



**UCAM**  
UNIVERSIDAD CATÓLICA  
SAN ANTONIO

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Programa de Doctorado en Ciencias Sociales

Pensamiento, obras sociales y desafíos de la Iglesia  
en la contemporaneidad. Estudio de casos en  
municipios colombianos

Autor:

Johan Andrés Mendoza Torres

Directores:

Dra. Práxedes Muñoz Sánchez

Dr. Juan Ramón Carbó García

Murcia, septiembre de 2019





**UCAM**

UNIVERSIDAD CATÓLICA  
SAN ANTONIO

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Programa de Doctorado en Ciencias Sociales

Pensamiento, obras sociales y desafíos de la Iglesia  
en la contemporaneidad. Estudio de casos en  
municipios colombianos

Autor:

Johan Andrés Mendoza Torres

Directores:

Dra. Práxedes Muñoz Sánchez

Dr. Juan Ramón Carbó García

Murcia, septiembre de 2019





**UCAM**  
UNIVERSIDAD CATÓLICA  
SAN ANTONIO

## **AUTORIZACIÓN DE LOS DIRECTORES DE LA TESIS** **PARA SU PRESENTACIÓN**

La Dra. D<sup>a</sup>. Práxedes Muñoz Sánchez y el Dr. D. Juan Ramón Carbó García como Directores<sup>(1)</sup> de la Tesis Doctoral titulada “Pensamiento, obras sociales y desafíos de la Iglesia en la contemporaneidad. Estudio de casos en municipios colombianos” realizada por D. Johan Andrés Mendoza Torres en el Departamento de Ciencias Humanas y Religiosas, **autoriza su presentación a trámite** dado que reúne las condiciones necesarias para su defensa.

Lo que firmamos, para dar cumplimiento a los Reales Decretos 99/2011, 1393/2007, 56/2005 y 778/98, en Murcia a 25 de septiembre de 2019.

Fdo.: Dra. Práxedes Muñoz Sánchez

Fdo.: Dr. Juan Ramón Carbó García

<sup>(1)</sup> Si la Tesis está dirigida por más de un Director tienen que constar y firmar ambos.



## AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es el resultado de largas horas de investigación y redacción, así como de todo un ejercicio de recopilación de información por el sur occidente colombiano, cuyo esfuerzo no solo radicó en la travesía de más de dos mil kilómetros en una motocicleta, sino que incluyó la búsqueda todas aquellas personas indicadas para facilitarme la información requerida en este estudio.

Agradezco la fiel compañía de mi hermana Julieth, quien, aunque ya no está en este mundo, su espíritu puro se halla implícito en todas mis acciones no solo académicas sino también personales y políticas; en ese orden, a mis abuelos Luis y Sabino, a mi abuela Leonor y mi abuela Bertha, a mi primo Fercho que sé, me alentaron desde el otro mundo y lo seguirán haciendo hasta nuestro reencuentro.

Agradezco a mi familia, quien desde el año 1997 escuchaba a un jovencito con ganas de estudiar algo llamado Sociología. Les agradezco con el alma, porque con proporción, con dialéctica y sobre todo apoyo y comprensión, forjaron el amor tan grande que siento por las ciencias sociales. A mi mamá, Myriam Torres, quien me enseñó la entereza y perseverancia, a mi papá, Sabino Mendoza quien me enseñó la determinación, a mis hermanas Yadira y Mónica quienes me apoyaron y fueron cómplices alegres y soporte de tanta vida, a María Pau con quien, sin pensarlo, y con amor infinito, en alto grado nos parecemos, a Carlos Ruiz por su colaboración y alegría, Diana Cely, persona y pedagoga incomparable quien me orientó y apoyó durante este proceso investigativo.

A mis grandes amigos Alberto, Yordy y Juan quienes han comprendido de raíz mi pensamiento personal, político y académico; a Alejandra Díaz, a Edwin Caballero, Oscar Valderrama, Julián Rosero, Leonardo Alvis y Stiven Flórez de quienes recibí felicidad y música.

A mis directores, Dra. Muñoz y Dr. Carbó quienes orientaron un proceso de manera pertinente, acertada y asertiva. Agradezco de verdad la disposición, el ánimo y la paciencia que hubo a la hora de responder los correos electrónicos que enviaba desde Colombia.

Agradezco también a la Universidad Santo Tomás de Bogotá, al Departamento de Humanidades y Formación Integral que, bajo la dirección de Fray Alberto René Ramírez O.P., apoyan decisivamente a los doctorandos y en

particular me brindaron las horas necesarias para desarrollar el presente documento.

Agradezco en general a los estudiantes que han seguido mi ejercicio profesional y creen en las ciencias sociales como un marco potenciador de capacidades y facultades orientadas al cambio social. Considero que los estudiantes fueron combustible vital para continuar desarrollando este trabajo, pues es por los estudiantes que un docente debe formarse, total ¿de qué sirve el conocimiento que no será compartido entre todos sino no solo con una porción de la comunidad académica?

Un abrazo muy particular a todas las personas que conozco en Ibagué, la ciudad que abrió el camino para que hoy terminara entregando una tesis doctoral. Esa ciudad que está en mi corazón también forma parte de este agradecimiento.

Por último, a mis colegas con quien comparto mi afinidad política, esos que no reciben sueldo y aun así trabajan por la gente más necesitada de la patria y con los que estaremos dispuestos siempre a construir una nueva Colombia.

Esto, finalmente, no solo es un triunfo personal, pues son las condiciones históricas, los hechos, la realidad, los que guían y promueven cada pensamiento y cada acto que procuramos sea coherente y eficaz, y así no seamos nosotros los que tengamos que hablar de nuestros actos, sino que éstos hablen por sí solos.



## RESUMEN

El presente documento de tesis doctoral da cuenta de una investigación que buscó comprender el pensamiento social de la Iglesia, e intentó develar cómo la sociedad contemporánea representa un desafío a sus premisas más importantes planteadas en los textos encíclicos y a la práctica Pastoral de la sociedad rural colombiana. Por tanto, se realizó un análisis documental de varios textos encíclicos, un análisis documental a profundidad del texto *Laudato si'* y posteriormente se entrevistaron varios sacerdotes encargados de la Pastoral en las parroquias de los municipios rurales colombianos de Alpujarra Tolima, Neira Caldas, Marulanda Caldas, Ginebra Valle, Zarzal Valle Corregimiento Quebrada Nueva y Aranzazu Caldas. Se descubrió que, en el contexto de los casos estudiados, los atributos sociológicos de la sociedad contemporánea representan un conjunto de desafíos complejos para los fines de la Iglesia y los objetivos que plantea el *Laudato si'*. Esta investigación finaliza con la presentación de una lista de esos desafíos, del mismo modo que expone un compendio de propuestas que ofrece el pensamiento social de la Iglesia para asumirlos.

**Palabras clave:** sociología, religión, ruralidad, pastoral, pensamiento social de la Iglesia.

## ABSTRACT

This doctoral thesis document gives an account of research that sought to understand the social thought of the Church, and attempted to unveil how contemporary society poses a challenge to its most important premises raised in the encyclical texts and the Pastoral Practice of Colombian Rural Society. Therefore, a documentary analysis of several encyclical texts was carried out, an in-depth documentary analysis of the text *Laudato si'* and then several priests in charge of pastoral care were interviewed in the parishes of the rural Colombian municipalities of Alpujarra Tolima Neira Caldas, Marulanda Caldas, Ginebra Valle, Zarzal Valle Corregimiento Quebrada Nueva y Aranzazu Caldas. It was

found that, in the context of the cases studied, the sociological attributes of contemporary society represent a set of complex challenges for the purposes of the Church and the objectives posed by the *Laudato si'*. This research ends with the presentation of a list of these challenges and poses a compendium of proposals that offers the social thought of the Church to assume them.

**Keywords:** sociology, religion, rurality, pastoral, social thought of the Church.

“Hay que atrevernos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar”

Papa Francisco



## Índice general

1. INTRODUCCIÓN .....	21
1.1 Palabras introductorias.....	21
1.2 Justificación de la investigación.....	25
1.3 Enfoque temático.....	41
1.4 Descripción de la problemática .....	44
1.4.1 Acercamiento a la comprensión del conflicto agrario: la raíz.....	45
1.4.2 Acercamiento a la comprensión del conflicto agrario: tiempos violentos .....	54
1.4.3 El papel de la Iglesia. ....	60
1.5 Contextualización de la problemática investigativa .....	64
1.6 Objetivos investigativos e hipótesis generales .....	79
1.6.1 Preguntas sobre el marco social en la religión .....	79
1.6.2 Objetivo General.....	80
1.6.3 Objetivos Específicos.....	80
1.6.4 Hipótesis general.....	81
2. MARCO TEÓRICO .....	83
2.1 Disertación sobre la sociología de la religión .....	85
2.2 Caracterización de la sociedad contemporánea desde la teoría crítica.....	110
2.3 La complejidad de la práctica pastoral en relación a su significado religioso. ....	149
3. ETAPA DE INVESTIGACIÓN .....	165
3.1 Enfoque metodológico.....	167
3.1.1 Investigación documental.....	174
3.1.2 Análisis de discurso .....	176
3.1.3 La sistematización de experiencias.....	178
3.1.4 Sobre la selección de la muestra.....	180
3.2 Fases metodológicas de la investigación .....	181
3.2.1 Instrumentos metodológicos empleados .....	184
3.2.2 Caracterización de los sujetos de investigación .....	187

3.2.3 El escenario investigativo.....	190
3.3 Análisis documental del pensamiento social de la Iglesia .....	193
3.3.1 <i>Quanta cura</i> , Pío IX.....	198
3.3.2 <i>Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores</i> :.....	201
3.3.3 <i>Quod Apostolici Muneris</i> , León XIII: .....	203
3.3.4 <i>Rerum Novarum</i> , León XIII: .....	205
3.3.4 <i>Graves de Communi</i> , León XIII: .....	213
3.3.5 <i>Quadragesimo anno</i> , Pío XI:.....	219
3.3.6 Radiomensaje de Navidad de Pío XII:.....	230
3.3.7 <i>Mater et Magistra</i> : Juan XXIII.....	238
3.3.8 Concilio Vaticano II.....	247
3.3.9 <i>Populorum progressio</i> , Pablo VI.....	255
3.3.10 <i>Laborem Exercens</i> : Juan Pablo II .....	263
3.3.11 <i>Sollicitudo rei Socialis</i> : Juan Pablo II.....	273
3.3.12 Compendio de Doctrina Social de la Iglesia .....	287
3.4 sistematización y hermenéutica al texto <i>laudato si'</i> .....	303
4. RESULTADOS .....	309
4.1 resultado de acuerdo con las fases investigativas.....	311
4.1.1 Resultados Fase 1 .....	311
4.1.2 Resultados de la Fase 2 .....	315
4.1.3 Resultados Fase 3.....	316
4.2 Interpretación y discusión de resultados .....	337
4.2.1 Primer desafío: el antropocentrismo en la práctica pastoral.....	338
4.2.2 Segundo desafío: unidimensionalidad de la comprensión del problema comunitario. ....	340
4.2.3 Tercer desafío: la cultura hegemónica y su relación con la Internet... 342	
4.2.4 Cuarto desafío: mantenimiento de la solidaridad social .....	345
4.2.5 Quinto desafío: explicación del campo político y la relación comunitaria .....	347
4.2.6 Sexto desafío: el neoliberalismo.....	349
4.2.7 Séptimo desafío: promoción de la propuesta de la Iglesia. ....	353
5.CONCLUSIONES.....	357

5.1 Conclusiones teóricas .....	359
5.2 Conclusiones sobre los resultados .....	364
5.3 Nuevas líneas de investigación para estudios derivados.....	368
6. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS.....	371
7. ANEXOS .....	389

### Índice de figuras

Figura 1. Gasto del gobierno general en educación, periodo 2016.....	26
Figura 2. Ubicación municipio de Facatativá.....	29
Figura 3. Ubicación de los municipios visitados en la investigación .....	45
Figura 4. Ubicación departamento del Tolima en el mapa de Colombia.....	58
Figura 5. Enfrentamientos Indígenas del Cauca con el Escuadrón Móvil Anti Disturbios ESMAD, 2017.....	68
Figura 6. Mapa con número de homicidios de líderes sociales entre enero de 2016 y febrero de 2018 por departamentos.....	71
Figura 7. Indicadores/porcentaje de pobreza multidimensional cabeceras municipales.....	73
Figura 8.. Padre Camilo Torres Restrepo.....	77
Figura 9. Tasa de crecimiento de matrículas en Instituciones de Ecuación Superior (IES) en Colombia. ....	143
Figura 10. Muestra de encabezados de Matriz de análisis de texto (MAT).....	185
Figura 11. Muestra Herramienta F-1 sin consignar.....	185
Figura 12. Fotografía con filtro de una hoja del diario de campo .....	186
Figura 13. La montaña colombiana.....	192

Figura 14. Demarcación simbólica en el mapa colombiano de la ruta recorrida.	193
Figura 15. Matriz de Codificación de Categorías Analíticas que componen <i>n</i> .....	314
Figura 16. Distribución porcentual de componentes analíticos presentes en el texto Laudato si' .....	315
Figura 17. Iglesia municipio de Alpujarra Tolima.....	316
Figura 18. Codificación y sistematización del F-2 número 1. ....	317
Figura 19. Iglesia San Juan Bautista, Neira.....	320
Figura 20. Codificación y sistematización del F-2 número 2. ....	320
Figura 21. Casas en la vía hacia Marulanda.....	323
Figura 22. Codificación y sistematización del F-2 número 3. ....	324
Figura 23. Casas a orilla de carreta departamento del Valle.....	328
Figura 24. Codificación y sistematización del F-2 número 4 .....	328
Figura 25. Parroquia en Quebrada Nueva. ....	331
Figura 26. Codificación y sistematización del F-2 número 5 .....	332
Figura 27. Vista de Aranzazu .....	334
Figura 28. Codificación y sistematización del F-2 número 6 .....	335
Figura 29. Compendio de propuestas del pensamiento social de la Iglesia .....	354







# **1.INTRODUCCIÓN**



## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1 PALABRAS INTRODUCTORIAS

Al hablar de ciencias sociales, emergen en la mente asociaciones elementales con disciplinas tales como la Historia, la Historia del Arte, la Sociología, la Antropología, la Psicología o la Ciencia Política; de hecho, la Geografía y la Ecología actualmente no se descartan de plano como participes en el debate sobre las Ciencias Sociales, pues la integralidad de los análisis que caracterizan los estudios contemporáneos sobre los contextos y relaciones de los seres vivientes, invitan a múltiples disciplinas a desarrollar aportes o conclusiones frente a los diferentes fenómenos sujetos de investigación que merecen un abordaje integral o bien un acercamiento desde múltiples ramas.

Por su parte, el concepto de ciencias sociales contiene en sí mismo un aspecto problemático que desde la perspectiva de González-Moro y Calderon (2009) consiste en la tendencia de integrar varias de las disciplinas mencionadas en el párrafo anterior, en una gran estructura global, no obstante, esta tendencia resultaría ser más una aspiración, ya que la integración supondría hipotéticamente una generalización arbitraria de las conclusiones o métodos de acercamiento a los fenómenos, incluso arrastraría consigo el antiguo debate paradigmático sobre su carácter como ciencias.

La materialización de esta tesis, como parte fundamental del doctorado en Ciencias Sociales, no sólo nace a partir de un problema investigativo particular y relativo en el marco de los innumerables fenómenos sociales existentes sujetos a investigación, sino que se encuentra inserta en una clara concepción por parte del autor, que a las ciencias sociales, según lo planteado por Ricoeur y González (1973) les han impuesto unos criterios extrínsecos, quedando prisioneras de una concepción positivista; la intención es buscar otros criterios de cientificidad para la teoría social que no sean meramente la capacidad explicativa unida a la prueba de falsificación, por tanto, cabe resaltar a manera de introducción, que el presente trabajo, corresponde a las ciencias sociales porque, en términos de Mannheim

(1987) (Citado por Ricoeur y González, 1973, p.117), no apunta a abordar un problema que conduce a conclusiones relativistas, sino a esquemas relacionales, conexos a un complejo esquema sociológico contemporáneo que pretende descubrir dentro de la totalidad de lo histórico, el papel, la significación y el sentido de tan sólo uno de tantos componentes elementales del cuerpo social.

El tema bajo el cual se ha de referenciar la presente tesis es el estudio del pensamiento social de la Iglesia Católica y sus aplicaciones prácticas ejecutadas por la instancia denominada Pastoral Social, específicamente en el contexto temporal contemporáneo y en el contexto espacial estipulado por algunos municipios ubicados en la región que se denominará a lo largo del trabajo como el sur occidente colombiano.

¿Cómo atribuir la determinación de “contemporáneo” al pensamiento social de la Iglesia? Bien, algo que debe quedar claro en el marco introductorio del presente trabajo es que la reflexión y caracterización teórica sobre lo contemporáneo, y más precisamente sobre la sociedad contemporánea, tendrá lugar en los capítulos subsiguientes pues no se puede mencionar a ligera un rótulo sobre lo contemporáneo sin abordar las caracterizaciones sobre la sociedad industrial avanzada o la sociedad contemporánea. No obstante, es muy importante reconocer, como primera característica delimitante del trabajo, que toda alusión al pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia Católica emerge directamente conexas al análisis y la interpretación relacionada con la encíclica más reciente que había surgido en el año en que comenzó esta investigación (2015), es decir el texto encíclico del Papa Francisco, *Laudato si'*. Lo anterior, por supuesto, no constituyó un estudio desconectado de la producción escrita de la Iglesia, que se ha profundizado en un capítulo exclusivo de esta tesis.

*Laudato si'*, emitida en el año 2015, puede ser un texto asociado por temporalidad como documento emergente en el escenario contemporáneo. Asimismo, al ser un texto que relata el pensamiento de toda una Iglesia, en lo que respecta a la presente tesis, fue sujeto a una hermenéutica formal y socio cultural que dio lugar a una profundización analítica, una sistematización y a la determinación orientada por los objetivos investigativos de categorías de análisis o

constantes hermenéuticas que dialogaron dinámicamente con las variables encontradas en la recopilación de información que se desarrolló en campo.

El lector de este trabajo se hallará inmerso en la explicación de una metodología de investigación que propone ensamblar el análisis hermenéutico del texto encíclico *Laudato si'*, con datos recopilados en algunas parroquias del sur occidente colombiano para finalmente exponer una novedad: desafíos de la práctica pastoral a partir de todos los resultados investigativos y la disertación teórica.

La búsqueda en campo tiene una justificación que podrá ser hallada en la metodología, empero, de forma introductoria se puede mencionar que si bien *Laudato si'* es pensamiento social, Pastoral Social es acción social y comunitaria, pues es la entidad encargada del trabajo directo con la población en los lugares donde la Iglesia tiene presencia; por tanto, se devela para el lector la intención investigativa de indagar cómo se da la articulación entre pensamiento y acción correspondientemente, por una parte analizando la encíclica como texto base y de otra parte analizando el quehacer de Pastoral Social actual en diferentes parroquias de la zona rural colombiana.

El sur occidente colombiano es el escenario particular de la investigación para la elaboración de esta tesis doctoral. La intención inicial, fue abarcar todo el territorio colombiano, pero el límite de tiempo, la disposición física del investigador, el estado de las vías terciarias de Colombia y el medio de transporte empleado para llegar a los diferentes sitios (motocicleta), configuraron la delimitación, que lejos de ser reducida, arrojó información significativa de la actividad que Pastoral Social realiza en parroquias alejadas de los centros urbanos. De acuerdo a lo anterior, podría decirse a posteriori que ha sido una investigación de carácter rural; no obstante, por las apreciaciones y características propias de una entidad como Pastoral Social, se podrá argumentar por qué a pesar de que la Iglesia tiene un mensaje Pastoral y teológico unificado, el carácter rural y el carácter urbano en términos de su quehacer con las comunidades siguen variando a partir de las características sociológicas predominantes de cada lugar y hacen que, por ejemplo, una parroquia en un zona desarrolle actividades totalmente diferentes a las de otra ubicada en otro sector.

Inserto en la presente introducción, ya se halla un método, un proceso que otorga un orden particular presente en el trabajo y que consta de pasos. Son momentos investigativos y determinantes consecutivamente, es decir, sin la investigación documental del pensamiento social de la Iglesia, el análisis de *Laudato sí'* hubiese sido limitado, del mismo modo, sin la hermenéutica aplicada a la carta encíclica, no se hubiesen podido construir los marcos metodológicos para la investigación de la práctica Pastoral Social. Al final de la recopilación, sistematización y organización de la información obtenida, esta tesis doctoral, expresó sus resultados en el planteamiento de los perfiles y desafíos de la acción comunitaria de la Iglesia en la contemporaneidad.

¿Por qué o para qué plantear como resultado final de una investigación doctoral desafíos para la acción comunitaria de la Iglesia? Partiendo de la claridad teológica que tiene la Iglesia y su propósito evangelizador, resulta importante reconocer que las comunidades caracterizadas contextualmente imprimen desafíos fuertes para el quehacer de toda institución, incluida la Iglesia. Pero lo que resultó interesante aquí en términos investigativos fue descubrir constantes problemáticas que pueden servir a la Pastoral Social y al mundo laico en general, para abordar los problemas, enfrentar lo que se denominó las estructuras del pecado y concebir desde la realidad cristiana una acción comunitaria capaz de desafiar los tiempos presentes en que se quiere desplazar con vagos y serios argumentos el sentido espiritual y religioso de las sociedades.

Concluyendo esta introducción, se reconocerá de manera sistematizada e interpretativa cuál es el mensaje social contemporáneo de la Iglesia católica, también se presentará la caracterización general de la acción comunitaria que desarrolla Pastoral Social en algunas partes del sur occidente colombiano, y por último, como necesidad concluyente, ante los malestares que afligen hoy a la sociedad contemporánea, se presentarán aquellos desafíos que solicitan comprensión profunda para desarrollar un trabajo con comunidades desde la perspectiva cristiana y por qué no, desde la perspectiva laica.



## 1.2 JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

La justificación de una investigación tiene asidero en varias razones, bien puede ser en la trayectoria del manejo temático por parte del autor, así como en la profundización de un tema sobre el que se tiene un amplio estado de la cuestión acompañado de un suscito debate científico. Del mismo modo, la justificación de una investigación puede estar anclada a un interés privado o institucional que, correspondientemente, hace el papel de financiador del proyecto. Teniendo presente que la justificación de una investigación pasa por el investigador en un proceso que relaciona a este con los participantes (sujetos de la investigación), el punto central aquí es comprender que los motivos intrínsecos que movilizan una fuerza académica para explorar temáticas y producir documentos concluyentes es, en teoría, generar nuevos conocimientos, y según como lo plantean Francés, Alaminos, Penalva y Santacreu (2015), el conocimiento tiene un interés claramente praxeológico, es decir, todo conocimiento se encuentra orientado a la acción.

Claramente, el conocimiento que se ha logrado a partir de la presente investigación halla su justificación primaria en las propuestas orientadas a caracterizar la acción que desarrolla la Iglesia partiendo de la reflexión analítica a la encíclica *Laudato si'* y que se condensaron en la definición de ciertos desafíos; entonces, ¿cómo justificar la investigación que tuvo lugar y que dirige la lógica de este documento? Si bien el autor es consciente de que el presente trabajo contiene una perspectiva sociológica, dentro de ese carácter sociológico, la autocrítica es un proceso válido a la hora de no temer, en ciencias sociales, a defender las múltiples causas subyacentes a las plenamente académicas que movilizan a los investigadores a elegir sus temas y consecuentes investigaciones. Del mismo modo en que alguien expresa una idea en primera persona, un investigador habla en tercera persona, citando textos, y concluyendo incluso numéricamente, no obstante, los intereses altamente humanos, conducen a reconocer en la intimidad o incluso en la espiritualidad, razones de peso que permean la epistemología que justifica las investigaciones

Desde un marco autocrítico, el contexto colombiano es la primera pieza de un rompecabezas que justifica la presente investigación. Colombia tiene abierta una ventana de cara al mundo, y por esta época, el tema del posconflicto social y armado que vivió la nación con la guerrilla más antigua del continente americano

es la matriz del grueso informativo que se exporta al mundo. No obstante, aún en ese mismo marco, Colombia, como muchos países del mundo ofrece una realidad que directa o indirectamente trastoca todos los escenarios sociales, incluido el de la investigación científica.

Desde la investigación científica, según las cifras del Instituto de Estadística de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en el año 2016 el Estado colombiano invirtió un 4,4 % del PIB en educación.

Figura 1. Gasto del gobierno general en educación, periodo 2016

<b>Gasto del Gobierno General en Educación, por subsector</b>			
Descripción	Sub sector central Participación (%) 2016	Sub sector local (%) 2016	Sub sector fondos de seguridad social (%) 2016
Educación preescolar básica primaria	64,2	80,5	64,0
Educación para el trabajo	9,8	0,0	36,0
Educación superior y tecnología	19,1	9,9	-
Investigación y desarrollo en educación	0,1	0,9	-
Servicios auxiliares de educación	0,6	7,6	-
Administración de la educación	6,3	1,1	-

Fuente: Sistema Integrado de Información Financiera (SIIF); Formulario Único Territorial (FUT); Contaduría General de la Nación y Ejecuciones presupuestales de las entidades ambientales. Cálculos: DANE 2016

De acuerdo con los datos, se entiende que de ese 4,4% si se disgrega la ejecución del presupuesto por subsector de la educación, en Colombia tan solo se invierte para la investigación y desarrollo el 0,004% del PIB. Este contexto muy general ya comienza a arrojar hipótesis sobre el estado de la investigación en Colombia, aún sin entrar en el detalle del debate sobre si se financian más investigaciones que avanzan en tópicos disciplinares tales como la ingeniería, la

matemática, las finanzas, por sobre aquellas investigaciones de carácter social, religioso o humanista; por ende, lo que justifica la presente investigación es movilizar la necesidad de profundizar temas propios de las ciencias sociales, tomando como escenario investigativo un país que según las cifras del año 2016 no tendría, en líneas generales, una cultura institucional, académica e investigativa tan arraigada.

El debate sobre la investigación social, como se venía mencionando en la introducción, marca los temas que eligen los investigadores, la pertinencia de estos y por supuesto la subsiguiente justificación. En lo que se relaciona con la justificación específica de este trabajo, que propiamente busca realizar una caracterización de la acción comunitaria desarrollada por la Pastoral Social colombiana en algunos municipios del sur occidente colombiano, con base en las categorías analíticas presentes en el pensamiento social de la Iglesia, concretamente en la encíclica *Laudato'sí*, se tiene una primera razón movilizadora. Y es que no existe una gran cantidad de material académico sobre el tema específico que se presenta en este documento. Por supuesto, *Laudato si'* es un texto emitido en el año 2015, que ha sido el año en que comenzó esta investigación; por ende, el estado de la cuestión está expuesto en pocos documentos, que se acercan al tema general u otra serie de textos que se orientan hacia la temática aunque sea en unos de sus tópicos, más no totalmente como, por ejemplo, estudios sobre sociología de la religión, o estudios específicos sobre la práctica pastoral en Colombia.

De acuerdo con lo anterior, se pueden encontrar casos como el de Héctor Javier Chísica Hernández quien, para optar al título de licenciado en teología de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, desarrolló una tesis en el año 2010 que nombró: “Un grito de la Iglesia latinoamericana llamado comunidad”.

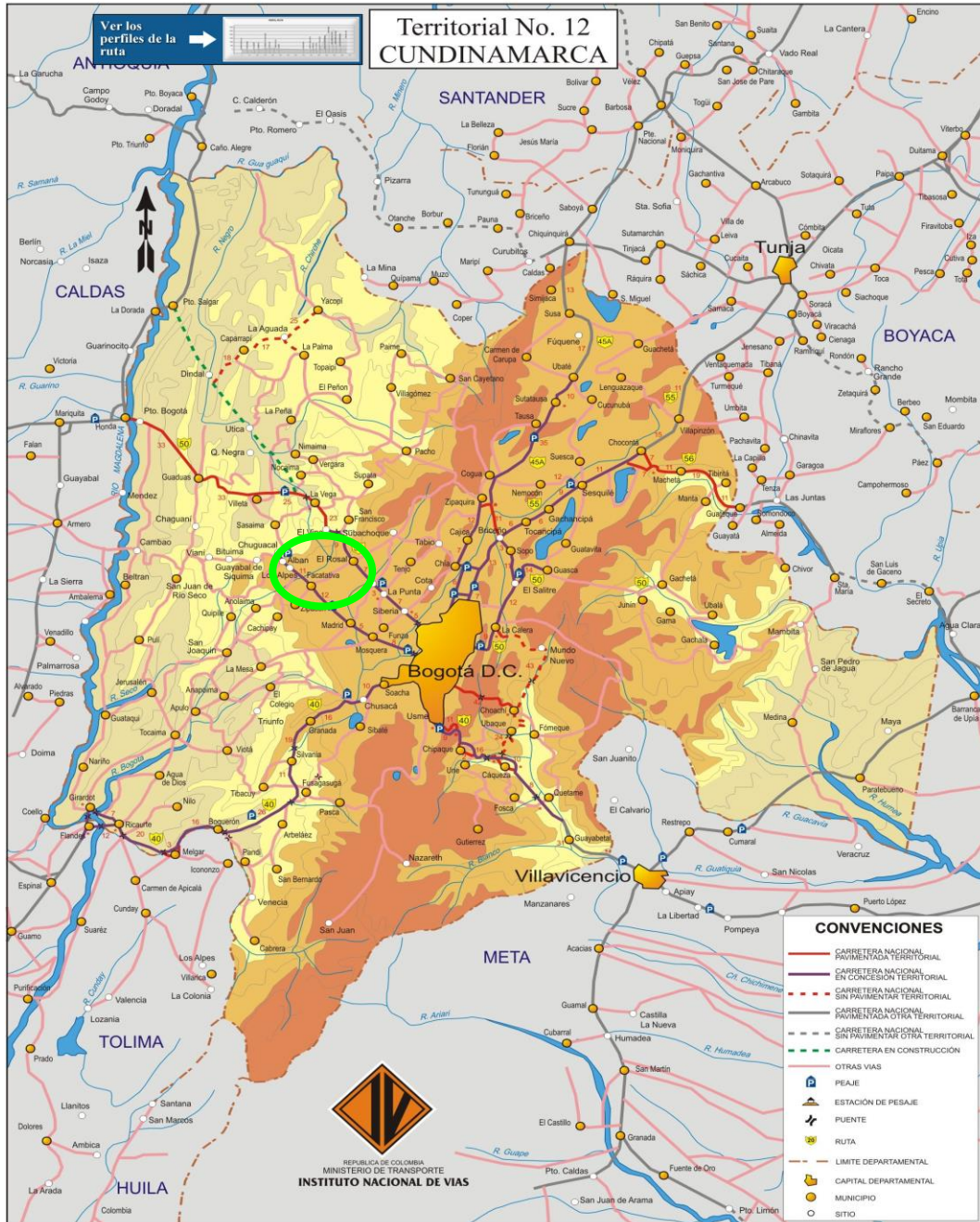
La asociación de dicho trabajo con la presente investigación se establece a partir de unas variables muy particulares,

En este camino de reflexión teológica la preocupación no es sólo la enunciación del espíritu comunitario. También es vital el reconocimiento del trabajo pastoral realizado en esta Iglesia particular y finalmente, el poner de

manifiesto algunas reflexiones que permiten un fortalecimiento del proceso pastoral (Chísica, 2010, p.10).

La primera de ellas, tal como lo señala el autor en su definición de la problemática, es el reconocimiento del trabajo realizado por Pastoral Social, concretamente en las instancias comunitarias de la diócesis de Facatativá (Chísica, 2010) un municipio que queda a diez kilómetros de Bogotá.

Figura 2. Ubicación municipio de Facatativá



Fuente: Instituto Nacional de Vías

El trabajo citado, obviamente, al no tener como material investigativo el documento encíclico *Laudato si'*, se orientó por encontrar ese llamado a la comunidad que hace la Iglesia Católica, a partir de la revisión documental a “las ecclesiologías posteriores al Vaticano II especialmente en el magisterio latinoamericano [...] como también, al indagar la ecclesiología subyacente en relación al sentido comunitario de la Iglesia a la luz de los documentos de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida” (Chísica, 2010, p.21) .

La búsqueda del sentido comunitario de la Iglesia resulta un hallazgo enriquecedor para la presente investigación, puesto que si bien en 2010 aún no había llegado al pontificado el Papa Francisco, para el año 2015, *Laudato si'* con su concepto “La casa común” expresa quizá una correlación directa con ese sentido que el autor expuso en dicho trabajo, lo que indicaría que corresponde a un estado de la cuestión en materia de “lo comunitario”. Ahora bien, en términos metodológicos, la investigación de Chísica se orienta en una primera fase por la revisión documental señalada, y en una tercera fase metodológica según describe, se orienta por la búsqueda de una construcción de nuevas relaciones en torno al tema del sentido comunitario de la Iglesia. Es decir, que la investigación es valiosa por su reflexión, que abiertamente y referente a su aplicabilidad o contraste frente al presente trabajo, se puede condensar en la siguiente apreciación final y definitiva:

Enunciar algunas líneas de acompañamiento pastoral que favorezcan el sentido comunitario, no es pretender presentar soluciones o fórmulas que faciliten la acción pastoral. Son caminos de reflexión que han surgido a lo largo de la investigación, emergen en un contexto y una preocupación por una comunidad que nace en esta Iglesia particular de Facatativá como la parroquia cuarenta. Un rostro de Iglesia comunión que se empieza a vislumbrar desde esta categoría comunidad (Chísica, 2010, p.107).

De manera que, partiendo del análisis ecclesiológico a la luz de los textos mencionados, el trabajo de Chísica buscó reconocer en un caso particular, (la arquidiócesis de Facatativa) el sentido comunitario de la Iglesia, sin llegar a pretender ofrecer soluciones o fórmulas para la facilitación de la acción de Pastoral.

Lo anterior es un foco analítico importante, puesto que la presente investigación logró encontrar, en el marco diferencial de los contextos comunitarios, desafíos comunes para la acción comunitaria de la Iglesia, si bien, por su sentido teológico, tampoco es válido pretender orientar la acción de Pastoral desde un ámbito netamente académico y científico; el presupuesto es que los resultados a los que se ha llegado aportan, desde las ciencias sociales, ofreciendo un estudio profundo que está disponible para su desarrollo, crítica, y disertación.

Para continuar, cabe aclarar que el enriquecimiento del estado de la cuestión fortalece la justificación investigativa, pues los motivos intrínsecos del investigador pasan desapercibidos en el lenguaje científico, pero la ausencia de estudios científicos relacionados directamente con el objetivo investigativo, es decir, el interés por realizar una caracterización de la acción comunitaria desarrollada por Pastoral social Colombia en algunos municipios en el sur occidente colombiano, con base en las categorías analíticas presentes en la encíclica *Laudato sí'*, fomenta de manera eficiente la intención de encontrar resultados que logren abrir camino al nuevo conocimiento.

Otro de los trabajos, que fue incluido en el desarrollo del estado de la cuestión, es un trabajo final para obtener el título de historiador, que desarrolló Sergio Armando Cáceres Mateus, con la dirección de William Plata y Helwar Figueroa, ambos doctores en historia. Cáceres es miembro del Grupo de Investigación en Estudios de Religión, Política y Sociedad (GIERPS) y su trabajo fue titulado: *La acción católica y la resistencia al proyecto liberal de laicización 1933 – 1942*. La relevancia del trabajo de Cáceres para la presente investigación consiste en que desarrolla una exposición metódica de cómo emerge en Colombia la Acción Católica (Cáceres, 2011), un proyecto de la Iglesia Católica no sólo en Colombia sino en el mundo, para avanzar hacia una recristianización de la sociedad, en razón de considerar que los males sociales de dicho momento histórico eran producto de una crisis moral.

Si bien la lectura que hace Cáceres parte desde un punto de vista histórico, ello conlleva a reconocer en una línea de tiempo un modo de desarrollo de dicha acción, en la que la Acción Católica, según lo mencionado en dicho trabajo

(Cáceres, 2011) tuvo una estructura, consejos, asociaciones, comités de acción, férrea beligerancia política contra el partido Liberal colombiano, una composición de círculos de estudio, radiodifusión, propaganda escrita en prensa, semanarios y periódicos, impulsó a la producción cinematográfica en rechazo a lo fue llamado el cine inmoral con el apoyo de la Oficina Católica Internacional del Cine, además de que antes de su decaimiento, logró consolidar grupos especializados como la Juventud Obrero Católica, la Juventud Universitaria Católica, entre otros. Lo anterior merece ser evaluado detenidamente en los subcapítulos correspondientes; no obstante, de primera mano, o como una invitación a la investigación en dicho tópico, la caracterización de la acción misma de la estructura llamada Acción Católica, responde coherentemente a un modelo basado en una metodología de acción social a todo nivel, bajo la estructuración de un pensamiento moral y católico.

