiritualidad. Es decir, no se trata de predicar el rechazo a lo material o carnal en pro de la salvación eterna.

El dualismo metafísico heredado de la filosofía griega clásica, e inserto en el cristianismo a través de la filosofía medieval, generó una preocupación extrema por la conquista del cielo descuidando la vida terrena, relegando el aquí y el ahora:

La idea de un mundo superior al que se contrapone el nuestro como inferior, se expresa con la imagen del "destierro". Esa situación de desterrados va traducéndose en un

rechazo a la tarea terrenal e histórica; proyección de todas las ilusiones y esperanzas en la "otra vida"; fortalecimiento de la resignación y de la pasividad. (1970, p. 9 G).

En contraposición al tradicional descuido por el orden social, el fundamento de la liberación es responder a la totalidad del ser humano. Su proceso de liberación no se realiza en abstracto, se realiza en hombres y mujeres situados en la historia. No obstante, la creación de Dios no se hizo para la vida individual sino para la vida en comunidad.

Si el hombre es colectividad no es posible su existencia sin la dimensión comunitaria, así las cosas, la liberación se proyecta en un sentido individual y comunitario. En definitiva, Dios liberador actúa sobre el hombre y la comunidad, pues, su proyecto liberador trasciende de manera profunda a la colectividad: “la metanoia personal y el cambio de estructuras sólo podrá lograrse comunitariamente”. (Ávila, 1971, p. 34).

Además, reconocer el carácter comunitario de la liberación se convierte en un principio clave de la superación de la ética individualista propagada por el orden social vigente.

#### ***4.1.4. Iglesia latinoamericana y política.***

Si los años 60 para el mundo representan un hito histórico, para América Latina y especialmente, para la iglesia latinoamericana significan un punto de máxima ebullición. A partir de la II Conferencia, la iglesia centrará su labor teológica y pastoral en favor de la liberación del pueblo latinoamericano.

Para Ávila, la iglesia reunida en Medellín: “ha puesto en marcha un plan de acción verdaderamente audaz, superior quizá al de cualquier Iglesia europea”. (1970, p. 12). Si la iglesia mundial después del Concilio Vaticano II: “quiere liberar a la humanidad de todos los antagonismos creados por grupos que pretenden encerrarse en sí mismos con pretextos religiosos

o sociales”, (1970, p. 121) la iglesia latinoamericana encargada de continuar la misión liberadora de Cristo debe dirigir todas sus fuerzas a la liberación de Latinoamérica.

Frente al contexto económico y social de América Latina, el autor señala en explícita afinidad con Gustavo Gutiérrez que las condiciones deshumanizantes vividas por los latinoamericanos: “no son el fruto de un simple atraso socio-económico sino que son el resultado de un "proceso histórico surgido a partir de la expansión del capitalismo industrial hacia la regiones que hoy en día constituyen el tercer mundo". (1971, p. 12).

Particularmente, en el libro *La Liberación* Ávila dedica un capítulo exclusivo a un breve análisis de la historia latinoamericana desde la Conquista. A rasgos generales advierte, que el compromiso por la liberación de América Latina requiere previamente conocerla en todas sus complejidades, por tanto, a nivel histórico presenta en primer lugar, los rasgos de las dos civilizaciones que dieron lugar a la emergencia cultural y política de la región, denominadas por él: “civilización india y civilización hispánica”.

**Tabla No. 4.**

*Rasgos presentados por Rafael Ávila sobre las dos civilizaciones origen de América Latina.*

Civilización /Aspecto	India	Hispánica
1	Probablemente de origen asiático.	De origen latino.
2	Relativamente joven a la llegada de los españoles	Le llevaba unos cinco mil años de distancia, una mayor madurez.
3	Religión en período animista y cósmico.	Cristianismo.
4	Sicológica y culturalmente infantil.	Superioridad cultural, guerrera e incluso religiosa.
5	Masa indígena conquistada culturalmente muy retrasada con respecto a sus nuevos amos.	Pequeña minoría blanca conquistadora.

Fuente: Elaboración propia

A partir de la definición y la relación con el Otro se condicionan los hechos históricos y los discursos que sobre estos circulan. Siguiendo a Kapuściński (2007) citado en Izaola y Zubero (2015): “el encuentro con el Otro, con personas diferentes, ha constituido la experiencia básica y universal de nuestra especie, experiencia que hemos resuelto recurriendo a una de estas tres estrategias la guerra, el aislamiento o el diálogo”. (p. 106).

En el marco discursivo que hace Ávila sobre las culturas señaladas, predomina en cierta medida la imagen del conquistado construida y difundida por el conquistador. La relación de dominación sobre la civilización india se configura a partir de la combinación de dos estrategias intercaladas, por un lado, la guerra emprendida por el conquistador y, por el otro, el aislamiento generado hacia las culturas indígenas originarias.

El autor recurriendo a Enrique Dussel considera que:

El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar su sinsentido, arremetió globalmente contra la civilización americana y prehispánica. Por otra parte, es necesario decirlo, no encontró un interlocutor adulto... las civilizaciones estaban haciéndose y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar un puente entre ambos”. (1970, p. 156).

Aparece entonces, la diferencia cultural construida como eje de la dominación colonial. Aun cuando se señalan de manera directa las implicaciones que para los indígenas tuvo la colonización de sus territorios y su cultura, de manera implícita subyace una perspectiva eurocéntrica. No obstante, Rafael reconoce que hasta: “el uso peyorativo que damos hoy a la palabra “indio” es un vestigio del desprecio que españoles y criollos sentían hacia los indígenas”. (1970, p. 159).

**Figura 14.**

*Repercusiones históricas del colonialismo en América Latina en la obra de Rafael Ávila Penagos.*



Fuente: Elaboración propia.

Nuevamente el contexto histórico emerge como elemento estructurante del contenido discursivo de la obra de Rafael. Así las cosas, revela las implicaciones políticas, económicas, culturales y sociales propiciadas por el colonialismo en América Latina y, visibiliza las desventajas propias de la incorporación de las economías latinoamericanas en el mercado mundial, al continuar y exacerbar la dependencia económica en su posición de periferia.

Sin mencionarla, Ávila acude a la *Teoría de la dependencia* y expresa que el desarrollo de los países industrializados en el marco del capitalismo mundial, se ha dado gracias a la explotación de

los países pobres, es decir, en estos últimos el colonialismo económico y también político produce la generalización de condiciones de vida inhumanas.

En consecuencia, las opresiones vivenciadas por los países latinoamericanos son el producto del proceso histórico de la expansión del capitalismo global, jamás serán producto del determinismo histórico, en otras palabras, la dependencia y el colonialismo son los responsables de generar lo que llama continuamente Pablo VI: “condiciones de vida menos humanas”.

Así, Rafael justifica de nuevo el proyecto de liberación en América Latina:

Para nosotros, por tanto, "pasar de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas" significa: pasar de la dependencia a la autonomía, de la servidumbre a la libertad, de ser objetos de la historia latinoamericana a ser los sujetos de nuestra historia. Un nuevo éxodo será para nosotros la aurora de una nueva pascua". (1971, p. 12-13).

Ávila, aludiendo al contexto histórico-político latinoamericano, y sin evocar de manera explícita la influencia de la Revolución cubana, considera que: “Si detenemos nuestra atención en el continente latinoamericano vemos cómo también él está imbuido de un "anhelo de emancipación total y de liberación de toda servidumbre". (1971, p. 91).

Son las complejidades de América Latina las que conducen a la iglesia a revisar su labor teológica y pastoral en pro de la liberación, en una región cuya población no es completamente católica y su praxis no evidencia realmente el compromiso con Cristo, es decir, una región aun considerada territorio de misión.

En este orden de ideas, la iglesia latinoamericana no puede estar el margen de los acontecimientos históricos y políticos, su papel no se reduce a la observación pasiva, pues, al ser

una iglesia situada, es su deber asumir el compromiso de la liberación. Entonces, el rol de la iglesia como profeta de Cristo se hace visible:

Cuando grupos dominantes quieren mantener su posición de privilegio; cuando tantos hombres son víctimas de la injusticia; cuando los asesinatos colectivos se disfrazan de prevención médica, la Iglesia no puede callar so pretexto de no entrometerse en "política", o por simple miedo a las consecuencias. Lo primero sería complicidad; lo segundo, cobardía. (Ávila, 1970, p. 136).

Para Ávila, la responsabilidad política de la iglesia latinoamericana es ineludible, no en el sentido de la democracia electoral, sino en la participación política de los individuos y las comunidades:

Nadie puede dispensarse de forjar su propia historia, ni siquiera so pretextos religiosos. Ni siquiera, entonces, la iglesia puede dispensarse de forjar la historia de la comunidad temporal a la cual se halla vinculada. No puede eludir, por tanto la responsabilidad política. La iglesia, consecuentemente, no solamente puede sino que debe hacer política". (1971, p. 83).

En síntesis, al asumir una decisión histórica basada en el compromiso, el papel de la iglesia es ser agente de la liberación latinoamericana; si la iglesia se compromete con los cambios sociales a su vez, se compromete con el Dios liberador: "Ser agente de cambio en Latinoamérica significa... ser agente de liberación". (Ávila, 1971, p. 13).

#### ***4.1.5. La iglesia latinoamericana: profeta de los signos de los tiempos.***

Que la iglesia sea agente de liberación significa que previamente ha asumido la lectura y el discernimiento de los signos de los tiempos, es decir, al igual que los profetas bíblicos, la iglesia es profeta de la historia: "no solamente presentan el mensaje en función de las necesidades

históricas de sus destinatarios, sino que también se sirven de las circunstancias históricas para actualizarlo". (Ávila, 1971, p. 50).

Desde la Doctrina Social de la Iglesia, el Concilio Vaticano II y la II Conferencia se venía exhortando a la iglesia en pro de leer las situaciones históricas y las aspiraciones universales de la humanidad, y a la luz de esa interpretación profética ser agente de cambio para superar las condiciones opresoras que deshumanizan la vida.

En una década en ebullición, la nueva lectura de la iglesia hacia los signos de los tiempos exigía entonces, juzgar: "a los hombres y a los regímenes políticos y sociales menos por la actitud que éstos adopten ante la misma Iglesia y más según la mantengan con respecto al hombre". (Garaudy citado en Ávila, 1970, p. 28).

La lectura de los signos de los tiempos o el juicio profético origina un análisis crítico de las condiciones analizadas, permite poner en tensión una situación al denunciarla y juzgarla, por ende, la iglesia latinoamericana como profeta de la historia a través del mensaje liberador posibilita el salto para pasar de la inconciencia a la conciencia. En otras palabras, su labor evangelizadora traza un antes y un después, ya que, el juicio profético por ella agenciado interpela, cuestiona, y lleva a los creyentes a comprometerse en la búsqueda de soluciones.

Por consiguiente, el papel del quehacer profético de la iglesia latinoamericana posee dos direcciones fundamentales a saber, una dirección concientizadora y otra problematizadora. Para Rafael: "la Iglesia debe comenzar desde ahora a educar sus "ojos" y a entrenar su atención para poder percibir las "campanadas" de la historia". (1971, p. 80).

Haciendo un paralelo entre la labor profética de Cristo y la labor evangelizadora de la iglesia latinoamericana, Rafael expone las principales críticas y actitudes de rechazo que la tarea liberadora suscita entre diferentes sectores sociales, especialmente, dentro de la misma iglesia:

También hoy los signos de los tiempos son aceptados por los unos como palabra interpeladora de Dios y por los otros como una simple conmoción socio-económica aprovechada por algunos para hacer demagogia. Unos la rechazarán por su sospechosa complicidad con el marxismo y otros, más sutiles, porque establece un nuevo tipo de concordismo... con asuntos pertinentes a la sociología". (1971, p. 70-71).

Llegados a este punto, es necesario recordar que en la década de los 70 la represión militar acosó gravemente a los pueblos latinoamericanos y en particular, la iglesia liberadora fue objeto de persecución y silenciamiento. No obstante, en Colombia a finales de los 60 ya se venían agenciando este tipo de prácticas estatales contra los mártires de la iglesia liberadora.