En consecuencia, la revisión del trabajo de Cáceres ha permitido reconocer que la Iglesia Católica en Colombia no ha dejado de tener el carácter de organización comunitaria, incluso con beligerancia política en la mitad del siglo XX, lo que conduce a fortalecer la justificación de la presente investigación, pues ante el estudio del pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia Católica, cabe la probabilidad de identificar los principales desafíos para la acción comunitaria de la Iglesia, no sólo porque ya se haya desarrollado en otra época de la historia, sino porque su carácter vinculante en tanto escenarios sociales, dejó un gran campo abierto lleno de inquietudes y oportunidades de formulación de hipótesis valiosas para el presente estudio.

Continuando con la exploración de datos que pudiesen configurar un mejor estado de la cuestión y con éste, seguir construyendo la justificación investigativa, no se puede dejar de lado el componente cuantitativo, y para éste efecto la Agencia Fides (órgano de información de las obras misionales pontificias) arroja unos datos que de forma exploratoria pero contundente abren el criterio para comprender qué clase de presencia, en términos de acciones sociales, tiene la Iglesia en América Latina según el anuario estadístico de la Iglesia (Agencia Fides 2015):

- 15.788 Escuelas maternas



- 22.562 Escuelas primarias
- 11.053 Escuelas secundarias
- 1.669 Hospitales
- 5.663 Dispensarios
- 38 Leproserías
- 3.839 Casas para ancianos, enfermos crónicos, minusválidos
- 2.463 Orfanatos
- 3.715 Jardines de infancia
- 4.827 Consultorios matrimoniales
- 13.652 Centros de educación o reeducación.
- 4.239 Otras instituciones

Esta caracterización por infraestructuras e instituciones de la Iglesia Católica en Colombia, que desarrollan acciones sociales, es útil para reconocer de manera general cuál es la función social de la Iglesia, y sobre todo, los datos específicos de dicha acción en una región como la latinoamericana, aportando así, una plena justificación a la afirmación que expone a la Iglesia no solo como una institución promotora de la evangelización, sino también como un agente de acciones sociales basadas en los principios reveladores del evangelio y por supuesto tangibles en los diferentes escenarios sociales de la región; por supuesto Colombia, como parte de la región, también queda inscrita como una zona sujeta a esta caracterización que arrojan las estadísticas.

Nuevamente, hay que recalcar que el carácter de innovación en la temática investigativa de la presente tesis, que aborda directamente a la carta encíclica *Laudato sí'* (cuyo año de producción ha sido el 2015) tiene una dificultad para establecer un estado de la cuestión que logre exponer las bases para la continuación de la exploración investigativa. Si bien se podría dar lugar a una búsqueda de trabajos sobre las diferentes encíclicas, esto conllevaría una probable divagación

puesto que lo que se quiere explorar propiamente es el texto *Laudato sí'* y no solo su papel como documento papal; es por lo que, en razón de la aplicación de una

metodología hermenéutica, el estado de la cuestión tiene que impulsar la búsqueda investigativa sobre aquellos trabajos desarrollados o relacionados directamente con dicho documento y no con otro. No obstante, el esfuerzo en la búsqueda de trabajos académicos y datos que puedan ampliar la justificación de la investigación y el tema en general se enfoca en cómo los trabajos y estadísticas que se han mencionado pueden llegar a estar en función de los objetivos que serán expuestos en su apartado particular, en una sección subsiguiente.

Tal es el caso de un trabajo hallado en la búsqueda preliminar y que fue clave para el comienzo de la disertación sobre la sociología de la religión; se ha de resaltar entonces, el texto *Estudios Sobre la Religión en Colombia*, escrito por Carlos Arboleda Mora, doctor en Filosofía y director de un grupo de investigación de la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín que se enfoca en estudios teológicos y de la cultura. En dicho texto, existe la consolidación de lo que podría llamarse una línea de base temática y conceptual sobre la sociología de la religión en Colombia. Arboleda expone al principio de su exposición, cuáles han sido los inicios de los estudios sociales sobre la religión en Colombia, lo que permitió reconocer no solo la importancia de la investigación en los estudios sociales y religiosos, sino que aporta a la justificación investigativa de la presente tesis, en la medida en que señala Arboleda (2017) sólo hasta el año 1958 Castor Jaramillo Arrubla propone la creación de un departamento de sociología y doctrina social de la Iglesia, un organismo que al pertenecer a una universidad laica como lo es la Universidad Nacional, no prosperó. No obstante, para el mismo año, se creó el Instituto de Investigaciones Socio-religiosas, y por su parte, en 1959, los Jesuitas establecieron el Centro de Investigaciones y Acción Social, que se convertiría en lo que actualmente es el Centro de Investigación y Educación Popular. Por tanto, los estudios sociales y religiosos, desde una perspectiva sociológica, se justifican investigativamente no solo en el marco de su historia reciente, sino en el contexto de un país como Colombia, donde se tendría que explorar de forma especializada si la relación entre lo laico, lo científico y lo religioso es sostenible, insostenible, viable o sesgada; precisamente, bajo el control de las hipótesis emergentes, la justificación investigativa para esta tesis toma cuerpo si se proyectan los resultados al exponerse como una propuesta de interacción entre el pensamiento contemporáneo de la Iglesia, y las formas de organización comunitaria, teniendo presente que “lo pastoral y lo comunitario” no necesariamente incluye o excluye al

elemento laico. De allí la relevancia de la propuesta resultante de la investigación que guía este documento, y es que al reconocer los desafíos a los que se enfrenta la acción comunitaria de la Iglesia, no se desarrolla también el reconocimiento de fenómenos específicos que aportarían a la implementación del trabajo con comunidades religiosas en respuesta a una llamada tácita del Papa, sobre las comunidades Laicas en relación a la descripción problemática y propositiva que se halla en el documento *Laudato sí'*.

En lo que resta por mencionar sobre la pertinencia del texto de Arboleda y sobre la justificación de su inclusión en el dificultoso ensamble de un estado de la cuestión sobre investigaciones que relacionen pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia y acción social de la Iglesia, se ha de finalizar con identificar detalladamente que el estudio de la religión en Colombia no sólo es un marco necesario para la construcción de diversos capítulos medulares de éste documento; además de ello, al ser el 2017 el año de producción del texto de Arboleda, dicho dato reviste de interés el aporte que puede brindar un texto, que desde el punto de vista temporal de la producción académica, está actualizado.

Como cierre de esta revisión a trabajos que logran ofrecer un marco claro para justificar el estudio del pensamiento y acción social contemporáneo de la Iglesia Católica, del mismo modo que la elaboración de una descripción de la práctica Pastoral en partes del sur occidente colombiano emerge una investigación desarrollada por el Departamento Administrativo Nacional de la Economía Solidaria, que puede ofrecer un marco científico, sobre el concepto del voluntariado en Colombia.

El voluntariado en esta investigación es expuesto desde sus cimientos conceptuales y asociado en principio teórico al concepto Acción Social. Se hace un reconocimiento definitorio del concepto en mención, empleando autores como Max Weber, Talcot Parsons, Emilio Durkheim, Pablo Nocera, Pierre Bourdieu, María José Torrejón, Cynthia Meersohn y Anahí Urquiza entre otros, con ellos se expone la transformación de la caridad cristiana en el voluntariado, sus tipologías y la relación con la solidaridad que permitieron tener un horizonte de búsqueda teórica para el presente trabajo, ya que la relevancia en sí para el estado de la cuestión consiste en que logra desglosar y estructurar un orden teórico que cataloga a la Acción Social como el punto comprensivo inicial para entender las prácticas sea de

un individuo o una institución, que para el caso de esta investigación vendría a ser Pastoral Social Colombia.

Por último, en el marco de esta revisión para el establecimiento de un estado de la cuestión, en la búsqueda llevada a cabo se encontró un documento que no tiene características científicas; no obstante, es en sí mismo una clara aproximación a lo que esta investigación doctoral quiere apuntar, por supuesto, empleando teoría y método para ello. Se trata de la cartilla elaborada por la Parroquia Santa María del Bosque de Madrid, en el año 2016 y que lleva por nombre, *Laudato si', aplicación práctica: algunas líneas de orientación y acción*. El hallazgo de esta pequeña cartilla podría ofrecer al lector científico mayor claridad del propósito investigativo; no obstante, su mención es pertinente porque formuló una clara coincidencia justificativa. Este trabajo presenta en sus conclusiones, tras un proceso hermenéutico, de recolección de información investigativa en campo, procesamiento de la información, sistematización de datos resultante, empleo de herramientas metodológicas y la construcción de conclusiones cuantitativas y cualitativas, el hallazgo de desafíos para la acción comunitaria de la Iglesia, teniendo como base la lectura social de la realidad que se expone en *Laudato si'*.

Por su parte, la pequeña cartilla de la parroquia Santa María del Bosque fue una invitación a contemplar que, cuando se desarrolla investigación social uno de los objetivos a cumplir debería ser exponer los resultados y las conclusiones de forma aprehensible y sencilla. Cabe recordar que a pesar de ser una tesis doctoral, el contexto también justifica, no un aislamiento de los procedimientos de aplicación teórica y metodológica para el acceso al conocimiento en ciencias sociales, sino que propone a la autoría el reto de exponer los resultados, para un contexto que como bien se ha planteado en la justificación, no puede depender exclusivamente de la recepción en círculos académicos, sino que también procurar expandirse e incluso salir de ellos.

Del anterior párrafo se abre paso otra de las justificaciones investigativas que resulta importante resaltar entre quienes procedan a dar lectura al presente documento y que consiste en la invitación a dar reconocimiento al pensamiento social de la Iglesia Católica, como conjunto de propuestas, críticas y disertaciones no sólo de carácter teológico sobre la humanidad, sino que, partiendo de un abordaje con perspectiva sociológica, abrió el horizonte para identificar una

pregunta hipotética: ¿es el pensamiento social contemporáneo de la Iglesia Católica solo un cúmulo de exposiciones escritas cerradas y de espaldas a la historia, o puede ser coherentemente expuesto como una perspectiva cristiana de la sociedad y sus problemas socio políticos? Incluso, avanzando en la hipótesis, ¿puede ser el pensamiento social de la Iglesia una teoría social? A posteriori y con una hermenéutica ya aplicada, además de la revisión de diferentes textos vaticanos, se puede afirmar que no. Pues el propósito de una teoría social termina vinculado en la politización de las conclusiones sobre la misma y eso es algo que, salvo en el margen interpretativo que tiene dicho pensamiento, no ocurre con el pensamiento social de la Iglesia que, a juicio de esta investigación, ha mantenido su lugar como perspectiva teológica que propone un diálogo sobre lo social pero que no nubla su propósito de llevar la revelación cristiana a todo nivel, mucho más allá de la política.

Como un recordatorio útil para comprender cómo es posible hablar de lo social sin politización, es claro que todas las creaciones humanas están compuestas por seres humanos y su elemento, incluidas las instituciones, y éstas supondrían no estar exentas contingentemente a ser tildadas de malas o perversas exclusivamente por falta de uno o varios de sus elementos; sin embargo, la invitación es a reconocer al menos la lógica funcional en la totalidad de la estructura social.

En este orden, la presente investigación muestra un carácter científico riguroso que será expuesto capítulo a capítulo, que desarrolla una metodología científica, y que propone como conclusión de resultados realidades esclarecidas por herramientas metodológicas que compusieron lo que se vienen llamando reiteradamente en este texto, aquellos desafíos. Por tanto, las hipótesis sobre la viabilidad de encontrar en el pensamiento social contemporáneo de la Iglesia elementos claros que lo puedan definir, teniendo en cuenta su ontología teológica, un marco para observar científicamente la realidad, son o constituyen (las hipótesis) una justificación movilizadora del presente trabajo. El Papa Francisco, es un personaje reconocido en todo el planeta, porque además de ser el representante de la Iglesia Católica, pervive en un momento histórico que ha permitido que no solo su fe, su doctrina, sino también su contexto formativo y natal, (Latinoamérica)

lo hayan guiado a redactar y a concluir de una manera organizada el pensamiento que se expresa en el texto encíclico *Laudato si'*.

Si bien en los capítulos subsiguientes se expondrá brevemente la caracterización de ese contexto en el cual Jorge Mario Bergoglio se formó, un contexto que indudablemente configuraría al hoy Papa Francisco, cabe anotar en este apartado que la investigación se justifica no como interés principal pero sí implícito, en la comprensión sociológica de la figura de Francisco en la sociedad contemporánea. Si bien las aproximaciones pueden desarrollarse a partir de la historia o propiamente desde la misma biografía de Jorge Mario Bergoglio (2015), la intención en este trabajo podría identificar en el discurso explícito en la encíclica aquellos rasgos que se asocian por ejemplo a la formación sacerdotal previa a su pontificado.

Otra justificación investigativa nace de la necesidad epistemológica de reconocer que “las instancias religiosas pueden también ser útiles, no para imponer normas intemporales, sino para recordar el sentido global de la vida” (Houtart, 2009, p. 38). Esta perspectiva de Houtart, se puede relacionar con el sentido mismo de la espiritualidad y el poderoso embate que desde el mercado y las tendencias individualistas en el consumo presentes en lo que el Papa Francisco denomina el Nuevo Paradigma (Francisco, 2015) caracterizan parte del comportamiento social. Cabe mencionar de manera incipiente que esa tendencia del consumismo no está relacionada sólo con el consumo exclusivo de mercancías, producto de un proceso manufacturero o de servicios, sino que el consumo de ideas, el consumo (si se quiere) de “maneras de pensar” o lo que podría ser denominado desde el pensamiento de Marx como la ideología.

Marx insiste, en que el mismo término ideología significa falsa conciencia. Es necesariamente una distorsión de la realidad; pero aún más, es la realidad puesta de cabeza. Porque la ideología no es simplemente ignorancia o falta de conocimiento del mundo. Es, más bien, un disfraz en el que la realidad es presentada por su negación —su inversión. (Olivé, 2014).

Dichas maneras de pensar emergentes de esa “falsa conciencia”, poderosas o no, convenientes o no, consciente o inconscientemente han generado productos terminados tan peligrosos para el equilibrio de la casa común, tan ofensivos con la

creación, como por ejemplo un ser humano sin conciencia de la totalidad, sin perspectiva multilateral, que no se da el beneficio polifónico, sino que se constituye en ese hombre unidimensional del que Marcuse (1993) habla en su obra, un hombre, un ser humano que no ve más allá de un sí mismo heterónimo y que aparte de todo, ignora o vive sin resistirse a las razones de su propia dominación. Un hombre, un ser humano que puede concluir determinante y excluyentemente que la religiosidad o bien esa instancia espiritual, solo estorba en un mundo que le exige el permanente consumo de mercancías para no buscar la trascendencia a partir de nada más.

En la discusión teórica sobre la sociedad contemporánea se ampliará bastante este debate, no obstante, la justificación investigativa llega a las orillas donde se halla la idea de buscar en la espiritualidad cristiana una fuente de transformación para la sociedad contemporánea, que paradójicamente y por el peso del paradigma racional que fue reciclado por los efectos de la producción capitalista a gran escala, merece ser impulsado desde las ciencias sociales y religiosas.

La espiritualidad es la puerta que moral y éticamente está abierta a las vías de la transformación, entendida esta como aquella apuesta que posibilita la significación de cada espíritu y la expansión de sus ideales. Siempre con miras al colectivo, a lo nuestro, a aquello que nos es, de lo que soy parte sin perder mi esencia, porque es precisamente esa esencia, la mía y la del otro o lo otro, la que construye el mundo, la cultura, la vida (Palacio, 2015, p.462).

Cuando Palacio (2015) menciona a la espiritualidad como la vía de la transformación, sería útil que apareciera para todo el conjunto de las ciencias sociales una pregunta previa a las investigaciones y es ¿el carácter científico delimita o aprisiona la espiritualidad, incluso la sensibilidad en un campo alejado de su práctica?

En la filosofía de Kant este hecho es expresado en forma idealista, su doctrina, según la cual la sensibilidad es meramente pasiva mientras que el entendimiento es activo, plantea a Kant la siguiente cuestión: ¿cómo puede estar seguro el entendimiento de poder aprehender bajo sus reglas, en cualquier futuro posible, eso diverso que le es dado en la sensibilidad? (Horkheimer, 2003, p.235)

Por supuesto la respuesta a este interrogante no sólo se puede hallar sugerida a lo largo del presente trabajo, sino que paulatinamente con debate teórico, con aplicación de métodos, quedará estipulada quizá una aproximación, puesto que cuando se habla de espiritualidad, la palabra espiritualidad tiene variantes definitorias y la categoría de espiritualidad cristiana emerge como un punto clave para este trabajo, pues es sobre dicha espiritualidad que habla una Iglesia, es decir, también el Papa en la encíclica *Laudato sí'*. Según Mosquera (2010) la espiritualidad cristiana tiene vínculo directo con el discipulado, caracterizado por tener una llamada proveniente de Dios, tiene que ver con la capacidad de derrumbar los límites sociales de discriminación, exigir el cambio de vida radical, fijar su expresión más plena en la cruz y participar del misterio divino practicando el amor sacrificial de Jesús. No obstante, el mismo Mosquera, (2010) en sus disertaciones, expone con plena consciencia que:

La palabra espiritualidad viene del latín *spiritus*, que significa "espíritu". Para muchos autores cristianos inquietos por dar precisión a este concepto teológico, implicó una gran dificultad por cuanto se trataba de una dimensión perteneciente a todo ser humano, hallada por tanto en toda cultura y con ello, caracterizada según el grupo que la sistematizara (p. 18).

Por supuesto, no hay que dejar de lado otro punto de la decisión individual vista como espiritualidad:

Lo que llamamos la «espiritualidad» no es otra cosa que la puesta en marcha de las operaciones mediante las cuales el acometer una acción dentro de una sociedad dada puede ser concebido, por el propio actor y dentro de una interacción socializada, como el producto de una decisión libre (Fabre, 2006, p. 15).

Fabre (2006) corrobora que la espiritualidad es un concepto con múltiples caminos de aproximación, lo que justifica investigativamente la necesidad de ajustar una definición para poder dar cuerpo teórico a la metodología resultante de este trabajo, que si bien no está soportada en el enfoque teológico, sí será necesario, dejar claridad sobre la importancia de la concepción espiritual desde la perspectiva cristiana.



Ahora bien, en los capítulos teóricos de esta tesis, se abrirá la disertación sobre las definiciones de espiritualidad, empero, a propósito de la espiritualidad, se presentarán nuevos interrogantes que pueden ser premisas para futuras investigaciones; ¿qué tan contingente es la espiritualidad en la construcción de todo acto científico de las ciencias sociales?; ¿será preciso que la espiritualidad, como parte íntima de la naturaleza humana tenga hoy en la sociedad contemporánea muchas más cosas que aportar de lo que la crítica exclusivamente racional incita?; ¿cuál es el aporte de la espiritualidad cristiana a las ciencias sociales?

Con estos interrogantes queda más que abierto el debate que aguarda implícito en cada espacio de este trabajo para que todos los investigadores, académicos y estudiantes que forman parte de las ciencias sociales, contemplen la espiritualidad como una parte fundamental, que puede se encuentre suscitando los motivos más intrínsecos cuando se emprende una investigación.

Asimismo, cerrando este apartado inicial, la justificación investigativa presente en esta tesis doctoral tiene relación con el enfoque o bien la intención precisa de motivar una conexión entre sociología y pensamiento social de la Iglesia, una relación que como se verá más adelante, por razones del contexto sociopolítico no es clara, o en ocasiones casi nula, lo que bien podría suponer hipotéticamente la emergencia de prejuicios desde las dos orillas. Por el momento, será importante que este trabajo ofrezca no solo los desafíos de la práctica Pastoral, sino también aportar nuevos hallazgos para que fluyan las razones más precisas de futuras investigaciones.

### 1.3 ENFOQUE TEMÁTICO

Antes de exponer la problemática de la presente investigación, es importante reconocer que aunque el tema ya se ha venido mencionando a lo largo de este breve capítulo introductorio, es pertinente enfocarlo, pues no se tratará aquí de desarrollar un texto exclusivo sobre el pensamiento social de la Iglesia Católica, como tampoco la intención recae únicamente en evaluar metodológicamente un texto encíclico. A decir verdad, el enfoque del presente trabajo está expresado en términos de desarrollar una sociología al pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia Católica definiendo dos momentos investigativos de manera abstracta:

por una parte, caracterizar y describir los aspectos críticos del texto encíclico y así comprender de forma metódica qué es lo que Francisco como líder de una Iglesia está emitiendo al mundo. De otra parte, responder al interrogante ¿cómo se aplica dicho pensamiento contemporáneo en un contexto como el colombiano? La respuesta al interrogante se tradujo en la necesidad de reconocer los principales desafíos del quehacer comunitario de la Iglesia en la sociedad actual, según el contexto, partiendo de la base descriptiva de la acción social de la Iglesia, es decir, Pastoral Social.

La idea que termina de enfocar la temática elegida para desarrollar esta investigación es el objetivo implícito de realizar una caracterización del trabajo de la Iglesia en contexto. “La función de la doctrina social es el anuncio de una visión global del hombre y de la humanidad y la denuncia del pecado de injusticia y de violencia que de varios modos atraviesa la sociedad” (Consejo Pontificio Justicia y Paz, 2005, p. 81). La denuncia a esa injusticia y de esa violencia ha sido promulgada por la Iglesia Católica en todo su pensamiento o doctrina social; las encíclicas, desde *Rerum Novarum*, hasta *Laudato si'* son precisamente esa riqueza ambivalente de anuncio del Evangelio en llave con la denuncia. Ahora bien, cuando se dispone de una denuncia, se suscita un deseo profundo de insertar en la sociedad lo opuesto a esa denuncia, es decir, una restauración al dolor, al martirio o al sufrimiento causados por la injusticia, la violencia y que se reconocerá como estructuras del pecado.

Por tanto, ese deseo de restauración supone para sublimarse una acción, lo que significa que la Iglesia en contexto es acción práctica, ejecutada por Pastoral Social, del pensamiento social plasmado en los textos encíclicos y vaticanos.

En Colombia, la Iglesia está presente en varios contextos cuya diversidad geográfica y cultural marcan la característica más importante. Como una pequeña ventana a la descripción contextual, el sur occidente colombiano es una región de montañas, valles, diferencias climáticas de los 0 grados a los 34 grados Celsius en un recorrido de sólo 3 horas, exuberante vegetación, innumerables ríos y quebradas que no respetan carretera y se abren paso apareciendo como mantas cristalinas sobre los caminos y rutas que en su gran mayoría en lo que respecta a las vías terciarias de dicha zona de difícil tránsito.

Continuando con la focalización, es importante aclarar en este capítulo que el presente trabajo no es en sí una investigación teológica; no obstante, es totalmente impensable descartar la comprensión de los aportes que la teología y la sociología de la religión han realizado porque el ensamble investigativo del estudio encíclico, más la caracterización de la acción comunitaria de la Iglesia, con el objetivo de hallar aquellos desafíos a los que se enfrenta la Pastoral Social se hará tocando dichos cimientos teóricos. El punto focal, en términos teóricos y conceptuales de la presente investigación, será concatenar el pensamiento social de la Iglesia con las características halladas en la práctica comunitaria realizada por Pastoral Social en los contextos descritos, para producir así una conclusión de hallazgos que apunte a sugerir descriptivamente los mayores desafíos que presenta la sociedad con la que se desarrolla trabajo pastoral y así aportar a las prácticas comunitarias de la Iglesia.

Será habitual que la investigación focalice la atención en la concepción más elemental pero dicente sobre la teología y es que “la teología es el hablar humano acerca de Dios” (Rovira, 1996, p.48) ya que el mensaje de Francisco, desde la perspectiva teológica elemental, es un llamamiento, un anuncio a la humanidad acerca del cuidado de la casa común, del mundo, una creación de Dios, y que desde esta perspectiva se está llamando a cuidar y preservar.

Por su parte, de manera introductoria, el enfoque en sociología de la religión de esta investigación tiene presente que “por decisivas que sean las influencias sociales, económicas y políticas sobre una ética religiosa, en un caso específico, ésta adquiere esencialmente su peculiaridad a partir de fuentes religiosas y, primordialmente, del sentido de su anunciación y de su promesa” (Weber, 1999, p. 9); es decir, no se empleará el análisis sociológico para desconfigurar una ética religiosa o bien una razón teológica relacionada directamente con la espiritualidad cristiana, sino todo lo contrario, se buscará comprender cómo ese mensaje espiritual logra transformar e influir en la historia, y no cómo la historia, en parte, determina ese surgimiento espiritual.

En conclusión, este documento resultante del proceso investigativo quiere focalizar la descripción de la acción comunitaria de la Iglesia en un contexto tan complejo como el colombiano, teniendo como presupuesto teórico la propuesta de la Iglesia, implícita en lo que Francisco ha escrito en *Laudato sí'*. Por lo anterior,

ante las hipótesis y objetivos abiertos que se han planteado, existe la probabilidad de que la perspectiva teológica cristiana contenga un mensaje que aporte no solo espiritualmente sino científicamente a menguar las dificultades contemporáneas. Asimismo, la otra probabilidad es que, desde los sectores materialistas e históricos de las ciencias sociales, se levanten críticas por considerar un sesgo, en el intento por la concatenación entre Pensamiento Social de la Iglesia y la posibilidad científica de aliviar malestares del mundo plenamente caracterizados; no obstante, espera ya, en esta discusión anticipada, la que podría ser para algunos la riqueza de la propuesta aquí contenida.

#### 1.4 DESCRIPCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA

Cuando se piensa en la sociedad contemporánea, las ciencias sociales tienen un campo diverso, enorme, tan cargado de complejidades y dificultades, que resulta incluso difícil enfocar un solo problema sin tener que mencionar o hablar de otros y las diferentes correlaciones entre causas, efectos o bien las distintas variables. Si bien la investigación está inscrita en el contexto colombiano, no sería viable incluir en el presente documento todas las variables contextuales que implican hablar del contexto colombiano; no obstante, sí persiste una inclinación hacia la construcción del surco a temas emergentes como podrían ser la historia o la cultura colombiana en el marco del conflicto social, pero que invita a la vez a tomar consciencia sobre los propósitos investigativos y respetar los trabajos que sí se centran en dichas materias.

Esta investigación no tuvo lugar en las urbes, sino propiamente en el campo, específicamente en los municipios de Alpujarra Tolima, Neira Caldas, Marulanda Caldas, Ginebra Valle, Zarzal Valle Corregimiento Quebrada Nueva y Aranzazu Caldas, todos ubicados en zona montañosa, con variaciones climáticas correspondientes a zonas tropical y de páramo, en lugares donde parece que el tiempo corriera más lento debido a una comparativa simple y semiótica respecto a la sobreestimulación auditiva y visual de cualquier ciudad.

Figura 3. Ubicación de los municipios visitados en la investigación



Fuente: elaboración a partir de Google maps

#### 1.4.1 Acercamiento a la comprensión del conflicto agrario: la raíz

Es pertinente establecer perspectivas que permitan reconocer la configuración de la realidad del problema que se desarrolla en el campo colombiano, sin embargo, no es posible desarrollar una descripción de un actor social, sin definir la relación que tiene con otro u otros en un contexto histórico. Hablar de la ruralidad colombiana es sinónimo de hablar del conflicto social y armado. Una de las principales preguntas que asalta a cualquiera que desea comprender la complejidad de la ruralidad, y su relación con el conflicto colombiano es la siguiente: ¿cuándo y por qué comenzó un conflicto de tan profundas proporciones? Para dar respuesta al interrogante, y sobre todo para establecer un marco general funcional a la presente investigación, es importante reconocer que existe una diversidad sorprendente de estudios sobre el conflicto colombiano; no obstante, como el fin último de este epígrafe no es desarrollar un estudio histórico, sino ofrecer características que otorguen claridad al lector sobre la complejidad misma del conflicto, para poder establecer un marco histórico con

el cual observar los fenómenos que emergen en la ruralidad, se ha optado por analizar algunas secciones del texto: “Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia” desarrollado por la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas<sup>1</sup> (CHCV) un texto que a la fecha recoge el esfuerzo intelectual y académico más actual y completo sobre la historia del conflicto en Colombia, que es a la vez, una exposición académica de cómo se desarrolló la ruralidad.

Daniel Pécaut escogió un camino intermedio, al comenzar su análisis mediante el estudio de los factores que incidieron en la Violencia de los años cincuenta y su impacto posterior en la historia contemporánea del país. Darío Fajardo, Alfredo Molano, Sergio de Zubiría y Javier Giraldo comienzan sus relatos con el surgimiento de los conflictos agrarios en los años veinte (Pizarro, 2015, p. 8)

El problema rural colombiano puede comenzar a analizarse según lo narrado por Pizarro (2015) desde los problemas agrarios de los años veinte o bien desde mediados del siglo XX con el periodo conocido como La Violencia<sup>2</sup>. Asimismo, desde el punto de vista de María Emma Wills (2015), la particularidad del contexto histórico del conflicto en Colombia surge de un hecho clave: los partidos Liberal y Conservador se forjaron antes de la consolidación del Estado y se constituyeron en

---

<sup>1</sup> Después de dos años de conversaciones entre el Gobierno Nacional y los delegados de la Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc) se originó un juicioso texto de estudio e investigación sobre el fenómeno de la violencia y el conflicto armado colombiano. El informe de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (CHCV) está compuesto por 12 ensayos, elaborados por destacados académicos, con la finalidad de determinar los orígenes, las causas y los efectos o impactos del conflicto, así como también para establecer los factores y las circunstancias que han contribuido a su permanencia. Es importante resaltar que la mesa de diálogos definió la CHCV como un “insumo fundamental para la comprensión de la complejidad del conflicto y de las responsabilidades de quienes hayan participado o tenido incidencia en el mismo y para el esclarecimiento de la verdad. En esa medida, será un insumo básico para una futura comisión de la verdad y contribuirá a la reconciliación”. *Ámbito Jurídico* (2016). Los dos ensayos de la Comisión Histórica y de sus Víctimas. Recuperado de <https://www.ambitojuridico.com/noticias/informes-de-memoria-historica/constitucional-y-derechos-humanos/los-12-ensayos-de-la>

<sup>2</sup> Período de la historia colombiana en el que luego del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán en 1948 y hasta 1958 facciones armadas de los partidos liberal y conservador, sumado a autodefensas campesinas, libraron una cruda guerra civil en los sectores rurales.

actores centrales de todo el proceso de configuración nacional y de identidad política y cultural.

El papel de la Iglesia estuvo ligado a la manifestación de esas realidades conflictivas, y si bien sería un error declarar el papel protagonista de la Iglesia en el desarrollo del conflicto, “probablemente el rasgo más característico de Colombia durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, fue el enfrentamiento entre una visión religiosa y una visión liberal del mundo” (Pizarro, 2015, p. 10) lo anterior, según el mismo Pizarro (2015) podría explicar el peso de las “ideologías” en la política colombiana y la facilidad con la que se les ha dado un carácter sagrado a los fines, permitiendo el uso de medios discutibles, legitimando el carácter “natural” del desarrollo violento de las contradicciones.

“De tal suerte que armas, presupuesto nacional, ideología y tierra, es decir, todas las formas de lucha se convirtieron en la mezcla explosiva que llamamos La Violencia –1925 y 1955–. Gaitán representó las aspiraciones populares y Laureano Gómez las del Establecimiento. Entre esas fuerzas el choque era inevitable.” (Molano, 2015, p. 541)

Daniel Pécaut (2015) plantea que, en los años anteriores al período histórico conocido como la Violencia, se pueden vislumbrar dos rasgos específicos que diferenciaron la historia de Colombia de la de otras naciones de América Latina: de una parte, “el civilismo” es decir el predominio de las élites civiles sobre la institución militar; y, por otra, la precariedad de la simbología nacional. Del mismo modo, Pécaut (2015) expone el surgimiento de dos rasgos nuevos: de un lado, los partidos tradicionales (Liberal y Conservador) más que simples máquinas político-electorales, se configurarían como dos auténticas subculturas políticas enfrentadas y, de otro lado, la adopción por parte de las élites de un modelo liberal de desarrollo que se encontraba en amplio contraste con las movilizaciones nacional-populistas o nacional-autoritarias que dominaron el panorama latinoamericano de la época.

Mientras que en la mayoría de las naciones de América Latina surgieron otros partidos a principios del siglo XX que desafiaron con éxito ese modelo bipolar: partidos comunistas, socialistas, radicales u otros que reflejaban los intereses de las clases emergentes urbanas. En Colombia, el Partido Liberal se convirtió

en los años treinta en el portavoz de las clases medias y, ante todo, de la naciente clase obrera. (Pizarro, 2015, p. 11)

A la hora de integrar un acuerdo para dar respuesta al cuándo comenzó el conflicto social, agrario y armado de Colombia, según Pizarro (2015) por una parte, hay quienes consideran que el conflicto armado actual se desencadenó en el período de la Violencia, como es el caso de Alfredo Molano; y quienes consideran que, si bien hubo continuidades entre este período y el conflicto armado contemporáneo, las diferencias en ambos momentos históricos son tan profundas que uno y otro deben ser claramente diferenciados. Según Pizarro (2015) argumenta que existe una línea de continuidad básica desde los años veinte del siglo pasado hasta hoy “en especial, debido a que los conflictos agrarios habrían sido el origen causal de las violencias tanto actuales como las del pasado” (Pizarro, 2015, p. 16)

En Colombia, el problema de la tierra no es simplemente un problema objetivo de distribución de la misma; hoy, como asegura Pizarro (2015), continúa siendo el motor de la violencia, una violencia que tiene una característica georreferencial bastante clara: se ha desarrollado y continúa desarrollándose en el sector rural.

Por tanto, no es casualidad que desde la ruralidad, la bandera que consolida y unifica la lucha social y política sea la reforma agraria. El problema es que el empeño de impulsar una reforma agraria tropezó con la resistencia de los sectores terratenientes; por ejemplo, según Estrada (2015), al intento jurídico por establecer la reforma agraria a través de la ley 135 de 1961, hubo quienes impusieron una auténtica contrarreforma: el llamado “Pacto de Chicoral”<sup>3</sup>, ¿Qué sucedió? Con la promulgación de la ley, según Estrada (2015), ese nuevo intento de tímido reformismo para enfrentar la no resuelta cuestión agraria, con la expedición de la Ley de Reforma Agraria (135 de 1961), se vio frustrado con el Pacto de Chicoral suscrito en 1972, durante el gobierno de Pastrana Borrero, mediante el cual, la

---

<sup>3</sup> Una reunión sostenida durante el Gobierno de Misael Pastrana Borrero y terratenientes colombianos en la locación de Chicoral, Departamento del Tolima. En la que el propósito concreto fue imposibilitar la ley 135 de 1961.



repercusión fue la toma de tierras por el campesinado y un enfrentamiento constante con latifundistas.

“se consolidó el poder latifundista ganadero y la transformación capitalista de la agricultura basada en la propiedad terrateniente iniciada en las décadas anteriores. Se selló cualquier posibilidad de democratización de la propiedad sobre la tierra por la vía institucional. La única opción que le quedó al campesinado desposeído consistió en darle continuidad a los procesos de colonización o adelantar tomas de tierras, como en efecto ocurrió a lo largo de los años de 1970.” (Estrada, 2015, p. 299)

El problema agrario y rural de Colombia pasa entonces por el fracaso del reformismo, fracaso que se sustenta en el poder de una clase terrateniente, que ha tenido en la historia rural colombiana una participación determinante. Por ejemplo, según Fajardo (2015), la segunda administración de López (1942-1945) se desarrolló en el contexto del declive reformador, “en esos momentos las presiones por parte de los terratenientes, los empresarios y sus aliados para imponer la modificación de la ley 200 de 1936<sup>4</sup> encontraron espacio político favorable, dadas las condiciones creadas por la Segunda Guerra Mundial”. (Fajardo, 2015, p. 373)

Según Fajardo (2015), pasando por las conclusiones de pensadores de comienzos del siglo XX hasta estudios recientes, como el Informe de Desarrollo Humano del PNUD (2011) o la información contenida en el Atlas de la distribución de la propiedad rural de Colombia (2012), se destacan elevados niveles de concentración de la propiedad de la tierra y sus relaciones con la pobreza. Según Fajardo (2015), si bien otros países ostentan condiciones aún más críticas en el reparto agrario, en la sociedad colombiana se añaden otros factores económicos y políticos para configurar un cuadro de extendidas contradicciones sociales: “La tierra y más específicamente de los territorios son los espacios en los que se expresan y concretan relaciones sociales, en particular las que expresan el control

---

<sup>4</sup> La ley 200 de 1936, estableció la reforma agraria, tenía como finalidad otorgar tierras a todos aquellos que cultivaban territorios que no les pertenecían y llevar a la práctica el principio de que la propiedad privada debe cumplir una función social. Esta ley prohibió los desalojos de los campesinos que invadían territorios ajenos y facultó al Estado para expropiar tierras en caso de que fuera necesario.

sobre la tierra como parte de las relaciones de poder características de la sociedad colombiana” (Fajardo, 2015, p. 358)

El control sobre la tierra entonces protagoniza el enclave de la problemática social colombiana de allí que la ruralidad, vista desde cualquier perspectiva, incluido el enfoque de la presente investigación, tenga clara relación con esas relaciones de poder, y en general con el problema del conflicto armado en conjunto con la dificultad del marco jurídico para resolverlo. Por ejemplo, según Fajardo (2015), otro marco jurídico adverso a la solución del problema de la tierra fue la Ley 100 de 1944, en la cual los contratos de aparcería y similares fueron declarados como “de conveniencia pública”; por tanto, las instituciones oficiales o semioficiales de crédito, según el contenido de la ley, procederán a acordar con el Gobierno los medios de otorgar préstamos a los cultivadores de la tierra por los dichos sistemas. En aplicación de esta ley se extendió la expulsión de arrendatarios y colonos<sup>5</sup> y la profundización de las condiciones de pobreza de la población campesina.

Siguiendo a Estrada (2015), en el temor desatado por las luchas de estas clases subalternas, especialmente agrarias y obreras, así como en la amenaza que para el poder de clase que representó el Gaitanismo<sup>6</sup>, se encuentran razones adicionales para buscar el compromiso de clase que se concretó en los acuerdos del Frente Nacional<sup>7</sup>

En ese contexto, debe analizarse de manera particular la función de la Violencia. Más allá de consideraciones estrictamente políticas, sociológicas, antropológicas o culturales, su función económica es indiscutible y esencial para entender la forma histórica del proceso de acumulación capitalista y del conflicto social durante este período. (Estrada, 2015, p. 298)

---

<sup>5</sup> Grupos de familias campesinas que invadían tierra para trabajarlas o bien desmontaban un ecosistema selvático con fines productivos.

<sup>6</sup> Movimiento político opositor al bipartidismo y liderado por el caudillo Jorge Eliecer Gaitán entre 1945 y 1948

<sup>7</sup> Una alternancia del poder político sobre el Estado pactada entre los dos partidos tradicionales de Colombia.

Entonces, si la función de la violencia estaba ligada con la función económica y el proceso de acumulación, lo anterior deriva en que, según Sergio De Zubiría (2015), la precariedad caracterizó el tipo de relación entre el Estado y la llamada “sociedad civil” en Colombia. Según el autor, el problema en el campo colombiano no consiste en un problema de fortaleza o debilidad del Estado, sino que consiste en la “incapacidad para consolidar su influencia en la vida social; la falta de unidad simbólica de la nación; la fragmentación del territorio; la persistencia de las prácticas clientelistas en el quehacer político; la escasez de mecanismos institucionales para la mediación de conflictos”. (De Zubiría, 2015, p. 205)

Lo anterior intenta por mucho superar la aseveración de que el problema es la debilidad del Estado y que ha derivado en que el fortalecimiento de la presencia del Estado en las zonas rurales signifique mayor presencia militar. Esto consolida el punto de partida para todas las dinámicas problemáticas que se desarrollan en el campo colombiano, que incluye también el fenómeno del desplazamiento forzado hacia las ciudades de personas que continuarán observando cómo dichas falencias siguen manifiestas en su cambio de condición de campesinos a “desplazados por la violencia”.

Según De Zubiría (2015), para el siglo XX se conforma una “elite plutocrática”, en un país con exiguos índices de urbanización, altas tasas de mortalidad y una economía aún dominada por la agricultura. Asimismo, luego del periodo de la Violencia y con la llegada del Frente Nacional, la situación política tampoco ayudó a resolver las manifestaciones de inconformidades que se gestaban en la ruralidad, pues

Desde 1940 hasta que se promulgó la constitución del 91, el país estuvo casi siempre bajo estados de sitio, que significaban en la práctica un paréntesis a los derechos y libertades. A pesar de que el Frente Nacional significó una relativa pacificación del país, demostró un profundo miedo a la democracia. (De Zubiría, 2015, p. 217).

De Zubiría (2015) sugiere la existencia de una “grieta crítica” o vacío, que emerge en Colombia durante los años del Frente Nacional y cuya solución marca de forma profunda el destino del poder político en Colombia. Del mismo modo comprende que la suposición sociológica, como sucedió en gran parte de los países

latinoamericanos, en la que el ascenso de las clases medias corregiría el régimen cerrado de partidos y el dominio de la elite oligárquica en el poder político, no sucedió en Colombia por dos razones principales:

Primera, la “oligarquía” colombiana no es un grupo de privilegiados, sino una “estructura asociativa, una tendencia y una tensión generales de la sociedad”. Y segunda, el ascenso de la clase media ha fortalecido esa estructura asociativa. A través de una “socialización controlada”, los miembros de las clases medias y en muchos casos populares, buscan la ayuda del partido a que pertenece la lealtad de sus familias, antes de acudir a grupos de intereses o partidos alternativos. (De Zubiría, 2015, p. 216).

Si se diera una apertura comprensiva al problema de la tierra en el campo colombiano, es pertinente servirse de Fajardo (2015) para explicar cómo, debido a las formas de apropiación de la tierra derivada de las épocas coloniales y agravadas luego de las reformas de mediados del siglo XIX, derivaron en fenómenos de apropiación monopólica y excluyente de la tierra que se impusieron sobre esta estructura de la propiedad agraria, restringiendo el desarrollo de la mediana y la pequeña propiedad. Para el autor “las grandes concesiones de tierras establecidas entre 1827 y 1931 y la expansión de las haciendas sobre los baldíos fueron generando un cerco sobre las tierras ocupadas por la pequeña y mediana propiedad” (Fajardo, 2015, p.357).

Lo anterior lleva a definir el problema agrario colombiano como un fenómeno ligado a la falta de modernización del campo. No obstante, la cuestión es tan compleja como conceptualizar la modernización, el modernismo y la modernidad misma. Es pertinente dejar constancia de la diferenciación:

La “modernización” ha sido comprendida como un proceso de transición y cambio en las estructuras de la economía y la sociedad; el “modernismo” entendido como transformaciones en el campo cultural, los valores y la concepción del mundo; y la “modernidad” como la articulación total de los dos procesos anteriores. En visiones filosóficas contemporáneas (Anderson, Habermas, Wellmer) (De Zubiría, 2015, p. 226)

Según De Zubiría (2015) el proyecto de “modernización” en un marco agrario nace limitado por altas dosis de esa precariedad estatal que se mencionó anteriormente, lo condenan a la “postergación” de su experiencia plena. Según el autor, se ha privilegiado la “modernización” y solo por momentos, se ha dado importancia a la “modernidad” y el “modernismo”. “Somos una especie de discursividad “modernizante”, sin una experiencia plena de la modernidad. La ausencia de procesos democráticos genuinos, los déficits profundos en efectividad de los Derechos Humanos y el “nafragio” de la sociedad civil, son síntomas constatables de esta patología”. (De Zubiría, 2015, p. 229).

Sin experimentar una plena modernidad, el campo colombiano es el territorio donde se perpetúan dinámicas que consolidan la distancia con dicha experiencia. En el campo se podría sugerir hipotéticamente que no se ha consolidado ni siquiera esa discursividad modernizante, y de allí que resulte tan importante cuando se investiga en o sobre la ruralidad colombiana, se tenga presente el reconocimiento de la raíz del conflicto colombiano. No se trata entonces, partir de una conclusión sobre la demostración estadística de la pobreza del campo y quedarse solo con ello, tampoco se trata de concebir abstractamente la ruralidad como un territorio condenado a la pobreza, sino que se trata además, de comprender sociológicamente las causas de dicha situación problemática, para ahondar desde el estudio, la construcción de probabilidades, que aún sin determinar en qué se constituyan, puedan hacer frente a los desafíos. Por ejemplo:

Obligarnos a diferenciar entre “clases dominantes” y “clases dirigentes”, para comprender extensos periodos de la historia colombiana. Las clases dirigentes en el sentido de la “hegemonía” gramsciana implica la dirección política y cultural de un grupo social sobre otros segmentos sociales; tiene que ser un proceso que impregne la subjetividad de los actores sociales, conquistando sus ideas filosóficas, morales, educativas y culturales. Las clases dominantes se orientan exclusivamente por la preservación e intensificación de la dominación y abandonan esa dirección ideológica por el predominio de los intereses de lucro. En Colombia han existido largos periodos de clases dominantes, pero muy escasos de clases dirigentes. (De Zubiría, 2015, p. 230)

### 1.4.2 Acercamiento a la comprensión del conflicto agrario: tiempos violentos

La situación agraria pasa por el tamiz de la tensión social y política, es un hecho ya comprobado en esta investigación, que, aun sin estar direccionada a construir conclusiones analíticas sobre la situación política, sino a descubrir los desafíos de la acción pastoral de la Iglesia. Estos emergieron anclados a la realidad, a elementos que hablan de dicha tensión y que manifiestan, quiérase o no, lo imbrico que resulta el tema del problema agrario cuando se estudia la ruralidad. Mencionadas hasta el momento algunas características fundamentales de los problemas que persisten en el campo, el surgimiento y la reproducción de la violencia es una manifestación que termina por complejizar el ya dificultoso panorama. “De la misma forma que en el pasado la reacción latifundista no se hizo esperar, inscrita entre tanto dentro de las nuevas elaboraciones de la estrategia contrainsurgente. Todo ello se constituyó en un factor de reafirmación de la vigencia de la rebelión armada.” (Estrada, 2015, p. 321).

La violencia se consolida como una manifestación típica en los escenarios rurales, cuando se comprende lo que Gutiérrez (2015) explica a propósito de la existencia de un sesgo hacia el campesinado. Un sesgo que fue desarrollado durante los años del Frente Nacional, que derivó en un modelo de integración vertical:

El ejemplo obvio es el desarrollo de la ficción según la cual el campesinado colombiano --en tanto sector social definido por cierto lugar en el mundo de la producción-- quedaba representado adecuadamente por formas de integración vertical como los gremios económicos del campo. Algunos de estos fueron creados durante el Frente; otros se reafirmaron entonces como interlocutores claves de la política económica. Se suponía que representaban en su conjunto a los habitantes del campo, y han hablado durante lustros en nombre de ellos; pero los intereses de los campesinos quedaron completamente fuera del panorama. De hecho, la actividad pública de tales gremios, incluyendo el período mismo del Frente, ha tenido como uno de sus componentes básicos la oposición a cualquier política de redistribución de activos por parte del Estado. (Gutiérrez, 2015, p. 507)

La ficción de la representación del campesinado en la figura de los gremios narrada por Gutiérrez (2015) lleva consigo el malestar de la exclusión política, pues al ser una integración vertical, nuevamente los conflictos de intereses serían el prelude para la manifestación de inequidades en la práctica rural. Siguiendo a Gutiérrez (2015), si bien, en los años sesenta Colombia manifestó el surgimiento de guerrillas de carácter marxista bajo el influjo de los fenómenos acontecidos en Cuba, China, Vietnam e impulsados por la Unión Soviética, el grueso de la actividad guerrillera temprana se desarrolló en las periferias demográficas y territoriales del país; es decir, desde siempre, los focos endémicos de la violencia política y social se han radicado en el campo. El territorio imaginario para la lógica urbana parece haber sido el campo. Actualmente, tal como se denotará en el epígrafe sobre la sociedad contemporánea, la realidad social campesina parece literalmente una ficción para individuos que no se abstraen de prácticas urbanas envueltas en narraciones consumistas o publicitarias de la vida.

Entonces, el territorio rural está sin duda relacionado con manifestaciones de violencia política que persisten hasta la actualidad; este fenómeno ha sustentado según Estrada (2015) interpretaciones del conflicto colombiano en las que por ejemplo se rechaza el carácter político-militar de la subversión armada y se afirma que ésta habría mutado hacia una empresa de carácter criminal, motivada esencialmente por la codicia y el afán de lucro. “Se estimularon las discusiones sobre la correlación entre conflicto y economía con el fin de introducir «la codicia y la depredación» como el fundamento para la acción de las fracciones armadas en disputa” (Estrada, 2015 p. 343).

Menciona Estrada (2015) citando a Paul Collier (2006) que la organización rebelde gradualmente evolucionó de ser altruista a ser criminal. Esto bien puede describir la evolución de una organización como lo fue las FARC -EP<sup>8</sup> desde sus orígenes, siendo un movimiento de protesta rural, a su realidad actual involucrada en una masiva operación de drogas. Según Estrada (2015) Llorente y otros pretendían demoler supuestos mitos sobre la violencia en Colombia y, para

---

<sup>8</sup> Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo

alcanzar ese propósito, defendieron la necesidad de superar las tesis de las condiciones objetivas.

Desde su punto de vista, la insurgencia armada habría demostrado una profunda transformación: de un origen con «principios político-ideológicos» se habría deformado en una suerte de máquina de guerra alimentada por los recursos del tráfico de drogas. En un evidente esfuerzo sistemático por despolitizar las dinámicas del conflicto y de la subversión armada, esa nueva caracterización la definió entonces como una «narcoguerrilla» orientada por la codicia. (Estrada, 2015, p.344)

Estrada (2015) también explica cómo Mauricio Rubio (1998) por su parte, propuso suprimir las distinciones entre delito común, delito político y delito individual, delito organizado; para afirmar que los delitos generados en un escenario de violencia (categoría vaciada de contenido sociohistórico) tienen los mismos impactos económicos y sociales. Según lo explica Estrada (2015), la intención de Rubio era sostener la tesis central de que la violencia no admite gradaciones. Por lo tanto, la separación tajante entre rebeldes políticos y delincuentes comunes parece demasiado fuerte, inocua e irreal. Para Estrada (2015), este enfoque no resiste una lectura histórica. No puede explicar, por ejemplo, los mecanismos que han operado en la transferencia y expropiación violenta de la propiedad (concentración de tierras), no puede explicar la configuración de los monopolios latifundistas y sobre todo la explicación sobre quiénes han sido los sectores políticos y económicos más beneficiados de dicho proceso. Para Estrada (2015), el acento en la despolitización del conflicto se disuelve cuando algunos afirman que la intención de las guerrillas era la creación de otro Estado. Por tanto, la política, lo social, lo económico, los procesos complejos que funcionan como impulsores del conflicto en el campo colombiano, todo lo anterior, tiene relación con la violencia no solo como manifestación o proceso, sino como mecanismo, y como fenómeno persistente en la ruralidad. En este punto de la exposición de la problemática agraria, es probable conducir hasta una temible conclusión inicial, y es que la violencia ha sido el catalizador de las relaciones sociales, políticas y económicas en el campo colombiano.

Los dos partidos sabían que el apoyo de las armas era decisivo para afrontar o para hacer la violencia y hasta veían a los militares como posibles árbitros en



el conflicto, lo que se hizo realidad cuando las guerrillas representaron un peligro inminente para el sistema. Laureano<sup>9</sup> propuso una junta militar para pacificar el país y López no fue ajeno a la iniciativa. (Molano, 2015, p. 567)

De acuerdo con Estrada (2015), negar la importancia de la lucha por la tierra, como resulta evidente en las investigaciones basadas en la teoría económica del conflicto, es ignorar los condicionantes histórico-sociales del caso colombiano. El problema de la configuración de una investigación desde cualquier enfoque sobre o en el campo colombiano surge si se intenta pasar por alto la configuración de la realidad rural colombiana, aun en partes donde la violencia no haya golpeado de una forma tan fuerte, el problema económico y la lucha por la tierra sigue marcando la tendencia descriptiva y sustentadora de la realidad social. Por ello, Estrada (2015) asegura que descartar como irrelevante la historia del conflicto rural, la tendencia a la acumulación por despojo y las consecuencias de un tratamiento militar de la cuestión agraria, conducen a una reducida lectura de la realidad campesina en Colombia. “Es imperativo involucrar la historicidad de la formación socioeconómica, los elementos políticos, sociales, culturales e ideológicos que intervienen en la configuración de un orden social al cual le es inherente el antagonismo y el conflicto social” (Estrada, 2015, p. 345)

---

<sup>9</sup> Laureano Gómez, máximo líder del partido conservador colombiano durante el siglo XX.

Figura 4. Ubicación departamento del Tolima en el mapa de Colombia



Fuente: <https://es.123rf.com/>

Por ejemplo, “la Violencia en el departamento del Tolima en los años 50 fue sangrienta. Entre 1948 y 1957, fueron asesinadas 35.294 personas y se abandonaron 93.882 fincas. Como respuesta se organizaron 33 comandos armados, en el sur, en regiones colindantes con Cauca, Valle, Huila y Caquetá.” (Molano, 2015, p. 575). Según Molano (2015), el café era el principal negocio en la región y su economía prosperó a la par con el conflicto de tierras; en el sur de Tolima, la colonización cafetera campesina chocó las grandes haciendas. El desplazamiento y el afán por sobrevivir fundamentan la historia familiar de miles de campesinos en la Colombia de la segunda mitad del siglo XX. Ahora bien, si se sujetara el problema agrario colombiano exclusivamente al nacimiento de las FARC-EP, o se le cuestionara como un actor político y militar que trastocó a todo nivel la realidad rural colombiana, según Molano (2015), se puede decir que ese grupo, para los años cincuenta, eran unas 200 familias apoyadas por hombres y mujeres armados de

escopetas en un recorrido de más de 100 kilómetros que se ubicaron inicialmente en El Davis, que se constituyó en una población civil defendida por grupos armados que elaboraron un reglamento y unas normas de defensa armada para rechazar el hostigamiento conservador. Esta forma inicial de evadir la violencia partidista derivó en resistencia campesina; no obstante, en un principio ¿en qué consistió?, ¿qué lógica componía a esos grupos armados que dieron origen a las FARC -EP?

Los bienes eran colectivos y la comida muy escasa. Los adultos salían a buscar alimentos o a realizar operativos militares; las mujeres cosían, lavaban la ropa y preparaban alimentos; los viejos cultivaban maíz, frijol, yuca, plátano y caña panelera, y los niños ayudaban en diversas labores, incluida la preparación militar en el comando «Batallón Sucre». Había hospital, campo de paradas, fábrica de cotizas, almacén general o comisariato, comedores generales, armería, escuela, guardería, juzgado, y se llegó a construir refugios antiaéreos. Más que una táctica de autodefensa, fue una alternativa obligada. Años más tarde, El Davis sería llamado por Manuel Marulanda «corazón de la resistencia», y por Jacobo Arenas, «matriz del amplio movimiento campesino dirigido por el Partido Comunista» (Molano, 2015, p. 576)

La estrecha relación entre insurgencia armada y campesinos comienza a ser clara en la medida en que, según Molano (2015), no es fácil distinguir entre el movimiento de colonización campesina y el de resistencia armada. Producto de una relación íntima, desde los años de mayor explosión de la violencia colombiana, que se fortaleció cuando se supo lo del pacto de Chicoral, específicamente cuando se comenzó a imposibilitar la salida legal a la petición por la reforma agraria, allí, “se podría decir que la guerrilla comenzó a ser una autoridad surgida del movimiento campesino, que vivía económica y políticamente de él a cambio de dirigir sus demandas y reemplazar al Estado como árbitro de conflictos y aun como agente de desarrollo” (Molano, 2015, p. 586).

Ahora bien, desde otra orilla de la investigación académica sobre el conflicto colombiano, emerge la visión de Daniel Pecaút (2015), quien anuncia cómo la agudización de la guerra, la salida militar por la que optaron algunos campesinos, que sin duda direccionaron y respondieron a la dinámica violenta que ya se venía gestando en la ruralidad, fortalecieron in extremis el statu quo. La posición de

Pécaut no solo es una conclusión académica, sino que desde sectores de la opinión e incluso muy coloquiales, se ha tejido la apreciación sobre el error estructural en que se ha constituido responder a la violencia con más violencia, si bien es un debate que podría corresponder a la filosofía política. Actualmente, por ejemplo, las FARC-EP se han desarticulado y se han convertido en un partido político, ahora que la guerra parecía según la opinión pública algo del pasado, bajo el marco de las cifras que arroja el Informe Sobre Alerta temprana 026/18 de la Defensoría del Pueblo de Colombia, desde enero de 2016 a febrero de 2018 han asesinado a más de 311 líderes sociales, resulta abiertamente cuestionable asegurar que es la respuesta violenta de los campesinos la que fortalece el statu quo; las cifras hoy podrían sustentar en cambio, una perversa lógica en la que la violencia, (ya sin la guerrilla más grande que existió en Colombia) continúa siendo “el statu quo” en las zonas rurales, pues no casualmente todos los asesinatos continúan aconteciendo en el campo. Pecaút asegura:

El temor experimentado por numerosos sectores con respecto a un acuerdo de paz proviene en muchos sentidos de que presienten que este tipo de acuerdo dejará el campo libre a reivindicaciones sociales y políticas, que no habían podido expresarse hasta ahora. La deuda en el campo social es inmensa y afecta tanto al mundo rural como al mundo urbano: no se refiere sólo a los perjuicios que resultan del conflicto, sino a problemas no resueltos desde hace cerca de un siglo (Pecaút, 2015, p. 651).

La anterior mención, conduce a una desazón de acuerdo con las cifras de asesinatos, pues la deuda pendiente con el mundo rural es que los problemas dejen en algún momento de la historia de seguir resolviéndose como desde hace un siglo: violentamente.

#### **1.4.3 El papel de la iglesia.**

De acuerdo con Pécaut (2015, p.14) la Iglesia cumplió con amplias garantías, su papel como conductora del orden social en las sociedades latinoamericanas. Para nadie es un secreto que la Iglesia en Latinoamérica en ocasiones, por su protagonismo o vinculación con el ámbito político sobre todo durante la segunda mitad del siglo XX, pareciera tener una historia independiente, no obstante, hay

que dejar claro que al ser una institución tan grande y con presencia en los cinco continentes, por ejemplo, la emergencia de la teología de la liberación (un producto auténticamente Latinoamericano) puede ser tomado como una crisis, pero no como una línea reconciliada oficialmente. En el marco de perseguir exclusivamente los objetivos trazados en este capítulo, la historia de la Iglesia en la región y por ende en Colombia, comienza con lo siguiente:

Si Pío IX (1846-1878) fue defensor de la perseguida Iglesia en América Latina, con León XIII (1878-1903) la relación con el continente fue aún mayor, ya que el Pontífice tomó las riendas de la Iglesia con el deseo de dar un fuerte impulso a la evangelización. Para ello tendió puentes a los nuevos aires políticos, económicos y culturales que se imponían. Las cincuenta diócesis creadas durante la época colonial, aumentaron hasta 113, ya que a lo largo del siglo XIX se erigieron 63 nuevas sedes, especialmente durante los pontificados de Pío IX y León XIII, lo que permitió que se recuperase la estructura eclesial (Grau, 2017, p.22)

La disputa paradigmática entre la Iglesia y la consolidación del proyecto de Estado-Nación en Colombia, fue evidente desde el siglo XIX, la secularización como concepto fenomenológico medió el intento por apartar a la Iglesia del rumbo político estatal que debía seguir Colombia. Expulsión de comunidades religiosas, reformulación de constituciones teocéntricas fueron parte del panorama político de la sociedad colombiana, Por ejemplo, Según Molano (2015, p. 11) con la Constitución de 1886 la Iglesia obtuvo tutelaje sobre el cuerpo político del Estado; asimismo, señala Molano (2015) con la llegada del presidente López Pumarejo (un presidente liberal) en el año 1934, fue concebida esa idea secular, en la que la Iglesia y el Estado debían convivir en órbitas distintas; por supuesto esto, consolidó difíciles relaciones políticas y sociales en un país, que había pasado de tener 30 años de un hegemonía de gobiernos conservadores a otro que pretendía apartar a la Iglesia del poder político del que había gozado. Por ejemplo, “Laureano Gómez, líder conservador, aprovechó la diferencia para influir sobre monseñor González Arbeláez, sucesor de Perdomo, que creó la Acción Católica y convocó un Congreso Eucarístico Bolivariano para enfrentar el desafío liberal” (Ibid, p.11)

Si esta disputa ya significaba el desarrollo de una compleja situación política en Colombia, avanzado el siglo XX las cosas se pusieron aún más complicadas.

En medio de estas transformaciones o más precisamente por su causa, a nivel nacional la enemistad entre liberales y conservadores se reactivó, pero esta vez incluyendo a la izquierda en formación. Esta polarización se difundió a través del púlpito y de la prédica de algunos jefes de la Iglesia y se reforzó a través del Ejército que, para la década del treinta, estaba aún bajo el control del Partido Conservador (Wills, 2015, p.9)

Esa izquierda en formación que particularmente en Colombia emerge con fuerza desde la masacre de las bananeras en 1928 y con la fundación del partido comunista en 1930; no obstante, años más tarde, esa izquierda se consolidó con el triunfo de la Revolución Cubana en 1959. Posterior a este hecho, la Iglesia en Latinoamérica se sumerge en una coyuntura que marcará el carácter de lo que se denominará la teología de la liberación.

En poco tiempo se constituyeron diferentes grupos sacerdotales con planteamientos críticos y polémicos en relación a la vida religiosa corriente, las actuaciones de la jerarquía y las disposiciones romanas: Movimiento Sacerdotal ONIS, en Perú; Golconda, en Colombia; "Los 200" sacerdotes chilenos, que después darían lugar a "Cristianos por el Socialismo", también en Chile (no exclusivamente clerical); "Sacerdotes del Tercer Mundo", en Argentina; etc. El apoyo de Fidel Castro a algunos de estos grupos (por ejemplo, a "Cristianos por el Socialismo") constituye un paradigma de uso de lo religioso con finalidad política (Grau, 2017, p.31)

La Iglesia no solo en Colombia sino en Latinoamérica confluyó con todos sus matices y autenticidades en el ojo de huracán que significó la Guerra Fría. Un comunista persignándose es la metáfora paradójica que se vivió en la región y si bien durante la primera mitad del Siglo XX, la Iglesia se mostró en oposición a la fuerza contenida en la secularización como eje del paradigma moderno; ya en la segunda mitad del siglo XX, oficialmente se distanció de la luchas guerrilleras, pero

en su apartamiento dejó vestigios de sucesos que para una sociedad que siempre había asociado a la Iglesia con los elementos conservadores, ofrecieron posibilidades de resignificación que erradas o no, fueron reales.

Es indiscutible que la corriente teológica latinoamericana más importante del momento fue la TL, especialmente en su forma más radical. Sus creadores (los católicos Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Ignacio Ellacuría, y los protestantes Rubem Alves, José Míguez Bonino y Julio Santa Ana, por citar sólo los más destacados) (Grau, 2017, p.32)

El problema en sí no se puede narrar como la participación de la Iglesia en la política, sino que sería más adecuado mencionar que los procesos políticos de la época, involucraron también a la Iglesia quien nunca dejó de ser un actor social importante, por eso, este involucrimiento se convirtió en un puente para tragedias que se hubiesen podido evitar; si se ha estudiado el pensamiento social de la Iglesia, su propuesta es la evangelización, disgregada eso sí, en los elementos sociales sobre los que se puede operar con una buena lectura de los tiempos; no hay una invitación de la Iglesia a vincularse en la política, no obstante los contextos, la interpretación del contenido expresado Concilio Vaticano, y la emergencia de ese fenómeno llamado teología de la liberación comenzaron a ofrecer manifestaciones jamás vistas, en Latinoamérica, según Grau (2017, p. 11), Nicaragua fue más que ningún otro lugar de América Latina, un laboratorio de la teología de la liberación, teologías de la liberación, por ejemplo durante la visita de Juan Pablo II a El Salvador el 4 de marzo de 1983, había cuatro ministros y seguidores de la teología de la liberación que eran sacerdotes, según Grau (2017), eran Miguel D'Escoto, ministro de Exteriores, Fernando Cardenal ministro de Educación, Edgard Parrales ministro de Bienestar, y Ernesto Cardenal ministro de Cultura.

Durante este momento histórico, en Colombia la Iglesia también pasó por esta crisis regional, Grau (2017) recuerda que para el año 1966 murió en combate, militando en las filas del Ejército de Liberación Nacional, el presbítero Camilo Torres Restrepo quien fue un referente para los clérigos guerrilleros. “Esta actitud podría calificarse como uso de la política para alcanzar objetivos teológico-religiosos. Una sesgada recepción de la encíclica *Populorum progressio*, de 1967, se sumó a los argumentos de los teólogos violentos, justificando las mayores radicalidades” (Grau, 2017, p.31)

Este tipo de acontecimientos en mención provocaron serios problemas para las dinámicas sociales en la ruralidad, puesto que la mayoría de los conflictos, incluido el de Colombia, al ser conflictos de carácter rural, y por ejemplo con los antecedentes de tener presente un grupo armado como el ELN fundado y comandado por sacerdotes que habían dejado los hábitos para convertirse en guerrilleros, la lucha anti subversiva, contra el comunismo comandada por los Estados Unidos a partir de la consolidación del su plan de seguridad para la región, dejaron sobre la historia latinoamericana una huella de sangre.

La realidad histórica de la Iglesia en el marco de la realidad rural colombiana tiene que ver con esa estrecha relación entre los fines sagrados, la tierra, los partidos políticos y la forma como se configuró la realidad política colombiana. En resumen, el papel de la Iglesia no es fácil catalogarlo como beligerante o no beligerante, puesto que, al ser parte de la estructura cultural de la sociedad, forjó la necesidad de abstraerse de la contienda política, pero como bien se ha tratado de explicar, lo político, el conflicto, y en esa medida de la importancia cultural, no se puede apartar a la Iglesia en un lugar neutral en el arco de toda esta problemática. Esa característica latinoamericana, deja abierta la probabilidad de investigar desde la historia cuál fue su papel como institución; desde la teología, cuál fue su papel evangelizador y desde la presente investigación, preguntarse por los desafíos que presenta su acción comunitaria en un escenario (rural) que ha sido co-habitado por actores del conflicto armado, víctimas del conflicto, además de contener, como se ha intentado exponer, una carga de complejos problemas.

### 1.5 CONTEXTUALIZACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA INVESTIGATIVA

De forma preconcebida por las lógicas urbanas sobrecargadas de diversidad de problemas, podría emerger la idea de que el campo “no tiene tantos inconvenientes”; no obstante, con el anterior epígrafe se han dejado expuestas realidades objetivas que invitan a leer con más detenimiento las dinámicas rurales y la cultura derivada de una realidad tan problemática. De hecho, para las fechas



en que se realizó toda la recolección de información investigativa<sup>10</sup>, el proceso de paz del 2017 entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército Del Pueblo (FARC-EP) se encontraba en un estado de avance positivo, lo que permitió que no se dificultara por razones contextuales, políticas y de seguridad el desarrollo del trabajo. Aun así, cabe mencionar que según los autores citados anteriormente tales como De Zubiría (2015) Fajardo (2015) Molano (2015) Gutiérrez (2015) Wills (2015) y Pizarro (2015) entre otros, la historia rural de Colombia está relacionada con el conflicto armado y deviene de unas desigualdades tremendas instaladas en ese escenario específico, sumado a que (como se mostrará a continuación) la inequidad en la tenencia de la tierra es sin duda uno de los problemas más graves que hoy continúan amenazando al mismo proceso de paz.

¿Cuál es el contexto general del campo colombiano, y más exactamente cuál es el contexto del sur occidente colombiano? Bien, la descripción de la problemática comienza a sustentarse en los datos estadísticos que ofrece el Censo Agropecuario Nacional desarrollado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2014):

Se ratificó —y de manera más dramática— lo que muchos estudios venían anotando en cuanto al déficit de Estado social y condiciones de ciudadanía en una buena parte del territorio colombiano. Se encontró que el 0.4% de los propietarios concentran el 46% de la tierra. Lo que ratifica el Gini de tierras superior al 0.85 señalado en muchos estudios. De 42.3 millones de hectáreas para uso agropecuario, el 80% (33.8 millones de hectáreas) está en pasto para ganado. Mientras que el 20% (8.5 millones) está en agricultura. De ese total, 7.1 millones está dedicado a café, palma y caña de azúcar. Lo restante, 1.4 millones, está dedicado a agricultura para consumo interno, cultivada por 5 millones de campesinos que producen el 43% de los alimentos que consumimos (DANE, 2014, s.p.).

El dato sobre concentración de propietarios es diciente si se considera que históricamente la tierra y todos los problemas a su alrededor han sido el motor

---

<sup>10</sup> Finales de 2015 comienzos de 2016

movilizador de un fuerte conflicto y esto ha sido una de las realidades de toda América Latina, que coincide en el S. XX en relación a protestas que después fueron tomadas como revolucionarias. En el informe sobre el conflicto armado en Colombia entregado en el año 2015 por la Comisión Histórica en el marco de los diálogos de paz de La Habana, Eduardo Pizarro (2015), (uno de los ensayistas participantes) recuerda las causas relacionadas con el problema de la tierra más incipientes en el aumento del conflicto: altos niveles de inseguridad en la tenencia de la tierra, gran número de propietarios informales, falta de seguridad para los derechos de propiedad de las mujeres, los indígenas y las poblaciones afrodescendientes, sistemas de administración de tierras complejos y poco accesibles, falta de información y/o desorden en las bases de datos sobre registros de propiedad, exceso de centralización política y administrativa, entre otros.

De los mismos datos proporcionados por el DANE (2014), las 7.1 millones de hectáreas que tienen como destino el cultivo de café, de palma o caña de azúcar, corresponden específicamente a lo que se puede conceptualizar como producción agroindustrial. Hablar de agroindustria implica reconocer que el campo tiene niveles de tecnificación producto de una capitalización realizada bien sea desde el Estado o desde sectores privados. Ahora bien, si se tiene en cuenta que con respecto a la capitalización en el campo, de acuerdo con el Censo Agropecuario Nacional, en el 83,3% de las zonas dedicadas al cultivo de alimentos, no existe tecnificación ni estructura para sacar productos y tecnificar la producción, se puede concluir que los cultivos de caña, café y palma, forman parte de la producción agroindustrial capitalizada, es decir, concentrada en pocas manos.

De otra parte, continuando esta descripción, según cifras del Censo Agropecuario Nacional, el 75 % de las Unidades de Producción Agrícolas (UPA) no realizan las prácticas de conservación de suelos. Asimismo, el 46% de dichas unidades no protege las fuentes naturales de agua, lo que, de manera primigenia, ofrece en forma de datos cuantitativos un punto de partida para ideas hipotéticas que correspondan con la falta de cuidado ambiental. En este punto, la primera relación incipiente que puede desarrollarse de la mano con el objetivo investigativo es que lo descrito por Francisco en Laudato sí' sobre la casa común no se encuentra desenfocado de la lectura cuantitativa de la realidad del campo colombiano.

Al mismo tiempo, Bartolomé llamó la atención sobre las raíces éticas y espirituales de los problemas ambientales, que nos invitan a encontrar soluciones no sólo en la técnica sino en un cambio del ser humano, porque de otro modo afrontaríamos sólo los síntomas (Francisco, 2015, p. 9).

Bien podrían emerger soluciones “mesiánicas” si se analizan las estadísticas al considerar la capitalización como el foco más importante a impulsar. De hecho, en relación con lo que señala el Papa Francisco, la capitalización solo sería un aliciente técnico que no ofrecería una solución integral; sin embargo, la realidad se problematiza porque ante el panorama presentado, no se puede recargar el desarrollo, o a lo sumo un principio del cambio, a un esquema único sino multifactorial.

Tal vez, sería más acertado decir que el foco del problema se halla en la concentración de la tenencia de la tierra, en la exportación de la lógica cultural urbana (sobre todo en lo concerniente al modelo productivo) a los escenarios en el campo. Es claro que de manera hipotética emergen muchas ideas; no obstante, inicialmente, al reconocer la dimensión de la problemática, se puede intuir que el Papa Francisco no está equivocado al reconocer en la contemporaneidad una crisis ambiental a todo nivel, y que la transformación no será unilateral sino integral.