Rafael quien también fue perseguido y amenazado, situación que le hizo exiliarse del país, sostiene que la violencia sistemática ejercida contra los cristianos cuya tarea de liberación en Latinoamérica apenas empezaba fue recurrente: "son muchos los profetas latinoamericanos que han sido asesinados, desterrados, perseguidos, calumniados, torturados o vilipendiados por haber "sintonizado" esta palabra que Dios hoy nos dirige". (1971, p. 69).

Así como asesinaron a Cristo las élites políticas y religiosas de la época, en Latinoamérica no hubo defensa para los profetas de la liberación. La represión frente a la liberación en el marco de las dictaduras propiamente, y en países de democracia restringida como Colombia no se hizo esperar.

#### **4.1.6. La iglesia latinoamericana: opción por los pobres y evangelización liberadora.**

Son los pobres quienes soportan la opresión y el peso de estructuras sociales desiguales, a su vez, a ellos pertenece la liberación y se abre paso el Reino de Dios. Padeciendo las repercusiones físicas y espirituales de la miseria y el hambre, son los pobres la esencia del trabajo pastoral y la evangelización liberadora.

En relación con la misión de Cristo hacia los hombres, se hace necesario que la iglesia protagonice el sacrificio a través del compromiso con la liberación de los pobres latinoamericanos, pues, allí está Cristo. Así como el hijo de Dios: "efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino... no está constituida para buscar la gloria de este mundo sino para predicar la humildad y la abnegación incluso con su ejemplo". (1970, p. 174).

Ávila a través de la metodología *ver, juzgar, actuar* exhorta a los creyentes a superar la tradicional caridad cristiana dirigida hacia los pobres: "¿Qué hemos hecho por ellos y qué actitud hemos tomado ante sus problemas? ¿Desprecio? ¿Solidaridad? ¿Lástima? ¿Qué actitud han tomado nuestros contemporáneos ante ellos? ¿Nos hemos dado cuenta de la presencia de Cristo en ellos?" (1970, p. 176).

Aunque el autor no lo menciona de manera explícita, llegado a este punto, la opción por los pobres visibiliza la influencia del pensamiento de Camilo Torres Restrepo<sup>7</sup>, pues bien, la obra del

---

<sup>7</sup>. En ninguna unidad de análisis se halló referencia explícita o mención alguna a la influencia de Camilo Torres Restrepo, sin embargo, si se encontraron categorías y cargas de sentido muy cercanas a su obra. Por ejemplo en las unidades de contexto relacionadas con el amor, Rafael señala que este ha sido el único móvil de la redención divina y que el amor es la continuación de la liberación iniciada por Cristo, acto seguido expresa que: "Si todos los cristianos debemos ser liberadores, la Iglesia, Comunidad de Salvación, es un Ejército de Liberación Mundial (E.L.M.)" (1970, p. 127).

sacerdote revolucionario estuvo marcada por una potente: “sensibilidad social en el sentido de que la iglesia debería trabajar no para los pobres, sino con los pobres”. (Fayad, 2015, p. 6).

La fe de Camilo se convirtió en praxis liberadora a través del compromiso activo con los pobres, junto a: “profesores y estudiantes lleva a cabo programas de acción en barrios populares de Bogotá”. (Pérez, 2016, p. 89). Su praxis correspondía entonces, al amor eficaz, es decir, el amor que supera la caridad y se convierte en fundamento del trabajo con los oprimidos, pues, son los que sufren la injusticia y la desigualdad el rostro de Cristo.

Tampoco en la obra de Ávila se halla referenciada explícitamente la categoría *amor eficaz*, propia del pensamiento camilista, sin embargo, existen aproximaciones estrechas entre amor y liberación: “Según Juan, quien dice que ama a Dios y no ama a su prójimo, miente. Lo que traducido al siglo XX significa que sólo un compromiso eficaz por la liberación de los hombres puede expresar en realidad una fe en el Dios que se hizo hombre”. (1970, p. 126).

La praxis liberadora se genera cuando el amor a Cristo lleva al cristiano a identificarse con el prójimo oprimido, es decir, lo conduce a amar al hambriento, al pobre, al explotado, al vulnerable: “Toda actitud que nosotros tomemos ante ellos es una opción por o contra Cristo. En cada uno de ellos Cristo nos interpela y nos exige una respuesta concreta”. (Ávila, 1970, p. 126).

En afinidad con la II Conferencia y con la *Carta de los Obispos del Tercer Mundo*, Ávila señala que: “los pobres, los oprimidos, los torturados, los desterrados, los explotados y los despreciados son el rostro doliente del Señor que debe ser liberado de la pasión que ahora en ellos padece”. (1970, p. 71). Son ellos el punto central de la evangelización liberadora.

¿Cómo tomar el camino de la opción por los pobres? y ¿cuál es el accionar de los cristianos en el trabajo con los pobres? Rafael ante estas preguntas considera que es deber del cristiano

establecer realmente contacto con los pobres, lo cual implica ir a los barrios para conocer sus realidades, investigar sus necesidades, planear acciones eficaces que promuevan de manera integral a los pobres, en otras palabras, trascender la lástima disfrazada de caridad cristiana. Sugiere entonces: “organizar grupos de acción con los pobres o de construcción para ayudar a hacer las casas...” (1970, p. 91).

En consecuencia, desde la perspectiva liberadora de Ávila, la opción de la iglesia latinoamericana por los pobres plantea que son ellos un lugar teológico fundamental, es decir, el centro de significación del pensamiento y la praxis liberadora del cristiano, se trata de: “un redescubrimiento de la pobreza como valor de la existencia cristiana”. (Ávila, 1970, p. 175).

Si es deber de la iglesia mundial continuar la obra de Cristo en el mundo, es la evangelización liberadora en América Latina la tarea fundamental de la iglesia latinoamericana, al precisar su tarea histórica como iglesia regional, evangelizar para liberar constituye la principal función designada por la II Conferencia reunida en Medellín.

En este sentido, Ávila invita a la revisión de la catequesis y la eucaristía como elementos de la evangelización liberadora, pues bien, al encontrarse situadas en el campo de la pastoral de la iglesia son objeto de introspección. Acudiendo a una carta dirigida a los fieles de Cartagena de Monseñor Rubén Isaza, Rafael muestra las implicaciones de la eucaristía predominante en las iglesias:

no es el nuestro un régimen de vida social ajustado a la justicia... conflictos sociales de permanente vigilancia, desequilibrios y desigualdades existentes entre nosotros, son los que ponen en tela de juicio la sinceridad de la Eucaristía que nosotros celebramos... Cuando, al mirar a los necesitados, los encuentro resignados con su suerte, dentro de una pasiva aceptación de unas condiciones de vida que les hacen imposible el acceso

a una dignidad plenamente humana o instalados en la espera de una ayuda oficial, e inactivos en la tarea de su propia promoción a una vida más digna, concluyo que la Eucaristía celebrada entre ellos no puede ser signo ni fuente de liberación ni de igualdad. (1970, p. 144-145).

Para Ávila y Monseñor Isaza, la eucaristía al ser encuentro comunitario de la renovación constante de la fe en Cristo, no puede prestarse a tolerar y permitir las condiciones de opresión, no es la eucaristía un espacio de silencio y pasividad ante las injusticias del orden social.

Por tanto, la eucaristía debe estar encaminada a la liberación, es decir, actuar en el marco de la evangelización liberadora que a la vez es concientizadora pues, analiza los signos de los tiempos y considera la situación histórica donde está inserto el cristiano; también politizadora: “en el sentido de instigar una búsqueda de nuevos canales de acción para efectuar un cambio en las estructuras socio-económicas”. (1971, p. 82).

Acercarse a Cristo por medio de la eucaristía sin aborrecer la injusticia y la opresión que someten a los pobres, es una tendencia hipócrita que atenta contra el camino de la liberación, en otras palabras, divulgar el amor de Dios sin amar al prójimo y sin rechazar un orden social injusto es una falacia total.

En este orden de ideas, se hace precisa la discusión teológica elaborada por el teólogo José María González Ruiz y citada por Ávila:

La celebración comunitaria de la Eucaristía compromete solemnemente a los cristianos a luchar activamente contra todo aquello que discrimina y disgrega a la humanidad... según San Pablo, es un sacrilegio que una comunidad cristiana después de haber participado del mismo pan y del mismo vino, mantenga las diferencias sociales,

económicas y culturales bajo el pretexto de que ya se ha conseguido una unidad mística. (1970, p. 148).

Lejos de ser un rito programado o una reunión vacía de evangelización, la eucaristía debe caracterizarse por su sentido liberador y renovador del compromiso del cristiano con Cristo y con los hombres. Además, es preciso: "insistir en su profunda dimensión comunitaria, la que se expresa en formas muy concretas de ayuda a nuestros hermanos". (Ávila, 1970, p. 71 G). Por supuesto, no hay excepción en la tarea evangelizadora, la capacidad de colaborar con el proyecto de liberación se encuentra en todos los miembros de la comunidad eclesial.

Frente a la renovación litúrgica, Ávila manifiesta con precisión la necesidad de superar el simple reformismo, no ha sido suficiente traducir al español el rito; la iglesia latinoamericana asumiendo la evangelización liberadora en la región deber ser capaz de trascender la dependencia excesiva que profesa al Vaticano, dependencia expresada en:

Las fórmulas, gestos, ropajes parecen completamente detenidos en una etapa de la historia de la iglesia que hoy en día nada o muy poco significan para el latinoamericano. Expresiones todavía muy usuales tales como "administrar sacramentos", "decir la misa", "dar la comunión", "comunicar la palabra"... denotan un acendrado verticalismo que no se compagina lo suficientemente bien con el carácter profético, sacerdotal y real de todo el pueblo de Dios". (1971, p. 139).

No se trata de ofrecer un recetario de pasos para renovar la liturgia latinoamericana, por el contrario, correspondiendo al proyecto liberador de la iglesia, Ávila señala que la liturgia es un signo político, por esta razón, es problematizadora, concientizadora y politizadora, es decir, comparte los rasgos de la evangelización liberadora.

En definitiva, urge para América Latina una evangelización liberadora total que promueva y libere al hombre, de ahí la interdependencia de la evangelización y la promoción humana:

no se puede promover al hombre sin evangelizarlo integralmente, pero tampoco se puede evangelizar integralmente sin promover al hombre; aún más, toda auténtica promoción humana será la expresión de una evangelización integral, y a la vez, toda evangelización integral será también la expresión de una auténtica promoción humana". (1971, p. 112).

En este sentido, liberación y evangelización se encaminan a un mismo punto, buscar a profundidad la autocomprensión del hombre en el proyecto liberador a través de la Biblia y del sentido profético, dado por la iglesia latinoamericana en su lectura de los signos de los tiempos.

#### ***4.1.7. La conversión y el compromiso del cristiano.***

De acuerdo con el llamado hecho por la iglesia latinoamericana en la II Conferencia, una verdadera liberación requiere una profunda conversión y el compromiso real del cristiano, pues bien:

La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia, en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 80).

En este orden de ideas, cambiar las estructuras opresoras exige la conversión del hombre, porque enfrentarse a la injusticia recurrente en la historia latinoamericana, conlleva saber para el cristiano que la opresión económica, política y cultural se conecta al misterio del mal. Entonces,

la conversión posee un sentido bíblico fundamental tanto en el aspecto individual como en el comunitario.

Para Ávila, la conversión tiene fundamentalmente repercusiones comunitarias, a través del ejemplo considera que la conversión tanto individual como social, deben darse a la par en pro de la liberación:

el trabajo en nuestra sociedad, por ejemplo, se ha convertido en un medio exclusivo de producción económica. Supongamos que una persona se "convierte" y logra dar a su trabajo una dimensión superior, que le permite desarrollarse como persona, hacerse más ella misma. Sin embargo el salario le exige trabajar 10 horas diarias para lograr conseguir lo "suficiente" para cumplir sus responsabilidades. En estas condiciones, su deseo de mejorar y de mejorar la comunidad en que vive queda impedido por la organización económica en que se mueve. En consecuencia la conversión personal implica un cambio en las organizaciones de nuestra sociedad. Esta urgencia de conversión social se encuentra estrechamente vinculada con la realización del reino de Dios". (1970, p. 69-70 G).