Para describir la problemática investigativa, es necesario reconocer genéricamente la zona en la que se desarrolló la investigación, en este orden, se puede comenzar diciendo que el sur occidente colombiano lo comprenden los departamentos de Tolima, Huila, Putumayo, Nariño, Cauca y Valle del Cauca; a su vez, otros departamentos considerados como región centro-occidente, vendrían a ser Quindío, Risaralda y Caldas.

La presente investigación, recorrió de manera profunda los departamentos del Tolima, Cauca, Valle del Cauca y Caldas en una travesía por más de 2000 kilómetros. A propósito de la caracterización necesaria para establecer una descripción problemática, los sectores rurales de estos cuatro departamentos, según los perfiles económicos por departamentos que ha publicado el Ministerio de Comercio, Industria y Turismo (MinCIT, 2015), de acuerdo a la producción agrícola el panorama general es el siguiente: Tolima, de su 100% de productos agrícolas, produce de manera permanente un 22,81% de plátano, un 14,36% de café

y un 10,82% de mango. Por su parte, los cultivos transitorios, se dedican en un 67,13% al arroz, y en un 22,29% al maíz. Referente al tema de la agroindustria y el problema de la falta de capitalización que denota la estadística anterior, se puede inferir que la producción de arroz y sobre todo la tierra dedicada a la producción de arroz, se encuentra en las pocas manos que logran desarrollar niveles de tecnificación producto de la capitalización en las formas productivas.

De otra parte, en el departamento del Cauca, del 100% de su producción agrícola, según el mismo informe, se dedica un 90% a la producción permanente de caña de azúcar, lo que indica correspondientemente que los ingenios azucareros como modelo de producción agroindustrial del azúcar y sus derivados son quienes dominan casi la totalidad de la producción, si se contrasta nuevamente el dato sobre la capitalización. De hecho, respecto a las luchas sociales en el departamento del Cauca, corresponden a luchas más activas que hoy se dan en Colombia.

Figura 5. Enfrentamientos Indígenas del Cauca con el Escuadrón Móvil Anti Disturbios ESMAD, 2017.



Fuente: [notiindigena.wordpress.com](http://notiindigena.wordpress.com)

El resultado de este conflicto en donde unos apelan a la justificación de la posesión ancestral de la madre tierra y otros apelan a la justificación de la posesión privada de la tierra, ha desencadenado olas de violencia aún muy vivas en el departamento. Según Fajardo (2015), los problemas en el Cauca vienen desde 1917, en donde, según indica, tuvieron resonancia las movilizaciones de los indígenas por la recuperación de las tierras de resguardo, las cuales habrían de prolongarse por décadas al ser extendidas continuamente tanto las presiones y usurpaciones de sus territorios como las acciones represivas por parte del Estado.

Referente al departamento de Caldas, existe una manifestación fenomenológica muy particular, y es que, según la industria turística, el departamento de Caldas forma parte del llamado Eje Cafetero colombiano, junto con los departamentos de Quindío y Risaralda. No obstante, el dato estadístico que configura una justa duda proviene del perfil económico publicado por el MinCIT (2015), pues éste, señala que del 100% de la producción agrícola del departamento, el 36% se dedica a la caña de azúcar, el 27% a la producción de plátano y tan sólo el 7,5% se dedica al cultivo permanente de café. Preguntas sobre el porqué sigue formando parte de la región cafetera un departamento que principalmente produce caña, formaría parte de una investigación conexas, o líneas derivadas de una problemática señalada en el presente documento.

Por último, el departamento del Valle del Cauca, según el informe en mención, del 100% de su producción agrícola, el 95%, es decir, casi la totalidad productiva, corresponde a la cosecha de caña de azúcar. En el Valle del Cauca se encuentran asentados los grandes ingenios azucareros de Colombia, que se caracterizan por tener un estilo productivo de carácter industrial. Si se contrastan datos que han sido expuestos en esta problematización, es posible comprender que no se puede descartar la hipótesis de que la relación entre el fenómeno de una tenencia desigual de la tierra y los problemas sociales sea bastante alta o focal para comenzar a hablar sobre el campo colombiano. En este marco, los conflictos entre los pocos poseedores y una amplia capa campesina empobrecida no se hacen esperar; de hecho, con el fin del conflicto armado, no se han detenido la represión y la violencia contra las expresiones democráticas y organizadas en este departamento. Ya es común escuchar que en Colombia asesinan a líderes sociales, sobre todo los que están insertos en sindicatos de carácter agrario. En el Valle del Cauca, las condiciones laborales de los corteros de caña son precaria y este foco de resistencia social al poder de los ingenios azucareros ha dejado como resultado muertes que permanecen en la impunidad.

El pasado viernes hacia las 9:00 de la noche asesinaron a Daniel Aguirre, líder sindical de corteros de caña del Valle del Cauca, a dos cuadras de su casa en el municipio de Florida. Según el coronel de la Policía del Valle, Nelson Ramírez a Aguirre lo llamaron por teléfono para ponerle una cita, la víctima salió atenderla y cuando iba para el lugar pactado una persona lo estaba esperando

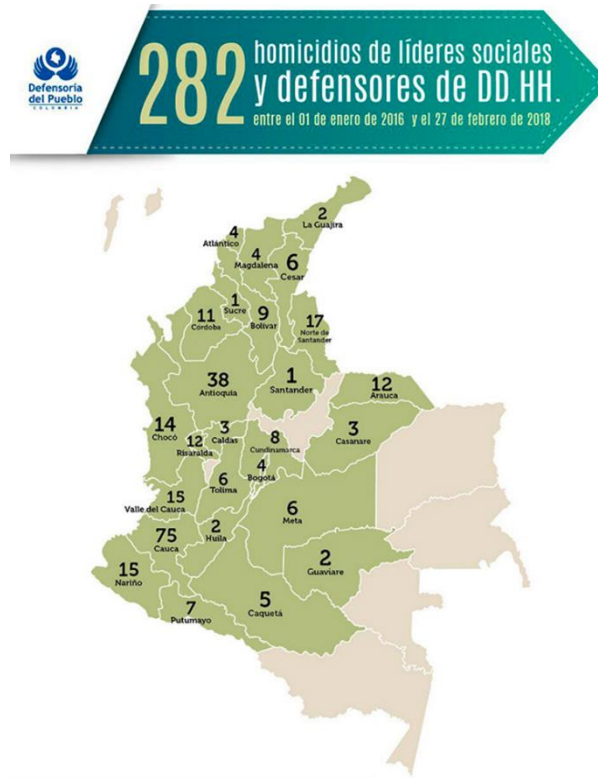
y fue cuando le disparó. El líder sindical de 35 años fue asesinado por un sicario motorizado (El País, 9 de abril 2012).

Este asesinato, como muchos en Colombia, marca una parte siniestra del modus operandi de la política en los campos, que, atada a diferentes estructuras institucionales y de poder social, dejan en el aire una hipotética noción de exclusión social. Como si no fuera un acontecimiento muy grave el asesinato de Daniel Aguirre en el año 2012, los hechos toman la lógica de exclusión que se menciona, cuando en 2017, se repite la situación.

El comandante de la Policía Metropolitana de Cali, brigadier general Hugo Casas, sostuvo que un hombre conocido como 'Monocuco' y un adolescente, de 15 años, estarían involucrados en el crimen del sindicalista Alberto Román Acosta, presidente del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Industria Agropecuaria (Sintrainagro) en Guacarí. Esta agremiación congrega a corteros de caña de ingenios en el Valle del Cauca (El Tiempo, 2 de julio 2017).

En términos de las estadísticas presentadas, se pueden abordar los problemas estructurales que sacuden a la sociedad rural en el sur occidente colombiano. Por supuesto, aunque no todos los indicadores expresan realidades negativas, como el presente documento emerge de una investigación en los campos colombianos, resulta determinante conocer que no sólo en los departamentos mencionados, sino también en diferentes zonas del territorio nacional colombiano, se desarrollan fenómenos similares o incluso aún más graves.

Figura 6. Mapa con número de homicidios de líderes sociales entre enero de 2016 y febrero de 2018 por departamentos.



Fuente: Alerta temprana 026/18 – Defensoría del Pueblo Colombia

Por tal motivo, desarrollar una problematización sobre un tema investigativo en el que se quiere indagar sobre el papel de la acción social de la Iglesia Católica en zonas rurales, tiene necesariamente que pasar por la comprensión, aunque sea de manera general, del problema global predominante en el campo colombiano, que posterior a esta breve disertación sobre la problemática se puede resumir así: consiste en una tenencia desigual de la tierra; frente a la conceptualización del problema, es frecuente escuchar sobre la inequidad en la tenencia de la tierra, no obstante, ¿por qué no aludir al adjetivo y concepto “inequitativa” y sí optar por el de “desigual”? ;de una parte, según Villegas y Toro (2010) la igualdad como aspiración en las relaciones interpersonales reclama desarrollar una moral de la diferencia, es un campo ético, incluye un avalúo de las diversidades, de otra parte, los autores conciben la equidad como un asunto político porque en ella se juega la

posibilidad de afectar, mediante la acción humana un estado de cosas para el bienestar de las personas, para lograr la equidad se debe decidir y actuar. De otra parte,

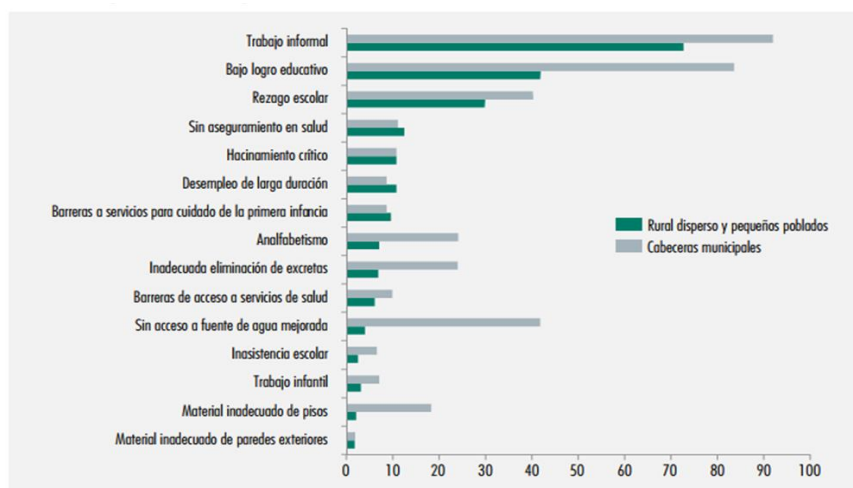
La sustitución del término igualdad por el de equidad no ha traído los beneficios esperados porque la equidad es a lo sumo una meta social de la cual los gobiernos pueden excusarse aludiendo a toda clase de justificaciones, mientras que la igualdad es un derecho humano y por lo tanto una obligación legal a la que no se pueden sustraer los Estados (Facio, 2011).

Claramente, las perspectivas sobre la igualdad y la equidad desde la ética, la política o el ámbito jurídico denotan un debate abierto, en el cual la conceptualización no alcanza a abordar lo complejo de la realidad colombiana. De acuerdo a la conceptualización de Villegas y Toro (2010) que en términos éticos, la ruralidad se halla en situación de desigualdad, y en términos de Facio (2011), sustituir igualdad por equidad, teniendo presente los antecedentes que mencionaba Molano (2015) sobre cómo se imposibilitan las leyes que favorecen el desarrollo equitativo del campo, no ha dado resultado, porque si la equidad es vista como un acto político según Villegas y Toro (2010) no tiene posibilidades ante la falta de voluntad política que rodea los intereses de una clase terrateniente.

De acuerdo con lo anterior, se puede ingresar en una revisión esencial de cuáles son algunas de las características sociales del campo colombiano, más exactamente el sur occidente, escenario donde tuvo lugar la investigación. Según un informe redactado por la presidencia de la república en conjunto con el DANE, llamado *El campo colombiano: un camino hacia el bienestar y la paz*, el 16% de las viviendas en el campo no cuentan con servicios públicos y el 17,8% estaban desocupadas para el año 2015. De otra parte, como un dato preocupante y que permite reconocer condiciones previas del terreno, en el campo colombiano, la pobreza medida de acuerdo al indicador ingresos es de un 53%. Ahora bien, para dejar claridades frente a otros indicadores y cifras, en la encuesta de calidad de vida realizada por el DANE en el campo colombiano, se reflejan más resultados que se presentan a continuación.



Figura 7. Indicadores/porcentaje de pobreza multidimensional cabeceras municipales.



Fuente: DANE 2014.

Siendo la falta de trabajo formal y el bajo logro educativo (que bien se podría interpretar en términos de deserción escolar en el campo colombiano) las causas más visibles de la pobreza multidimensional, lo cierto es que ésta última es la característica predominante. Si bien con la investigación en campo se pudieron denotar características tales como casas pintadas, luz eléctrica en la mayoría de las casas, animales de corral y familias propietarias de una motocicleta; del mismo modo, también se observaron la ausencia de transportes de carga debido al mal estado de las vías terciarias, grandes porciones de tierra sin cultivar y el difícil acceso vial a los municipios más alejados. Ahora bien, la Iglesia Católica está presente en todos y cada uno de los municipios de Colombia; de hecho:

Según una encuesta desarrollada por la firma WIN/Gallup International a cerca de 64.000 personas en 65 países. Y no hay ningún país latinoamericano que figure entre las primeras diez naciones en porcentaje de creyente, con Colombia y Perú siendo los más destacados, con un 82% de su población (BBC Mundo, 13 abril de 2015).

Los datos de dichas encuestas publicadas en un informe de la cadena BBC se pueden corroborar o bien complementar con los datos nacionales que presentó la cancillería de Colombia a través de la oficina de información diplomática en mayo de 2017, en el que exponen cifras indicando que las principales religiones en

Colombia son el Catolicismo con un 87,3%, el Protestantismo -especialmente los Evangélicos- con un 11,5%, y el resto en conglomerados de miembros de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Adventistas del Séptimo día, Judíos, Musulmanes, entre otros (Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2017).

Como un dato que comienza a enfocar la descripción de la problemática del presente trabajo, es ese 87% de católicos que habitan Colombia; es decir, que según el reloj poblacional del DANE (2017) consultado en el año 2018, que arroja el dato exacto y diario de cuántos habitantes tiene el país, de los 50'003.300 de colombianos, casi 43 millones de colombianos son católicos. Entre tanto, complementando las cifras, según informes del Banco Mundial Colombia para el año 2016, tenía un 76,7% de su población concentrada en las ciudades, lo que indica que, la presente investigación toma su muestra representativa en líneas generales de ese 23.3% que habita el campo colombiano.

En los capítulos subsiguientes, donde tendrá lugar la disertación sobre el fenómeno religioso y más exactamente sobre la sociología de la religión, se expresará la importancia e influencia de la manifestación cultural católica, no sólo en las costumbres de la población, o con una formulación hipotética, en la que se afirme que el mayor conservadurismo religioso se vive en los campos por sobre las ciudades que son en apariencia más liberales, sino también en el desarrollo de la dinámica política en un país que sin duda, está muy influido por el fenómeno religioso, específicamente católico.

Concatenando los datos expuestos, la realidad genérica mencionada y un interés investigativo redactado en la justificación, se puede afirmar que la problemática de la presente investigación parte del reconocimiento de Colombia como un país en su mayoría católico, un país en donde la desigualdad en la tenencia de la tierra, la falta de empleo formal, las formas de violencia política, entre otras causas, mantienen una pobreza campesina superior al 50%. En estas condiciones, preguntarse por el papel de la espiritualidad, por la función social de los párrocos a través de la Pastoral Social en un escenario con condiciones mayoritariamente adversas resulta no sólo "interesante" en términos académicos, sino preocupante en términos éticos y sociales, por ende, apremiante para ser abordado con un carácter científico.

La Iglesia Católica está presente en todos los municipios de Colombia. Indagar por cuál es el quehacer social en un territorio caracterizado por su condición de pobreza, como se ha señalado en este apartado del documento, resulta pertinente en términos investigativos.

Este es sin duda uno de los primeros signos con los que la comunidad cristiana se presentó en la escena del mundo: el servicio a los más pobres. Esto fue posible porque comprendió que la vida de los discípulos de Jesús se tenía que manifestar en una fraternidad y solidaridad que correspondiese a la enseñanza principal del Maestro, que proclamó a los pobres como bienaventurados y herederos del Reino de los cielos (Francisco, 2017).

Emerge entonces el interés por la búsqueda de concordancia temática entre los argumentos discursivos hallados en *Laudato si'* (que deberían caracterizar, en razón del orden jerárquico de la Iglesia) con las acciones sociales a todo nivel, incluso en los territorios rurales. Por supuesto, no existe la posibilidad de afirmar que el pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia se está aplicando en los lugares donde más se solicita, sin desarrollar un proceso investigativo de orden social como el que aquí se quiere presentar. Por tal motivo, el problema social, el interés por la búsqueda de esa acción, de esa obra de la Iglesia en el campo colombiano, delimitan la problemática investigativa que intenta reconocer las acciones desarrolladas por la Iglesia Católica, la relación con el mensaje de su máximo jerarca y la manifestación de desafíos concretos para el desarrollo de ese quehacer pastoral, que es sociológicamente también un quehacer comunitario.

Recalcando que el presente trabajo intenta reconocer los elementos discursivos de un Papa que está profesando el valor y el cuidado de la casa común (como obra de Dios) en conjunto con el cuidado ambiental en el contexto colombiano que se halla atravesado por actividades económicas extractivistas que ponen en riesgo ecosistemas únicos, sumado a la existencia de un conflicto armado en estos momentos (año 2018) y que tiene como protagonista al último movimiento guerrillero que sigue alzado en armas, es decir, el Ejército de Liberación Nacional (ELN),

A fines de 1969 el grueso del ELN cruzó el río Magdalena, se ubicó en la región de Yondó y se expandió hacia Remedios, Segovia, San Pablo y Puerto Berrío,

donde compartían, no sin dificultad, zonas con las FARC. Fue cuando se incorporaron los padres españoles Domingo Laín, Manuel Pérez y José Antonio Jiménez, curas obreros pertenecientes al movimiento Golconda, que surgió a raíz de la muerte de Camilo Torres (Molano, 2015, p. 584)

Un movimiento impulsado a la escena internacional por la participación del sacerdote Camilo Torres Restrepo quien también fue cofundador de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y una figura tan reconocida como rechazada en amplios círculos sociales.

El vínculo y bajo esta atmósfera revolucionaria estudiantil se originó la decisión de Camilo de integrarse al ELN y con él un grupo de estudiantes de izquierda y de católicos partidarios de la Teología de la liberación. Camilo duró cuatro meses en el monte. El 7 de enero de 1966 el ELN distribuyó la «Proclama de Camilo», que invitaba a los colombianos a vincularse a la lucha armada, y el 15 de febrero cayó en Patio Cemento (Molano, 2015, p.583)

Lo anterior es en resumen un claro problema, pues el conflicto en el campo colombiano aún no culmina del todo, y la última guerrilla (ELN) en la que participaron sacerdotes, quienes obviamente violaron los principios teológicos de una institución y fueron expulsados de la Iglesia, dejaron en el imaginario social conceptos tales como “el cura guerrillero” que fueron desapareciendo del argot popular, pero que continúan existiendo en el imaginario discursivo que vuelve problemático el análisis social desde esos puntos de vista.

El conflicto armado y los sacerdotes colombianos son dos variables que, en la década de los años sesenta del siglo XX, se pueden concatenar en un concepto mucho más amplio, polémico y sobre todo reconocido tanto en el territorio colombiano, como en la región latinoamericana, y es el concepto de la teología de la liberación. Sobre dicho concepto, el presente trabajo no profundizará, puesto que no es funcional a los objetivos investigativos aunque es parte de la idiosincrasia de la Iglesia Católica en el momento histórico de Colombia.

Figura 8.. Padre Camilo Torres Restrepo



Fuente: Contagio Radio

En el tema de la teología de la liberación, cabe mencionar que, desde un punto de vista histórico, generó un momento de tensión por su contenido politizado y su desarrollo práctico en el marco latinoamericano de la Guerra Fría. Por ello, las posiciones frente al tema que asumen los representantes de Pastoral Social en los municipios visitados en el sur occidente colombiano, según los resultados obtenidos en campo, no le son favorables, lo que hace concluir prematuramente que la unidad teológica de la Iglesia y su rechazo a la teología de la liberación es un hecho manifiesto del que parte esta investigación.

Por supuesto, cabe aclarar que aunque no existirá en este texto un enfoque teológico, este hallazgo en campo, de manera particular problematiza las investigaciones, que como este caso particular, quieren buscar e indagar en un contexto donde las variables, religión, pobreza campesina, guerrilla, sacerdotes y sociedad en su mayoría católica y por ende hipotéticamente más conservadora, configuran el marmágnum de una alta idiosincrasia latinoamericana, lleno de riqueza para aquel que ve con los lentes de las ciencias sociales, humanas y religiosas.

No es casualidad que surjan, en el contexto descrito, palabras como las que pronunció una joven desde la ciudad de Morelia, en presencia y dedicadas a

Francisco durante su viaje a México: “eres nuestro, pues eres latinoamericano y conoces muy bien el corazón de los jóvenes latinoamericanos. En ti vemos el rostro de Cristo, el Cristo cercano a los pobres, a los más necesitados” (El Universal, 17 de febrero de 2016). También, el discurso emitido por Francisco durante la homilía en la ciudad de Juárez en que pronunciaba “son hermanos y hermanas que salen expulsados por la pobreza y la violencia, por el narcotráfico y el crimen organizado. Frente a tantos vacíos legales, se tiende una red que atrapa y destruye siempre a los más pobres” (Vaticano, 2016).

Al respecto de una temática que no se profundizará, pero por rigor científico, es necesario dejar expuesto que el Papa Francisco en sus discursos incluye un mensaje que colinda muy cerca de la realidad general de la región latinoamericana. Por ejemplo en una parte de su discurso de despedida al pueblo mejicano durante su visita en febrero de 2016 declaraba “me atrevo a sugerir que aquello que nos deletrea y nos marca el camino es la presencia misteriosa pero real de Dios en la carne concreta de todas las personas, especialmente de las más pobres” (Francisco, 2016). Empero, para no profundizar en una temática que no concierne a los intereses del presente trabajo, se expone con claridad que el marco de la problemática descrita en términos contextuales y conceptuales, es precisamente donde emerge y se ejecuta ésta investigación, entre un sur occidente colombiano con características de pobreza muy particulares, con una población en su totalidad católica, con un Papa que lleva un mensaje de oración por los más necesitados y una Pastoral Social que anuncia el evangelio con unidad teológica en medio de características y fenómenos sociales propios de la contemporaneidad.

Asimismo, la riqueza investigativa que se halla implícita y explícita en el pensamiento social de la Iglesia es abordada a través del análisis a una carta encíclica como *Laudato si'*, que condensa de manera coherente una tesis que no solo incita o promueve la crítica a la situación mundial contemporánea sino que además, de acuerdo a los resultados sistematizados de la hermenéutica realizada, resulta ser un documento bastante propositivo.

¡Y es allí!, en las propuestas que ofrece el pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia donde emerge las preguntas fundamentales de nuestro planteamiento: ¿qué prácticas se vienen desarrollando en parroquias colombianas y que partan de una propuesta como lo es el pensamiento social de la

Iglesia?; ¿qué tipo de actividades desarrolla la Iglesia con las comunidades en concordia con las palabras de su máximo jerarca?; ¿de qué forma, que variables podemos tener en cuenta debido al escenario histórico de Colombia y su realidad en comunidades rurales? bien, sin lugar a duda, las ciencias sociales se encuentran frente a una problemática que merece ser indagada para comenzar a esbozar respuestas a los interrogantes que surgen y que se van configurando a medida que, como es el caso, se dificulta la tarea de concatenar un análisis de texto, con una descripción de las actividades pastorales implícitas en realidad.

Ahora bien, en ciencias sociales siempre hay algo que queda por problematizar, sería absurdo pretender hacer un cierre descriptivo de la cuestión porque, como ya se ha mencionado, el devenir histórico, la dinámica de los objetos y los sujetos de estudio y la interacción entre las distintas variables hacen que cada realidad tenga ontológicamente una génesis multicausal. De allí, la acotación se hace necesaria porque, claramente, a pesar de haber abarcado algunas parroquias y una gran extensión de territorio para la recolección de la información investigativa, aquello que finalmente se denomina aquí como el sur occidente colombiano es también un campo, un laboratorio investigativo que tiene carácter inductivo para ofrecer marcos comprensivos y significaciones válidas, por ende científicas, que lejos de llegar a “cierres” temáticos, alientan a la comunidad académica a profundizar en investigaciones o debates que se deriven del trabajo puntual pero dedicado que aquí se quiere presentar.

## 1.6 OBJETIVOS INVESTIGATIVOS E HIPÓTESIS GENERALES

### 1.6.1 Preguntas sobre el marco social en la religión

La presente investigación se ha forjado sobre la base de preguntas que pretendieron en principio direccionar la construcción de los objetivos investigativos.

- En el marco de los problemas sociales contemporáneos que padece la humanidad y por extensión una gran parte de la sociedad rural colombiana ¿existe una raíz problemática caracterizada y focalizada que sea indentificada por el pensamiento social de la Iglesia católica?

- ¿Cómo se manifiesta el pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia católica en la práctica pastoral desarrollada por comunidades cristianas y laicas en los municipios colombianos de Alpujarra Tolima, Neira Caldas, Marulanda Caldas, Ginebra Valle, Zarzal Valle Corregimiento Quebrada Nueva y Aranzazu Caldas?
- ¿Es comprobable una relación entre la carta encíclica escrita por el Papa Francisco *Laudato si'* y la acción comunitaria que desarrolla la Iglesia en los municipios visitados por el investigador?
- ¿Qué características generales de la práctica pastoral están presentes en algunas parroquias colombianas?

### **1.6.2 Objetivo General**

El objetivo general que persigue esta tesis es describir y analizar la relación entre las actividades desarrolladas por la Pastoral Social en Alpujarra Tolima, Neira Caldas, Marulanda Caldas, Ginebra Valle, Zarzal Valle Corregimiento Quebrada Nueva y Aranzazu Caldas y las categorías analíticas presentes en el texto encíclico *Laudato si'* para establecer los principales desafíos sociales a los que se enfrenta el quehacer comunitario de la Iglesia en la ruralidad contemporánea.

### **1.6.3 Objetivos Específicos**

- Desarrollar un análisis hermenéutico formal y socio-cultural a la encíclica *Laudato si'*.
- Registrar las actividades comunitarias de Pastoral Social en Alpujarra Tolima, Neira Caldas, Marulanda Caldas, Ginebra Valle, Zarzal Valle, Corregimiento Quebrada Nueva y Aranzazu Caldas.
- Definir perfiles de los desafíos mas grandes que tiene la práctica pastoral de la Iglesia en la ruralidad colombiana.



#### **1.6.4 Hipótesis general**

La sociedad contemporánea y todo el marco de sus características presentan desafíos para la práctica pastoral en la ruralidad colombiana, no obstante, el texto encíclico *Laudato sí'* contiene propuestas que contribuirían a solucionar los desafíos y una relación con la praxis.



## **2. MARCO TEÓRICO**



## 2.MARCO TEÓRICO

### 2.1 DISERTACIÓN SOBRE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Entrar en el campo del estudio a la religión desde una perspectiva sociológica implica la necesidad de realizar un detenimiento para comprender la interacción entre lo que Max Weber (1999) menciona como poder hierocrático, el momento histórico de las sociedades, la caracterización del poder político, las relaciones con el tipo de economía o bien el modelo productivo que determinan las condiciones de vida de las personas y en teoría las formas de acercamiento o vivencia de la experiencia religiosa.

Para la presente investigación, se hizo necesario desarrollar una disertación sobre la sociología de la religión, con el fin de establecer de manera teórica el enfoque particularmente sociológico de este trabajo. Por tanto, la caracterización del tópico “sociología de la religión” será el tema central de este epígrafe, que en gran medida orientará la forma en que fueron abordados los objetivos, general y específicos. Cabe señalar que el objetivo de este subcapítulo, aparte de establecer las principales características de lo que se ha denominado sociología de la religión, radica también en desarrollar una crítica a una perspectiva de dicha sociología, así como dejar clara al lector la comprensión efectiva que para esta investigación se hace de dicho concepto teórico.

El ingreso en el tópico “sociología de la religión” presupone una crítica a la religión en tanto se establecen las interacciones del elemento religioso, o bien el campo religioso, con estructuras políticas y culturales que tienen atributos de poder en el marco de una sociedad cualquiera. No obstante, a propósito de la religión, “los hombres parecen no poder vivir sin ella, o lo que es más exacto aún, los hombres no pueden coexistir entre sí sin su religiosidad. ¿Qué hay de cierto en esta afirmación?” (Korstanje, 2007, p.3)

La pregunta planteada por Korstanje se halla sujeta a una afirmación inherente a la ontología misma de la sociedad. La religión, la búsqueda de la

trascendencia, el escape de lo que Fromm (1959) denominó la “Getrenntseins” provocada por el descubrimiento de las fuerzas naturales que condenan a cada individuo al saber que muere, o que mueren aquellos a quien ama, centra de plano un problema contemporáneo que visto de manera muy genérica alienta a preguntarse ¿cómo logra la trascendencia el ser humano? Frente a esto, la religión, ha sido la respuesta habitual, histórica, teológica y sociológica. No obstante, en el marco de una época contemporánea en la que tal parece que la trascendencia es hallada por los individuos a través de la compra de mercancías, siendo éstas, objetos que los hacen reproductores de un desprecio por la espiritualidad en razón de la supuesta autosuficiencia producida por los artefactos del mercado; incluso por ideas que los guían a concluir de manera explícita o implícita, la no necesidad de la religiosidad, el rechazo a lo espiritual, solo porque consideran que en el mercado también pueden consumir algo similar o “mejor” que eso.

De acuerdo a lo anterior, el vínculo del presente trabajo con una disertación sobre la sociología de la religión se aparta de una crítica a la religión, y más bien, se acerca con fuerza a resaltar los aspectos por los cuales el fenómeno religioso continúa teniendo importancia analítica frente a la crítica de la modernidad, la crítica al liberalismo y concretamente al nuevo liberalismo que domina la lógica social contemporánea y del cual se mencionan tantas cosas en *Laudato si’*.

Por supuesto, “en sus orígenes, la sociología se vio seriamente influenciada por la teoría de la secularización [...] la preocupación de los cientistas sociales estaba fundada en ciertos indicadores que anunciaban el fin de la religión, proceso al cual llamaron secularización” (Korstanje, 2007, p.2) el auge del espíritu moderno, de la ciencia vista como la respuesta a todo, condenó a la confusión entre secularización y eliminación del elemento religioso en la vida social. Por ello tal vez en sociología, hipotéticamente no existe una fuerte tendencia hacia el desarrollo de estudios religiosos, como sí hacia los estudios políticos cimentados con métodos de acercamiento estructuralista, comprensivo o hasta morfogenéticos. Entonces, la mención sobre la secularización como una teoría que marcó el desarrollo per se, de la sociología de la religión, no es un soporte teórico para asegurar que la religión tiende a desaparecer. Hoy, que la sociedad maneja niveles tecnológicos que encierran al individuo en un aparente “eterno presente”, saturado de estímulos en los que la sensación de autosuficiencia y desprendimiento del otro marcan las

tendencias comportamentales, ni siquiera bajo un pensamiento a priori, con éstas condiciones adversas la religión pierde su fuerza; la religión, y por ende el estudio sociológico de la misma en contextos en apariencia des-secularizados, cobra un sentido de gran importancia evaluativa.

En el marco del seguimiento al concepto desarrollado por Korstanje (2007), la secularización tiene dos orígenes aún en disputa: por una parte, el origen se siembra en algunos franceses entre los que se encontraban Jean Papon y Pierre Gregoire, quienes en los últimos decenios del siglo XVI utilizaron el concepto para significar el abandono del sacerdocio; por otra parte, se halla la versión del concepto secularización, que se remonta al año 1646, con motivo de la firma de los dos tratados de paz de Osnabrück y Münster, o lo que se conoce como la Paz de Westfalia. No obstante, se podría considerar una abstracción del hecho histórico, pues la religión, sin pasar a afirmar que estuvo politizada, no se apartó del campo político, de hecho, surge la necesidad de distinguir la religiosidad y la Iglesia, que si bien operan en un mismo campo bajo unas diferencias elementales, se puede exponer a la Iglesia como el elemento estructural, hierocrático sobre el cual se materializa, se reproduce y se legitima una religiosidad.

Por supuesto, las expresiones culturales de una religiosidad emergente en la sociedad contemporánea y mercantilizada podrían arrastrar a considerar “la religión” como toda aquella manifestación de un individuo sobre su experiencia espiritual, empero, antes de establecer una atomización de la conceptualización es importante dar un soporte a la sociología de la religión para ir entrando en materia.

Es oportuno ahora comenzar la disertación sobre sociología de la religión, sin pretender profundizar de manera extrema en las proposiciones teóricas especializadas, puesto que eso contribuiría a una divagación desligada del presente trabajo; lo fundamental es reconocer que la sociología de la religión está sentada sobre tres bases clásicas: Durkheim, Weber y Marx.

El aporte y uno de los grandes méritos de Durkheim, desde las Formas elementales de la vida religiosa, es el considerar a la sociología de la religión como una dimensión de la sociología del conocimiento, y a la religión, -en general a todos los sistemas simbólicos- con una función de integración lógica

y social de las “representaciones colectivas” y de las formas de “clasificaciones” religiosas (Arriaga, 2013, p.29).

La mención de Arriaga convoca a reconocer de manera teórica, que la religión, como fenómeno social, cumple la función de integrar lógicamente representaciones colectivas. La integración como fenómeno subyacente, pero sin duda cohesionador de una parte mayoritaria o sectaria de un todo social, se desarrolla y se implementa empleando como vehículo la cultura. Pues es la vida cotidiana, el hecho cotidiano el que entra en escena a narrar las manifestaciones culturales producto de una integración producida en este caso por el elemento religioso. Por supuesto la importancia de Durkheim es que, con dicho autor, según lo narra Arriaga (2013), se reconoce la idea del sustrato social, colectivo del rito y la creencia, del acto ritual con fundamento colectivo de la creencia. “En efecto, sin desnaturalizar el sentido de este término, se puede llamar institución a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad” (Durkheim, 1997, p.31)

A propósito, la primera sospecha emergente es la equiparación del concepto creencia, con el de ideología; no obstante, habría que resaltar de manera general un aspecto muy valioso y que se aleja del determinismo marxista de ver en la ideología exclusivamente un foco de distorsión provocado por una clase dominante; con Mannheim, quien expone el concepto de ideología desde tres niveles distintivos: “como pensamiento socialmente determinado. Como pensamiento existencialmente incongruente y como pensamiento socialmente regresivo. No todo se reduce a la distorsión de la realidad.... Mannheim resalta sobre todo el primer nivel.” (Gómez, 1993, p. 34) Dicho primer nivel se expresa claramente en la clase: “El asiento real de una ideología de clase sigue siendo la propia clase, esas oportunidades y obstáculos típicos que constantemente se hacen efectivos en la vida cotidiana, aun cuando ocasionalmente su ideología la creen individuos extraños a esa clase, o cuando en el curso de su expansión, dicha clase se extienda más allá de la respectiva situación de clase” (Mannheim, 1970, p.227)

Por supuesto, la creencia podría pasar por existencialmente incongruente; no obstante, eso sería en términos sociológicos tomar una vertiente exclusiva de la comprensión del concepto ideología y despreciando otras opciones comprensivas. Por tanto, ese sustrato social que aporta Durkheim al concepto sociología de la



religión invita a reconocer el fenómeno religioso no solo como una distorsión, una enajenación o bien exclusivamente algo incongruente, sino que además podría ser comprendido, ante todo, como un fenómeno socialmente determinado, en donde actúan diferentes fuerzas para configurarlo y no solo una que intenta, por así decirlo, distorsionarlo todo.

El aporte de Max Weber consistiría en proporcionar un medio para escapar a la autonomía absoluta del mensaje religioso con respecto a sus condiciones sociales de producción, y a las teorías que reducen el orden simbólico como reflejo de la estructura social (Arriaga, 2013, p. 32).

Algo de carácter teóricamente vinculante para la presente investigación es la mención de Arriaga (2013) sobre el aporte de Weber. Dicha perspectiva weberiana permite plantear la aprehensión del mensaje religioso vinculado a los intereses de quienes producen ese mensaje, a su contenido y a quienes lo difunden. El carácter vinculante emerge cuando se concatena uno de los objetivos de esta investigación, específicamente el de reconocer los desafíos sociales que se oponen o se manifiestan adversos al mensaje religioso, que para este caso viene dado por *Laudato si'*.