Lo anterior implica que el compromiso del cristiano radica en ejercer la praxis liberadora y transformar las estructuras, por tanto: "Un cristiano inactivo o un cristiano que se limite a observar los acontecimientos desde las barreras de su egoísmo y de su comodidad sería también cómplice de la injusticia". (1970, p. 168).

Es preciso aclarar que la conversión individual es completamente necesaria para que sea posible la conversión social, pues bien, si el individuo se convierte y dispone su pensar y accionar a la

tarea liberadora imprimirá en las estructuras un rumbo liberador, sin embargo, como manifiesta Ávila es equívoco concluir:

que primero hay que trabajar por la conversión del hombre para sólo después esperar un cambio de estructuras. Esto sería negar la influencia de las estructuras sobre las personas, querer desconocer contra viento y marea la influencia negativa que estructuras radicalmente viciadas ejercen sobre el mismo proceso de conversión. (1971, p. 32).

Por consiguiente, la relación entre conversión individual y conversión social se concibe de forma dialéctica, la primera se orienta al cambio de las estructuras opresoras y, a su vez, el cambio de estructuras favorece la conversión personal. Dentro de esa relación dialéctica se halla situada la iglesia, pues bien: "su mismo proceso de conversión no puede independizarse artificialmente de la historia humana, sino que se presenta íntimamente vinculado a ella y aun afectado por ella". (Ávila, 1971, p. 33).

Dicho de otro modo, no es posible la postergación de la transformación social en busca de la liberación individual, tampoco es viable posponer la conversión personal usando como pretexto la presión generada por las estructuras ya que, hacerlo presupone aceptar que el hombre es condicionado totalmente por la matriz sociocultural.

Para Ávila entonces, no se trata del seguimiento cronológico de las etapas de conversión, por el contrario: "se trata de dos factores interdependientes que se condicionan mutuamente en una forma dialéctica. Y si no separamos la fe de la vida, el cambio de estructuras debe ser visibilización social de nuestra conversión social". (1971, p. 34).

Sabiendo de antemano que no es labor fácil, Rafael señala que incluso bajo el riesgo de fracasar, de ser incomprendido, criticado u abandonado, el cristiano debe comprometerse. Aquí se encuentra una de las claves de los mártires de la TdeL, pues a pesar de la represión y el silenciamiento estatal continuaron con fe su labor liberadora en América Latina: “Comprometerse es escoger la puerta angosta y marchar por el camino de la cruz”. (1970, p. 170).

“¿Por qué a los cristianos nos da miedo denunciar las injusticias sociales? ¿Por qué nos callamos cuando el gobierno hace un uso arbitrario de su autoridad?...” (1970, p. 172) pregunta Rafael, a su vez, manifiesta que ni la pasividad ni el conformismo son la opción del cristiano.

Acudiendo en una de las *lecturas de reflexión* al fraile y teólogo Yves Congar, Ávila argumenta que:

La lucha efectiva contra la miseria y la condición infrahumana de los pobres, a escala mundial, exige que los cristianos revisen su visión de las cosas, critiquen con lucidez y valentía no pocas ideas que pasan por tradicionales y acepten de antemano una revisión de la situación privilegiada de que gozan, revisión que ha de llevar a una desposesión efectiva de no pocos de sus bienes. (1970, p. 176).

Así las cosas, en el proyecto latinoamericano de liberación la misión del cristiano latinoamericano consiste en asumir el compromiso con su región, pues, en las aspiraciones colectivas por transformar las condiciones de vida menos humanas, y en la lectura hecha de los signos de los tiempos por la iglesia latinoamericana a partir de la II Conferencia está presente Cristo, en consecuencia, el compromiso con Cristo es a su vez el compromiso con el hombre latinoamericano.

#### 4.2. Claves de la Teología de la Liberación en la obra de Rafael Ávila Penagos.

Las categorías menores que precisó el análisis de la obra seleccionada de Rafael Ávila Penagos dan cuenta de la reflexión teológica liberadora del autor, aunque solamente en una de las tres unidades de análisis escogidas aparece situada de manera explícita la categoría Teología de la Liberación (TdeL), la obra en su totalidad desarrolla la liberación como categoría central.

La iglesia latinoamericana reunida en Medellín trazó los rasgos de la liberación en Latinoamérica. Al respecto Codina (2018) señala la particularidad de dichos rasgos; en primer lugar, *partir de la realidad*, pues, es América Latina una región en Éxodo; en segunda instancia, *la conciencia de la realidad de cambio*, porque, en un mundo desequilibrado es imprescindible reconocerla; en tercer lugar, *el realismo ante la pobreza y el sordo clamor que sube del pueblo, clamor que exige liberación, injusticia que clama al cielo*, y por último, *la capacidad para discernir los signos de los tiempos partiendo de la situación histórica actual de pobreza de América Latina*, de ahí que, el diálogo se establece con el pueblo oprimido y marginado.

En sintonía con los anteriores rasgos del proyecto de liberación, Ávila a lo largo de su obra enfoca en el trabajo pastoral y la reflexión teológica los motores fundamentales de la liberación. Respecto a la iglesia latinoamericana considera que al ser agente de liberación: “Su teología de la liberación y su praxis liberadora han de ser “gestadas” en función del Cristo pascual, meta que el designio de Dios establece al desarrollo humano. (1971, p. 13).

En este sentido, la iglesia obedece a una conciencia escatológica, pues, el compromiso con la liberación se ubica en la fe por Cristo y en la esperanza de su liberación, no obstante, asumir la tarea liberadora también corresponde a la situación histórica de América Latina, en otras palabras, la liberación toma dos frentes, la conciencia escatológica y la realidad social latinoamericana.

Entonces, ¿en qué consiste la tarea liberadora de la iglesia latinoamericana? Ávila precisa que la iglesia debe concretar su labor atendiendo a dos puntos fundamentales: “1. elaborar una teología de la liberación: palabra; 2. comprometerse como agente de liberación: praxis”. (1971, p. 16).

El primer punto atiende a la reflexión teológica que para finales de la década de los 60 ya se venía dando en la región, es decir, apunta al desarrollo de una teología del cambio. Santa Ana (2000) habla de una multiplicación del pensamiento teológico en clave liberadora:

Rubem Alves escribió su tesis *Hacia una Teología de la Liberación*, publicada en inglés, en 1968, con el título *Toward a Theology of Human Hope*. Juan Luis Segundo, con la colaboración de sus colegas jesuitas... comenzó la publicación de la serie en cinco volúmenes *Teología para un laico adulto*. Gustavo Gutiérrez elaboraba y presentaba su tesis sobre fe y liberación, que constituyeron el núcleo a partir del que publicó su *Teología de la Liberación* en 1971. Hugo Assmann escribió su *Opresión - Liberación: Desafío a los cristianos*, dada a conocer en 1971. (p. 549-550).

El segundo aspecto corresponde a la praxis liberadora, es decir, al comprometerse como agente de cambio la iglesia latinoamericana concreta tareas en función de la liberación, se trata de aterrizar la reflexión teológica en el accionar cotidiano, de esta manera, la convergencia entre teología y praxis es clave para la liberación.

Frente a la teología y praxis liberadora, Santa Ana (2000) señala que: “muchos cristianos demostraron en los hechos que no se trataba de meras formulaciones teóricas, sino de una teología viva. Era una experiencia de búsqueda de raíces en las luchas del pueblo oprimido de América Latina y el Caribe”. (p. 550).

Para Ávila, la emergente TdeL requiere una consagración magisterial que: “permitirá a los profetas seguir profundizando y precisando tal profecía para ponerla más y mejor al servicio de la iglesia”. (1971, p. 23). Al mismo tiempo, leyendo el contexto eclesial, el autor se anticipa a la persecución que dentro del seno de la iglesia pueda darse a su obra y a la teología liberadora:

Puede suceder, con todo, que alguien crea que su interpretación se somete a las leyes internas de interpretación y no sea comprendido por el magisterio. ¿Qué hacer entonces? Ante todo debemos respetar su conciencia, debemos cuidarnos de considerar como absoluta su interpretación y también evitar el tildarla de herética apresuradamente. Es preciso tener en cuenta que la comunión eclesial más que estar hecha se está haciendo, más que estar aprendida se aprende progresivamente y, a veces, al costo de lastimosas rupturas. (1971, p. 23-24).

Ruptura y cambio es el sentido de la reflexión teológica liberadora desarrollada por Rafael a lo largo de su obra. Si la acción de Dios en la historia es liberadora: "¿No podríamos decir que Dios se revela al hombre como aquella fuerza de ruptura que se manifiesta en una revolución social o en una lucha de liberación nacional? (Ávila, 1970, p. 28). A su vez, citando al filósofo Roger Garaudy, interpela a la iglesia: “¿Por qué habría de estar Dios siempre del lado del "orden establecido" y nunca a favor del cambio?" (Ibíd.).

En tiempos de ebullición de la conciencia de crisis; tiempos para cuestionar las normalidades y quietudes asumidas ante la opresión, no hay cabida para el silencio. Sin embargo, el diagnóstico de la situación muestra síntomas de resignación entre quienes soportan el peso de estructuras opresoras. En palabras de Ávila el pueblo: “prefiere resignarse y eludir los riesgos de su liberación, abdicando fácilmente de su dignidad humana”. (1970, p. 26).

No obstante, reconocer la opresión y seguir a Cristo constituye el inicio de la liberación individual y social. No hay espacio para la resignación sino para el compromiso por la liberación total, pues bien: “No es suficiente que el hombre se libere de sus pecados: es necesario, además, que se libere de su subdesarrollo” (Ávila, 1970, p. 122).

En consecuencia, el cristianismo no se reduce a un conjunto de ritos sagrados y prácticas religiosas, sino que corresponde a un movimiento histórico de liberación, es el mismo Cristo que al asumir su condición de hombre predica la búsqueda de la justicia y el bienestar de los oprimidos. Por tanto, el cristiano como artífice de la paz: “tiene que luchar contra todas las formas de injusticia individual o colectiva, movido por el amor de Cristo que es "la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión". (Ávila, 1970, p. 135).

Al ser la II Conferencia el punto de inflexión que marca el despertar teológico y la nueva senda de la iglesia latinoamericana, interpretar los signos de los tiempos de manera crítica y a luz del evangelio, constituye el primer paso dado por Rafael Ávila Penagos en la construcción del cuerpo analítico de su reflexión teológica liberadora, para el autor, la liberación es teología en acción, es praxis liberadora, es decir, un compromiso vivo.

## **CAPÍTULO 5. LA EDUCACIÓN LIBERADORA.**

*“Si nada queda de estas páginas, esperamos que por lo menos algo permanezca: nuestra confianza en el pueblo. Nuestra fe en los hombres y en la creación de un mundo en el que sea menos difícil amar”.*

*Paulo Freire.*

En relación al paradigma teológico emergente y al proyecto liberador de la iglesia latinoamericana; una pedagogía y una didáctica liberadoras se hacen necesarias, pues bien, la formación crítica, reflexiva y creativa del sujeto contribuye no sólo a la lectura del mundo en perspectiva liberadora, también, -y es este su principal objetivo- potencia la praxis transformadora. Este último capítulo señala los hallazgos referentes a la educación liberadora en la obra de Rafael Ávila Penagos, paralelamente, presenta el por qué la tradicional concepción de la educación contribuye al fortalecimiento de las estructuras de opresión social.

### **5.1. Iglesia y educación liberadora.**

Para la iglesia latinoamericana, el proyecto de liberación precisaba de manera urgente una nueva educación; al respecto la II Conferencia advierte que las posibilidades de transformación social se ven limitadas por la hegemonía del sistema educativo mercantil, ya que:

Los métodos didácticos están más preocupados por la transmisión de los conocimientos que por la creación entre otros valores, de un espíritu crítico. Desde el punto de vista social, los sistemas educativos están orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas imperantes, más que a su transformación”.

(Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 112).

En sintonía con lo que Paulo Freire denominaría “educación bancaria”, en Medellín 1968 se identifican las deficiencias del sistema educativo de los países latinoamericanos frente a las

posibles transformaciones sociales, sobre todo hace énfasis en “la carencia de una conciencia política” (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 87) de millones de mujeres y hombres que padecen el analfabetismo y la marginalidad.