El condicionamiento religioso del estilo de vida también es uno, aunque sólo uno de los factores condicionantes de la ética económica. Claro que el propio estilo de vida religiosamente condicionado está profundamente afectado por los factores económicos y políticos que actúan en el interior de determinados límites geográficos, políticos, sociales y nacionales (Weber, 1999, p.5)

Ahora bien, si se toma ese aporte weberiano señalado por Arriaga, el texto encíclico analizado en esta investigación ¿contiene el interés de una Iglesia en salida?; ¿es el interés de la Iglesia emitir con *Laudato si'* un mensaje cuyo contenido tiene un interés más allá de “ganar adeptos”? Las respuestas a estos interrogantes se presentarán en este documento en su capítulo respectivo; no obstante, lo interesante del aporte de Weber a la presente disertación es que incluye el orden simbólico en el análisis, lo que indica que en sociología de la religión, el aspecto simbólico que se materializa con la expresión cultural de los ritos y los aspectos más comprensivos de los hechos cotidianos que escapan al orden litúrgico, representan un foco de atención fundamental para desarrollar por ejemplo el estudio sociológico de cómo se experimenta el mensaje de la Iglesia, cómo se

desarrolla simbólicamente la aprehensión del mensaje religioso, qué tipo de conectividad hay en el orden de lo simbólico, entre aquello que se profesa y aquello que se práctica, etc.

Terminando esta incipiente revisión de los tres autores que configurarían el tópico “sociología de la religión”, se halla Karl Marx. De antemano, podría decirse que este pensamiento es el que nutre toda crítica que se ensaña coyunturalmente contra la Iglesia, sus pronunciamientos o productos discursivos, sean verbales o escritos. Con Marx, el fenómeno religioso se comprende como “transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, la religión asume una dimensión ideológica, adopta una función política para la conservación del orden social. El discurso religioso y el poder simbólico del lenguaje alcanzan su eficacia solo a través de las relaciones sociales de dominación” (Arriaga, 2013, p.73)

Por supuesto, este resumen genérico en ocasiones ni siquiera es tenido en cuenta por la mayoría de críticos contemporáneos de la Iglesia, sobre todo aquellos que exponen sus discursos en el campo de la vida cotidiana, o en el campo simbólico de las redes sociales, es decir, la crítica marxista a la Iglesia quedó elaborada como parte de la composición misma de una sociología de la religión. No obstante, entrar en la discusión con los planteamientos expuestos por Marx, implica como mínimo conocer el planteamiento y como máximo, reconocer el momento histórico en el que surge y las condiciones sociales que lo hicieron posible, lo que permitiría reconocer al menos en términos marxistas, que la crítica contemporánea a la religión que no permite exponer el fenómeno religioso más allá de categorías ortodoxas, parece coherentemente pura y llana ideología, es decir una tergiversación, si no se conoce por ejemplo la profundidad del pensamiento social cristiano.

Las ideas de secularización, modernización, desencantamiento u opio expresaban el espíritu de la época, donde se pensaba que lo religioso poco a poco tendería a desaparecer, se vería reducido al ámbito de lo privado o sería expresión de sectores sociales atrasados y en transición hacia lo moderno (Malimaci, 1993, p. 109).

Estos conceptos que menciona Mallimaci, en conjunto, expresan el afán propio del espíritu de la época, en la que el paradigma positivista, el racionalismo,

la ciencia y cada uno de sus resultados era la fuente del desarrollo humano, era la orilla de un todo que respondería a todo y por todos. Basta con imaginar un alegórico interrogante para desarrollar una disertación temática “¿para qué la religión si la razón es la respuesta?”. Por supuesto, este interrogante alegórico se podría responder con el postulado fundador de la sociología de la religión. “El postulado fundador de una sociología de la religión, es la afirmación de la incompatibilidad a largo plazo de la religión y la racionalidad moderna.” (Mallimaci, 1993, p. 109). Si se responde al interrogante alegórico o se aborda la temática a partir del postulado fundador propuesto por Mallimaci, por supuesto, la interpretación efectiva de la participación de la sociología de la religión en un análisis hermenéutico a una encíclica papal, bien podría estar asociada a una hipotética conclusión en la que pretensiosamente, rechazando la incertidumbre, se asegurara la incompatibilidad de un documento religioso con la “racionalidad”, que sigue aún presente con sus fuertes bases paradigmáticas en la sociedad contemporánea.

Si se quisiera emprender el camino exploratorio de la sociología de la religión, solo para hallar dicha incompatibilidad, no se estaría aportando sino una nueva conclusión tan válida y argumentada para una época pasada. Por ello, el efecto del análisis de dicho documento y la inserción de la sociología de la religión en un contexto contemporáneo significan cuestionar ese postulado fundador que tiene un eco aún profundo desde el pensamiento de Marx; ahora bien, la invitación, en razón de la contemporaneidad, las características sociales, los atributos de la actualidad, es a conformar conclusiones a partir de nuevas hipótesis bajo las cuales se sugiera que la sociología de la religión hoy podría superar ese postulado fundador que no permite una lectura en la cual la crítica desde la religión, desde la espiritualidad, contiene ya no una aparente imposibilidad racional para resolver los problemas contemporáneos, sino una probabilidad comprobada por principio en esa imposibilidad exclusivamente racional de resolverlos.

Por lo anterior, a la hora de convenir el tópico sociología de la religión es importante desarrollar y asociar al análisis, aunque sea mínimamente, la noción de campo religioso, “las religiones no pueden explicarse por una determinación infraestructural: tienen una dinámica propia, aunque determinadas capas sociales o intereses económicos incidan en ellas”. (Martín, 2008, p.14).

Según Martín (2008), la autonomía de un campo específico se observa cuando éste presenta dinámicas propias que no son reductibles a procesos sociales más generales, lo que convoca a profundizar en la dinámica misma del campo (en este caso el campo religioso) ya que para explicar lo que ocurre en su seno hay que visualizarlo en primer lugar como un sistema de relaciones (dinámico), un ámbito separado, que no se halla aislado ni independiente. Martín (2008) se sirve de Bourdieu (2000) para explicar cómo un campo específico ha de analizarse como un espacio estructurado y jerarquizado de posiciones, asimismo, como un espacio en donde se producen continuas luchas que redefinen la estructura del campo, donde además funcionan capitales específicos y un tipo de creencia específica. Si se aplica este marco teórico al campo religioso, la visión clásica de la sociología de la religión queda limitada para dar cuenta de toda la dinámica al interior del campo. La comprensión profunda implica la necesidad de aprehender que la religión necesariamente pasa por reconocerse como un campo específico.

Un campo es un conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones asentadas sobre posiciones de poder, de distintos capitales, mientras que el habitus consiste en un conjunto de relaciones históricas depositadas en los cuerpos de los individuos como esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. Cada campo prescribe sus valores particulares y posee sus propios principios reguladores, que delimitan un espacio socialmente estructurado en el cual los agentes sociales entablan una lucha acorde a la posición que ocupan en el campo (Arriaga, 2013, p.25).

La sociología de la religión puede analizar fenómenos a partir del concepto campo. Para ello, según lo narra Arriaga (2013), en primer lugar, se debe analizar la posición del campo frente al campo de poder en una segunda instancia, es necesario trazar el mapa de la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes que compiten por constituirse en la forma legítima de autoridad específica del campo; y en último lugar, se deben considerar los habitus de los agentes. Si se recuerda que, según Bourdieu (1984), el habitus son todas aquellas disposiciones adquiridas, las formas duraderas de ser o actuar que encarnan cuerpos y que son expresadas por los agentes, por los individuos, se tiene que, desde esta percepción, la sociología de la religión podría servir para explicar

en el marco de la contemporaneidad el papel del pensamiento social de la Iglesia, si se disgrega según las tres etapas narradas por Arriaga.

De este modo, en un primer lugar, pensar en la evaluación de la relación del campo religioso con el campo del poder en un contexto por ejemplo como el colombiano, implicaría desarrollar conclusiones objetivas sobre las relaciones entre altos jefes y líderes políticos de trascendencia nacional, del mismo modo que sería necesario abordar la relación entre un párroco de un municipio alejado del sur occidente colombiano y un político que sólo apareció en dicho municipio para hacer campaña electoral. En un segundo lugar, la estructura de la posición de poder legítimo que ocupa por ejemplo un párroco de un municipio alejado de las ciudades, en el campo religioso de dicho contexto, se podría indicar que contiene el peso tradicional de relaciones aún no deshechas y que se compartimentan con los hábitos desarrollados por los individuos que como se explicó en la descripción de la temática, constituyen una sociedad mayoritariamente católica, que celebra bautizos, bodas, asiste a misa entre otra cantidad de ritos legitimados tanto estructuralmente, como socialmente cuando se invita al sacerdote a almorzar a la casa de un compadre, o se le convida una cena navideña.

Consiguientemente, al reconocer las características predominantes de una sociología de la religión, se establecen claridades tales como un probable carácter vinculante entre el fenómeno religioso y el fenómeno político, del mismo modo que las categorías investigativas que se asuman para analizar un fenómeno religioso tienen que pasar por el tamiz de la contextualización, pues es la contextualización el punto de partida de la liberación definitiva que las ciencias sociales podrían tener respecto a su obligación exógena con un carácter científico estipulado desde otros contextos. Cabe preguntarse entonces, en el marco de la sociología de la religión, ¿será que las categorías fueron producto solo de un breve momento histórico en una pequeña zona del mundo?" (Mallimaci, 1993, p.110). La pregunta de Mallimaci abre el camino para que, por ejemplo, sea tomado de manera más rigurosa el aporte crítico de la Iglesia en la sociedad contemporánea.

Desde finales siglo XX y lo que lleva el siglo XXI, "vivimos la emergencia de actores sociales para quienes la relación con lo religioso no significa el rechazo puro y simple a la modernidad ni tampoco una aceptación complaciente de los valores del mundo moderno" (Mallimaci, 1993, p. 110). En este sentido, la sociología de la

religión debería, según el contexto contemporáneo, contemplar que el poder hierocrático no es el único fundamentador de la práctica religiosa, y que al interior de todo el cuerpo del fenómeno religioso, cabe la posibilidad hipotética de encontrar elementos que se dediquen tanto a la manutención del poder establecido en el mundo, como otros elementos que se dediquen a la transformación de ese mundo. ¿Pone en tela de juicio el carácter estructural y jerárquico de la Iglesia católica? Si bien la respuesta al anterior interrogante no es para nada sencilla, tendría que comprobarse si la existencia de movimientos o expresiones que escapan al elemento estructural y aun así se mantienen fieles a una creencia, minan de alguna forma ese carácter estructural, o si por el contrario, por el ejemplo en el contexto contemporáneo, el mensaje de Francisco (2015) de una Iglesia en salida, no contiene ya implícita la necesidad de que más que poner en duda la estructura de la Iglesia, está la necesidad de que ese mundo laico que se debate en los discursos del mercado que le prometen trascendencias efímeras, logre definirse partiendo de un mensaje espiritual y cristiano.

Por supuesto, ahondar en el interrogante es una tarea, pues, acercarse a la conclusión tendría que ser resultado de un ejercicio posterior a una búsqueda exhaustiva de dichas manifestaciones que colinden coherentemente con lo que se ha intentado definir como sociología de la religión, pero que a su vez, por ser sociología de la religión no implique un descarte racionalista del fenómeno religioso como ente crítico y pertinente en la contemporaneidad. Entonces ¿es probable estar ante un redimensionamiento de la sociología de la religión? En absoluto. Para redimensionar habría que tener clara la dimensión, y aquí lo que se ha venido descubriendo es que las dimensiones de la sociología de la religión fueron otorgadas por un espíritu paradigmático e histórico de una época; por tanto, en aras de reconocer más elementos, es necesaria no una redimensión de la sociología de la religión sino una contextualización para sacarle un mejor provecho.

La tentación de imponer una definición es fuerte. Y en esto entran en juego diferentes actores sociales: sean sectores dominantes, una expresión religiosa que se considera la única y verdadera, o investigadores que detrás del escudo científico consideran sus argumentos como los únicamente racionales y valederos (Mallimaci, 1992, p.111).

Lo planteado por Mallimaci (1992) invita a reconocer que llegar a una definición de la sociología de la religión no es tan sencillo como pareciera desde las tres perspectivas presentadas con Durkheim, Weber y Marx, pues los actores sociales, como se ha venido señalando, operan en campos que están adscritos o en litigio con el campo del poder; por tanto, aun con el ropaje científico, la caracterización del fenómeno religioso está contingente en el contexto paradigmático e histórico de las sociedades. En este marco, se va develando paulatinamente el propósito de esta disertación y es lograr comprender que la religión, vista desde la perspectiva marxista, no sólo juega un papel servicial o legitimador del poder económico dominante, sino que también puede jugar otros roles, si se analiza el campo simbólico, el de las acciones de base o comunitarias que se generan, podrían ser expresión de una resistencia a ese poder económico que tiene acaparado en cierto sentido el campo simbólico en la sociedad contemporánea. Por ejemplo, "frente a la comprensión de la religión solo como factor social de integración o como sostén constante del orden establecido hemos visto, estudiado y analizado la posibilidad de que lo religioso juegue el rol también de oposición y deslegitimación" (Millimaci, 1992, p. 112). Por supuesto, religión y poder no son elementos siempre equiparables. No obstante, la religión como oposición, en el marco de la sociedad contemporánea pareciera que juega el papel del eterno negativo, es decir, que aquellas ramas de la Iglesia que desarrollan una práctica social producto de una conclusión teológica, pueden ser tildadas de estar aliadas con el poder dominante y resultaría teóricamente imposible la transfiguración de su papel en agentes transformadores.

El acercamiento clásico de la sociología a la religión pasa por el reconocimiento de lo que mencionaba Max Weber (1999); en este punto, Mallimaci (1996) recuerda parafraseando a Weber (1990) que el campo religioso se presenta como el espacio donde se juega la competencia de especialistas religiosos - sacerdotes, profetas, magos- por tener el control o bien el monopolio y sobre todo la preservación de un poder: el de relacionar los fieles laicos con las fuerzas sobrenaturales.

De acuerdo con el anterior párrafo, resulta relevante que a la hora de hablar de sociología de la religión se tenga presente que todo el positivismo, o bien en los términos tomados por Mallimaci (1993) quien indica que cómo el pensamiento

decimonónico, la ciencia y el progreso van a la par, y lo que realmente determina la acción es la cuestión económica, el progreso económico y el de los conocimientos. Este enfoque da por hecho que la religión y las instituciones religiosas son estáticas, no cambian nunca. Por supuesto, el cambio institucional tiene que evaluarse mediante un proceso investigativo. No obstante, las instituciones están insertas en marcos históricos que cambian, que son dinámicos y que también determinan quizá solo a través del elemento cultural una transformación o inflexión en las instituciones. Por tanto, la religión no es estática, y la disertación sobre la sociología de la religión debe tomar los rumbos dinámicos en respuesta al constante cambio histórico.

Parece claro que hay que retomar la mención que se hacía en párrafos anteriores sobre la necesidad de no confundir sociología de la religión con crítica a la religión necesariamente o incluso, crítica del elemento religioso con un descarte absoluto de la riqueza de dicho elemento. “Debemos ser cuidadosos de no confundir la pérdida del significado social de las instituciones religiosas, especialmente las cristianas, con la decadencia de lo religioso a secas” (Mallimaci, 1993, p. 114). Este punto que señala el autor es fundamental para desarrollar conclusiones a partir de una sociología de la religión más coherente con el contexto contemporáneo, pues la ausencia de distinción configuraría conclusiones aceleradas sobre una realidad contemporánea en la que aparentemente lo religioso decae ante la lógica de la sociedad de mercado que domina las esferas más íntimas de las relaciones sociales. Ahora bien, la pregunta por la trascendencia, la pregunta por la falta de maniobra que la racionalidad tiene frente a problemas contemporáneos son, de hecho, una representación que valida la advertencia de Mallimaci.

Los cambios religiosos no pueden explicarse sólo refiriéndose a las transformaciones de la estructura social, aunque éstas estén relacionadas con los primeros; ni a los conflictos y pérdida del sentido del poder clerical, y tampoco se puede dar cuenta de ellos refiriéndose a la dicotomía público-privado (Mallimaci, 1993, p. 115).

El cambio religioso, o por lo menos los fenómenos que dan cuenta de algún tipo de cambio, son materia específica de la sociología de la religión. Sin embargo,



el aporte de Mallimaci a esta disertación es que la sociología de la religión debe romper la exclusividad del método analítico estructural de comprensión de la dinámica religiosa; más aún en la sociedad contemporánea, que presenta la paradoja de sociedades que profesan hasta la saciedad el lema “libertad”, pero que se hallan presas del consumismo, o bien profesan hasta la saciedad la democracia, pero se hallan envueltas en una violencia de carácter terrorista en la que precisamente los países más desarrollados con las democracias más sólidas también tienen indirecta o directa participación en guerras que violan los derechos humanos.

Prosiguiendo en la temática, cabe destacar que desarrollar una reducción de aquella exclusividad del método analítico estructural de comprensión de la dinámica religiosa hace emerger consecuentemente un papel simbólico de los elementos insertos en la cultura y que son impulsados por el fenómeno religioso; es en amplio sentido, observar la sociología de la religión desde una óptica en la cual, según Mallimaci (1993), el papel simbólico jugado por los procesos religiosos enriquece la comprensión del fenómeno mismo. Subraya el esfuerzo peculiar por tratar el problema de la subjetividad, el sentido y el significado en el análisis y las transformaciones socio-históricas de la religión. Vista desde la óptica de lo simbólico, la sociología de la religión trata de analizar los fenómenos religiosos como parte de una cultura en la cual existen actores que dan diversos sentidos a la existencia humana, siendo lo religioso uno de ellos. Por tanto, bajo este enfoque, la función básica de la religión sería proveer a los actores un significado, entre otros, de la vida cotidiana.

En este punto, los aspectos sociológicos de comprensión del fenómeno religioso que descansan sobre conceptos tales como la secularización, poder eclesiástico, modernidad e incluso ciencia o economía, podrían ser enriquecidos partiendo de la definición de la religión y la correlación con una mirada simbólica y cultural del fenómeno. Una interesante definición de religión desde el punto de vista simbólico y antropológico es la siguiente:

“religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos

y motivaciones parezcan de un realismo único. Es en todo sentido, un sistema de símbolos que obra para..." (Geertz, 1973, p. 89).

Si se analiza como un sistema de símbolos, la religión es un vórtice generador de estados anímicos, morales duraderos, que permean las acciones de los individuos en el escenario real. La sociología de la religión en el contexto de la sociedad contemporánea debe plantearse la necesidad de reconocer en los elementos simbólicos efectos tangibles en el plano de la vida social, puesto que "comprender a la religión dentro de significantes culturales nos permite entonces analizar lo religioso no sólo presente en los marcos institucionales, sino diseminado en el conjunto de una sociedad." (Mallimaci, 1993, 116).

Es así como el desarrollo y la apertura del análisis del fenómeno religioso es una clara petición de la sociedad contemporánea a la sociología de la religión, pues mientras se continúa la típica crítica institucional a la religión, hoy la mercantilización religiosa expresada literalmente en religiones "de garaje", avanza con fuerza, porque comprendió que si el significativo cultural puede vincular una acción humana, éste también puede generar un nicho de mercado oculto bajo telones religiosos o de superación personal al mejor estilo neoliberal. Entre tanto, aquellos significantes culturales cobran vida en el individuo, movilizan el campo axiológico en la persona, producen algún tipo de incidencia en las relaciones sociales, pues en principio los significantes culturales religiosos funcionan como faros morales bajo los cuales los individuos actúan o se relacionan; es en este marco, que el interaccionismo promovido bajo el peso de dichos significantes desarrolla un habitus del elemento religioso.

La sociedad existe en dos formas inseparables: por un lado, las instituciones que pueden tomar la forma de cosas físicas como monumentos, libros, instrumentos; por otra, las disposiciones adquiridas, las formas duraderas de ser o actuar que encarnan cuerpos (que yo llamo habitus). El cuerpo socializado (individuo) no se opone a la sociedad: es una de sus formas de existencia (Bourdieu, 1984 p.88)

Bourdieu aclaró hace mucho tiempo que la sociología comprensiva tenía una razón particular, que consistía en cambiar los estudios sociológicos diferenciados y pasar a establecer una relación de los fenómenos. La anterior cita expone el carácter

vinculante entre lo simbólico (antropológico o psicosocial) y lo sociológico, que orienta positivamente el desarrollo teórico de la presente investigación. A la hora de la realización de un estudio profundo sobre la sociología de la religión, quedarse en la premisa que también critica Mallimaci (1993) que mantiene los ojos bien abiertos para el análisis estructural pero simultáneamente los ojos cerrados al significado del elemento espiritual presente en cada individuo, constituye de modo alguno una ausencia analítica y crítica del fenómeno en un contexto contemporáneo, en donde la crítica a la modernidad, al positivismo, trasciende y se halla en los elementos política e históricamente adversos. No en vano, recuerda Mallimaci (1993) citando a Adorno y Horkheimer (1998) que hay una importancia en reconocer el desarrollo de la razón instrumental como un efecto anclado en el afán de poder abocar a la destrucción de uno mismo y de lo que pudo haber de sueño emancipatorio.

Así ha transcurrido el curso de la civilización europea. La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquella lo prepara (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 68)

La sociología de la religión, entonces, puede abordar el estudio de los sueños emancipatorios, que se hallan no solo en la institución religiosa, sino en la espiritualidad del individuo. Puede también orientarse a componer conclusiones o hipótesis investigativas bajo el reconocimiento de las premisas expuestas por Adorno, por Bourdieu, así como también el mismo Marcuse, de quienes se puede coherentemente interpretar que la religión no se puede tomar a la ligera en una sociedad cuyas condiciones para el desarrollo del bienestar y la felicidad, parecen ser más coartadas, mitigadas, disminuidas, paradójicamente por elementos racionales y no propiamente por elementos religiosos.

Correspondientemente, la tarea es explicar cuáles son los términos generales en que debe conceptualizarse el fenómeno religioso, dado que las teorías son proposiciones que contienen conceptos, y dado que todos los conceptos tienen referentes (características elegidas que se asume pertenecen a la realidad social), no puede entonces haber una teoría social que no esté acompañada por una ontología

social (implícita o explícita). Según Archer (2009), la tarea para la sociología de la religión es por consiguiente el retorno al elemento humano comprensivo. Cómo dar un surco a ese retorno o a esa “media vuelta” en la que, como afirma Archer (2009), la utilidad del dualismo analítico se expresaba en la demostración de que el incremento en el poder explicativo no se deriva en la concentración de una explicación estructural o comprensiva de los fenómenos, sino en forjar explicaciones en términos de sus combinaciones variables. La búsqueda de respuesta suscita la comprensión de su procedencia, es decir de la necesidad contemporánea de que la sociología de la religión no “escoja” sólo un método de visibilización del fenómeno estudiable, bien sea el estructural o el comprensivo, sino que regrese a esa interacción entre lo que, por ejemplo, las instituciones pueden hacer a un individuo, así como también, el papel de la interacción de los individuos puede modificar a las instituciones. La inclusión del dualismo metodológico de comprensión de los fenómenos en sociología es en sí una propuesta válida de la teoría social realista de Archer (2009) para desarrollar aportaciones a la crítica sociológica de la religión, es decir, lo que se podría considerar una sociología de la religión renovada, o contextualizada en la contemporaneidad.

Propiedades emergentes que surgen de las relaciones entre las estructuras que constituyen un sistema particular: los sistemas sociales son vistos como configuraciones específicas de sus estructuras componentes, donde las características emergentes de los primeros se derivan de las relaciones entre las segundas (Archer, 2009, p.241).

¿No es acaso esa predisposición biológica orientada al poder de la que habla Marcuse (1969) una expresión de la necesidad del dualismo analítico en sociología? El origen del biopoder se podría explicar a partir de la llamada morfogenética social, o teoría realista social. Sería algo similar a definir a partir del reconocimiento de todas las operaciones del poder, cuál está actuando en un individuo particular, sumado a que las operaciones de dicho poder pueden ser más o menos factibles de acuerdo con el contexto y la acción misma de los individuos. Por supuesto, es necesario hacer una mención definitoria de la teoría social que podría estar fundamentando la necesidad redactada en esta disertación de ver a la sociología de la religión, no como un foco de crítica a la religión, sino como una puerta gigantesca

en la que el individuo, su espiritualidad, su relación con otros bajo preceptos significantes hallados en la religión, podría estar modificando incluso a esa misma institución que desde siempre ha sido definida o tildada como única generadora del fenómeno religioso moderno en alianza con el poder político. Para ello es necesario exponer el lado más grueso de la teoría realista social:

“La necesidad natural solo afirma que X no puede ser lo que es sin ciertos constituyentes A, B, C, N y las relaciones entre ellos. Pero ¿qué hay en X que nos lleva a colgarle el concepto de emergencia en vez de ver X simplemente como el nombre que se le da a la combinación o permutación de A, B, C, N? La propiedad distintiva crucial es la propia X, y propia es una propiedad relacional que tiene la capacidad generativa de modificar los poderes de sus constituyentes de maneras fundamentales y de ejercer influencias causales sui generis” (Archer, 2009, p.244)

Lo anterior permite adentrarse en lo más interino de las causas o formas de la teoría sociológica, y conduce, según Archer (2009), a que haya una ubicación en la perspectiva del diseño teórico en sociología, es decir, la forma en que se relacionan los componentes últimos de la realidad social; para describir dicha forma, un tópico como por ejemplo la sociología de la religión puede optar por una de las cuatro formas principales en que se construye la teoría. Archer, explica la clasificación, según el cual, las cuatro formas principales en que se construye teoría son el epifenominalismo (el orden social es un derivado natural de la propiedad de los elementos constituyentes de tal orden), elisionismo (la sociedad se constituye en una suerte de “punto medio” entre el individuo y las estructuras sociales), interpenetración (la sociedad emerge a partir de la contribución de sus elementos fundantes) y emergencia (la sociedad surge como un orden cualitativamente distinto, de los elementos que la fundan). Visto a partir de la clasificación, la sociología de la religión en el marco de la sociedad contemporánea y contemplada desde el ejercicio mismo de la presente investigación, deberá fundamentarse en el elisionismo y la emergencia, si desea dar una respuesta más comprensiva del fenómeno religioso en un momento histórico en el cual, podría tomar validez inmediata la hipótesis que afirme el hecho de que es hoy el individuo, y su respectivo producto político y cultural (el individualismo) quienes le están dando una transformación tremenda a la institucionalidad.

Habría que decir también que otro aspecto fundamental a la hora de disertar sobre la sociología de la religión es “aquella oposición desde estructuras religiosas al modelo dominante de la modernidad sea en la variante liberal o en la marxista que tiene, por ejemplo en el caso del catolicismo, una larga y fecunda tradición.” (Mallimaci, 1993, p.117). Si bien la crítica casi perpetua a las estructuras religiosas desde la sociología se presenta desde una posición que evidencia la relación entre poder hierocrático y poder político, cabe resaltar con el apunte de Mallimaci que existe una posición “auténtica”, si se quiere, del pensamiento social de la Iglesia, y ésta radica en la crítica emergente (de la mano con la doctrina social) hacia los dos modelos que marcaron un enfrentamiento casi paradigmático durante el siglo XX, y continúan, bajo otra expresiones, siendo los protagonistas de neo-modelos que sientan sus bases en una especie de neo liberalismo, y un neo socialismo como antítesis resultantes. Por supuesto, la crisis del socialismo real materializada en la caída del bloque soviético, la crisis del socialismo del siglo XXI materializada en la caída de los gobiernos de la nueva izquierda en Argentina, Brasil, Honduras y Paraguay, con el sostenimiento a voz baja de Bolivia, la crisis en Venezuela y un Ecuador en el que el legado de Rafael Correa se ve amenazado luego de su salida; la crisis del nuevo liberalismo, que como “gran vencedor” en uso de su atributo o prefijo “neo” no fue más que el reajuste de los mismos preceptos de individualidad, de *laissez faire*, pero en un contexto en el cual ya no habría contendor, “superando” el tema de la desigualdad pero agravando la inequidad. Todos y cada uno de estos fenómenos, estas crisis presentes en el siglo XXI, irrumpen con fuerza en la percepción que tiene un individuo promedio de sentirse abandonado en un presente que parece disgustado con el pasado y por tanto cierra la imaginación hacia un futuro al menos previsible, configurando la destrucción de la utopía y puliendo cada vez más el altar para distopía; ese individuo busca a toda costa la trascendencia, la busca en la mercancía, la busca en religiones “de garaje”, la busca porque sabe que la existencia humana tiene un problema en términos de lo que Eric Fromm (1959) llamaría la *Getrenntseins*. El ser humano está solo, la desvalidez de su condición lo orienta a la asociación, a buscar en el otro, o también, en la cosa (la mercancía).

Para agregar al marco señalado en el párrafo anterior, “temas como religiosidad popular, inculturación y resistencia cultural; desarrollo sostenible, demografía y justicia social; principios éticos propios, crítica al permisivismo y

apoyo a organizaciones sociales de orientación cristiana, forman parte de una misma concepción global.” (Mallimaci, 1993, p. 118). Es decir, que también persiste, o más adecuadamente resiste, una concepción presente en los individuos que permitiría desconfiar del mercado como institución y de la mercantilización de las relaciones sociales como paradigma y preferiría apostar por una reflexión teológica, espiritual tan profunda e incluso en ocasiones tan política. Es allí donde el fenómeno religioso, donde la sociología de la religión puede ofrecer sentido a la hipótesis que afirma la posibilidad de cambios institucionales o paradigmáticos a partir de elementos espirituales y religiosos fundamentados por los individuos. Ese es el esfuerzo que contienen hallazgos investigativos sujetos a la exploración y la contravención, pero que no restan en absoluto la condición de importancia y validez de pretender extraer de un texto encíclico como *Laudato si'* o en la identificación de la práctica pastoral, congruencias con análisis sociales fundados en el elisionismo, necesarias para dar respuesta a lo que en apariencia hoy la razón no halla manera.

Naturalmente es importante reconocer que el individuo visto desde la teoría realista social puede modificar las estructuras. No obstante, el juego de variables es tan amplio en la sociedad contemporánea que resultaría ingenuo no reconocer lo que está ocurriendo con lo que se ha venido tildando en la presente disertación como: religiones “de garaje”. Dicho fenómeno, por supuesto, es nuevo, está asociado a los procesos de apertura económica y cultural, que rompieron el espectro del tradicionalismo teniendo como resultado que las instituciones religiosas fueran cuestionadas como únicas “generadoras de espiritualidad”. Justo es decir que la novedad de ese fenómeno está asociada con las aperturas económicas dadas luego de la culminación de la Guerra Fría y sobre todo a la orientación del modelo productivo de corte neoliberal que vio en todas y cada una de las relaciones sociales, incluidas las religiosas, un nicho de mercado: una oportunidad de negocio individual.

Estas nuevas -en el sentido de innovación- manifestaciones religiosas son complejas y toman diversas formas según contextos, culturas y situaciones individuales. Se asientan en todos los grupos sociales pero diferenciándose las manifestaciones de los mismos. Responden también a las situaciones de privación y desesperanza que viven vastos sectores sociales. Este movimiento

reagrupa a asociaciones dedicadas al control mental, a la parapsicología, al cuidado del cuerpo, la autoestima pasa por el movimiento de la Nueva Era, grupos ligados a creencias orientales, afro-americanas, tarot, etcétera (Mallimaci, 1993, p.119).

Referente al párrafo anterior, se puede mencionar cómo el reciclaje de la intención religiosa se adapta a las necesidades de nichos de mercado que captan a los individuos, que si bien tienen el potencial de la transformación estructural, también tienen por característica inculcada desde las necesidades del modelo productivo, estar tan desprovistos de pasado, de espiritualidad, de encontrarse adoleciendo de *Getrenntseins* y que en razón de ello, abrazan lo que en primera medida se ajusta a sus necesidades, una necesidad realmente heterónoma de encontrar a cualquiera que indique que su discurso es “la verdad”. Todo esto, por supuesto, en un creciente mercado de las nuevas formas de practicar las religiones.

En el marco de la finalización de esta primera disertación teórica, podría emerger una nueva línea de investigación si se contraponen dos variables tremendamente poderosas en la contemporaneidad como lo son por ejemplo: el consumo de lo religioso y la experiencia espiritual. Los estudios sociales y religiosos podrían coherentemente responder este tópico producto de la presente disertación. Asimismo, surge la importancia de reconocer que la religión, en pleno siglo XXI, tiene que enfrentar los problemas propios de la mundialización, de la globalización, de la emergencia de tipologías del culto explicadas por Mallimaci (1993) entre las que se nombran el culto como audiencia, el culto como clientela o bien el culto como religión establecida, bien sea ese nuevo culto occidental a concepciones espirituales de oriente, pero reciclado o rebajado a expresiones mercantiles aprehensibles para individuos que no les interesaría propiamente entender, sino sentir que pueden ellos mismos ser incluso su propio dios; por su parte, la Iglesia católica a través de *Laudato sí'*, a través de la configuración del concepto “Casa Común” aportado por Francisco (2015), puede ofrecer anuncios claros bajo los cuales considerar que el pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia quiere responder coherentemente a su momento histórico.

Nada pues más expresivo que la necesidad de una sociología de la religión orientada a la posibilidad simbólica y manifiesta del fenómeno religioso, de sus



productos, de sus textos, de la interacción que pulula entre individuos que según la teoría morfogenética pueden transformar la estructura, pero que bajo una mirada simple, dan cuenta de estar encerrados en un eterno presente y a merced del mercado como “fuente de toda verdad”, una verdad que por su carácter individualista (con perspectiva disminuida), cierra grandes probabilidades de comprensión. Como un efecto observable sólo en la línea de tiempo de la historia comprendida entre finales del siglo XX y el pasar de casi dos décadas del siglo XXI, en un principio, el rechazo a la cultura religiosa tradicional, el cambio constitucional que se vivió por ejemplo en Colombia, en donde la constitución de 1886 se transformó en el modelo jurídico de la constitución de 1991, dejó en el aire que un liberalismo recargado en el plano geopolítico, marcaría la tendencia de una sociedad paulatinamente más laica. Sin embargo, a pesar de ello no fue así, y aparte de la argumentación basada en la estadística presentada en la definición de la problemática de este documento, emergió otro fenómeno y fue que esa laicidad se transformó en una entrega sin cuestionamiento a las religiones emergentes en el marco de las necesidades del modelo productivo. “El retroceso de la laicidad implica el retorno de distinciones entre los credos, permitiendo privilegios hacia una asociación religiosa particular en detrimento de los derechos de las demás” (Garma, 2011, p. 89). Entre tanto, si dicha distinción entre credos, se halla envuelta en las dinámicas mercantiles y en medio de toda una cultura de la imagen tal y como la señala Lechnner (1996), en donde quizá se entrecruzan proporcionalmente variables tales como, mayor estimulación discursiva y auditiva es igual a mayor número de creyentes; entonces bajo otra categoría totalmente mercantil, “el éxito” de una Iglesia terminaría dependiendo de cuánto más grite su pastor o cuánto más fuerte se coloque el equipo de sonido, o cuántos más actos parapsicológicos (por no decir físico teatro) impactan entre los asistentes, concluyendo así, que el privilegio de un credo no tendría ya sus bases, necesariamente en elementos de comprensión espiritual, sino meramente sensitivos.

Es aquí donde la sociología de la religión aparece como necesaria desde su punto de vista estructural, pues la paradoja resultante de la confianza infinita en el individuo como moldeador de la estructura, es que dicho individuo no está realmente soportado sobre sus propias conclusiones, sino tal vez influenciado bajo la categoría de fenómenos que no están basados en la espiritualidad teológica, mas sí en la racionalidad del modelo productivo, pero que dejan la impresión a los

individuos, de que su conclusión es por fe, y no por causa de una respuesta racional que le es ajena. Empero, en este juego de complejidades no se puede juzgar por completo el fenómeno, es decir, en ciencias sociales dejar “el caso cerrado” no es propio de su ejercicio metodológico y de búsqueda constante de conocimiento; por tanto, la sociología de la religión tiene que vislumbrar una apertura en todas sus dimensiones del fenómeno religioso, todo lo que los individuos están desarrollando más allá de la institución Iglesia; por ejemplo lo que Leatham (1996) llama, esa composición rural de catolicismo sin sacerdotes, para mencionar que los nuevos movimientos religiosos de carácter pentecostal permiten que la gente se exprese imprimiendo elementos intrínsecos de su cultura o expresiones simbólicas que serían censuradas en una Iglesia católica tradicional.