En consecuencia, para la II Conferencia surge: “la tarea de crear la nueva educación que requieren nuestros pueblos, en este despertar de un nuevo mundo”. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 115). La nueva educación es la educación liberadora, aquella que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo, en este sentido: “La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender “de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas.””(Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 113).

Se teje entonces, una relación estrecha entre liberación y educación al concebir la educación como el camino preciso que permite a la Iglesia responder a las transformaciones sociales. Paralelamente, así como la categoría de liberación emerge en la II Conferencia, se asiste al nacimiento de la categoría de educación liberadora.

La educación liberadora se presenta como la clave para agenciar el proyecto humanista, liberador y de desarrollo integral marcado inicialmente, por el Concilio Vaticano II y profundizado a nivel regional en la II Conferencia, en otras palabras, en la acción educadora de la iglesia confluyen las reflexiones teológicas en perspectiva liberadora.

Es este orden de ideas, son los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín quienes insisten con firmeza en las transformaciones que deben darse tanto en la estructura eclesiástica como en el sistema educativo, a su vez, estas exigencias se convierten en un aspecto crucial para entender las rupturas y repercusiones de la II Conferencia si se tiene en cuenta que durante siglos, la iglesia

mantuvo concepciones y prácticas de enseñanza ancladas a la tradición conservadora y, en favor del sostenimiento de las estructuras de opresión.

## 5.2. Presencia de la educación liberadora en la obra de Rafael Ávila Penagos.

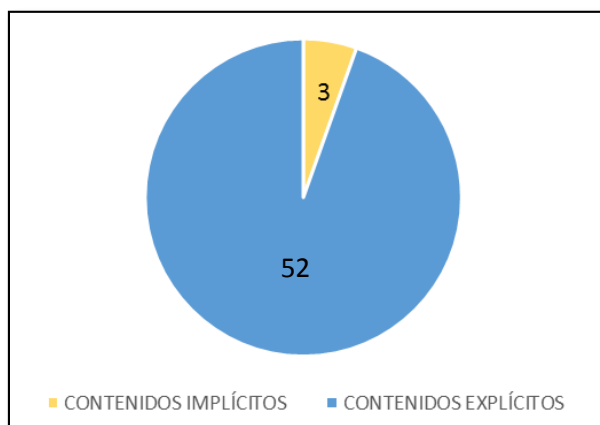
El análisis de contenido de la obra de Rafael Ávila Penagos muestra referencias explícitas e implícitas a la categoría de *educación liberadora*, en la muestra seleccionada superan en mayor medida los contenidos implícitos asociados a dicha categoría. A través de estos, el autor desarrolla su concepción de educación en relación al papel determinante que esta ocupa en la liberación latinoamericana.

Como se precisó en el capítulo anterior frente a la categoría de liberación, aquí no se despliega un análisis por cada texto, más bien, se fundan los hallazgos a partir de la confluencia sobre la categoría de educación liberadora, visibilizada en el hilo argumentativo que siguen los tres libros.

Las unidades de contexto seleccionadas para el análisis de la categoría de educación liberadora por la presencia de contenidos explícitos e implícitos relacionados, conforman una muestra de 55 unidades en total, de esta manera, posicionan su centralidad categórica en el análisis.

### Figura 15.

*Número de unidades de contexto en relación con la categoría de educación liberadora.*

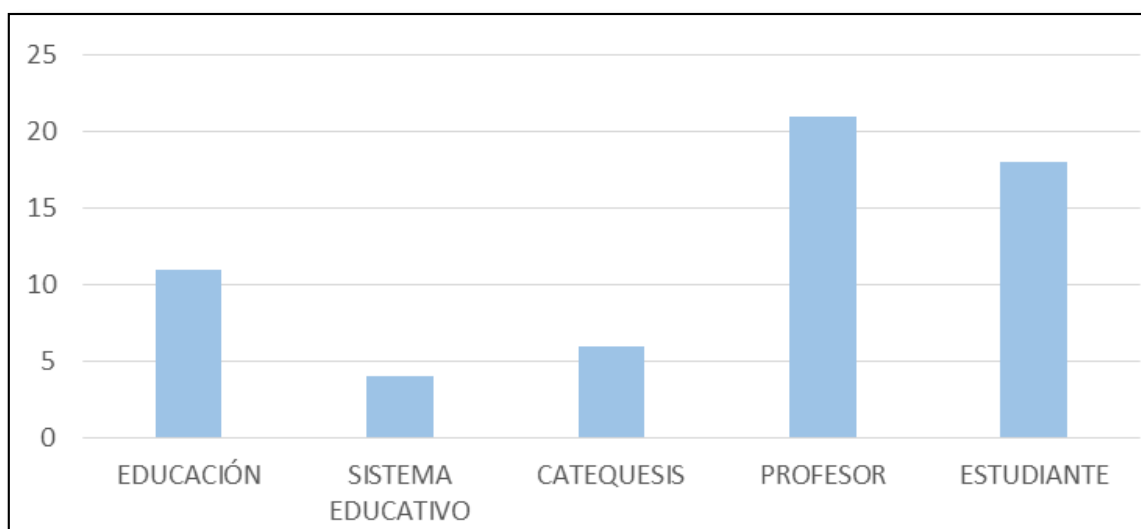


Fuente: Elaboración propia.

De las unidades de contexto seleccionadas se desprende la existencia de 5 categorías menores que giran en torno a la categoría central, por tanto, permiten determinar el sentido dado por el autor a la educación liberadora.

**Figura 16.**

*Número de unidades de contexto por categorías menores relacionadas con educación liberadora.*



Fuente: Elaboración propia.

A saber, *Educación, Sistema Educativo, Catequesis, Profesor y, Estudiante* establecen el horizonte discursivo trazado por Rafael Ávila frente a la educación liberadora, en otras palabras, la importancia radical de dichas categorías reside en el universo de sentido que le imprimen a la categoría central. Ver figura 17.

**Figura 17.**  
*Categorías dependientes de la categoría central.*



Fuente: Elaboración propia.

### **5.2.1. La educación y el sistema educativo.**

Hablar de educación liberadora implica reconocer en primer lugar, la existencia de una educación contrapuesta, es decir, una tradición educativa hegemónica que conserva las estructuras de opresión, se trata de una educación que obstaculiza el proceso de liberación.

En este sentido, Ávila acude directamente a la categoría freireana de educación bancaria para diagnosticar las problemáticas del sistema educativo. Para Freire, la educación bancaria: “anula el poder creador de los educandos o lo minimiza, estimulando así su ingenuidad y no su criticidad, satisface los intereses de los opresores”. (2005, p. 81).

Atendiendo a la reflexión del pedagogo brasileño, Ávila argumenta que el sistema educativo asiste a la reproducción casi sagrada de concepciones tradicionales, cuyas particularidades impiden a la educación responder de manera significativa a las transformaciones sociales exigidas en tiempos de ebullición.

Especialmente, en el sistema educativo permanecen aún dos concepciones, por un lado, la educación como “tradicición” y, por el otro, la educación como “memoria colectiva”; frente a la primera, Ávila manifiesta la configuración dogmática que esta posee en cuanto absolutiza la autoridad y profesa la adoración al poseedor del conocimiento; es estática pues, se reduce a la contemplación y transmisión del saber sin efectos reales en el estudiante. Respecto a la segunda concepción, su dificultad radica en acumular y repetir el conocimiento, por ende, su aplicabilidad se torna vacía frente a la realidad social.

También, en sintonía con la II Conferencia Ávila expresa los males de la educación en cuanto persiste su rol como simple transmisora del conocimiento:

Cuando en lugar de enseñar a buscar la verdad, se enseña lo que sobre la verdad se ha dicho, cuando en lugar de enseñar a observar la realidad, se enseña lo que para explicarla se ha dicho, frenamos la búsqueda de la verdad, e impedimos la observación de la realidad. Se está obrando así, quizá sin darse cuenta de ello, y so pretexto de respeto a la antigüedad, con un estilo auténticamente reaccionario. (1971, p. 147).

En consecuencia, el sistema educativo constituye la concreción de esa tradición transmisora porque, atrapa al educando en la narración del pasado, desligándolo de su realidad cercana espacio-temporal y la posibilidad de transformarla, por tanto, lo limita: “no sólo queda desadaptado, sino que es además manipulado fácilmente por los acontecimientos, se convierte así en un objeto pasivo de la historia”. (Ávila, 1971, p. 150).

En definitiva, para Ávila el modelo predominante de educación en Latinoamérica desconoce la capacidad de los educandos para analizar, criticar y transformar las estructuras, por ende, su propuesta de educación visibilizará los principios de una educación liberadora.

### 5.2.2. *La catequesis en crisis.*

En Colombia la hegemonía de la religión católica en el campo educativo y, a nivel general en las representaciones culturales puede explicarse a partir del proceso de evangelización derivado de la conquista y el colonialismo español. Martínez Boom (2018) evidencia que: “convertir y ganar para la religión y reducirlos para extraer de aquellos débiles pobladores la mayor cantidad posible de beneficios fue a la larga el objetivo nodal de la conquista”. (p. 58).

Tal como se expresó en el capítulo anterior, además de la inserción al capitalismo extractivista, la colonización trajo consigo la cristianización de la población indígena. Sin embargo, cabe preguntarse por la relación *religión - república naciente* en el marco de la Independencia. Torrejano (2011) al respecto, señala que los dirigentes a cargo de las políticas educativas: “eran individuos que actuaban inmersos entre el pasado colonial y el futuro republicano. De la cultura colonial hispánica heredaron y defendieron el legado de la religión católica”. (p. 47).

Dicho legado colonial se arraiga en la configuración de la relación educación y religión en Colombia, por ejemplo para 1874 Arango y Arboleda demuestran que: “el clero consideraba que el punto de partida para la construcción de una sociedad católica era la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños, la formación en el temor de Dios y la instrucción en las buenas costumbres”. (2005, p. 118).

En particular, la Constitución de 1886 visibiliza la concepción unitaria de Estado e Iglesia promovida por el partido conservador. El artículo 38 establecía que: “La Religión Católica, Apostólica y Romana, es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social” y, respecto a la educación pública determinó en el artículo 41 que: “La educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica”.

Hacia 1887 en conveniencia con las disposiciones religiosas constitucionales, Colombia firma el Concordato con la Santa Sede. Camacho (2008) asegura que el documento suscrito: “permitió que la Iglesia impartiera los contenidos para la escuela pública basados en la religión católica, su intervención en temas matrimoniales y, por ende, en la legislación civil”. (p. 148).

Teniendo en cuenta los anteriores rasgos del contexto histórico, se infiere el protagonismo de la iglesia en el sistema educativo, especialmente en la educación religiosa, pues bien, su influencia totalizante permanecerá hasta finales del siglo XX con la aparición de la Constitución de 1991.

Si se considera dentro del análisis que dos de los textos de Rafael Ávila pertenecen al campo de la educación escolar y que especialmente, uno de estos se dirige de manera clara a los profesores de religión y a los catequistas, entonces, se precisan distinguir las tensiones generadas por el autor frente a la catequesis.

Para Rafael la catequesis y la educación en tiempos de crisis son objeto de revisión, por tanto, la primera no debe marginarse de la discusión que la pone en tensión, pues bien, además de sus inoperancias comparte con el sistema educativo las concepciones predominantes de educación que apuntan a la pasividad del educando.

En este orden de ideas, puede establecerse una relación estrecha entre catequesis y sistema educativo, si: “se critica el verticalismo de la catequesis, su falta de auto-actividad, su carácter pasivizante... se está criticando, en el fondo... el sistema educativo por medio del cual se imparte”. (Ávila, 1971, p. 142). El autor centra su atención en el señorío de concepciones tradicionales de la educación en el campo de la catequesis, para ejemplificar; son muy habituales los catecismos tipo *pregunta-respuesta* que en lugar de fomentar el análisis, la argumentación y la construcción de opinión, determinan la reproducción de contenidos.

Tal como sucede con otras áreas del saber escolar, la catequesis comparte conflictos estructurales en relación al sistema educativo, por ende, la crisis de la catequesis se articula con la crisis de la educación, no obstante, a nivel interno comporta sus propias complejidades en torno a los contenidos socializados.