Sumado a lo que se ha disertado en este epígrafe, queda más que una conclusión, un aire de mayor inquietud e incertidumbre, que como características previas del conocimiento científico abren el espectro de profundizaciones teóricas sobre la sociología de la religión. Conviene, sin embargo, como parte del ejercicio orientativo y funcional de la presente disertación para esta investigación, resumir en primer lugar, que la sociología de la religión en el marco de su configuración inicial y tomándola como una rama emergente propia del espíritu de una época, con una marcada tendencia moderna y por tanto positivista, se “interesa por las consecuencias prácticas que los *ethos* tienen para la producción y reproducción de la estructura social correspondiente” (Giorgi, 2009, p. 12), Allí, cuando Giorgi se refiere a la producción de la estructura social, habría que agregarle que dicha producción entra también en el mundo de las representaciones simbólicas haciendo que el análisis de la religión como fenómeno social, considere la espiritualidad como una representación simbólica capaz de modificar la estructura social, por tanto, capaz de superar el esquema de la estructura como marco analítico de la sociología de la religión,

“Se podría decir inspirados en Michel de Certeau y en el título de su libro *La faiblesse de croire*, que la creencia está habitada, a pesar de la certeza que induce, por una debilidad o fragilidad en relación con el saber, ya que camina por los senderos de la adhesión y la verosimilitud y no por los de tener que probar algo” (González, 2013, p. 7).

Por supuesto, al hablar del saber, conduce directamente a preguntar por el método, es decir por lo que “conduce a”. En otras palabras: razonar. Y es allí donde casi siempre queda excluido el universo simbólico de las relaciones sociales, pues una creencia desde la perspectiva del saber, es decir de la razón, es que llegaría a ser frágil o débil en su sentido estricto de método para comprender la realidad. No obstante, podría considerarse desde sus antónimos fortaleza y rudeza, si se le expone en el marco de una sociedad contemporánea en donde la tendencia marcada por un yo entronizado fomenta individuos autosuficientes que en las dinámicas del mercado, en medio de lo que Lechnner (1996) denomina como instantáneas inconexas producto de una saturación de información, no “creen” ya ni siquiera una explicación racional de la realidad. La autosuficiencia producto de las lógicas de la transacción de mercancías genera un producto cultural conocido como individualismo, que se desenvuelve con tranquilidad en la contemporaneidad y tiene la característica de ser un fenómeno fragmentadamente racional, pero irracional en su totalidad. En este caso ¿cómo tildar a la creencia, a la espiritualidad, de “frágil” en un mundo donde incluso la razón fue domesticada por el interés individual de quienes solicitan que el modelo productivo sea racionalmente invencible?

La respuesta indudablemente no es “elemental” sino que se configura como un nudo complejo en el que tal vez, un principio bastante válido que puede acoger la línea de la sociología de la religión y que por tanto será el principio bajo el cual se acoge esta investigación es aquel que menciona Fernando González donde la religión es una actividad simbólica que tiene consistencia propia. De allí, la sociología de la religión puede lograr huir de las posiciones agnósticas con máscaras investigativas, que pretenden ver en el hecho religioso nada más que un producto de la estructura, así como también se puede huir de las posiciones metafísicas, que quieren hacer del hecho religioso la verdad absoluta más allá de las estructuras sociales.

La mayoría de los trabajos sobre religión se fundan en la presuposición de que la imparcialidad equivale a la no creencia como si ésta constituyera una posición ‘neutral’ y objetiva, e ignoran así el sesgo que tal postura conlleva en los análisis (Mancilla, 2004, p. 37).

Resultará, sin duda alguna, concluir que el hecho religioso tiene esa solidez propia como producto de la práctica simbólica, es decir que el eterno retorno al individuo, quien es el que protagoniza dicha práctica es una respuesta muy coherente en una sociedad que, manejando rasgos de individualismo sustentado en el intercambio exagerado de mercancías, podría haber cortado algún tipo de maniobrabilidad a ese individuo.

Esa maniobrabilidad es sobre la que se quiere indagar, cuando esta investigación llega a la identificación de los principales desafíos que afronta la acción comunitaria de la Iglesia en la ruralidad; es esa maniobrabilidad la hipótesis de una libertad endosada a la mercantilización de las relaciones sociales, que a la vez que propenden la libertad individual, desapego de las creencias, desvinculación con los puntos de vista racionales y teológicos de la existencia, sumen a los individuos en el marco de una estandarización paradójica que les grita “sed libres”, pero lo que no se escucha entre líneas es que también les han dicho consiguientemente “pero a nuestra manera”, lo que constituye una negación o heteronomía de la libertad, pues ser libre a la manera que señalan cómo serlo, es una negación ontológica del concepto. ¿Alguna hipótesis sobre cuál es esa manera? A la manera de aquellos grupos a los que conviene un modelo productivo intocable, incuestionable; grupos que no ven del planeta una casa común, sino una despensa, un mercado del cual, “pueden” tomar lo que deseen a voluntad, grupos cuyas acciones y consecuencias son claramente sometidas a crítica por Francisco en *Laudato sí*.

Para finalizar, es preciso dejar abierto el camino a un debate no sin antes recordar que es la presente disertación, no sólo la discusión sobre la sociología de la religión presentada en función de la investigación, sino que además representa coherentemente una correlación con la vida misma del investigador. En este punto, Hugo Suárez quizá pueda expresar de mejor manera la idea con la que se quiere concluir:

Un ejercicio interesante es el texto *Lo religioso de los sociólogos*. En él, se solicitó a un conjunto de académicos franceses que reflexionaran sobre su manera de llegar al problema de la religión, su itinerario y la manera como administran su involucramiento: ¿Qué motiva a los investigadores? ¿Qué

buscan saber o demostrar? ¿Con qué problemas y trampas se encuentran?. Lo que se pretendía en la reflexión colectiva no es que los autores expusieran sus resultados, sino que compartieran el fundamento vital de su búsqueda, incluso sus biografías en la medida en que su procedimiento científico no es independiente de sus evoluciones personales (Suárez, 2013, p. 48).

No existe quizá una conceptualización más adecuada como “fundamento vital de la búsqueda”, que atraviesa no sólo a la sociología de la religión, sino en cierto sentido a la investigación en ciencias sociales. Se dijo desde el comienzo, en la introducción de este documento, que es el contexto la clave para comprender las mascaradas retóricas o incluso en ocasiones académicas en el tratamiento de los temas que son mascaradas en cuanto pretenden disminuir la importancia del significado, del sentido, de lo simbólico. Por supuesto, no se trata de esbozar un demérito al carácter científico, ni mucho menos comenzar el debate del carácter científico o no científico en las ciencias sociales en este punto del trabajo, un debate que (a juicio del autor del presente documento) radica en una pugna epistemológica entre la asociación del carácter científico a una exclusiva metodología empírica analítica como lo proponen las ciencias exactas y la asociación del carácter científico al descubrimiento constante de más y nuevas cosas en razón de su objeto dinámico investigativo, como lo proponen las ciencias sociales. Avanzando en la conclusión, la idea es reconocer que ese fundamento vital de la búsqueda que desarrolla un investigador, la relación con su biografía, y sumando la estrecha relación con el contexto que en ocasiones pasa desapercibida cuando se llega a una etapa evaluativa de las investigaciones; lo anterior es sin duda, no sólo una característica que debería estar presente siempre en una sociología de la religión, sino ante todo, es la herramienta que podrá ubicar al fenómeno religioso, en primera medida, como producto de la estructura, una estructura como manifestación en un individuo que ejerce una práctica simbólica con la que también modifica a la estructura. Y en segunda medida, un individuo (el investigador) con un fundamento vital, quizá inconsciente o consciente, que intenta describir el fenómeno de manera analítica, allí, sin duda, es posible tener presupuestos para contemplar el fenómeno religioso, la religión misma y sus productos de manera más acertada en la sociedad contemporánea, y por qué no, de manera más productiva y esperanzadora para los contextos en donde se desarrollan las investigaciones.

## 2.2 CARACTERIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA

No se puede comenzar a desarrollar un estudio hermenéutico sobre la encíclica *Laudato si'* sin antes realizar una lectura analítica de la contemporaneidad; desde el año 15 el Papa desarrolla la encíclica que aborda el problema de la sociedad actual, un problema que toca temáticas tales como la ecología, la política, el neoliberalismo, el sentido de lo común fundamentado en la casa que habita la humanidad: el planeta Tierra. Por ende, es importante en esta etapa del trabajo, desarrollar la lectura de la sociedad contemporánea y sobre todo las problemáticas tan complejas que se han instalado y convertido de forma extraña, no en malestares que los cuerpos rechazan, sino en naturalización de estilos de vida bajo los cuales ya no sólo el planeta está en riesgo de que la humanidad lo destruya, sino que peligrosamente la humanidad está en riesgo de autodestruirse.

Bien, para dar inicio al análisis de lo que se denominará la sociedad contemporánea, surgen interrogantes que de forma orientadora ponen las primeras bases para abordar la complejidad de la sociedad actual. ¿Cuáles son las características predominantes de la sociedad contemporánea? Asimismo, y partiendo de una fundamentación en la teoría crítica que se expondrá más adelante, ¿cómo comprender cuál es el problema contemporáneo? ¿Cuáles son las características más predominantes de aspectos sociales de la problemática que Francisco está denotando en *Laudato si'*? Así como, ¿cuál es el problema de que las dicotomías señaladas en las anteriores disertaciones, tales como desarrollo-subdesarrollo, capitalismo-comunismo, opresión-opulencia, hayan perdido a tal punto su importancia en el marco del fenómeno contemporáneo que incluso se pretenda darlas por “resueltas”?

Las respuestas a los anteriores interrogantes serán determinantes para comprender por qué y sobre todo en qué contexto Francisco desarrolla el texto encíclico *Laudato si'*. Del mismo modo, será útil explorar las posibles respuestas para saber en qué contexto de todo lo que se puede denominar lo contemporáneo, está inmersa la ruralidad de la cual, por ejemplo, se obtuvo la información empírica de la investigación. Por último, es importante reconocer que, al determinar las características principales de lo que se denomina sociedad contemporánea, sumado a la hermenéutica formal realizada al texto *Laudato si'*, surgió de manera conexas el

significado de lo que se ha denominado en este trabajo, pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia.

Entrando en materia, el marco teórico que compone los presupuestos generales y conceptuales para comprender lo que es una sociedad contemporánea desde una postura crítica, pasa principalmente, de una parte, por exponentes de la escuela crítica tales como Marcuse, Ricoeur, Adorno, Fromm y Horkheimer, siendo este último quien aseguraría que “el autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional” (Horkheimer, 2003, p.223). Claramente, el marco teórico del presente trabajo se sirve de la teoría crítica.

La teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera agudizada, y que, tras un período de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión de poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie. (Horkheimer, 2003, p.257)

Lo que se procura es comprender el marco desde el que, de acuerdo con Horkheimer (2003), no es posible desarrollar una teoría de la sociedad, ni siquiera desde la orilla de las ciencias sociales, que no incluya intereses políticos acerca de cuya verdad haya que decidir; una decisión que, según el autor, no se da mediante una reflexión neutral en apariencia, sino actuando y pensando, es decir, en la actividad histórica concreta. Por tanto, la caracterización de la sociedad contemporánea que aquí se propone no “se trataría de la descripción de contenidos psíquicos que son típicos de determinados grupos de la sociedad, es decir, de una psicología social” (Ibíd, p. 243), sino de componer el panorama de un marco teórico crítico y comprensivo propio la actividad histórica concreta contemporánea.

De otra parte, resulta importante integrar la lectura que desarrollan Berger y Luckman (1967), al referirse mucho antes que otros autores actuales al término

construcción social. Dicho concepto funcionó como marco teórico para comprender la interacción social en una sociedad de la posguerra mundial, que había derrumbado al racionalismo político y paulatinamente, con el paso de las décadas, se internaba en dinámicas de consumo propias de un capitalismo en ascenso. Ahora bien, una característica inicial de la sociedad contemporánea es que, con ella, “el avance tecnológico de la comunicación ha transformado la naturaleza de los procesos de interacción social, ha multiplicado los canales de producción y transmisión cultural” (Torre, 2002, p.77). Esto permite reconocer en principio, que la comunicación, el discurso y el lenguaje, si bien antes de la segunda mitad del siglo XX ya cobraban una incipiente importancia, ahora, para la segunda mitad del siglo XX y con casi dos décadas del siglo XXI cumplidas, los grados comunicacionales crecieron a un nivel en el cual fue superada la construcción de la realidad a partir de focos institucionales estáticos; y prácticamente se derogó la unidad discursiva, dando todo ello como resultado que, con el empleo de la tecnología, se consolidara una polifonía apreciativamente ecléctica sobre la realidad, un fenómeno contemporáneo que finalmente socavaría el sentido común.

Según Martha Rizo (2015), la primera vez que se mencionó de forma explícita la noción de construcción social fue en la obra *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann (1967). Rizo continúa mencionando que, esta teoría del construccionismo social tiene cuatro características. La primera, exponer la primacía de los procesos sociales. Esto significa que las experiencias que viven los individuos en el mundo son procesos sociales que se desarrollan en la vida cotidiana, pues es allí, en dicho escenario, donde se hallan los conocimientos que adquiere paulatinamente el individuo. La segunda característica que recuerda Rizo (2015, p.21) se relaciona con la especificidad histórica y cultural, es decir, que bajo el construccionismo social, los conocimientos que adquieren los individuos son productos sociales y culturales específicos. La tercera característica destaca la idea de la interdependencia entre conocimiento y acción. Lo anterior, según señala Rizo (2015, p.22), implica que cada modo de conocimiento trae incorporadas formas de acción diferenciadas, lo cual conlleva, a su vez, consecuencias también diferenciadas. Por último, la cuarta característica tendría que ver con la postura crítica que el construccionismo social toma con respecto al positivismo y al empirismo. Siendo esta última una bandera de las ciencias sociales que le ha costado grandes esfuerzos defender.



Desde su primer empleo, probablemente en la escuela de Saint-Simon, el término «positivismo» ha encerrado: 1) la ratificación del pensamiento cognoscitivo mediante la experiencia de los hechos; 2) la orientación del pensamiento cognoscitivo hacia las ciencias físicas como modelo de certidumbre y exactitud; 3) la fe en que el progreso en el conocimiento depende de esta orientación (Marcuse, 1993, p.199).

Teniendo presente la concepción general positivista, el construccionismo asume que todo conocimiento es histórico y socialmente específico, lo que soportaría solo la primera de las tres características positivistas expuestas por Marcuse. Para el construccionismo social y continuando con Rizo (2015), el mundo social está conformado por conversaciones, concebidas como patrones de actividades conjuntas, las cuales están con los individuos desde que nacen y crecen; desde allí, se hallan interactuando socialmente. A medida que pasa el tiempo y el individuo se inserta en más espacios de interacción social que, aunque no crea los reconoce como propios, se permite aprehender y construir los significados de su entorno. Bajo este marco teórico del construccionismo, se puede comprender cómo en la sociedad contemporánea se generan realidades identitarias e incluso relaciones de poder o efectos políticos sobre la base de la incidencia del discurso que se constituye en un hilo conductor de la interacción y que viaja a mayor o menor escala, por ejemplo, en los medios de comunicación. La sociedad contemporánea se halla quizá atrapada en redes comunicativas, que en principio significaron exclusivamente avance, utilidad o beneficio tecnológico, pero que con el tiempo y bajo la óptica construccionista, se prestaron para generar esos espacios de interacción exclusivamente del lenguaje (los medios y redes comunicacionales) en los cuales se generaron rupturas unificadas de la visión de la realidad.

En el marco de tecnologías que permiten una circulación gigantesca de expresiones sobre y desde la realidad, a cualquier hora, sin importar lugar y corroboración de si lo que se dice es real o ficticio, es necesario vislumbrar que en la sociedad contemporánea “el lenguaje se considera el medio principal para la construcción de la realidad, por un lado, y para la mediación de la realidad construida socialmente, por el otro” (Rizo, 2015, p. 35).

Lo anterior podría llevar a formular una característica clara del contexto donde emerge *Laudato si'*, es decir, un contexto en el cual la sociedad tiende de

manera acelerada a construir la realidad a través del lenguaje mediático. ¿Qué inconveniente implica esto no sólo para el planteamiento inmerso en el pensamiento social de la Iglesia, sino quizá también para cualquier otra forma compleja de dar lectura a la realidad desde las ciencias sociales?

Tal hipótesis está relacionada con la incapacidad, cada vez más extendida en nuestro entorno, para hacer referencia a un horizonte temporal relativamente alejado del presente inmediato, sea hacia el futuro o hacia el pasado, incapacidad que no es fácilmente separable de la capacidad reflexiva misma. Quizá esta sea la victoria más contundente, —la venganza, podría decirse— del objeto de estudio de las “ciencias de la comunicación”, la comunicación contemporánea, sobre la constitución de los sujetos especializados en su comprensión, mediante la formación universitaria. (Fuentes, 2010, p.112).

Bien, este inmediatismo comunicativo, se puede relacionar con la crítica que desarrollaba Raúl Fuentes (2010) sobre el inmediatismo superficial, el cual hipotéticamente caracteriza crecientemente tanto a las prácticas sociales de referencia como a las perspectivas académicas para la enseñanza y la investigación de la comunicación. Entonces, impulsado por la realidad que cargan las nuevas tecnologías mediáticas de un lenguaje que viaja en tecnologías comunicacionales, ya no solo construyendo, sino quizá deconstruyendo ese consenso moderno sobre la realidad, podría convertir al texto académico per se en una forma lenta de comprender una posición frente a la realidad en comparación con el lenguaje mediático impulsado por la tecnología. Esto es la introducción de un problema comunicativo de suficiente complejidad.

El anterior panorama implica más una desventaja que una ventaja. Actualmente no deja de ser una característica objetiva de la sociedad contemporánea, que se puede leer como una consecuencia (desde la perspectiva construccionista) de la construcción de la realidad a partir del lenguaje inserto en una realidad soportada por canales comunicacionales que se configuran efímeros y que generan por tanto escenarios efímeros para dicha construcción. Esta característica de la sociedad contemporánea debe ahondar en el propósito mismo de la construcción social que ahora tiene un individuo de la mano de herramientas tecnológicas y comunicacionales que le permitirían algo así como “construir su

propia realidad". Quizá el estructuralismo pueda otorgar una respuesta al por qué los individuos, como reproductores y productores de discursos, ahora configuran realidades que al ser fugaces y efímeras, finalmente constituyen visiones enajenadas de una realidad subyacente.

Continuando en la profundización sobre características predominantes de la sociedad contemporánea, es pertinente incluir la visión que daba Eric Fromm (1959), al considerar al hombre moderno como un individuo que se ha transformado en un artículo, un individuo que experimenta su energía vital como una inversión de la que debe obtener el máximo beneficio, teniendo en cuenta su posición y la situación en la que se reconoce o le reconocen en mercado de la personalidad. Ese mercado de la personalidad se puede componer actualmente por una serie de productos, ideas, formas de ser, formas de realizar una "performance"<sup>11</sup> en la sociedad occidental que son guiadas por fenómenos o tendencias específicas, que se hallan transitando en los medios comunicacionales y que responderían en parte a los componentes de una cultura de masas. No obstante, al hablar de cultura de masas, preferiblemente para atender a su real sentido crítico y no a la tergiversación del concepto entendiéndolo como una crítica elitista a las masas, es preferible denominarle "industria cultural". Según Cabot (2011), el núcleo de la crítica no es tanto el carácter mercantilista de la cultura de masas, ni el carácter monopolista y autoritario de la gran industria del entretenimiento, sino aquel mecanismo social que funciona como razón opresiva aceptada con total "libertad" por los sujetos a la hora de no cuestionar la coerción o de aceptar sin preguntar por ese mundo que les rodea; allí es donde reside la crítica a la cultura de masas, que si bien como afirma Cabot (2011, p.135) en favor de la confusión ha pesado el término que Adorno y Horkheimer (1998) eligieron para su escrito inaugural: "industria cultural". Lo cierto es que la industria cultural promueve ese mecanismo social mencionado; entonces, queda claro que otra característica emergente de la sociedad contemporánea no consiste en el rechazo la

---

<sup>11</sup> Según Ervin Goffman (2001), Una «actuación» (performance) puede definirse como la actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes. Si tomamos un determinado participante y su actuación como punto básico de referencia, podemos referirnos a aquellos que contribuyen con otras actuaciones como la audiencia, los observadores o los coparticipantes.

“cultura masas”, sino en la aceptación de la coerción y la parálisis de la crítica frente al mundo que rodea el entorno social, todo en el marco de un estiramiento casi fetichista del concepto “libertad”, dando como resultado que los individuos accedan sin cuestionamientos a un sentido común que les es impuesto sin la fuerza.

Por supuesto, vislumbrar la posibilidad de la dominación en situaciones en las que los individuos literalmente “cooperen” y en las que no se contempla el uso de la fuerza, sino que son los individuos los que “libremente” acceden, puede ser también la característica más compleja de entender entre todas las dominaciones que posee la sociedad contemporánea. ¿Es posible que el individuo desarrolle prácticas en las que afecta a su entorno (consciente o inconscientemente) so pretexto de su propio bienestar sin denotar que él es en sí mismo una parte del entorno? Para nada sencilla resulta la tarea de abordar el anterior interrogante, puesto que no es del todo errado sugerir que, en la sociedad contemporánea, el beneficio particular puede significar simultáneamente malestar colectivo. Ahora bien, al dar continuidad a la mención de las características de la sociedad contemporánea, emerge una apreciación en la cual Eric Fromm, definirá al hombre contemporáneo como:

Enajenado de sí mismo, de sus semejantes y de la naturaleza. Su finalidad principal es el intercambio ventajoso de sus aptitudes, su conocimiento y de sí mismo, de su «bagaje de personalidad» con otros individuos igualmente ansiosos de lograr un intercambio conveniente y equitativo. La vida carece de finalidad, salvo la de seguir adelante, de principios, excepto el del intercambio equitativo, de satisfacción, excepto la de consumir. (Fromm, 1959, p. 43).

Por supuesto, en el marco del afianzamiento del liberalismo como único sistema mundo en conjunto con lo que supuso el proceso de “globalización”, más exactamente de “globalismo”, que en palabras de Baeza (2006), significa la ideología de la globalización, es decir, una sola forma de pensar, una sola forma de comprender, una sola forma de significar la realidad (que genera automáticamente exclusión de la otras formas); reforzó esa tendencia en la que los individuos procuran satisfacer la necesidad por antonomasia del globalismo: consumir.

A lo anterior, se puede sumar el papel que juega el individuo en la sociedad contemporánea, un papel que, siguiendo la línea de Fromm, es el de un individuo

que no reconoce su entorno compuesto no sólo por él mismo sino también por naturaleza y el otro. Lo más grave es que se constituye un individuo que no se reconoce a sí mismo más que en las mercancías que consume; se halla enajenado.

Es comprensible que la tecnología y la facilitación que ella aporta para desarrollar las comunicaciones en el mundo, sean en efecto características típicas reconocidas, populares e innegables de la contemporaneidad. No obstante, la tecnología per se no constituye un efecto que impulse la pérdida del sentido de lo común, a esto habría que agregar la comprensión del propósito de un modelo productivo único y globalizado que genera productos culturales que lo protegen aún con más ahínco que cualquier ejército bien dotado; genera, por ejemplo, un estilo de vida occidental que hoy se fortalece como ese foco luminoso que alumbra más que otros, hasta el punto de opacarlos o de aglomerar una mayor cantidad de “seguidores”, tejiendo, sin necesidad de una represión física, homogeneización de la cultura.

Es esta globalización (homogeneización) un fenómeno masivo, no toma en cuenta nuevas segmentaciones creadas con motivo de este macro-proceso, masifica erróneamente procesos hasta hoy elitistas. Es decir, la globalización es un fenómeno inclusivo, no excluyente con respecto a las mayorías en el mundo. ¿Qué pueden decir de las ventajas supuestas de la globalización las masas pobres de la India, de África negra, en general de los países del llamado Tercer Mundo? (Baeza, 2006, p.15)

Si esta homogeneización no fuera parte de una hipótesis, sino quizá la manifestación del fenómeno que consolida la enajenación del sujeto contemporáneo, entonces sería importante incluir el hecho de que aquellos países que producen las más grandes manifestaciones de la cultura occidental son por excelencia los mismos países que mantienen el control de la economía mundial, e incluso los mismos que equilibran o desequilibran la realidad militar y armamentista en el mundo. Lo anterior corroboraría la tesis de Baeza (2006), en la que el globalismo superó a la globalización como fenómeno, y el sentido de lo común perece, por la injerencia de un sentido particular que se halla soterrado en el marco del fenómeno globalista, por el que un individuo en la contemporaneidad no se pregunta, no cuestiona, sino que acepta porque otros también lo hacen y que

paradójicamente desgarrar el sentido de lo común. A propósito, Marcuse (1993), mencionaba lo siguiente:

La sociedad industrial avanzada es cada vez más rica, grande y mejor conforme perpetúa el peligro. La estructura de defensa hace la vida más fácil para un mayor número de gente y extiende el dominio del hombre sobre la naturaleza. Bajo estas circunstancias, nuestros medios de comunicación de masas tienen pocas dificultades para vender los intereses particulares como si fueran los de todos los hombres sensibles. Las necesidades políticas de la sociedad se convierten en necesidades y aspiraciones individuales, su satisfacción promueve los negocios y el bienestar general, y la totalidad parece tener el aspecto mismo de la Razón (Marcuse, 1993, p. 19).

La perpetuación del peligro emerge como una nueva característica de la sociedad contemporánea, ya que con un peligro latente sumado a la pérdida del sentido de lo común, las necesidades políticas (es decir colectivas) son saneadas por aspiraciones particulares que, impulsadas bajo el fenómeno de los medios de comunicación masivos, sufren la misma lógica de la homogeneización cultural (presentar el interés particular como si fuera general), orquestando armónicamente a un individuo para que desconfíe de los procesos colectivos bajo la creencia de que el mercado y los negocios, pensados por particulares, emergen para salvarle de ese peligro en el cual parece también estar inserto ese “otro” del que consecuentemente prefiere desconfiar antes que confiar; es una prevalencia absolutamente sorprendente de ese estado de naturaleza hobbesiano, en el que según Cortés (2014), por un mero cálculo racional, un individuo resuelve atacar preventivamente al otro, antes que permitirle que le dañe primero.

Lo más alarmante de la apreciación anterior es que Marcuse (1993) señala que ese fenómeno, como totalidad, es decir visto sin un carácter comprensivo o reflexivo, se halla inserto en el marco de una clara racionalidad. Por tanto, expandiendo una hipótesis, no existe nada irracional en el hecho de que un sujeto en la sociedad contemporánea se olvide de los otros mientras tienen presente que en el mercado puede conseguir efectos de satisfacción similares o cosas congruentes con sus necesidades. Desde la teoría crítica, desde el análisis teológico, e incluso desde la reflexión ética y moral, la anterior expansión de la hipótesis logra

tener un carácter insultante, pero guarda una lógica que constituye sin duda el éxito de un malestar contemporáneo. “¿Significa esta situación que el sistema del capitalismo en su conjunto esté inmunizado contra todo cambio?” (Marcuse, 1993, p.20). La pregunta anterior arrastra consigo profundizaciones en materia de economía-política, y si bien por ejemplo Francisco (2015) menciona en *Laudato sí'* bajo el concepto Nuevo Paradigma problemas relacionados con ésta, es necesario direccionar el análisis hacia los efectos que en la cultura son aprehensibles por individuos que poco o nada conocen sobre economía-política pero que en esencia impulsan el modelo que hoy se halla globalizado.

La inmunización contra todo cambio puede identificarse como una característica de la sociedad contemporánea, puesto que tal como lo afirmaría Alain Touraine (1993), cuando un sujeto está de espaldas a los problemas de su entorno, significa que desconoce la lógica de los mismos y por ende disminuyen a cero las posibilidades de transformarlos. Por consiguiente, el control que hace variar la probabilidad de lo que en sociología se denominó como cambio social, ya no radica (en la mayoría de países) en una preocupación directa sobre la represión mediante una violencia física, sino que la variación de dicha probabilidad radica en la preocupación por lo indirecto que resulta el fuerte control que existe sobre los individuos en la sociedad contemporánea, liberal por excelencia.

Por ejemplo, el reconocimiento de la sociedad rural colombiana, la constatación de la inequidad allí presente no sólo en términos de la tenencia de la tierra, sino también respecto al saneamiento de necesidades básicas, sumado al exterminio físico por el que hoy atraviesan cientos de líderes sociales agrarios, detiene en seco la caracterización de carácter urbano-occidental que aquí se está desarrollando.

En esa misma vía, bajo la lógica de los hallazgos producto de la presente investigación, se constató que la puerta por la que el contenido de ese Nuevo Paradigma ingresa a las zonas rurales colombianas es la Internet. Es por allí que el globalismo, cuyo síntoma más fuerte se expresa en la cultura individualista, fue identificado por quienes desarrollan trabajo pastoral como uno de los grandes desafíos. Por tanto, con los elementos insertos en la teoría crítica, es posible comprender que uno de los problemas de la sociedad contemporánea, grosso modo, es que

Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra, su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional. (Marcuse, 1993, p. 20).

Cuando Marcuse (1993) expone como característica de la sociedad contemporánea el hecho de que reprime las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, la pregunta subsiguiente es: ¿a qué se refiere con “verdaderas posibilidades”? Si bien es posible criticar a Marcuse atribuyendo un carácter mesiánico a tal afirmación, teniendo presente gran parte de su obra, se puede decir que las “verdaderas posibilidades” refieren a todas las dimensiones humanas desarrolladas en la historia y no solo a unas caracterizadas como “importantes” en un momento histórico, es decir son verdaderas en tanto son todas y no solo una, que han sido reprimidas durante la existencia de la sociedad.

En este orden, la lógica rural empobrecida del contexto colombiano permite ver en los escenarios campesinos, zonas aparentemente impermeables de cultura neoliberal. Estos escenarios aún no se configuran como una auténtica sociedad de mercado. A pesar de ello, el latifundio, el impulso agroindustrial por transformar culturalmente a los campesinos en empresarios, o por volverlos asalariados de una multinacional, son fenómenos que están en las puertas del orden rural, queriendo, como es consecuente en un ambiente de globalismo, configurando la homogenización de la cultura. Este fenómeno avanza porque la sociedad contemporánea es mayoritariamente urbana; por lo menos en lo que respecta al escenario colombiano esa estadística no miente. Ese escenario no-urbano constituye a la vez un no – ser en para la sociedad de mercado, que “debe-ser” urbanizado, o por lo menos se ejerce la presión suficiente para que guarde las mismas proporciones culturales del sistema productivo y hegemónico. Dichas proporciones se manifiestan siguiendo a Marcuse (1993) en un progreso técnico que se extiende coordinadamente y que constantemente, bajo las lógicas comunicativas que son tan amplias como efímeras, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación. Al final, la sociedad contemporánea, bajo la lógica del mercado, por medio de la tecnología



comunicativa, transporta, traslada y transfiere casi instantáneamente estilos de vida provenientes desde un centro productor de cultura occidental, creando las condiciones que posibilitan a cualquier individuo que se encuentre lejos de ese centro productor, para que “imite”, so pretexto de la imposibilidad de dejar de consumir mercancías o desarrollar prácticas similares a lo que se convierten genuinamente en estilos de vida heterónomos. Por supuesto, la lógica racional individual le otorga a un individuo la capacidad para hacer con libertad “lo que desea”, pero la lógica vista de una manera más amplia, como lo expone Marcuse (1993), expondría una sociedad persiguiendo un único estilo de vida bajo el fenómeno de una homogeneización cultural.

La complejidad aumenta, con el hecho de que, para perseguir dicho estilo de vida, el tiempo libre sería hipotéticamente el escenario que le es arrebatado a un individuo que podía vislumbrar múltiples opciones o bien dimensiones de realización humanas, y ahora, lo ocupa ficticiamente en lo que Fromm (1959) llamó el mercado de la personalidad. No obstante, según el orden de la explicación que se está exponiendo con sentido crítico, ese tiempo “libre” un individuo lo ocuparía en lo que le ofrece el mercado, que se presenta multiforme y multicolor, pero es paradójicamente la única fuente de opción, promoviendo un escenario hipotético en el que ya no es más un “tiempo libre” (en tanto todas las dimensiones estaban a merced del individuo para ser exploradas) sino “tiempo de ocio” (en tanto solo una dimensión hegemónica le es ofrecida al individuo). El juego lingüístico y nominal entra en la escena hermenéutica, por lo que, si se van a comprender los desafíos que tiene el pensamiento social de la Iglesia en la sociedad contemporánea, se debe promover la necesidad de distinguir las concepciones sobre la libertad.

Retomando esa contención del cambio que persiste como efecto característico de la sociedad contemporánea, y asociándola, a manera de hipérbole figurada, con un secuestro no violento del “tiempo libre” por el que pasan los individuos de la sociedad contemporánea, arroja como resultado esquemático que “la integración de los opuestos es el resultado tanto como el prerrequisito de este logro” (Marcuse, 1993, p.22). En otras palabras, al interior de la sociedad contemporánea se puede vender y comprar bien sea, un producto que contenga cargas simbólicas de obediencia o de desobediencia, ratificándose bajo el impulso identitario, pero cualquiera que sea el camino que tome dicho impulso, está integrado bajo la lógica

de la sociedad de mercado y el consumismo, como fenómeno que imposibilita el reconocimiento del entorno; es decir, incluso de ese otro que parece tan diferente, pero que objetivamente, visto como totalidad, no lo es.

El panorama de la sociedad contemporánea expone entonces, según Marcuse (1993), la unión de una creciente productividad y una creciente destructividad, en tanto el excedente de mercancías solicita ser comercializado sin que el individuo se pregunte si su actividad hace daño o le hace daño. De hecho, lo anterior haría suponer la comprensión de un marco sociológico sobre el cual emerge el discurso inscrito en *Laudato si'*. Asimismo, la inminente amenaza de aniquilación, la capitulación del pensamiento, la preservación de la miseria en zonas periféricas frente a una riqueza sin precedentes en las zonas céntricas constituye la más imparcial acusación, según Marcuse (1993). Y es que así incluso estos elementos no fuesen la razón de ser de la sociedad contemporánea sino solo sus consecuencias, entonces esa racionalidad con la que se denigra a las ciencias humanas, a la religión y la reflexión teológica, mientras que a la vez se propaga la eficacia como *modus operandi* de las relaciones sociales, el crecimiento y el consumismo como únicos fines sociales, es en sí misma irracional. Lo anterior implica exponer la existencia del carácter unidimensional de la sociedad contemporánea. Un carácter inyectado al individuo, que participa como agente responsable de la internalización de un poder que no le preocupa comprender, siendo esta característica (la incompreensión) el cultivo permanente de la estabilidad de dicho poder.

El aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables. (Marcuse, 1993, p. 26).

La intención de Marcuse al acusar al sistema productivo por contener una tendencia totalitaria parecería algo exagerada para mediados de la segunda mitad del siglo XX. No obstante, el avance tecnológico entre el cierre de siglo XX y lo que avanza el siglo XXI, en donde se pasó de teléfonos de disco a teléfonos móviles con

Internet que se desbloquean con voz o con patrón facial es sorprendente. Resulta innegable que la tecnología avanzó exponencialmente en los últimos treinta años mucho más de lo que había avanzado en 100 o quizá más años. Sin embargo, se insiste en que, para esta breve caracterización de la sociedad contemporánea, el fin no es orientar la configuración soterrada de un neo-ludismo que exponga a la tecnología per se como perversidad, no. La intención es cuestionar para comprender sociológicamente esa determinación de las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente “necesarias” o “aceptadas” en las que los individuos de la sociedad contemporánea se hallan insertos.

Por ejemplo, existe un lugar común cuando se piensa en la Internet, que consiste en coincidir en que dicha tecnología es una ventana al mundo; empero, aún si se presenta como la ventana al mundo, teniendo en cuenta que en efecto es posible encontrar “de todo” en la red, ¿por qué lo que prima son las tendencias? Ese interrogante es la grieta sobre la que cabe el cuestionamiento por un individuo que, teniendo la oportunidad de ver el mundo, utiliza y busca en la Internet lo que todos. ¿Acaso no es apreciable dentro del fenómeno de las redes sociales ver cómo es ese nuevo lugar en el cual amplias mayorías desean existir bajo una estética fotográfica curiosamente tan parecida? Claro, la intención no es entrar a comprender qué clase de ego o alter ego se proyecta en las redes sociales donde hoy pululan múltiples relaciones de la sociedad contemporánea, sino que la intención es identificar el carácter totalitario existente en la medida que se aprecie la homogeneización cultural como fenómeno objetivo, característico e importante.

Por tanto, tratando de profundizar en las palabras de Marcuse (1993), la tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella, pero la sociedad contemporánea es una sociedad altamente tecnológica, y por tanto la tecnología puede configurarse en un sistema de dominación en la medida en que es a través de las diferentes tecnologías que se propagan con mayor fuerza y escala no todas las culturas, sino una más que otras. Lo anterior continúa impulsando los hallazgos investigativos que más adelante se expondrán, explicando ese consenso existente en las diferentes parroquias frente a observar la llegada de la Internet como un fenómeno que potenció el individualismo, aún en sociedades rurales que desarrollaron una lógica contraria a la de una sociedad de mercado.

Precisamente allí, una sugerente pregunta hipotética y algo fatalista que podría indicar “¿acaso algún tipo de poder está organizando la vida a partir del control tecnológico individual en la sociedad contemporánea?”, es donde se encuentra la probabilidad de responder desde un marco teórico crítico, según lo afirma Marcuse (1993), en la manera en que una sociedad organiza la vida de sus miembros, implica una elección inicial entre las alternativas históricas que están determinadas por el nivel heredado de la cultura material e intelectual. Dicho nivel, para una sociedad contemporánea urbana o rural, está formado por la historia occidental; por ende, dicha elección que se supone ejecuta un sujeto “libre” es el resultado del juego de los intereses dominantes; dicha elección se institucionaliza como proyecto o como plan de vida, de un resultado hegemónico de la cultura.

La hegemonía es dirección política, intelectual y moral. Cabe distinguir en esta definición dos aspectos: 1) el más propiamente político, que consiste en la capacidad que tiene una clase dominante de articular con sus intereses los de otros grupos, convirtiéndose así en el elemento rector de una voluntad colectiva, y 2) el aspecto de dirección intelectual y moral, que indica las condiciones ideológicas que deben ser cumplidas para que sea posible la constitución de dicha voluntad colectiva. Lo novedoso en la concepción gramsciana de hegemonía es el papel que le otorga a la ideología. Esta no es para nuestro pensador un sistema de ideas, ni se identifica con la falsa conciencia de los actores sociales, sino que constituye un todo orgánico y relacional encarnado en aparatos e instituciones, un cemento orgánico que unifica en torno a ciertos principios articuladores básicos un “bloque histórico” y las prácticas productoras de subjetividades en el proceso de transformación social (Giacaglia, 2002, p. 153).

Ese bloque histórico podría suponer unidad, no obstante, continuando con Marcuse (1993), por ejemplo, derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la que se habían hecho parte integrante, una sociedad en donde ya no hay opuestos, en donde hay parálisis de la crítica, es una sociedad que goza ampliamente de derechos que históricamente fueron motivo de movilizaciones y luchas tanto pacíficas como violentas, y tal parece que, al haberlos alcanzado por lo menos en marcos jurídicos manifiestos, su realización anuló esas premisas que impulsaron las grandes contradicciones sociales. Lo anterior conduce a definir a la

sociedad contemporánea junto con otra característica: tiende a anular las contradicciones que en ella emergen. No obstante, aquí cobra protagonismo la contextualización o bien la aplicación de una mirada sociológica de los fenómenos, ya que en la sociedad contemporánea no todos sus miembros gozan de los mismos derechos y libertades. Por ejemplo, incluso la corrupción como síntoma conexo del clientelismo se mantiene estable porque los derechos institucionalizados en apariencia pierden su “atractivo reivindicativo”, ya “están dados”, lo que abre la perspectiva hacia una realidad contemporánea del problema social, también como un problema comunicológico. Una razón tecnológica, como pueden ser los medios informativos masivos, se constituye en una razón política dominadora si se consensua una opinión masiva que indica “estabilidad” o “completa calma”, lo que resultaría configurando el absurdo de luchar por derechos que ya están escritos en una ley.

Lo anterior recubre el hecho de que, para gran parte de los sujetos de la sociedad contemporánea que no gozan de derechos, estabilidad o riqueza, las premisas previas al iniciar una reivindicación política siguen más que vivas. Para estos sujetos, las dicotomías expuestas desde la reflexión teológica, la reflexión que se halla expuesta en el pensamiento social de la Iglesia, una interpretación a propósito de los males del mundo, permanecen aún vigentes en razón de los índices de desigualdad o estadísticas impresionantes, como las que se han expuesto en el presente documento.

De acuerdo con lo anterior, la institucionalización de los derechos es un fenómeno de orden político, pues estabiliza y diluye las contradicciones. Tal como afirmaba Marcuse (1993, p.32) en la sociedad contemporánea -y esto fue clave para leer a Francisco (2015)- se reduce la oposición a la mera promoción y debate de políticas alternativas dentro del statu quo. Pero aun así, cómo logra la sociedad contemporánea diluir las contradicciones, si éstas se someten a estudios, a verificaciones que dan cuenta por ejemplo, como en el caso de la ruralidad colombiana, que la pobreza y abandono son categorías principales; allí precisamente está el cuestionamiento sobre los alcances analíticos de la definición de unas características de la sociedad contemporánea, ya que no aplican para todos los sujetos.

Una probabilidad comprensiva pasa por suponer que ante una cantidad muy variada de mercancías y bienes en el mercado, estos quedan diferenciados de acuerdo con el rango de acceso a los mismos,

Bauman apela a un fenómeno distinto que se instaura entre los críticos de la sociedad actual: "el fetichismo de la subjetividad". Así, lo que permanece oculto son las relaciones de compraventa detrás de la construcción de tal subjetividad, a partir del constante intercambio de identidades ad hoc que la cultura del consumismo permite: "compro, luego existo... como sujeto (Lara y Colín, 2007, p.215).

Ese "compro, luego existo" manifiesta la probabilidad de seguir argumentando esa homogeneización de la que se viene hablando en el presente epígrafe, puesto que, si se quiere exponer la idea en términos de una práctica de la vida social, los más ricos hacen fila para comprar en un lugar x, y por su parte los más pobres también hacen fila para comprar en un lugar y. Lo anterior permite sugerir que se logra sublimar individualmente, a la vez que totalitariamente, ese deseo de liberación.

Si el fenómeno consumista es un rasgo característico de la sociedad contemporánea, eso conlleva a suponer que la pobreza extrema no es funcional al modelo productivo contemporáneo, y que tal vez a éste le sirva más una pobreza estable, una capa gruesa empobrecida, pero que pueda comprar pequeños artículos, sobras, miniaturas o réplicas simbólicas de lo que otros tienen y pueden adquirir sin problema. "En este tipo de sociedad no hay lugar para el disenso y la protesta puesto que el recurso para desarticular cualquier resistencia o rebelión es el de presentar, lo que en realidad es una nueva obligación: el consumo" (Lara y Colín, 2007, p.214).

En ese orden, si la sociedad contemporánea presenta tensiones, problemas específicos como lo pueden ser el deterioro del medio ambiente o una crisis política que requiere una atención con sentido de lo común, éstos finalmente pueden diluirse bien sea en la dinámica consumista narrada por Lara y Colín (2007), o también a partir del mensaje que viaja en los medios de comunicación, específicamente desde un binomio compuesto por Información + Entretenimiento, que en términos de Lipovestky (2007), atraparía a un hiperconsumidor, quien no

sólo desea bienestar material, sino que además aparece como demandante exponencial de confort psíquico, de armonía interior, de plenitud subjetiva, de placer que en la sociedad contemporánea se halla diversificado en la amplia categoría del entretenimiento y la información que conlleva implícita la invitación a ese confort del que habla el autor. Por tanto, impulsado por una gran fuerza financiera que resulta pertinente incluir en el contexto contemporáneo, dicho binomio, en suma, tiene una fuerza paradigmática presente en la sociedad contemporánea casi incontenible, ya que participa en la anulación de las premisas, bien sea bajo la tergiversación o trivialización de la realidad, así como en la presentación de soluciones efímeras a la crisis y el impulso del placer radicado en el consumo con exactamente el mismo fin, disminuir las tensiones o premisas, e impulsar lo que Lara y Colín (2007, p.212), llaman “el fetichismo de la subjetividad”.

En consecuencia, es factible emplear el concepto del mundo de las “necesidades innecesarias” expuesto por Francisco (2015) en *Laudato si'*, como otra característica de la sociedad contemporánea. Asimismo, desde un aspecto sociológico, se podría profundizar en lo referente a que:

Estas necesidades tienen un contenido y una función sociales, determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control; el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades es heterónomo. No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde el principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión. (Marcuse, 1993, p.35)

El malestar narrado desde la sociología crítica que presenta Marcuse configura un problema cuyas características suscitan rechazo instantáneo, ya que a ningún individuo, bajo un contexto de liberalismo económico y político, con infinidad de cosas por consumir le resulta coherente asimilar que su libertad está dada de manera heterónoma. Abstracta o no, la presente investigación requiere exponerla como una característica de la sociedad contemporánea, con implicaciones incluso en los escenarios rurales colombianos, ya que fue allí donde

se hallaron manifestaciones fenomenológicas que se acomodan al marco teórico bajo el cual se está caracterizando la contemporaneidad.

La crítica que Francisco (2015) desarrolla en *Laudato sí'* y que se expondrá de manera sistemática finalizada esta caracterización, no se halla desconectada lógicamente de la observación que desde la teoría crítica se hace sobre los controles sociales que exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro. Según Marcuse (1993) ese despilfarro manifestado como necesidad, es decir una falsa necesidad, impulsa a la vez la necesidad de un trabajo embrutecedor para darle cumplimiento; entonces, cuestionar si ese trabajo embrutecedor es otra falsa necesidad continúa aumentando el grado de complejidad. Si se analiza todo el marco del despilfarro y lo que se explicaba anteriormente sobre el secuestro del "tiempo libre", implicaría el surgimiento de necesidades traducidas también en modos de descanso que alivian y prolongan ese embrutecimiento. Por ejemplo, basta pensar en por qué persiste hoy el impulso bastante cuestionable de la idea racionalista que sindicó a la Edad Media, que sindicó a la Iglesia al convertirla en sinónimo de "oscurantismo". De acuerdo a lo anterior, es posible encontrar líneas investigativas que profundicen sociológicamente el *modus operandi* de la sociedad contemporánea y que, por lo menos, al servicio de la presente tesis, funcionan como dilucidadores de una complejidad cuya característica permanente y concluyente es lo paradójica que "resulta" la sociedad contemporánea, además de la necesidad de evaluar la cuestionada libertad que hoy promueve la sociedad de mercado, una sociedad liberal.

El problema teórico al comprender la sociedad contemporánea radica entonces en la "efectividad de la eliminación de los opuestos, es decir, la manifestación de una parálisis de la crítica, la mutación de necesidades sociales en necesidades individuales" (Marcuse, 1993, p. 39). Del mismo modo, impacta ese carácter racional de su irracionalidad. Es decir, la incitación al elogio de su productividad y de su eficiencia, de aquella capacidad para aumentar, vender y exportar las comodidades, de convertir lo más superfluo en necesidad, incluso, siguiendo a Marcuse (1993), el grado en que la sociedad occidental transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable la noción misma de alienación. Puede sugerirse que la gente en la sociedad contemporánea, principalmente urbana, se reconoce en sus mercancías. Por ello, el



fundamento más desarrollado en la teoría crítica de Marcuse fue comprender que el mecanismo que une el individuo a la sociedad ha cambiado, y el control social se halla implícito en las nuevas necesidades que produce, dando como resultado un refuerzo e inmunización sin represión física de todos los elementos del sistema.

De acuerdo con lo anterior, el argumento que se presentaba en páginas atrás sobre aquella impermeabilidad que tienen las zonas rurales empobrecidas frente al impacto evidente de toda esta caracterización, cobra fuerza en la medida en que en las zonas rurales colombianas no hay exceso de mercancías; el tiempo tiene una concepción sociológica notablemente diferente en razón de las lógicas productivas agrarias; y los lazos de solidaridad en la ruralidad se conservan no solo por el margen de pobreza que impide la individualización de esas prácticas consumistas que orientan la subsanación de las necesidades, sino porque, por ejemplo, la Iglesia, la familia, el compadrazgo, constituyen instituciones que no se hallan aún abstraídas, reemplazadas por dinámicas del mercado, y mantienen dinámicas sociales más elementales, o mejor dicho, tradicionales.

Entonces, esa cada vez más compleja mecanización del trabajo que se da en la sociedad contemporánea produce una represión enorme que vendrá a ser liberada bajo la lógica del consumismo. Dicha lógica no se desarrolla con la misma fuerza en las zonas rurales, en donde si bien se mantiene la explotación como característica transversal producida por una alta inequidad en la tenencia de la tierra, sumada a las prácticas violentas que implican el asesinato, no aplica con toda su fuerza y por tanto, los sujetos de la sociedad rural buscan diversos mecanismos de liberación de dicha represión.

Por ende, se podría llegar a una generalización (como apoyo a la exposición y no como axioma) en la que, mientras el ciudadano se libera en el consumismo (que objetivamente significa que abraza con gusto las fuerzas que le oprimen), al campesino le queda confiar en la solidaridad, en la religiosidad de orden católico, en la política, en la organización y vida comunitaria, como elementos sociales que otorgarán mecanismos para salir o sobrellevar su crisis crónica. La anterior, por consiguiente, es la caracterización profundizada de la condición previa para la emergencia de lo que Francisco (2015) llama el Nuevo Paradigma. ¿Existe entonces alguna contradicción no resuelta en el marco del Nuevo Paradigma? Según Marcuse (1993), los valores culturales sirven como instrumentos de unión social;

por ende, actualmente esos valores representan una tensión para la envergadura de todo lo que significa la sociedad contemporánea, son una contradicción aún no eliminada que se manifiesta entre valores culturales urbanos y rurales. Si la tensión aún no ha sido eliminada, la idea de analizar los principales desafíos del trabajo comunitario desarrollado por la Iglesia en zonas rurales colombianas se halla sobre una plataforma teórica clara: la ruralidad es un escenario propicio para el impulso de la solidaridad, la subsidiariedad, el fomento de la esperanza, la reflexión y demás elementos que en las ciudades sufrirían en calidad de “antítesis” el fuerte embate del sistema productivo y cultural de la sociedad de mercado.

Por lo anterior quizá no es una casualidad que la focalización del número de asesinatos políticos en Colombia, son un tenebroso indicador bajo el cual el campo colombiano sigue aportando su indiscutible pero coherente protagonismo (bajo la lógica explicativa del fenómeno) de ser el escenario de dichas calamidades.

De manera relacionada, a la hora de entender la crítica de Francisco (2015) frente a posiciones ecologistas en la sociedad contemporánea que culminan olvidándose o rechazando lo humano, y que forma parte del llamado a la integralidad de la transformación, resulta útil entender que la integralidad es un prerequisite que apuesta por conservar la separación como dimensión de la verdad, en donde existe esa alteridad. Al respecto, es pertinente incluir la reflexión que Marcuse (1993) hace sobre aquellos críticos neoconservadores o los críticos de izquierda de la cultura de masas que ridiculizan la protesta contra la utilización de Bach como música de fondo en la cocina, y que no se oponen a la venta de Platón y Hegel, Shelley y Baudelaire en los supermercados. De hecho, en la sociedad contemporánea no se teme leer a nadie, el tabú se evapora, porque aquellos que escribían de “antiguas” contradicciones, hoy regresan a la vida universitaria contemporánea como clásicos, es decir, “han sido privados de su fuerza antagonista, de la separación, que era la dimensión misma de su verdad” (Marcuse, 1993, p. 94). De lo anterior se desprende la unificación de las características mencionadas con prácticas culturales que se desarrollan en los escenarios universitarios contemporáneos, que por supuesto, para nada constituyen burbujas ajenas del modelo productivo que presiona la consolidación de agentes (egresados) funcionales, más flexibles que especializados, pues se podría sospechar que en la especialización reside una ventaja de la probabilidad de crítica.

Desde otras orillas teóricas, bastante conocidas en el mundo académico, y que resultan suficientemente útiles para lograr un acercamiento al desarrollo de la caracterización de la sociedad contemporánea, que es el objetivo en esta pequeña parte del documento y que funcionará como preámbulo comprensivo a la presentación de la hermenéutica formal al texto *Laudato sí'*, se incluye a Zygmunt Bauman en el presente marco, porque su propuesta teórica de la sociedad líquida es válida para comprender la actualidad. Además porque, avanzado casi medio siglo luego de los planteamientos de Marcuse, Bauman ratifica, ya en el siglo XXI, que “la sociedad individualizada está marcada por la dilapidación de los vínculos sociales, el cimientamiento mismo de la acción solidaria. También destaca por su resistencia a una solidaridad que podría hacer duraderos (y fiables) esos vínculos sociales” (Bauman, 2006. p. 35). La anterior cita refuerza lo que se había presentado como la única contradicción que continúa con vida y que representa prácticamente la existencia de dos mundos (rural y urbano) que perviven en lo que se pretende denominar como “lo contemporáneo”.

Dilapidar el cimientamiento de la acción solidaria no es sino una consecuencia de esa sociedad individualizada, que sería en parte una conceptualización del marco teórico crítico. Por supuesto, un concepto clave a la hora de entender la sociedad contemporánea es el de la globalización, pero más allá de presentar la lista interminable de las concepciones e interpretaciones sobre el mismo, en este documento se han ido exponiendo claridades sobre el alejamiento de una posición sectaria que quisiera ver en la tecnología “un enemigo” o en la globalización un concepto dotado de algún tipo de “perversidad”. A decir verdad, cuando se habla de que “la globalización de los perjuicios repercute en la globalización del resentimiento y de la venganza” (Bauman, 2006, p. 126), se corrobora el acierto en la inclusión del concepto de “globalismo”, expuesto anteriormente, y que se refuerza también desde la siguiente perspectiva o definición:

La «globalización negativa» se entiende como la globalización altamente selectiva del comercio y el capital, la vigilancia y la información, la coacción y el armamento, la delincuencia y el terrorismo..., elementos todos ellos que desdeñan actualmente la soberanía territorial y no respetan ninguna frontera estatal (Bauman, 2006, p.126).

Bajo la anterior conceptualización que indica Bauman (2006), emerge el aspecto esperado de lo que se denomina “negativo”, no obstante, cabe aclarar que el fundamento teórico por el cual avanza esa “globalización negativa” que señala el autor, es el de un globalismo en términos de Baeza (2006), que se instaura no negativamente, sino positivamente en la vida cultural de la sociedad contemporánea. Es decir, la globalización selectiva del comercio sin una concepción crítica de la sociedad se traduce en más y mejores productos para los consumidores, el capital globalizado significa más empleos, más inversión, la vigilancia significa sociedades aseguradas, la delincuencia y el terrorismo han derivado en incertidumbre y necesidad de seguridad y dirección políticas literalmente a “cualquier precio” donde se ha reemplazado últimamente y a la ligera la concepción de gobierno por la de gerencia. Por eso, el globalismo, es decir una globalización negativa pero que se manifiesta bajo concepciones muy positivas y racionales, mina el sentido de lo común, lo pervierte paradójicamente; esa es la esencia funcional de la globalización negativa en la sociedad contemporánea.

De allí, según Marcuse (1993), la filosofía analítica contemporánea se propone exorcizar “fantasmas” metafísicos tales como el espíritu, la conciencia, la voluntad, el alma, el yo, disolviendo la intención de estos conceptos en afirmaciones sobre habilidades o disposiciones particularmente identificables. Eso se correlaciona con otra característica de la sociedad contemporánea presente en el Nuevo Paradigma, que configura un rechazo a la profundización en los conceptos señalados porque no generan riqueza al sistema productivo, salvo que sean expresados bajo la forma de algún tipo de curso de autoayuda u oferta formativa exprés, que le dicen a los individuos cómo consumir la idea de voluntad, como consumir la idea de Dios, o la de espíritu, es decir ¿para qué la metafísica en el Nuevo Paradigma a menos que pueda envasarse y venderse? Empero, bajo las reflexiones provenientes desde el pensamiento social de la Iglesia, o bien desde la misma teoría crítica en boca de la disciplina sociológica, “el resultado muestra, de una manera extraña, la impotencia de la destrucción de la metafísica: el fantasma sigue persiguiendo” (Marcuse, 1993, p. 231). Entonces, la alegoría conceptual que impulsa a llamar “fantasmas” las profundas ideas existentes en la metafísica, podría ser correlativa a analizar una supuesta preocupación del Nuevo Paradigma por neoliberalizar las zonas rurales. Dando como un resultado manifiesto en la realidad rural colombiana, que al ser la ruralidad un escenario poco favorable para desarrollar una sociedad de mercado,

entonces, ya no casualmente, las estadísticas de asesinatos políticos son la lúgubre corroboración de cómo se ha ido “solucionando” la preocupación aquí planteada desde la teoría, una preocupación que se halla implícita en *Laudato si'*, y que se preocupa por esos “fantasmas” que se niegan a morir para un sistema de carácter totalizador pero paradójicamente tan liberal.

La relación entre metafísica y ciencia es estrictamente histórica. En nuestra propia cultura, al menos, todavía se da por sentada la parte de la ley de los tres estadios de Saint-Simon que estipula que el estado metafísico precede al científico de la civilización. ¿Pero es esto definitivo?, ¿o la transformación científica del mundo contiene su propia trascendencia metafísica? (Marcuse, 1993, p. 258)

Los interrogantes que plantea el autor son una base sólida para responder por qué la presente tesis se orientó a incluir la palabra desafíos. A lo largo del presente documento se ha argumentado, incluso desde el establecimiento de la crítica a la sociología clásica de la religión, que la reflexión teológica, el aporte de las ciencias sociales, los planteamientos del pensamiento social de la Iglesia, de la teoría crítica, de aquello que desde el positivismo se denominó ciencias del espíritu y que consolidó el racionalismo que sería cuestionado con firmeza después de la Segunda Guerra Mundial, del Holocausto y las bombas atómicas, tienen presente el desafío constante en comprobar y seguir impulsado la integralidad de la humanidad.

Si se excluye una dimensión y se le da el carácter de “superada”, se corre el riesgo de aislarse de la verdad, en tanto la verdad se contempla solo teniendo presente la multidimensionalidad y no solo la unidimensionalidad, puesto que ésta última, como aseguraban Horkheimer (2003) o Marcuse (1993), solo conlleva a una nueva barbarie. La Iglesia, tiene el desafío teológico y pastoral de ser, sin querer serlo de una forma deliberada o manifiesta, una auténtica resistencia a la consolidación y naturalización de las características hasta ahora mencionadas.

Asumir que lo metafísico precede a lo científico es la negación de las ciencias religiosas y sociales, y constituye un error que se ha tratado de exponer en la caracterización a la sociedad contemporánea que aquí se ha formulado. Se ha comentado también sobre los malestares y paradojas que, por ejemplo, luego de

estudiar el pensamiento social de la Iglesia, tendrían todo el criterio de denominarse estructuras del pecado en razón de la oposición que la Iglesia mantiene contra esa aceptación de “todo” en nombre de la concepción de libertad presentada por el liberalismo, y que como se ha visto desde la teoría crítica, se concibe enajenadamente al estar orientada al modelo productivo que se expresa en el individuo de forma heterónoma.

Por tanto, si la sociedad industrial y para caso del presente análisis, la sociedad contemporánea consolida una visión unidimensional de la humanidad, entonces también contiene el impulso por anular las posibilidades de la metafísica. Cuestionar cuál ha sido el elemento práctico con el cual se ha consolidado la unidimensionalidad de la sociedad contemporánea, es en sí mismo el problema comprensivo del desafío que representa la contemporaneidad. No obstante, ya algo se había comentado: la realidad tecnológica como mecanismo de dominación ideológica es un punto de partida para esbozar una respuesta. Según Marcuse (1993), la consumación de la realidad tecnológica sería un prerequisite racional para trascender la realidad tecnológica. ¿Es eso posible? Ha de suponerse que cuando la aplicación de la razón científica alcance un punto final con la mecanización de todo el trabajo socialmente necesario pero individualmente represivo, entonces se dará, según el autor, una ruptura ulterior, dando paso a una nueva realidad humana que pueda cultivar un “arte de vivir”. Sin embargo, Marcuse no vivió para observar cómo el cultivo de ese “arte de vivir” no es una utopía, sino un proceso de realización de los sujetos, que podría consolidarse a partir de la contemplación de todas y cada una de las dimensiones humanas.

Desde el Renacimiento, pasando por la modernidad, la secularización, la racionalidad política, la sociología de la religión o el positivismo entre otras manifestaciones, se ha querido desplazar el papel de la espiritualidad cristiana o los aspectos metafísicos de la vida social. Y aun así, superando ya casi más de tres siglos de embates suficientemente fuertes y argumentados, actualmente y enfrentando lo que Francisco (2015) denomina un Nuevo Paradigma, el pensamiento social de la Iglesia persiste en buscar la luz, persiste en la integralidad, en la multidimensionalidad y ha demostrado, que la razón per se no libera, sino que paradójicamente, mientras se constituya como La Única Forma, negará las demás posibilidades que también son verdaderamente humanas.

Pero, aún sin saber si es probable la superación de la realidad tecnológica como prerrequisito a la configuración de un “arte de vivir, este sería un fenómeno de ruptura que dejaría Tiempo Libre a los individuos sobre la base de las necesidades vitales satisfechas. No obstante se puede apreciar cómo el flujo de mercancías y prácticas consumistas están más enfocadas en orientar heterónomamente el goce de Tiempo Libre, es decir, emerge la posibilidad de analizar una ideologización del uso de la libertad. Si se pudiera nombrar de alguna forma este fenómeno, no sería desfasado bautizarle “el capitalismo del ocio”, que en síntesis ha demostrado el fallo del cálculo hecho por Marcuse (1993), pues el tiempo libre se convirtió en una necesidad eternamente insatisfecha, pero necesaria, como afirmaban Lara y Colín (2007), debido a la ontología banal de los objetos o prácticas disponibles en el mercado para cubrirla.

Asimismo, la vieja dicotomía que anunciaban Quijano (2000), sobre el centro-periferia, sigue determinando que esa supuesta ruptura marcuseana está tan lejos de la periferia porque es precisamente allí, en la periferia, donde sucumbe el medio ambiente, donde se maquila para las grandes marcas, donde los obreros aún viven en condiciones precarias o con necesidades básicas insatisfechas. Tal es el caso de las zonas rurales donde, por ejemplo, se realizó la investigación, en donde ir de un pueblo al otro significó 3 horas por trocha, o cruzar un páramo significaban 5 horas de trocha, cuando en caso de tener vías desarrolladas y habilitadas los tiempos se hubiesen reducido a menos de la mitad.

Por tanto, el razonamiento al final es redundantemente excluyente de la periferia, es occidental, pero entonces, cómo responder a la pregunta sobre si es probable trascender la realidad tecnológica. Este cuestionamiento resume el problema de entrar a comprender la sociedad contemporánea. Por supuesto, luego de evaluar los marcos explicativos de la contemporaneidad, se puede mencionar que no será un proceso mediado exclusivamente por la razón, porque el proyecto mejor elaborado de la razón es la tecnología, y ésta, se ha configurado como poder político en tanto ha difuminado las diferencias políticas y ha consolidado las diferencias consumistas acaparando un horizonte extenso en donde reposa indomable ese que se ha denominado en este apartado atrevidamente “capitalismo del ocio”.

Por consiguiente, para trascender esa realidad, no se tratará de regresar a un neo-ludismo, sino que el asunto, si se quiere abordar de manera hipotética, consistiría en hallar en las dimensiones humanas tales como la espiritualidad, la fe, las perspectivas teológicas, escatológicas, una posibilidad de enriquecer ese “arte de vivir” al que se refería Marcuse, o coherente y sugerentemente, a esa vida en comunidad que por ejemplo profesa el cristianismo. Por el momento, el panorama de la sociedad contemporánea visto teóricamente no solo es dicotómico, sino que en ella (apropósito de la ruralidad) aún vive sin ser anulada, la contradicción, persiste el orden espiritual ante ese intento abrumador a través de la tecnología empleada no como una herramienta facilitadora sino como razón política, de difuminar el elemento espiritual.

Entonces, es comprensible que “cuanto más altas hayan llegado a ser las propias necesidades y satisfacciones del individuo, más aparecerá su represión como una fatal privación” (Marcuse, 1993, p.274). Era de esperarse que la consolidación del proyecto socialista de comienzos del siglo XXI en países como Venezuela con Hugo Chávez, Paraguay con Fernando Lugo, Uruguay con Pepe Mujica, Ecuador con Rafael Correa, Brasil con Ignacio Lula, Argentina con Cristina Fernández, Bolivia con Evo Morales y Honduras con Manuel Zelaya, haya significado un ataque frontal contra el Nuevo Paradigma, que evidenció la amenaza a la hegemonía que se mencionó párrafos más atrás y que incluyó la confrontación a dicho proyecto con los intentos por dividir ese proyecto socialista en Latinoamérica, no solo dividiendo, sino socavando uno a uno los gobiernos de dichos países, con una fórmula que consistió de manera correlacionada con los planteamientos teóricos que se han realizado, por ejemplo, en promover los discursos sobre la privación de mercancías en la que viven algunos sistemas socialistas.

Entonces, si bien surge idea de qué tan equivocado sea para los sujetos de la sociedad contemporánea pensar en un replanteamiento de las necesidades, para quizá no sentir como “fatales privaciones” el hecho mismo de descartar un sin número de mercancías y que eso no signifique un acto que pueda considerarse como fatal. Pensar lo anterior no es tarea fácil si, por ejemplo, no se hacen distinciones sociológicas entre los votos de pobreza con una fundamentación



teológica, el consumo responsable o el minimalismo cliché que perviven en la sociedad contemporánea.

Continuando con la presente caracterización, según Castells (1996), la sociedad contemporánea, se estructura cada vez más en torno a una oposición bipolar entre la red y el yo. Son tan amplios los escenarios virtuales en los que hoy se comparte y en donde se manifiestan múltiples relaciones sociales, que, si bien no se atenta contra el principio mismo de la realidad, por lo menos constituye una alteración distintiva en términos de lo que Goffman (2001) llamaría la presentación social de la persona en la vida cotidiana, pues el sujeto postula una imagen y un discurso en el escenario de las redes sociales sin la preocupación de la corroboración empírica de lo manifestado, no hay necesidad.

Continuando con Castells (1996), en esa condición de esquizofrenia estructural entre función y significado, las pautas de comunicación social cada vez generan una tensión mayor. Según el autor, cuando la comunicación no fluye adecuadamente quizá por esa alteración distintiva de la representación del sujeto, e incluso cuando deja de existir en forma de comunicación conflictiva, los grupos sociales y los individuos no se reconocen como individuos unos de otros y ven al otro como un extraño, un extraño que podría constituir más una amenaza que un aliado. “En este proceso, la fragmentación social se extiende, ya que las identidades se vuelven más específicas y aumenta la dificultad de compartirlas” (Castells, 1996, p. 2).

Como una nueva característica de la sociedad contemporánea explicada por Castells, emerge el fenómeno de la alta comunicabilidad impulsada por un avance tecnológico sin precedentes, pero a la vez, ausencia de una comunicación profunda o real entre los sujetos. La caracterización de esa esquizofrenia narrada por Castells (1996), esa alteración distintiva, puede ser vista como perjudicial debido a que disminuye las probabilidades de reconocer en el marco del acto comunicativo, con quién se está dialogando, hablando o chateando. Nuevamente, el sentido paradójico de las características emergentes perfila ya una conclusión general sobre la sociedad contemporánea.

La modernidad líquida es un tiempo sin certezas. Sus sujetos, que lucharon durante la Ilustración por poder obtener libertades civiles, deshacerse de la

tradición, se encuentran ahora con la obligación de ser libres. Hemos pasado a tener que diseñar nuestra vida como proyecto y performance. Más allá del proyecto, todo es un espejismo. La cultura laboral de la flexibilidad arruina la previsión de futuro, deshace el sentido de la carrera profesional y de la experiencia acumulada. El amor se hace flotante (Vásquez, 2008, p. 3).

La anterior apreciación parece poco esperanzadora si se asume como conclusión de quién quiere caracterizar a partir de la metáfora de “lo líquido” a la sociedad contemporánea. Ahora bien, lo espeluznante del sentido paradójico que se ha venido descubriendo sobre la sociedad contemporánea es que cuando se requiere generar prospectivas de cambio o algún tipo de planificación para afrontar los desafíos sociales contemporáneos, la distopía parece pesar toneladas y primar por sobre la utopía, que tan solo pesa algunos pocos gramos. Y no es para menos el sentido literario que se incluye, pues la obligación a ser libres que menciona Vásquez (2008) está estrechamente correlacionada con ese neologismo atrevido del “capitalismo del ocio”. Es evidente que resulta problemático definir una obligación a la libertad, ya que el sentido mismo de la enunciación pervierte el significado prejuicioso de la libertad; por tanto, se supone que cuando se piensa en la palabra libertad ese prejuicio hermenéutico sobre el que se tiene claridad consiste en la conclusión obvia de que si hay obligación, entonces no hay libertad. No obstante, desde las orillas de la filosofía política y el derecho Kantiano mencionadas por Cortés (2014), el *arbitrium sensitivum* que permite la liberación racional es en principio una autodeterminación, es decir una auto obligación del sujeto. ¿Qué tiene que decir la perspectiva teológica cristiana sobre la libertad como un estado que solo se halla en Cristo mediante la liberación del peso de los pecados, así se viva en las condiciones sociales más adversas? No es para nada sencillo el abordaje del concepto libertad, y el anterior interrogante busca orientar la complejidad de este.

Pero hay que volver a la preocupación que se ha plasmado en la presente caracterización y es que en la sociedad contemporánea, la obligación del individuo a su libertad halla sentido, puesto que la libertad dada y no definida de manera consciente es una característica de un proceso que vincula activamente al individuo a un proyecto que, en apariencia, no es opresivo, pero que le es ajeno, y que soterradamente establece un vínculo que lo ancla en el sistema productivo y lo

relaciona con individuos fundamentados en la misma lógica en los diferentes planos de la vida social. Todo lo anterior se desarrolla, exista o no, en el marco de un medio tecnológico para simplificar dicho proceso; ahora, si se suma el elemento tecnológico, la complejidad comprensiva aumenta.

Avanzado un poco más en la caracterización de la sociedad contemporánea, se puede incluso llegar al plano de las relaciones interpersonales. Allí, la teoría crítica también tiene algo que hablar; un ejemplo puede ser lo siguiente:

Toda nuestra cultura está basada en el deseo de comprar, en la idea de un intercambio mutuamente favorable. La felicidad del hombre moderno consiste en la excitación de contemplar las vidrieras de los negocios, y en comprar todo lo que pueda, ya sea al contado o a plazos. El hombre (o la mujer) considera a la gente en una forma similar. Una mujer o un hombre atractivos son los premios que se quiere conseguir. «Atractivo» significa habitualmente un buen conjunto de cualidades que son populares y por las cuales hay demanda en el mercado de la personalidad (Fromm, 1959, p. 3).

Si la personalidad también queda sometida a las lógicas del mercado, Fromm (1959) aclarará que igualdad significa identidad mucho más que unidad; lo particular es que, cuando se habla de identidad, el lugar común es que emerja correlativamente el concepto de subjetividades, el cual podría asociarse de una forma coloquial a diversidad. No obstante, lo que este autor menciona es que en la sociedad contemporánea se halla la identidad de las abstracciones, de individuos que trabajan o se orientan en los mismos empleos, que a pesar de la enorme diversidad y formas de vivir la vida, tienen idénticas diversiones, se hallan a merced de una opinión general que amplió sus canales para llegar a millones de receptores que observan consensuadamente, lo leen como el consenso de sus problemas o intereses sin siquiera cuestionar por qué no participó en dicho consenso.

En este sentido, también deben recibirse con cierto escepticismo algunas conquistas generalmente celebradas como signos de progreso, tales como la igualdad de las mujeres. Me parece innecesario aclarar que no estoy en contra de tal igualdad; pero los aspectos positivos de esa tendencia a la igualdad no deben engañarnos. Forman parte del movimiento hacia la eliminación de las

diferencias. Tal es el precio que se paga por la igualdad: las mujeres son iguales porque ya no son diferentes. La proposición de la filosofía del iluminismo, *l'ame n'a pas de sexe*, el alma no tiene sexo, se ha convertido en práctica general. La polaridad de los sexos está desapareciendo, y con ella el amor erótico, que se basa en dicha polaridad (Fromm, 1959, p. 20).