En definitiva, la catequesis debe responder al despertar de la iglesia latinoamericana sólo así podrá constituirse en agente de cambio con perspectiva liberadora. En tal horizonte de sentido se inscriben de manera específica los dos textos de educación escolar de Rafael Ávila Penagos: *La Liberación* y la *Guía del Profesor*.

### ***5.2.3. La relación profesor – estudiante de una educación alienante a una educación liberadora.***

Si en el modelo de educación dominante (bancaria) la relación entre educador y educando es condescendiente con la alienación y las estructuras de opresión, en la educación liberadora dicha relación se da en los marcos de la acción transformadora, por ende, aunque Ávila no señala de manera puntual los roles del profesor y del estudiante, permite entrever los mismos a lo largo de su obra.

De acuerdo con Freire, en la educación bancaria el educador asume la centralidad del proceso educativo, pues, su rol es activo al determinar su posición exclusiva de autoridad del conocimiento y de la disciplina: “es el sujeto del proceso; los educandos, meros objetos”. (2005, p. 80). En otras palabras, mientras en la educación bancaria el rol del profesor se reduce a la transmisión narrativa de contenidos desde una posición fija y dominante, en la educación liberadora el educador actúa como agente dialógico y problematizador del conocimiento.

Lejos de escribir un recetario sobre ¿cómo ser un maestro liberador?, Ávila a lo largo de su obra, apoyado específicamente en Paulo Freire plantea reflexiones teóricas sobre la educación liberadora, también, sugiere a nivel metodológico orientaciones para los educadores, estas aparecen en el marco de las actividades planteadas para los estudiantes. Por ejemplo, su propuesta invita al profesor a reflexionar sobre la actitud al dirigirse a los estudiantes, quienes no deben ser concebidos como objetos sino como sujetos centrales del proceso educativo.

**Tabla 5.**

*Hallazgos explícitos del rol del profesor en la propuesta de educación liberadora de Rafael Ávila Penagos.*

<b>PROFESOR</b>	
Presentarse al grupo con una actitud abierta. No impositivo. Crear el ambiente propicio para la apertura, la confianza y el diálogo de ideas y experiencias.	Presentar las alejadas situaciones históricas en una forma más cercana, más viva y más significativa para los estudiantes. Sobrepasar la mera narración del pasado.
Evitar las previas y las formas de evaluación que sólo buscan medir el grado de "memorización" de los contenidos temáticos. Si es necesaria la nota porque el colegio lo exige esta debe ser apreciativa de acuerdo con el interés, la participación, la preocupación por el tema, etc.	Sacar a flote los supuestos ideológicos que la mayoría de los estudiantes deben mantener implícitos.
No puede evadir la relación directa de sus alumnos con el problema estudiado por el temor de problematizarlos y de inquietarlos. Su misión no consiste en abarcar un "programa".	Invita a sus estudiantes a realizar análisis objetivos de la realidad.
Debe mantener el mayor respeto a la libertad de sus estudiantes.	Guiar hacia el mayor grado de profundidad las reflexiones surgidas del contacto directo con la realidad.
Debe tener en cuenta los condicionamientos psicológicos y sociológicos de sus educandos.	El maestro debe ser, con sus alumnos, un coninvestigador y cocreador del futuro.

Fuente: Elaboración propia.

Como se observa en la tabla No. 5, la propuesta escolar liberadora de Ávila además de evidenciar la crítica al sistema educativo dominante, plasma las coordenadas de acción pedagógica desde las cuales el profesor puede orientarse como agente liberador y orientar a sus estudiantes en la liberación porque: “Su acción, al identificarse, desde luego, con la de los educandos, debe orientarse en el sentido de la liberación de ambos”. (Freire, 2005, p. 83).

**Tabla 6.**

*Hallazgos explícitos del rol del estudiante en la propuesta de educación liberadora de Rafael Ávila Penagos.*

ESTUDIANTE	
Situado en un proceso de descubrimiento y vitalización.	Encontrar hechos vividos y cercanos en relación con las lecturas y las sesiones de clase. Exigir en los colegios la valoración de su capacidad creadora.
Analizar la influencia de la educación familiar y escolar, además de los medios de comunicación en las ideas propias. Capaz de argumentar las razones de su pensamiento.	Si existe desinterés entre los estudiantes ante la clase, la solución no es la "nota" baja, sino el diálogo.
Reflexionar sobre cómo podría ayudar individual y colectivamente a transformar el contexto social. Proponer y organizar formas de acción transformadoras del contexto, colegio, familia, barrio...	Preocuparse más por la realidad social del país, participar con mayor eficacia en las actividades públicas y en la política.
Expresar todos sus puntos de vista, incluso de negar categóricamente la actualidad y la importancia del tema abordado por el maestro.	No es un acumulador de información ni repetidor de datos. No es una olla vacía por ser llenada de conocimientos. Posee capacidad para juzgar en una perspectiva más abierta, más progresiva y más escatológica el proceso histórico.
Está situado en una matriz sociocultural tanto cuando se le habla de historia, de ciencias naturales o de orientación profesional.	Partícipe activo en la búsqueda del conocimiento y la reflexión con su realidad circundante.

Fuente: Elaboración propia.

Frente al rol del estudiante, la propuesta de Ávila teniendo en cuenta el carácter pasivo asumido por el estudiante dentro de las lógicas de la educación bancaria, pretende sacudirlo de la alienación motivándolo constantemente a cuestionar, argumentar y proponer en relación con el conocimiento y las experiencias vividas. Ver tabla No. 6.

La propuesta de educación liberadora planteada por Ávila concibe al estudiante como protagonista del proceso educativo, pues, además de reconocer sus capacidades para analizar, argumentar y opinar, considera las acciones que los estudiantes a nivel individual y colectivo pueden dirigir hacia la transformación del contexto.

Es evidente la importancia atribuida por Ávila al diálogo; propiciar la conversación en el aula se convierte entonces, en uno de los puntos centrales de la propuesta. El profesor dialógico y el estudiante dialógico protagonizan una verdadera educación liberadora que será completa si es reflexión y praxis.

### **5.3. Perspectiva de la catequesis y la educación liberadora en la obra de Rafael Ávila**

#### **Penagos.**

Para la iglesia reunida en Medellín 1968, la educación constituye un eje central de la nueva tarea evangelizadora, por ende, la escuela y la familia dentro de la formación cristiana asumen: “cambiar la mentalidad individualista en otra de sentido social y preocupación por el bien común”. (Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p. 196). En este sentido, el análisis de las categorías circundantes a la educación liberadora da cuenta de la sintonía establecida entre la obra de Rafael Ávila y la II Conferencia, pues bien, *la Liberación* y la *Guía del profesor* se presentan como una mediación pedagógica necesaria para desarrollar a cabalidad el proyecto de liberación.

La perspectiva de liberación trasciende la catequesis y la educación a través de la propuesta pedagógica de Rafael en su intento por contrarrestar los efectos adormecedores del sistema educativo hegemónico. Vale la pena resaltar que la reflexión pedagógica de Rafael apunta a pensar críticamente el presente puesto que al hacerlo se hace posible la transformación del hoy; es en medio de esta posibilidad que el autor hace mención en dos oportunidades a la emergencia del *pensamiento crítico* para movilizar el presente y cómo él mismo afirma: “provocar un "éxodo" de la historia". (Ávila, 1971, p.151).

Ahora bien, el pensamiento crítico aparece como un eje fundamental de la educación liberadora que conduce a una praxis transformadora. Lejos de ser una simple reacción a la educación hegemónica, pensar críticamente en la obra de Ávila obedece a cuestionar las estructuras opresoras establecidas y promover desde la educación otras formas de relacionamiento escolar y otros lugares para enunciar el mundo.

Como se mencionó anteriormente, la acogida de los planteamientos de la educación liberadora de Paulo Freire en la obra de Rafael Ávila es indudable, a través de la catequesis liberadora pretende hacer las primeras rupturas en pro de motivar la reflexión y la praxis liberadora principalmente, en el sistema educativo escolar, por ende, la propuesta se sitúa desde una posición crítica frente a las injusticias del orden social reproducidas en el sistema educativo, específicamente Ávila señala la opresión política y económica ejercida contra los pobres y la contribución de la educación a la alienación.

Respecto al horizonte político trazado por Rafael en su obra, se puede afirmar que es liberador (emancipador) pues bien, apunta a una visión de futuro cercano permeado de esperanza, de ahí que, alimente las ideas de transformación social, especialmente, desde la iglesia y la escuela: “reflexionar *sobre* el presente es pensar *para* el futuro y, por tanto, *no repetir para adaptarse sino*

*pensar para transformar*” (Ávila, 1971, p. 154). Además, contribuye a que los oprimidos (pobres, campesinos, obreros) sean sujetos de su propia liberación (transformación), al ser acción y praxis pedagógica liberadora busca en los sujetos educativos transformar creencias y prácticas inscritas en el plano de la conciencia y la cultura.

Por consiguiente, Ávila recurre a la mediación pedagógica desde un carácter dialógico y participativo que reconoce dos aspectos fundamentales; por un lado, la situación de los sujetos educativos en el plano de una matriz sociocultural; por el otro, la concepción de los mismos como protagonistas tanto del proceso educativo como del proceso de liberación.

Recogiendo los anteriores aportes de la obra de Ávila, se puede afirmar que su propuesta al pertenecer a la corriente de educación liberadora comparte varios rasgos característicos con la posteriormente llamada educación popular, dado que, ambas toman como punto de partida las ideas pedagógicas de Paulo Freire, pues, como señala Torres (2017) en relación con Freire, la educación popular:

nació a partir de la recepción y radicalización de sus ideas expuestas en *Educación como práctica de la Libertad* (1969) y *Pedagogía del oprimido* (1970); además, durante las décadas siguientes (hasta su muerte en 1997) el pedagogo brasileño continuó aportando a la construcción de esta concepción y práctica educativa crítica. (p. 15).

De nuevo en la relación texto-contexto, el contexto histórico-discursivo emerge como elemento estructurante del pensamiento de Rafael Ávila. La década de los 60 convulsionaba el mundo contemporáneo en cuanto a rupturas culturales, políticas y epistemológicas, Latinoamérica no

escaparía de ellas, tampoco la iglesia colombiana y es en la obra precursora de Rafael que se encuentran las primeras rupturas y los nuevos horizontes.

## CONCLUSIONES

*Uno no escoge el país donde nace;  
pero ama el país donde ha nacido.  
Uno no escoge el tiempo para venir al mundo;  
pero debe dejar huella de su tiempo.  
Nadie puede evadir su responsabilidad.  
Nadie puede taparse los ojos, los oídos,  
enmudecer y cortarse las manos...*

Gioconda Belli

La década de los sesenta representa puntualmente la historicidad con la cual se relaciona la obra teológica y educativa de Rafael Ávila Penagos, en sintonía con una época en ebullición el autor se sitúa desde un posicionamiento crítico asumiendo las demandas de cambio político y social como forma de liberación, especialmente, el análisis histórico del contexto latinoamericano le conduce a desarrollar su propuesta liberadora. Así las cosas, pensar América Latina como región oprimida y dependiente del sistema-mundo constituyó uno de sus primeros referentes para repensarla como espacio del proyecto liberador.

Al situar las raíces de la liberación latinoamericana no se puede desconocer la influencia de la Doctrina Social de la Iglesia que ya venía pincelando varios aportes en la comprensión de la relación sociedad-iglesia, tampoco, hay cabida para omitir el trabajo de los curas obreros en Europa y mucho menos, para ignorar la trayectoria de la vocación evangélica por los pobres y la revolución social marcada por Camilo Torres Restrepo y otros sacerdotes latinoamericanos, quienes asumieron la transformación social como compromiso cristiano.

En este sentido, la iglesia latinoamericana para los años sesenta asistía a la emergencia de la liberación como discurso y praxis, particularmente, es a partir del Concilio Vaticano II y la II Conferencia que se encuentran las claves teológicas de la tarea liberadora de la iglesia. Sin embargo, esta última se constituye en un hito imprescindible en la trayectoria de la iglesia latinoamericana, pues bien, encarna el giro teológico, la adopción de reformas y, el compromiso en pro de la liberación de los oprimidos.

En consecuencia, la obra de Rafael Ávila Penagos publicada entre los años 1969 y 1971 responde al llamado hecho por la II Conferencia respecto a asimilar el espíritu liberador, profundizar las reflexiones teológicas y movilizar la praxis liberadora. Asimismo, los textos escritos por el autor visibilizan la fuerte dimensión social y comunitaria del cristianismo en la tarea de construir una sociedad digna para los seres humanos.

En este orden de ideas, la categoría de liberación es central en la obra del autor. Al reconocer la opresión como estructura política, económica y social, Rafael convoca a la iglesia latinoamericana a protagonizar los cambios liberadores que urgen en la sociedad; tomando como referente esencial la historia bíblica plantea dos antecedentes remotos de la liberación, así, el éxodo de Israel y la victoria de Cristo sobre el mal constituyen las principales manifestaciones del Dios liberador.

Dicho de otro modo, si la opresión, la injusticia y la miseria prevalecen en el orden social del mundo contemporáneo, Dios liberador convoca a la iglesia para continuar su labor profética en la lectura de los signos de los tiempos y la misión de Cristo en la tierra, por tanto, la tarea de la iglesia latinoamericana corresponde a dirigir todas sus fuerzas a la liberación del pueblo donde está presente.

Así las cosas, es ineludible la responsabilidad política de la iglesia, pues bien, no debe cerrar sus ojos y oídos frente a la injusticia social que envuelve a América Latina, por el contrario, su opción será preferencial con los pobres, no solamente en la esfera socioeconómica sino desde la vivencia liberadora ejemplificada por Cristo. Siguiendo a Tamayo (2000):

la perspectiva del pobre no se reduce a la preocupación sociológica por los sectores marginados, ni a la atención asistencial hacia los oprimidos desde fuera de su mundo, sino que comporta ver la realidad con los ojos de los pobres, asumir su causa como propia, compartir su vida, sus sufrimientos y esperanzas, y participar activamente en sus luchas liberadoras. (p. 18).

Por tanto, la liberación será con los pobres, no para los pobres, pues bien, liberarse además de implicar la dimensión individual, revela la dimensión comunitaria que el cristiano latinoamericano debe asumir como compromiso con Cristo y con sus congéneres. En este sentido, la reflexión teológica de Ávila apunta a la liberación como compromiso vivo de la iglesia de los pobres.

Frente a la Teología de la Liberación, de manera directa Ávila precisa que al ser la iglesia agente de liberación requiere elaborar la teología liberadora en relación con la praxis liberadora, es decir, la praxis será parte fundamental de la reflexión teológica desarrollada por la iglesia. En afinidad con Gustavo Gutiérrez (1975) se trata de una: “teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado”. (p. 40-41).

En definitiva, la obra de Rafael es clave en el desarrollo de la perspectiva teológica liberadora en Colombia, pues, al situar la liberación como principal eje hermenéutico propicia rupturas y cambios frente a la trayectoria del pensamiento teológico colombiano, así, pone en tensión las

prácticas de opresión y el consentimiento que frente a estas ha tenido la iglesia: “La fe cristiana no puede ser, pues, alienante o deshumanizante, al contrario, es estimulante y humanizadora”. (Ávila, 1971, p. 159).

Respecto a la segunda categoría central abordada por la investigación: la educación liberadora; se puede afirmar su emergencia en relación con la liberación, pues, será la educación el viaducto preciso para poner en marcha el proyecto liberador. En este punto, la influencia de Paulo Freire en la obra de Rafael es indudable, de manera implícita y explícita aparece la adopción de los planteamientos pedagógicos del profesor brasileño.

Así pues, la propuesta educativa de Rafael pertenece al campo de la educación liberadora, a partir de la crítica al sistema educativo hegemónico, problematiza la enseñanza de la religión a través de la catequesis, además, en el marco de otras formas de relacionamiento escolar y de enunciación del mundo presenta unos roles específicos de los actores del proceso de enseñanza-aprendizaje, e insiste en promover desde la educación la praxis liberadora: “en tanto que hacer humanista y liberador, la importancia radica en que los hombres sometidos a la dominación luchen por su emancipación”. (Freire, 2005, p. 100).

De ahí, la importancia atribuida por Ávila a la metodología *ver, juzgar, actuar* como proceso de introspección permanente y, de reflexión personal en diálogo con los otros y con el mundo, entonces, el autor trasciende el mero formalismo de las actividades presentadas en la mayoría de los textos escolares para conducir a los estudiantes a un análisis crítico y reflexivo de su vida personal, de la realidad social y de las formas de leer el mundo.

Torres Millán (2015) sostiene que la novedad hermenéutica presentada por Rafael está en:

ponerse en una perspectiva diferente a la del magisterio eclesiástico colombiano que no asumió la renovación del Concilio Vaticano II, como laico y desde abajo. Y desde ahí, presentar una educación religiosa de otra manera a la que durante siglos imperaba en Colombia, que no fuera alienante sino liberadora. (p. 12).

Por consiguiente, los aportes de Rafael Ávila a la educación religiosa en Colombia siguen vigentes, pues, como él mismo señala: “aún hoy subyacen las objeciones a una educación liberadora”. (1971, p. 147). En este sentido, se inscribe su relación con las dinámicas actuales de la educación religiosa escolar, que a nivel general está lejos de propiciar el pensamiento crítico, la reflexión y la praxis liberadora, además, aunque según la Ley General de Educación de 1994 es un área de formación fundamental, en la práctica curricular se considera de segundo orden, a su vez, pareciera permanecer inerte frente a los movimientos del mundo contemporáneo.

En consecuencia, se hace necesaria la promoción de una educación religiosa escolar liberadora (en adelante ERE liberadora) que contribuya al desarrollo de la conciencia crítica en pro de la transformación del mundo; una educación que combata la desigualdad social, el machismo, la xenofobia, la discriminación y las demás formas de exclusión y subordinación aún existentes.

De acuerdo con Meza y Suárez (2013) de la ERE liberadora se espera:

que el sujeto forme un pensamiento reflexivo, analítico y crítico sobre los problemas religiosos de su realidad; sepa dar sentido a la existencia última de su vida; integre fe y vida en lo cotidiano; establezca relaciones dialógicas con los otros; en últimas, que viva su vocación a través de su propia humanización y la humanización del mundo. (p. 124).

Así las cosas, la obra de Rafael Ávila Penagos además de pertenecer al campo liberador de la teología, se convierte en uno de los antecedentes clave en la trayectoria de la educación liberadora en Colombia; sus contribuciones podrían ponerse en diálogo con la actual corriente de la ERE liberadora a fin de superar el analfabetismo religioso de la mayoría de la población colombiana, que se hace evidente en la permanencia de prácticas confesionales vinculadas a estructuras de opresión.

En contraposición al desconocimiento de los aportes de Rafael Ávila Penagos a la teología y la educación liberadora, el análisis de su obra constituye también, un registro histórico del pensamiento alternativo de la época. A 49 años de sus reflexiones, sigue siendo América Latina un territorio donde la desigualdad social es inminente. Hoy, ver a través de las coordenadas facilitadas por Rafael convoca al examen de las continuidades que fatigan a las naciones latinoamericanas, por ende, aunque en un nuevo contexto histórico, social y cultural, sus reflexiones continúan vigentes.

Sobre todo, es vigente su llamado a superar el egoísmo social e individual predominante, es decir, tejer lazos de solidaridad entre los individuos y las comunidades. También, queda el sin sabor frente a la interrupción de su trayectoria por verse obligado a abandonar el país en medio de amenazas latentes contra su vida. Tal vez, la continuidad de su obra teológica hubiera permitido un despliegue mucho más profundo de la Teología de la Liberación en Colombia.

En este sentido, queda abierta la posibilidad de ampliar la investigación sobre la emergencia y el desarrollo de la teología liberadora en Colombia, sería muy enriquecedor tener en cuenta todos los referentes epistemológicos y procesos organizativos que tuvieron lugar desde la década de los 60, pues bien, el pensamiento y obra de Camilo Torres Restrepo, de Rafael Ávila Penagos, de

René García y de otros sacerdotes, monjas y laicos que encabezaron la vanguardia, contribuiría a reconocer la trayectoria liberadora de la iglesia colombiana.

Además, la existencia de experiencias educativas y procesos organizativos como GOLCONDA, Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo, las Comunidades Eclesiales de Base etc., surgidos en Colombia en la segunda mitad del siglo XX, aportarían más elementos a la comprensión del movimiento teológico liberador en relación a los actuales retos de la iglesia. “No puede existir, consecuentemente, ningún cristiano complaciente con las esclavitudes, esto sería una contradicción, su liberador le ha dado ejemplo de inconformismo con todo lo que oprima al hombre”. (Ávila, 1971, p. 133).

La tarea liberadora de la iglesia no se detiene, no hay cabida para abandonar su responsabilidad política y su labor evangelizadora, los signos de los tiempos siguen interpelando su misión, y no es preciso claudicar, menos aún, si permanecen estructuras de poder que favorecen la existencia de un mundo global injusto.

## EPÍLOGO. ITINERARIO VITAL DE RAFAEL ÁVILA PENAGOS.

*“Somos el resultado del conjunto de voces que nos habitan”*  
Rafael Ávila Penagos.

*Un tranvía recorre las avenidas entre Chapinero y la Plaza de Bolívar, las calles invitan al movimiento cotidiano, mientras las plazas y los parques reciben a las familias que se aglomeran con sus trajes domingueros al salir de las iglesias.*

*En el Lago Gaitán un hombre con traje de corbata, chaleco y sombrero de fieltro disfruta del sol, comenta a sus hijos que el próximo mes visitarán el hermoso hotel del Salto del Tequendama. Los niños emocionados le abrazan.*

*Entre semana en los cafés del centro de la ciudad, los hombres conversan sobre el radio noticiario de la mañana, la temporada taurina que se acerca, la violencia en el campo y las mujeres desnudas del Monumento a las Banderas. Afuera, la que será la gran ciudad escucha el ritmo creciente de los automóviles. En las tardes los niños juegan en la cuadra, sus madres comparten recetas de cocina santafereña y bailan al ritmo de Salsipuedes de Lucho Bermúdez.*

*Transcurren los años 40, se abren las primeras boleras y la alegría del Caribe suena en las fiestas capitalinas.*

*Es Bogotá, la ciudad de la infancia de Rafael...*

### ***La pedagogía.***

En el campo de la pedagogía y la educación resuena la obra de Rafael Ávila Penagos, quien durante más de 26 años perteneció al cuerpo docente de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Es más, sus aportes pedagógicos se reflejan en la gran cantidad de obras académicas relacionadas con la investigación en educación. Sin embargo, pocos saben sobre su trayectoria

académica en la teología y la sociología. Como él mismo afirmaba sobre su ingreso a la Pedagógica: “entró siendo sociólogo y salió como pedagogo”. (García Vera, 2016, p. 92).

Desde finales de los años ochenta, Rafael empieza la construcción de sus obras académicas en el campo de la pedagogía, entre las pioneras se encuentran: “*E. Durkheim, ¿Qué es educación?*” y “*¿Qué es Pedagogía?*”; a comienzos de la década de los 90: “*Pedagogía y autorregulación cultural*”, “*La educación y el proyecto de la modernidad*”; finalizando los 90, uno de los libros más conocidos en el sector educativo: “*La utopía de los PEI en el laberinto escolar*”; en los años 2000: “*La cultura, modos de comprensión e investigación*” y “*La investigación-acción pedagógica, experiencias y lecciones*”. Son bastantes los libros, artículos científicos, conferencias y documentos de su autoría en el área pedagógica. Además, en 1991 la Fundación Internacional de Pedagogía Conceptual Alberto Merani le otorga el Premio Nacional de Pedagogía.

### ***Su formación teológica.***

¿Quién era Rafael?, ¿qué podemos saber de su vida? y especialmente, ¿cómo fueron sus experiencias académicas en la teología? Son tres los textos que permiten conocer estos detalles, a saber; en primer lugar, la entrevista realizada a Rafael en la ciudad de Bogotá el 17 de abril de 2012 por el teólogo Fernando Torres Millán y la socióloga Sandra Liliana Caicedo Terán; en segundo lugar, el documento: “*Semblanza y homenaje al profesor Rafael Ávila Penagos*” escrito por la profesora Nylza Offir García Vera y por último, el texto: “*Testimonio de primavera eclesial*” escrito por Sandra Liliana, en conmemoración de la vida y obra del maestro.

A finales del año pasado, mientras definía el marco teórico de mi investigación y una posible entrevista con Rafael, digo posible debido a los episodios de desmemoria ocasionados por el Alzheimer padecido, muere el maestro. Situación que me inquieta de manera más profunda a

continuar con mi trabajo de grado, probablemente porque aparte de la curiosidad que incita investigar sobre el por qué un texto escolar de educación religiosa es prohibido por la Iglesia, me motivó traer al presente su obra, reconocer que su aporte constituye un antecedente importante en la Teología de la Liberación, por lo menos en Colombia, y porque aunque no le conocí personalmente, he valorado sus aportes intelectuales a través de la lectura y relectura de su obra teológica.

Rafael, nació un 2 de noviembre de 1941 en el seno de una familia bogotana de ascendencia santandereana y llanera, que fue residente de Chapinero, en la época un barrio alejado de la ciudad a cuyas cercanías llegaba el tranvía. De la formación familiar tanto de su madre Petra Penagos Pardo y su padre Eliseo Ávila Olarte, aprendió dos elementos claves que marcarían profundamente su subjetividad, por el lado materno, la tradición judeo-cristiano y por el paterno, el conocimiento social asociado a la influencia de la Revolución Francesa en el campo de las ideas.

Como él mismo señaló:

Nacer en Colombia significaba nacer en un país plagado de iglesias, conventos, monasterios y seminarios, con curas y monjas de muy diversas espiritualidades. Nacer en una familia como la mía, donde mi abuela era más intensamente católica que mi mamá, significaba estar vinculado, en algún grado, con las creencias y prácticas de esa forma concreta de religiosidad. Pero había una paradoja interesante: mi papa era masón. Y cada uno trataba de llevar el agua a su molino... Mi padre, por decirlo de alguna manera, era muy devoto de la revolución francesa, estaba claramente alineado con los liberales doctrinarios de los siglos XVIII Y XIX... En su biblioteca encontré los libros de Rousseau, Voltaire, Robespierre, Diderot, Montesquieu.

Realizó sus estudios primarios y secundarios en colegios de orden religioso. En el Instituto Tihamer Toth, mientras era estudiante interno de bachillerato conoció la historia de Camilo Torres Restrepo, pues, se le conocía como traidor, situación que en lugar de causar rechazo, generó intriga en Rafael. Y claro, al ser un colegio tradicional marcado por un fuerte modelo autoritario y anticomunista, era predecible la acusación pública contra el sacerdote revolucionario.

Por poco, Rafael no logra escapar del oficio sacerdotal, pues, la influencia familiar materna y el ambiente clerical de la época presionaban el surgimiento de la vocación. Ingresó a estudiar filosofía en la Universidad Javeriana, experiencia que le permitió conocer el Centro Emmanuel Mounier en su búsqueda de otros horizontes lejanos a la influencia del legado escolar y maternal religioso conservador.

En el Centro Mounier conoció al entonces sacerdote español Jesús Martín Barbero, asesor espiritual del grupo de jóvenes estudiantes y es en ese ambiente intelectual juvenil donde participa en debates políticos, sociales y religiosos del momento. De nuevo encuentra cercanías al pensamiento de Camilo Torres.

Además, de su carrera de filosofía Rafael obtuvo el título de Licenciado en Teología de la Javeriana, situación que le permitió dedicarse especialmente, al campo de los estudios religiosos, fue Profesor en el Departamento de Cultura Religiosa en la misma universidad y se convirtió en el único licenciado en teología laico para el momento.

Su perspectiva académica fue orientada hacia nuevas lecturas de la religión en la sociedad, es decir, hacia una teología con horizonte crítico que permitiera incluir los aportes de las ciencias sociales al pensamiento teológico. Así, reconoció en el pensamiento de Camilo Torres y de

Gustavo Pérez: “que la teología podía y debía estar mediada por los referentes empíricos de la sociología”.

***El libro La Liberación.***

Luis Eduardo Medina presidente de la Confederación Nacional Católica de Educación CONACED, le propuso diseñar una serie de libros de educación religiosa para secundaria, argumentando la conveniencia de elaborar estos textos desde una perspectiva diferente, al ser Rafael un laico formado en teología.

La editorial que publicó la serie de textos fue Voluntad. El primer libro se llamó: “*El misterio de la historia*”, el segundo se tituló: “*Cristo en Acción*”, el tercero “*Fraternidad Universal*” y por último, “*La Liberación*” el polémico, el más difundido y el prohibido.

En *La Liberación* como señaló Rafael en la entrevista:

La idea mía, inspirada en el pensamiento de Camilo, fue la de mostrar una fe articulada con los signos del momento que vivíamos en Colombia y en la América Latina. Eso me hizo situar mis ojos en otro punto de vista, que no era el de las jerarquías de la institución religiosa, sino el de un creyente de a pie que, además de ser laico, quería mirar desde abajo.

Para la II Conferencia, Rafael ya venía posicionando una reflexión teológica crítica que se agita en mayor medida con las Conclusiones de la Conferencia:

Suponíamos que América Latina estaba despertando a una nueva conciencia de su situación y era necesario iluminarla con la sabiduría del Evangelio, para que el

mensaje, en lugar de ser opio para adormilar la conciencia de la gente, fuera más bien un elemento concientizador y dinamizador de procesos.

Los tiempos de cambio motivados por el Vaticano II y la II Conferencia alentaron en CONACED y particularmente, en Rafael la oportunidad de continuar su reflexión teológica a través de una obra escrita que tendría amplia difusión, por lo menos en el campo escolar. *La Liberación* también se nutrió de las perspectivas teológicas que se discutían en el Emmanuel Mounier en conjunto con otras organizaciones juveniles católicas internacionales: “Yo lo que quería era presentar una religión de otra manera, que no fuera alienante sino liberadora”.

A finales de 1968 se dio por terminada la elaboración del libro, en julio de 1969 el presidente de CONACED firma la presentación de la obra, para posteriormente, ser entregada al arzobispo de Bogotá Aníbal Muñoz Duque, quien debía aprobarla antes de la divulgación. Esto refiere a que antes de ser publicados todos los libros de carácter religioso, debían ser inspeccionados previamente por un “imprimatur”, es decir, un revisor con tinte de censura.

De esta manera, el libro reposó durante más de un año en la oficina del “imprimatur”, ante la extrañeza por tan larga demora, Rafael concreta una cita con el arzobispo solicitando explicación por el represamiento de la obra, la respuesta fue favorable e inmediatamente fue aprobado. Cuenta Rafael, que le sorprendió bastante el consentimiento del arzobispo porque tal vez, nunca lo leyó. Así las cosas, el libro se terminó de imprimir el 20 de enero de 1971.

Cabe mencionar que Rafael tuvo la oportunidad de regalarle un ejemplar de *La Liberación* a Gustavo Gutiérrez: “un poco antes de que saliera a la luz pública su reconocido libro sobre la Teología de la Liberación”.

### ***La represión.***

Poco se sabe sobre el impacto que tuvo el libro en los colegios o centros de enseñanza católica donde fue utilizado, pues, no hubo seguimiento al proceso. Sin embargo, fueron bastantes las acusaciones y críticas sin argumentos por parte de sectores conservadores y de la jerarquía eclesiástica. La persecución para discontinuar el texto terminó sacándolo de circulación y la Editorial Voluntad dejó de publicarlo:

Los más fundamentalistas de los conservadores me atacaban diciendo que yo era un comunista disfrazado de cristiano y que había engañado al arzobispo. Lo que estaba naciendo era una nueva lectura, que no llegó a ser dominante, por una correlación de fuerzas que nos era desfavorable.

Rafael terminó siendo objetivo de sospechas tanto en el sector clerical que lo creía: “comunista y ateo, como en los marxistas revolucionarios, ateos o no, que lo creían alienado por el opio del pueblo”. (García Vera, 2016, p. 90). La inteligencia militar no daba espera. Ya los integrantes de GOLCONDA lo habían vivido: “Los jerarcas señalaban y los cuerpos represivos hacían el trabajo sucio. Con ellos se utilizaron muy sutiles formas de exclusión”.

### *La salida del país.*

En Chile, Salvador Allende subía al poder y grupos como “Cristianos por el Socialismo” se fortalecieron, así, entretejieron relaciones con las organizaciones cristianas alternativas de Colombia, entre ellas el Servicio Colombiano de Comunicación Social SCCS donde participaba activamente Rafael. Uno de los encuentros internacionales fue realizado en Montreal, allí conoció a Francois Houtart sacerdote, teólogo y profesor, quien le propuso una beca para estudiar sociología en la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica.

Aunque la rechazó inmediatamente al considerar que el trabajo teológico y político en Colombia no daba espera, la propuesta quedó abierta para Rafael. A su regreso y al retomar las actividades, sintió el peso de la situación represiva, no solamente lo seguía la inteligencia estatal sino también, la guerrilla fariana.

En medio de las tensiones, decidió aceptar la propuesta del profesor Houtart, con su familia abordo ingresó a estudiar la Licenciatura en Sociología, y posteriormente, la beca se amplió para cubrirle su formación doctoral. La tesis se centró en la experiencia de los sandinistas en Nicaragua y así tuvo la oportunidad de recorrer todo el territorio nicaragüense y conocer las perspectivas de su gente en y frente a la Revolución:

Conversé con gentes de la cúpula y con gentes de la base. Con curas y con laicos. Con la gente que estaba entusiasmada con el triunfo, y con gentes que ya habían iniciado la resistencia. Siempre con mi grabadora en la mano... entre más conversaba con la gente, mejor podía comprender lo que estaba ocurriendo, el entusiasmo de los comandantes, e incluso las tensiones de la revolución, que ya comenzaban a esbozarse.

Con la sustentación de su tesis: *“Religión y sociedad política en Nicaragua”*, obtuvo el título de Doctor en Sociología en 1985. Es válido rememorar aquí la dedicatoria de su tesis doctoral: “Al pueblo de Nicaragua para devolverle lo que me ha enseñado, y a los pueblos todos de la América Latina para reactivar su memoria”.

### ***El regreso a Colombia y el giro hacia la pedagogía.***

Terminado su doctorado, Rafael junto a su familia vuelve a Colombia. En busca de una oportunidad laboral como profesor universitario, se presentó a la Universidad Nacional con un proyecto para enseñar sociología de la religión, el cual fue rechazado por el rector del momento, pues, consideró que la religión no tenía cabida allí, tocó la segunda puerta en la Universidad Javeriana, y tampoco le recibieron, en este caso por hablar de sociología.

A través de unos contactos personales, ingresó como profesor al Colegio Anglo Colombiano, allí se cuestionó sobre los métodos tradicionales en la enseñanza de las ciencias sociales y:

Diseñó, por primera vez, un método de trabajo que le atribuía mucha importancia a las lecturas previas, seleccionadas por él mismo, y les exigía a sus estudiantes dar cuenta de su comprensión por medio de “mapas conceptuales” que debían sustentar ante sus compañeros. Solo entonces el profesor intervenía para precisar las ideas fuerza de la lectura. Un método de inspiración hermenéutica que siguió perfeccionando a lo largo de su vida profesional. (García, Vera, 2016, p. 92).

La experiencia como docente de secundaria no fue duradera, ya que, los contenidos de las clases y sus métodos poco tradicionales despertaron rumores y sospechas entre las directivas: “en

especial, con ocasión de una jornada en la que propuso a sus estudiantes hacer una comparación entre la Rusia comunista y el mundo capitalista”. (García Vera, 2016, p. 92).

Posteriormente, se presentó como docente temporal a la Universidad Pedagógica Nacional, donde no encontró tanta intransigencia frente a su formación profesional: “recién ingresado a la Pedagógica, me consideraba un sociólogo que quería aportar el conocimiento específico de esa disciplina a la investigación en Educación”.

El campo de la teología pasaba entonces, a un segundo plano. Cuestión que sucedería luego con la sociología, el nuevo panorama laboral exigía su concentración académica en la formación pedagógica.

Siete años después de ingresar a la Pedagógica, a través de concurso público obtuvo contratación como profesor de planta en la Facultad de Educación. Inicialmente, asumió seminarios de formación pedagógica en pregrado, años después dirigió el Departamento de Psicopedagogía y se integró a la Maestría en Educación, a su vez trabajó como investigador del Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica CIUP.

En los últimos años, se desempeñó como coordinador de la línea de investigación en Educación y Cultura, dentro del marco del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica, la Universidad del Valle y la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Se pensionó en el año 2012.

La transición académica de Rafael entre la teología, la sociología y la pedagogía dan cuenta de la hermenéutica en la construcción de nuevos sentidos y en la configuración de sus subjetividades:

Cuando salí, 28 años después, tomé conciencia de que había reconfigurado mi identidad, ahora me sentía como un pedagogo que hacía uso de las diferentes disciplinas, para pensar los problemas específicos de la educación. Una posición parecida a lo me había ocurrido con la teología.

En el último de sus artículos científicos, titulado: *“La tarea hermenéutica de las ciencias humanas”* y publicado en la Revista Signo y Pensamiento de la Universidad Javeriana, Rafael especificó la pertinencia e importancia fundamental de la tradición hermenéutica en las ciencias humanas, puesto que, es la actividad hermenéutica el motor activo de los cambios en las maneras de observar y acceder a nuevas formas de vida en el universo social.

Para finalizar, es preciso recordar la lucha incansable de Rafael por el ejercicio del pensamiento crítico, la defensa de la universidad pública y de la paz como proyecto social en Colombia. Cabe citar aquí una de sus reflexiones concluyentes: “La autoridad no puede ser el camino para validar una interpretación. Ayer como hoy, el libre examen es la herramienta privilegiada para luchar contra el monopolio interpretativo del pensamiento único”. (Ávila Penagos, 2012, p. 56).

*En su memoria, doctor y maestro.*

## REFERENCIAS

- Acevedo Tarazona, A. y Delgado Díaz, A. (2012). Teología de la Liberación y Pastoral de la Liberación: entre la solidaridad y la insurgencia. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 17(1), 245-268. <https://www.redalyc.org/pdf/4075/407539691011.pdf>
- Arango de Restrepo, G. y Arboleda, M. C. (2005). La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra. En *Ganarse el cielo defendiendo la religión, guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. (pp. 111-149). Unibiblos.
- Ávila Penagos, R. (1970 G). *La liberación. Guía del profesor de religión para 4º año de enseñanza media*. Editorial Voluntad.
- Ávila Penagos, R. (1970). *La liberación. Texto de religión para 4º año de enseñanza media*. Editorial Voluntad.
- Ávila Penagos, R. (1971). *Elementos para una evangelización liberadora*. Ediciones Sígueme.
- Ávila Penagos, R. (2012). La tarea hermenéutica de las ciencias humanas. *Signo y Pensamiento*. 31(60), 44-60. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp30-60.thch>
- Bel Adell, C. y Gómez Fairén, J. (1999). Integración versus exclusión: hacia una política de inmigración. *Nimbus*, 3, 27-36. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/199688.pdf>
- Calvo Isaza, Ó. y Parra Salazar. M. (2012). *Medellín (rojo) 1968*. Planeta.
- Camacho Molano, J. (2008). Estado y religión católica en Colombia. *Derecho y Realidad*, 12, pp. 145-152.  
[https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho\\_realidad/article/download/5030/4099/](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/download/5030/4099/)

Castro Ruz, F. (2019). *Segunda Declaración de la Habana: La Habana, 4 de febrero de 1962.*

Unión de Juventudes Comunistas de España.

[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016113426/Segunda\\_declaracion\\_de\\_La\\_Habana.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016113426/Segunda_declaracion_de_La_Habana.pdf)

Codina, V. (2018). Las ponencias de Medellín. *Medellín*, 44(171), 25-47.

Conferencia Episcopal de Colombia. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.*

Editorial Nomos.

Coronado Padilla, J. Castañeda Tibaquirá, D. y Tique Riaño, C. (2015) La pertinencia del uso del texto escolar: características, condiciones y restricciones. En Velásquez Aponte, D. y López, R. (Ed.), *El texto escolar: investigaciones sobre sus perspectivas y uso en la ciudad de Bogotá.* (pp. 37-63). Universidad de La Salle.

De Sousa Santos, B. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo.* Dejusticia.

Del Alcàzar, J., Tabanera, N., Santacreu, J., y Marimon, A. (2003) *Historia contemporánea de América.* Universitat de València.

Dussel, E. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992).* Mundo Negro- Esquila Misional.

Fajardo, D. (2015). Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. En *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia.* <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2015/02/Version-final-informes-CHCV.pdf>

Fayad, R. (2015). Camilo Torres Restrepo, mucho más que un “cura guerrillero”. UN Periódico.

[https://editorial.unal.edu.co/fileadmin/recursos/focos/piensa-paz/columnas/UNPeriodico191\\_Camilo\\_Torres\\_Restrepo\\_mucho\\_mas\\_que\\_un\\_\\_cura\\_guerrillero\\_.pdf](https://editorial.unal.edu.co/fileadmin/recursos/focos/piensa-paz/columnas/UNPeriodico191_Camilo_Torres_Restrepo_mucho_mas_que_un__cura_guerrillero_.pdf)

Fernández, F. (2002). El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación.

*Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, 96, 35-53.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15309604>

Freire, P. (2004). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Siglo XXI Editores.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.

García Vera, N. (2016). Semblanza y homenaje al profesor Rafael Ávila Penagos, Facultad de

Educación. *Pedagogía y Saberes*. 45, 89–94. <https://doi.org/10.17227/01212494.45pys89.84>

Gómez Agudelo, J. (2018). Acontecimiento y escucha: revisión de estudios sobre “el estudiante

caído” y los movimientos estudiantiles en Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 16(1), 71-87. <http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v16n1/1692-715X-rlcs-16-01-00071.pdf>

González Casanova, J. (1963). Las declaraciones de los derechos humanos y la encíclica "Pacem

in terris". *Anuario de filosofía del derecho*, 10, 201-256.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2060499>

González Duarte, L. (2015) *Villas miseria: la construcción del estigma en discursos y*

*representaciones (1956-1957)*. Universidad Nacional de Quilmes.

[http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/dcs-unq/20171031023806/pdf\\_1416.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/dcs-unq/20171031023806/pdf_1416.pdf)

Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la Liberación*. Ediciones Sígueme.

Halperin Donghi, T. (2005). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid. Alianza.

Hobsbawm, E. (1998). *Historia del Siglo XX*. Crítica.

Izaola, A. y Zubero I. (2015). La cuestión del otro: forasteros, extranjeros, extraños y monstruos.

*Papers: revista de sociología*. 100(1), 105-129.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5075147>

Juan XXIII. (1961). Carta Encíclica *Mater Et Magistra*. Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana. [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html)

Juan XXIII. (1963). Carta Encíclica *Pacem in terris*. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad. [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)

León XIII. (1891). Carta Encíclica *Rerum Novarum*, Sobre la situación de los obreros. [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)

Luciani, R. (2018). Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo a iglesia fuente. *Medellín*, 44(171), 9-24.

Mancilla, A. (2017). Las poblaciones callampa como expresión del derecho de necesidad. *Revista de Ciencia Política*, 37(3), 755-765. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/revcipol/v37n3/0718-090X-revcipol-37-03-0755.pdf>

Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo. (s.f.).

<http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo2/fuentes/cap2/02-manifiestos-de-obispos-del-tercer-mundo.pdf>

Martínez Boom, A. (2018). Evangelización e instrucción pública en el orden colonial español.

*Revista Española de Educación Comparada*, 31, 55-86.

<http://revistas.uned.es/index.php/REEC/article/viewFile/21916/18153>

Merino Beas, P. (2006). La categoría teológica “signos de los tiempos”: usos e implicancias en el magisterio y la teología católica.

[http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/merino\\_p\\_signos\\_tesis.pdf](http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/merino_p_signos_tesis.pdf)

Meza Rueda, J. y Suárez Medina, G. (2013). Educar para la libertad. Una propuesta de educación religiosa escolar en perspectiva liberadora. San Pablo.

Navarro, P. y Díaz, C. (1994). Análisis de contenido. En Delgado, J. y Gutiérrez, J. (Coords.), *Métodos y técnicas de investigación en Ciencias Sociales*. (pp. 177-224). Síntesis.

Pablo VI, (1965). Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Sobre la iglesia en el mundo actual. La Santa Sede. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)

Pablo VI, (1967). Carta Encíclica. *Populorum Progressio*. La Santa Sede. [http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

Pellegrino, L. (2017). Las historias de vida en el método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar. *Veritas*, 36, 113-133. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/veritas/n36/art06.pdf>

- Pérez Prieto, V. (2016). Los orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, “Golconda”, Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el socialismo y comunidades eclesiales de base. *Cuestiones Teológicas*, 43(99), 73-108.  
<http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v43n99.a04>
- Picq, F. (2008). El hermoso pos-mayo de las mujeres. *Dossiers Feministes*, 12, 69-76.  
<https://www.raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/download/140707/191949/>
- Pikaza, X. y Da Silva, J. (sf). *El pacto de las catacumbas*. Verbo Divino.  
<http://www.verbodivino.es/hojear/4209/el-pacto-de-las-catacumbas.pdf>
- Pironio, E. (2018). Interpretación Cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina. *Medellín*, 44(171), 79-98.
- Pontificia Universidad Javeriana. (2018). *50 años Medellín Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Rojas, A. y Castillo Guzmán, E. (2005). *Educación a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Universidad del Cauca.
- Rojas, D. (2010). La Alianza para el Progreso en Colombia. *Revista Análisis político*, 70, 91-124.  
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/45595/46963>
- Ruiz Silva, A. (2006). Texto, testimonio y metatexto: el análisis de contenido en la investigación en educación. En Jiménez Becerra, A. y Torres Carrillo, A. (Comp.), *La práctica investigativa en ciencias sociales*. (pp. 44-59). Universidad Pedagógica Nacional.
- Ruiz, M. (2000). El desafío de la realidad se constituye en lugar teológico. En Tamayo, J. y Bosch, J. (Ed.), *Panorama de la teología latinoamericana*. (pp. 519-542). Verbo Divino.

- Santa Ana, J. (2000). Entre el pasado y el presente (un ejercicio de memoria, sin nostalgia). En Tamayo, J. y Bosch, J. (Eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*. (pp. 543-557). Verbo Divino.
- Sierra Pardo, C. P. (2019). Procesos organizativos populares, constitución de subjetividades y sujetos sociales en Bogotá, entre 1970 y 1990 [Tesis de doctorado]. <http://repository.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/10969>
- Tamayo, J. (2000). Cambio de paradigma teológico en América Latina. En Tamayo, J. y Bosch, J. (Eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*. (pp. 11-52). Verbo Divino.
- Tirado Mejía, A. (2014). *Los años sesenta. Una revolución en la cultura*. Debate.
- Torrejano Vargas, R. (2011). La educación en los albores de la República 1810-1830. *Revista Republicana*. 10, 45-66. <http://revista.urepublicana.edu.co/wp-content/uploads/2012/07/La-educacion-en-los-albores-de-la-Republica-1810-1830.pdf>
- Torres Carrillo, A. (2017). Formación de pensamiento crítico desde la Educación Popular. *Revista Educación y Cultura*, 119, pp. 12-20.
- Torres Carrillo, A. y Jiménez Becerra, A. (2006). La construcción del objeto y los referentes teóricos en la investigación social. En Jiménez Becerra, A. y Torres Carrillo, A. (Comp.), *La práctica investigativa en ciencias sociales*. (pp. 13-26). Universidad Pedagógica Nacional.
- Torres Millán, F. (2015). Diversos orígenes de la teología de la liberación en Colombia. Ponencia presentada en el Instituto de Teología de Münster.

Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, 15(1-2), 61-74.

<https://portalperiodicos.unoesc.edu.br/visaoglobal/article/view/3412>