Resulta interesante la conceptualización y el nominalismo que va asumiendo esta caracterización, puesto que ese “movimiento hacia la eliminación de las diferencias” puede ya constituirse en un pleno atributo operativo de la sociedad contemporánea, una reiterativa característica que indica el propósito soslayado de entender en esencia el punto problemático de la sociedad contemporánea, un punto que, plenamente identificado, puede facilitar los mecanismos con los que, desde las diferentes orillas del conocimiento, se logren enfrentar los desafíos emergentes.

La eliminación de la diferencia como un movimiento inserto en temas tan complejos, como los debates sobre el género expuesto por Fromm (1959), permite reconocer que los canales por los que se manifiesta la homogeneidad de la sociedad contemporánea, aún recubierta de una aparente diversidad, que por su apariencia se ha venido señalando como heterónoma, permiten definirla como cohesionada. Es decir, que su razón de ser se halla intrínseca en las venas de la sociedad. No se trata entonces de un modelo económico que configura, sino de una repuesta cultural, como sugería Bauman (2006), que complementa el propósito del modelo productivo y lo refuerza sin tenerle en cuenta, incluso en la manifestación de la relación social aparentemente más privada e íntima que cualquier individuo supone única. Por una relación privada e íntima podría entenderse: el amor.

Al hablar del amor en la cultura occidental contemporánea, entendemos preguntar si la estructura social de la civilización occidental y el espíritu que de ella resulta llevan al desarrollo del amor. Plantear tal interrogante es contestarlo negativamente. Ningún observador objetivo de nuestra vida occidental puede dudar de que el amor -fraterno, materno y erótico- es un fenómeno relativamente raro, y que en su lugar hay cierto número de formas de pseudoamor, que son, en realidad, otras tantas formas de la desintegración del amor (Fromm, 1959 p.35).

Fromm plantea esa desintegración del amor casi a mediados del siglo XX, ¿Qué podría decirse ahora en un contexto donde emerge Laudato sí? A decir verdad, Fromm (1959) aseguraba que dicha desintegración se da porque el modelo productivo necesita hombres que cooperen mansamente y en gran número. No es una casualidad, por tanto, que la sociedad contemporánea este llena de personas que quieran consumir cada vez más y, como elemento realmente paradójico, los gustos estén estandarizados, además de que puedan modificarse y anticiparse fácilmente. Fromm (1959) insistía en que la sociedad contemporánea necesita de hombres que se sientan libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, pero sí orientados a hacer lo que se espera de ellos, a encajar sin dificultades en la maquinaria social, a los que se pueda guiar sin recurrir a la fuerza, conducir sin líderes, impulsar sin finalidad alguna, excepto la de cumplir, apresurarse, funcionar, seguir adelante, consumir.

Por lo anterior, la tecnología en sí no determina ese “seguir adelante” de la sociedad, pareciera más bien la configuración de una dependencia progresiva y simbiótica entre sociedad y tecnología.

Por supuesto, la tecnología no determina la sociedad. Tampoco la sociedad dicta el curso del cambio tecnológico, ya que muchos factores, incluidos la invención e iniciativas personales, intervienen en el proceso del descubrimiento científico, la innovación tecnológica y las aplicaciones sociales, de modo que el resultado final depende de un complejo modelo de interacción (Castells, 1996: 3).

La aclaración de Castells respecto a que realmente la fluctuación del impacto o modo de apropiación de la tecnología depende del modelo de interacción y no es la tecnología per se la que determina a la sociedad contemporánea, resulta importante puesto que allí radica la necesidad de reconocer, por ejemplo, que un individuo no se halla totalmente abstraído por la tecnología, sino que la condición de su interactividad social, una condición que bien puede ser estructural, es la que no le permite salir de ese estado “abstraído” “fundido” “perdido” en la tecnología. Cuando se hace referencia que bien puede ser estructural, cabe la posibilidad de arrojar una hipótesis no comprobada que defina la presencia en la sociedad contemporánea de una suma de individuos abstraídos por los elementos tecnológicos, es decir, que interactúan poco en la realidad física y cada vez más en

la realidad virtual o las redes de apoyo a lo virtual, dando como resultado un aislamiento tremendo a pesar de vivir bajo el marco de una densidad poblacional alta. La anterior hipótesis nace del marco analítico que se está exponiendo, y se encuentra al servicio de reforzar la dicotomía con grados contradictorios entre dos marcos de la sociedad contemporánea, la urbanidad y la ruralidad. “En efecto, la capacidad o falta de capacidad de las sociedades para dominar la tecnología, y en particular las que son estratégicamente decisivas en cada periodo histórico, define en buena medida su destino” (Castells, 1996; p.4) . Aquí el contexto observado por Castells tendría que suponer la inexistencia de dependencias históricas y estructurales que son en último grado las constituyentes de diversas capacidades que se desarrollan en las sociedades; lo que invita a repensar desde latitudes o regiones, como Latinoamérica, que la existencia o ausencia de capacidades para asumir la tecnología se hallan dependientes de la condición de un país, al ser catalogado como “en vías de desarrollo”. Es decir que, como otra característica sociológica presente en la sociedad contemporánea, una tecnología como la Internet, al ser establecida en un país que había cumplido con el proyecto moderno de la educación, que erradicó el analfabetismo y que su nivel investigativo e intelectual es alto, impulsa el avance hacia nuevas formas de conocimiento y el mínimo desarrollo de sentidos críticos frente al uso de dicha tecnología. Pero, específicamente en una sociedad contemporánea latinoamericana, colombiana y rural, la misma herramienta tecnológica implementada en un país que se le dificulta el cumplimiento con el proyecto educativo moderno que no invierte lo suficiente en investigación.

Figura 9. Tasa de crecimiento de matrículas en Instituciones de Ecuación Superior (IES) en Colombia.

Año	2008	2009	2010	2011*	2012*	2013*	2014	2015	Crecimiento Anual (2012-2015)
Total IES	8,5%	15,5%	-0,7%	14,3%	-1,0%	4,2%	3,7%	3,0%	1,6%
IES privadas	15,5%	14,7%	0,7%	8,3%	-3,5%	-2,5%	0,6%	4,9%	-2,3%
IES públicas	2,4%	16,4%	-2,0%	20,4%	1,3%	9,9%	6,1%	1,7%	4,7%
Matrícula SENA	26,1%	0,5%	18,3%	2,9%	3,3%	20,8%	7,7%	3,7%	10,5%
Técnicos profesionales	8,4%	-49,3%	-68,1%	-96,0%	-47,5%	-100,0%			-100,0%
Tecnólogos	81,0%	92,8%	60,5%	12,5%	3,4%	21,0%	7,7%	3,7%	10,6%
<b>Total</b>	<b>17,3%</b>	<b>7,4%</b>	<b>8,9%</b>	<b>8,1%</b>	<b>1,2%</b>	<b>13,0%</b>	<b>6,0%</b>	<b>0,9%</b>	<b>6,5%</b>

Fuente: Ministerio de Educación Nacional y Sena. Marzo de 2016.

Sería importante reconocer de dónde una sociedad logra configurar capacidades para asumir una tecnología, ya que, sin dicho reconocimiento, los efectos sociales de las tecnologías se convierten en tendencias que no se someten a consideración efectiva por sociedades en vías de desarrollo. Aquí la distinción contextual es muy necesaria en tanto los procesos de conformación de las sociedades que se encuentran inmersas en la contemporaneidad, cuyos rasgos objetivos se han tratado de narrar en este epígrafe, presentan diferencias con las que se asumen o confrontan dichos rasgos objetivos. A continuación, se expone un ejemplo con respecto al nacionalismo cultural.

Por ejemplo, Yoshino, en su estudio sobre la *nihonjiron* (ideas de la singularidad japonesa), define significativamente el nacionalismo cultural como el objetivo de regenerar la comunidad nacional mediante la creación, la conservación o el fortalecimiento de la identidad cultural de un pueblo cuando se cree que va faltando o está amenazada. El nacionalismo cultural considera

a la nación el producto de su historia y cultura únicas y una solidaridad colectiva dotada de atributos únicos (Castells, 1996, p.18).

Aun asumiendo este ejemplo citado por Castells, el problema teórico de definir por ejemplo un nacionalismo colombiano se tornaría muy amplio para las pretensiones de esta investigación. Lo que sí es relevante denotar es que la amenaza ya no forjaría un fortalecimiento de una cultura nacional, sino un fortalecimiento de esa maquinaria social que Fromm (1959) exponía como responsable de la desintegración de expresiones íntimas y aparentemente privadas como lo son el amor entre individuos o el amor de un individuo hacia Dios en la sociedad contemporánea. La perspectiva de Fromm frente este último es clara:

Así como los autómatas no pueden amarse entre sí tampoco pueden amar a Dios. La desintegración del amor a Dios ha alcanzado las mismas proporciones que la desintegración del amor al hombre. Ese hecho hállase en evidente contradicción con la idea de que estamos en presencia de un renacimiento religioso en nuestra época. Nada podría estar más lejos de la verdad. Lo que presenciamos (si bien hay excepciones) es una regresión a un concepto idolátrico de Dios, y una transformación del amor a Dios en una relación correspondiente a una estructura caracterológica enajenada. Es fácil comprobar tal regresión. La gente está angustiada, carece de principios o fe, no la mueve otra finalidad que la de seguir adelante; por lo tanto, siguen siendo criaturas, confiando en que el padre o la madre acuda a ayudarlos cuando lo necesiten (Fromm, 1959, p. 43).

Bastaría agregar que lo mencionado por Fromm sobre esa relación entre la cultura espiritual y religiosa de los individuos podría estar por el momento conteniendo una nueva característica que pudo ser comprobada en campo durante la presente investigación, que consiste en que una práctica con un sentido colectivo como es la práctica del cristianismo, termina siendo cometida exclusivamente con un fin individual, el de satisfacer (salvar) al yo.

Puede que miremos en direcciones radicalmente distintas y que evitemos mutuamente nuestras miradas, pero parecemos hallarnos en el mismo abarrotado barco sin brújula fiable a la que recurrir ni nadie al timón. Aunque no rememos ni remotamente coordinados, nos parecemos asombrosamente en



un aspecto; nadie (o casi nadie) entre nosotros cree (y, aún menos, declara) estar velando por sus propios intereses (es decir, defendiendo privilegios ya conseguidos o reivindicando un pedazo de los que le han sido negados hasta el momento). (Bauman, 2006, p.148).

De acuerdo con lo anterior, podría emerger la sospecha de que la sociedad contemporánea es el escenario más adverso para la configuración del espíritu de solidaridad. Por tanto, bajo la argumentación del papel tecnológico, ni por más distancia que exista entre las grandes urbes y los pueblos colombianos, mientras tengan la posibilidad de hacer efectivo el vínculo comunicativo por medio de la tecnología con ese mundo que palpita en las ciudades (el mundo de la sociedad de mercado) entonces cabe la probabilidad de que ese modo de vida, llegue sin inconvenientes y sin filtros a los contextos más oprimidos.

Bauman (2006) mencionaba que, contra toda prueba objetiva, los sujetos de la sociedad contemporánea que viven en la mayor comodidad registrada en la historia se sienten más amenazados, inseguros y atemorizados, y más apasionados por todo lo relacionado con la seguridad y la protección. La anterior paradoja impulsa la probabilidad de comprender por qué en las sociedades rurales donde se registra menos comodidad se rompe objetivamente esta regla teórica con la que Bauman lee la contemporaneidad. Esto abre el marco para exponer quizá la mayor discrepancia con la formulación de Bauman sobre la sociedad contemporánea:

«El mundo quiere ser engañado»: la categórica sentencia de Adorno. Miedo líquido no suena a comentario hecho a propósito de la triste historia escrita por Feuchtwanger sobre Odisea y los cerdos, que se negaban a recuperar su anterior forma humana porque detestaban la preocupación de tener que tomar decisiones y asumir responsabilidades que vienen indisolublemente ligadas a la condición de ser humanos, o, por qué no, a propósito del «miedo a la libertad» de Erich Fromm o del arquetipo de todo lo anterior: la especulación melancólica de Platón sobre el trágico destino de los filósofos, que tratan de compartir con quienes siguen encerrados en la caverna las buenas nuevas que traen del mundo exterior de las ideas puras, iluminado por la luz del día. No es que las personas se traguen el cuento, como se suele decir, es que desean que les engañen, sienten que sus vidas serían completamente insoportables sin el engaño (Bauman, 2006, p. 220).

Bauman (2006) aseguraba que si el ideal del grupo gobierna el ego, entonces esa presentación que hacemos ante los otros de permanecer adaptados, de permanecer caracterizados, no es sino una máscara de un yo (ego) que no tiene posibilidad de representarse por la ausencia de espacios comunitarios en donde por lo menos sienta que el instinto de solidaridad es un resultado tangible.

En contraposición a Bauman, más parece que la gente ha somatizado el individualismo inyectado por la cultura de mercado, y lo ha manifestado bajo formas de personalidades imperativas orientadas a la competencia mal sana, o bien, a convertir todos los escenarios relacionales en una competencia bien sea verbal o simbólica en términos de poder.

El narcisismo abanderado por el discurso neoliberal conjura determinados requerimientos pulsionales preconscientes para inducir un embelesamiento que opaque las contradicciones inherentes a la transformación de la justicia descrita. El neoliberalismo construye una serie de mitos legitimadores de prácticas políticas y económicas perversas. A la carencia total de empatía se le suma un carácter interpersonalmente explotador. De ese modo la pérdida de libertad individual lejos de espantar evoca un mecanismo sadomasoquista en el que se legitima aquello que se desea ser (Biagini y Fernández, 2013, p.25).

Esa legitimación de lo que se desea ser, presente en la lógica comportamental de la sociedad contemporánea, está en correlación con la tesis de Bauman (2006). No obstante, dichos acercamientos a la probabilidad de afirmar que los sujetos de la sociedad contemporánea desean ser engañados, podrían recaer en lo que Horckheimer (2003) llamaría una descripción de contenidos psíquicos que son típicos de determinados grupos de la sociedad, algo más ligado, según el autor, a una psicología social que a una característica objetiva de la teoría crítica, siendo ésta última el marco sobre el cual se ha pretendido exponer ciertas características de la sociedad contemporánea. Es claro que la idea de grupo no se halla mediando la construcción del yo (ego) de las personas en la sociedad contemporánea, pero quizá la gente lo que ha perdido es todo vínculo con la posibilidad de observar en la realidad aquellos mecanismos de progreso común.

Subyacente permanece, en una contemporaneidad rural y empobrecida, la idea de que el mundo no quiere ser engañado. Pero eso significaría un escenario en el cual el llamado fin de la utopía sería una idea irrefutable. ¿Es refutable?

“hoy parece como si las energías utópicas se hubieran consumido, como si hubieran abandonado el pensamiento histórico, el horizonte del futuro se ha contraído y tanto el espíritu de la época como la política han sufrido una transformación radical [...] no es que la utopía se esté retirando de la conciencia histórica. Simplemente se ha llegado al fin de una utopía, la de la sociedad del trabajo y emerge otra, la de la comunicación” (Habermas, 1995, p.543).

Lo que podría prejuzgarse como un “tirar la toalla” quizá, por lo que se mencionaba en el capítulo en que se hacía una crítica a la sociología clásica de la religión, redundaría en seguir buscando la respuesta racional para un problema racional en una sociedad que, según lo que se ha expresado, contiene en sí la paradoja de ser irracional como totalidad. Podría ser que la gente no quiere ser engañada, pues en una situación consciente hasta el más simple de los intelectos reaccionaría contestatariamente. A decir verdad, es necesario reconocer que si las vías del engaño, que según Bauman (2006), el sujeto acepta gustosamente, son sofisticadamente racionales, significa que el marco paradigmático racionalista de la oposición a dicha idea no es la única fuente de la respuesta; aquí podría ser analógica la crítica a la sociología clásica de la religión expuesta en el primer capítulo de esta tesis.

No basta toda la disertación crítica y sociológica para componer una respuesta alternativa, por ello, la espiritualidad también puede ser un marco para que emerja una argumentación diferente de la exclusivamente racional en la que también se podría sostener a la comunicación, como esa nueva utopía que propuso Habermas (1984). Por ejemplo, si bien espiritualidad y utopía son temáticas diferentes, para un racionalista pueden ser lo mismo, lo que abre la posibilidad de argumentar. A propósito de la utopía, Ricoeur (1975) le daba un sentido positivo y en oposición al tradicional sentido negativo que le dieron los socialistas científicos. Preguntaba: “¿No representa la fantasía de otra sociedad posible exteriorizada en “ningún lugar” uno de los repudios más formidables de lo que es la actual sociedad?” (Ricoeur, 1975 p. 58). Ricoeur continuaba mencionando que la utopía puede ser tomada en su nivel radical como la función de ese “ningún lugar” en la

constitución de una acción social o simbólica, lo que conduce a la pregunta: ¿no es acaso la comunicación, esa utopía formulada por Habermas, una acción social y simbólica en sí misma?

Ante una conclusión inquietante como la de “la gente quiere ser engañada”, emerge resistientemente una hipótesis a partir del contexto y cuyo mérito está implícito en la proposición que caracteriza al pensamiento social, que reconoce, pero no se entrega a los males del mundo. Francisco (2015) ya afirmaba en *Laudato si'* que son inseparables y permanentes la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior. Es decir, que concluir y aceptar la tesis “la gente quiere ser engañada” en términos prácticos, comunicativos, utópicos y espirituales significa entregarse a la acción sin fe, a la acción sin espíritu y ya mencionaría Francisco que una “convicción no puede ser despreciada como un romanticismo irracional, porque esta tiene consecuencias en las opciones que determinan nuestro comportamiento” (LS, Francisco). Sería correlativo al “no lugar” de Ricoeur (1973), que representa la negación de lo presente; por tanto, es una antítesis de la aceptación del engaño.

Como una especie de mecanismo de defensa psicoanalítico, la sociedad contemporánea pudo haber cerrado la posibilidad de reconocer la frustración y para huir de ese reconocimiento, se encerró en alguna tipología freudiana. Según Murga (2015), los mecanismos de defensa son formas inconscientes de actuar o de pensar que emplea el ser humano para protegerse y defenderse de pensamientos, deseos, emociones o comportamientos demasiado amenazantes para la conservación de su integridad. Es decir, los mecanismos de defensa se encargan de disfrazar aquello que es demasiado difícil de aceptar para convertirlo en algo más tolerable para la mente. Ahora bien, la sociedad contemporánea ha sido caracterizada como carente de sentido utópico, así como portadora de una nueva utopía, la comunicación, pero resulta importante recordar que “la teoría crítica no posee conceptos que puedan tender un puente entre el presente y su futuro sin sostener ninguna promesa. Es congruente con quienes han dado y dan su vida al Gran Rechazo a la protesta contra aquello que es” (Marcuse, 1993, p.283). La pregunta de cierre, que realmente es una apertura para observar en el pensamiento social de la Iglesia un marco claro para componer no solo una nueva utopía sino una vida realmente contraria a todas las características que se dieron en el presente

epígrafe sobre la sociedad contemporánea, características que son portadoras prevalentemente mucho más de problemas complejos que de virtudes, expone una oportunidad, y es: ¿qué pasa si la promesa de la que habla Marcuse (1993) es impulsada desde un pensamiento que se funda en lo metafísico, en la revelación cristiana, por ejemplo?

### 2.3 LA COMPLEJIDAD DE LA PRÁCTICA PASTORAL EN RELACIÓN A SU SIGNIFICADO RELIGIOSO.

Este último epígrafe del marco teórico quiere centrarse en una reflexión en la que se definan con claridad elementos particulares a propósito de la práctica pastoral. Bien podría decirse que en el estado en el que se encuentra la sociedad contemporánea y teniendo en cuenta por supuesto la caracterización narrada en el epígrafe anterior, el trabajo pastoral se enfrenta a un gran desafío en los centros urbanos de manera más compleja que en las zonas rurales; “la Iglesia se pone en movimiento en su pastoral agraria con gusto, pero tiene serias dificultades para evangelizar la ciudad y queda aturdida delante de la Metrópoli” (Vélez, Sierra, Rozo, Rodríguez, Camargo y Becerra, 2014, p. 229). Ese aturdimiento vendría siendo un daño colateral de la expansión sin comprensión de la cultura propia de una sociedad de mercado. Por ahora,

Hacer una lectura hermenéutica-pastoral de la realidad, implica ver sus ambigüedades y contradicciones. Vivimos, como dice Aparecida<sup>12</sup>, en un cambio de época impactado por la globalización. Esto plantea enormes desafíos en todos los ámbitos: social, económico, cultural, político y religioso. (Plan Global, 2015, p. 19).

Por supuesto, al ser tan amplios los ámbitos que presentan desafíos no solo para esa lectura hermenéutica, sino para el ejercicio mismo de la pastoral, es preciso

---

<sup>12</sup> Celam, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Aparecida, N.º 513, 2011, [www.celam.org/conferencia\\_aparecida.php](http://www.celam.org/conferencia_aparecida.php).

que para abordar la temática, el marco teológico solicite otros referentes epistemológicos si se pretende comprender en un contexto latinoamericano cuál ha sido el significado de la práctica pastoral, o cómo influye el discurso pastoral sobre las comunidades,

La pastoral desborda la terminología teológica para entrar en el espacio de lo que es la normalidad del lenguaje eclesial. No es necesario ser perito en teología para utilizar un código lingüístico en el que la palabra pastoral esté presente. Basta con estar familiarizado con la práctica eclesial, con la acción de la Iglesia y sus distintas dimensiones, y la de sus diferentes miembros, para utilizar con una cierta asiduidad tal término. (Ramos, 1995, p.5).

De Mori (2010) expresa una aclaración terminológica necesaria, en la que, contrariamente a lo que se pueda pensar, los términos práctica y pastoral ciertamente no son sinónimos, como lo muestran las tendencias recientes anteriormente señaladas. Dichas opciones indican, sin embargo, que ese campo del saber está todavía en plena construcción, a pesar de haber nacido hace siglos. De hecho, el término práctica está relacionado con una dimensión fundamental del ser humano, el actuar, que no tiene originariamente significado religioso o eclesial. En cuanto al término pastoral, según De Mori (2010), tiene su origen en aspectos del actuar cristiano, remitiendo de inmediato al cristianismo y a las acciones de sus distintas denominaciones confesionales.

Los términos práctica y pastoral son términos utilizados en la teología por lo menos con cuatro significados distintos: 1) como objetivo para el cual debe ser orientada la formación teológica, identificando la práctica o pastoral con un resultado buscado por la teología; 2) como dimensión que informa el hacer teológico desde el interior, sometiendo lo práctico o pastoral a la teología, y haciéndolo secundario en relación a ella; 3) como determinada disciplina del curriculum teológico, obligatoria, por ejemplo, en las facultades de teología católica, según la *Sapientia Christiana*, que la denomina teología pastoral, quitando a la práctica o a la pastoral la centralidad. 4) como actividades concretas de acción práctica o pastoral (litúrgicas, catequéticas, institucionales, religiosas, sociales, etc.), ilustrando la aplicabilidad de la teología en la práctica o en la pastoral, aludida anteriormente (De Mori, 2010, p. 503).

De acuerdo con la anterior cita, en ninguno de los cuatro casos planteados por De Mori, la pastoral toma un carácter central, sino que es la práctica pastoral la manifestación del objetivo de la teología, la manifestación de la teología, es decir, una aplicación práctica de la teología o bien una parte contingente de la teología. Por ello, “la reflexión teológica sobre la acción pastoral de la Iglesia es lo que tradicionalmente se ha denominado como teología pastoral”. (Floristán, 2009, p.9).

Si se menciona un punto de vista quizá opuesto a lo planteado por Floristán, Ramos (1995) propone que el adjetivo pastoral no es propio para acompañar al sustantivo teología y que ambos términos de alguna forma se rechazan, pues según él, la pastoral sería quien calificase la práctica de la Iglesia, mientras que la teología permanecería en el ámbito de la reflexión. Si se siguiera la idea de Ramos, podría hallarse una aplicación más clara del término, pues la pastoral sin la teología dejaría de ser la expresión del quehacer cristiano; entonces, por una intrínseca existencia, sin teología no podría desarrollarse una pastoral cristiana, ahora, del mismo modo que la pastoral debe hablar de la práctica teológica de una Iglesia. “Indudablemente, el empleo lingüístico de la palabra «pastoral» tiene una primera connotación que es la de la práctica y la acción en la vida de la Iglesia”. (Ramos, 1995, p.7).

Continuando en el análisis de las diferentes ópticas comprensivas de los términos pastoral, teología pastoral, existe otra organización lingüística de los términos, cuya expresión puede leerse como teología práctica.

La primera constatación importante a ser hecha en lo referente a la teología práctica es respecto a la terminología que la identifica. Por un lado, se recurre a los vocablos práctica y pastoral como sinónimos. Es el caso también del uso de pastoral como sinónimo de práctica en las teologías pastorales surgidas en medio católico a partir de Stepan Rautenstrauch y presentes en los manuales producidos en la línea del Concilio Vaticano II como el de Casiano Floristán (De Mori, 2010, p. 501).

Agregando a lo anterior, según Meza (2002), por ser la teología pastoral una disciplina teológica que reflexiona sobre la Iglesia que se construye día a día, con la fuerza del Espíritu Santo y a lo largo de la historia, posee un estatuto epistemológico cuya visión de comprensión tiene tres dimensiones: científica,

eclesial y significativa. Lograr comprender dicho estatuto permite observar la pastoral como parte integrante y constructiva de la Iglesia y su papel en el mundo.

Es científica, en cuanto tiene un objeto de estudio, posee un método y ha sistematizado un conocimiento. Es eclesial, porque su objeto es el ministerio de la Iglesia en su realidad histórica actual, lo que le otorga prioridad a la dimensión de la Iglesia como sociedad, como pueblo de Dios y como cuerpo vivo. Y es significativa, porque la Iglesia como sacramento de salvación se hace signo del Reino. (Meza, 2002, p.264)

El signo del Reino, esa práctica significativa contenida en la pastoral, permite leer dicha acción como un evento o hecho concatenado con sus principios teológicos que a la vez pueden manifestarse en el marco de las tres dimensiones mencionadas. Para el caso concreto de esta investigación, abordar la dimensión científica es el camino que se ha elegido porque permite comprender las prácticas pastorales a partir de un método observable en campo. Esto no significa que se haya agotado el recurso comprensivo de la pastoral. De hecho, para Ramos (1995) existen tres estratos en la Pastoral. En primer lugar, la pastoral fundamental, que “está fuertemente influenciada por la conciencia del mismo ser eclesial. La reflexión pastoral es deudora directa de la teología eclesiológica no por ser una conclusión de su tratamiento, sino por ser su manifestación epifánica” (Ramos, 1995, p.10). Para Ramos (1995), la pastoral no es una mera consecuencia operativa de la eclesiología dogmática, sino que están en interconexión profunda, lo que impulsa a buscar una definición de lo que es pastoral de acuerdo con este primer estrato.

Pastoral: es la de la práctica y la acción en la vida de la Iglesia. El mismo Ramos señala que el término ha sido empleado para referirse a lo práctico en la Iglesia. Pero de una manera u otra no se puede olvidar que lo pastoral, si llegara a entenderse como lo opuesto a lo doctrinal no podría ir desligado de éste. Más aún, cuando se habla de pastoral, se emplea un término plurivalente que tiene tres niveles sucesivos (Meza, 2002, p. 260).

De la misma manera, Ramos (1995) indica que la acción pastoral tiene un presente, un pasado y un futuro, lo que supone una consideración de la historia y de la identidad misma de la acción que, según el autor, conduce a la teología



pastoral a un planteamiento posterior de la acción eclesial que implica la proyección y la programación pastorales como exigencia del mismo ser.

Continuando, el segundo estrato es la Pastoral especial, el cual representa una conexión directa con un contexto histórico que impulsa la evaluación de la acción social orientada a una respuesta más adecuada, más auténtica, de acuerdo con un momento específico.

Un segundo nivel que podemos encontrar en el uso del término pastoral es el que se refiere a la acción de la Iglesia en una situación determinada. Ya no se trata de contemplar la acción en sí misma y de hacer una teoría sobre la acción, sino del contraste entre lo que es la acción pastoral en sí y su realización histórica en cada una de las estructuras y acciones pastorales concretas. (Ramos, 1995, p. 12).

A juicio de Ramos (1995), la pastoral especial tiene un objetivo muy determinado, que sería la proyección de una acción nueva que responda con más autenticidad a lo que la acción pastoral debe ser. Ese “debe ser” no implica un rechazo al dogma o a la doctrina, independientemente del peso que pueda tener la realidad histórica, sino que implica una mirada, si se quiere, autocrítica de la acción. Claramente, este objetivo plantea la esencia que fundamentaría la respuesta a los desafíos que, por ejemplo, suponen las características de la sociedad contemporánea para la Iglesia, no solo en Colombia, sino en otras partes de Latinoamérica.

En sintonía con lo anterior, Ramos (1995) asegura que los contenidos de la pastoral especial son las estructuras y las acciones pastorales tal y como hoy están presentes en la Iglesia, que deben ser tratados con una metodología que incluya tres apartados claramente delimitados: en primer lugar, el análisis fenomenológico y valorativo de las realidades eclesiales pastorales. “Este análisis ha de llevar consigo un conocimiento de la historia de la estructura en sí para poder valorar también su carácter temporal y su respuesta a exigencias concretas de evangelización” (Ramos, 1995, p. 11). La primera parte de esta metodología sugerida para tratar las acciones pastorales permite, en principio, un reencuentro con el marco histórico y contextual de una comunidad, permite además, evaluar y

planificar acciones pastorales que respondan a los desafíos de una época o una sociedad.

Otro apartado de esta metodología para tratar las acciones pastorales es el de la proyección de una situación nueva de la acción eclesial.

La teología pastoral tiene una función crítica, dinámica y dinamizadora en el conjunto de las realidades eclesiales. Su análisis tiende a la transformación y al cambio de las estructuras para que en ellas se encarne mejor la esencia misma de la Iglesia y de su acción. (Ramos, 1995, p.13).

De lo anterior se comprende que un encaramiento de los desafíos que hoy tiene la Iglesia implica la acentuación de su esencia misma (como Iglesia) so pretexto de que la acción dinámica permita evaluar el sentido práctico de la misma, conduciendo así a una transformación que sostiene con fuerza su idiosincrasia, su mensaje, a la vez que comprende el mundo que le rodea. Allí, entre el mensaje o bien la esencia misma de la Iglesia, el conjunto de realidades eclesiales, así como las exigencias concretas que se le presentan a la evangelización, se halla una distancia que debe ser recorrida con herramientas que permitan acercar en vez de alejar. Por ende, es entendible que la tercera parte de la metodología hable “de la distancia entre la situación dada y la deseada, entre el ser y el deber ser, donde surgen los medios que posibilitan el paso. Estos medios son los imperativos de acción” (Ramos, 1995, p. 13).

Cuando la acción pastoral se pregunta por esos medios que son imperativos de acción, está desarrollando una lectura de su quehacer en el marco de una sociedad o contexto que ofrece desafíos a su esencia y a sus prácticas con la comunidad; preguntarse por esos medios imperativos es asumir una respuesta implícita en la pregunta misma, ya que significa establecer una actitud crítica frente a la acción pastoral; por supuesto, ahí se debe tener en cuenta que:

A la teología pastoral no le corresponde poner en práctica unas acciones determinadas o unos objetivos operativos, sino trazar las grandes líneas de acción en las que se tienen que encarnar acciones posteriores. Se trata fundamentalmente de salvar la distancia entre lo dado y lo proyectado por

medio de exigencias básicas en las que han de encontrar su razón de ser las acciones pastorales (Ramos, 1995, p.13).

Avanzando en el análisis, a esta pastoral fundamental le sigue una pastoral aplicada. Según Ramos (1995), el campo de la aplicada ya no está en el interior de los estudios teológicos, sino en la vida concreta de la Iglesia. Se halla también en la normalidad del lenguaje, allí donde el término pastoral se identifica con el lenguaje en multitud de ocasiones, porque en él se realiza la acción y porque para él existe la reflexión teológica previa.

Los agentes de la pastoral aplicada no son los teólogos pastoralistas, pero su ministerio y su función en la vida de la Iglesia son también necesarios. Su relación con los teólogos pastorales es la misma que entre la teología pastoral y la acción pastoral: una se realiza para la otra. Del mismo modo que la reflexión pastoral encuentra su destino en la planificación y realizaciones pastorales, los teólogos pastoralistas hacen un servicio a la edificación concreta de la Iglesia que se realiza en cada una de sus programaciones. (Ramos, 1995, p.15)

Siendo la planificación y realización el destino mismo de la pastoral, se podría concluir que la práctica, la experiencia, ese detalle empírico desde un punto de vista investigativo, representa la experiencia observable bien sea a través de metodologías de observación participante o identificable en los discursos que contienen los actores protagonistas de dichas acciones. También pueden ser los párrocos los feligreses que apoyan las actividades y personas en general que viven de manera espiritual y en todo sentido se benefician de las actividades pastorales.

Ahora bien, para concluir lo anterior es necesario tener presente que, como asegura De Mori (2010), esta pastoral empírica está presente sobre todo en países anglosajones. Allí la práctica se observa como algo empírico, o sea, derivado o guiado por la experiencia, por lo que según el autor, el acercamiento que se da hacia lo práctico, posa su atención en lo real –social o religioso–, accesible a través de diferentes instrumentos de investigación, pero, continuando con De Mori (2010), la teología práctica o pastoral fundamental no se pregunta sobre las formas empíricas de la práctica ni sobre los funcionamientos que las instituyen, sino por la razón de ser de una práctica cristiana. En este punto, De Mori (2010) propone dos

interrogantes esenciales para comprender la acción pastoral y son: ¿qué significa el cristianismo en cuanto práctica?; ¿en qué tiene que ver con la fe cristiana el hecho de que las sociedades actuales se piensen en términos de acción? El desarrollo de estos interrogantes desde un punto de vista de las ciencias sociales pasa más allá por analizar la acción misma de la pastoral, y desarrolla la invitación a pensar dicha acción en el contexto del mensaje de la Iglesia, incluso, relacionando el contenido del pensamiento social, de su ontología cristiana. Por ello, no se trata de analizar la acción pastoral en el marco de un hecho netamente empírico, sino en los presupuestos que anteceden a dicha acción; “para ello, se recurre también a las ciencias humanas, pero no para descubrir nuevas técnicas de lo que hay que hacer en la pastoral como sí para mostrar las distorsiones en el funcionamiento de la Iglesia”. (De Mori, 2010, p.505).

Habría que agregar no solo las “distorsiones”, sino quizá los aciertos en los que se fundamenta una acción que por lo menos en los lugares apartados en los cuales se realizó la presente investigación, denotó que es el hilo que aún vincula a la población con la Iglesia más allá de la eucaristía.

Ahora bien, regresando sobre lo señalado por De Mori (2010) a propósito de la práctica y para complementar este análisis desde el punto de vista de las ciencias sociales, para Ricoeur (1989, p.50), las prácticas son acciones complejas regidas por preceptos de todo tipo, sean estos técnicos, estéticos, éticos o políticos. Las prácticas, dice él, consisten en cadenas de acciones dotadas de estructuras de carácter lógico, pues presentan relaciones de coordinación y de subordinación; también de carácter histórico, pues están insertas en planes de vida y en la unidad de una vida que se desarrolla del nacimiento a la muerte. Y así como de carácter prescriptivo, pues son regidas por normas y preceptos; por último, Ricoeur (1989) menciona la existencia de ese carácter ético de las acciones, al estar marcadas por una dinámica deontológica que implica el respeto al otro.

Si se continúa explorando el campo de la acción, Parra (2013, p.151), menciona que con la acción humana ha venido ocurriendo lo que ocurre con el conocimiento humano. Según el autor, en la academia, en donde se funda en el conocimiento y se sirve al conocimiento, lo que menos se enseña es el conocimiento. Continúa mencionando que en la academia, lugar que se funda en la acción

humana y sirve a la acción humana, lo que menos se investiga y se enseña es la acción humana. Parra (2013), indicaba que el ser humano se encontraba lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo, pues solo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Ante esta distancia frente a la esencia del actuar, la respuesta que continúa ampliando el autor expone que la esencia del actuar es realizarse. Realizarse es un llevarse a cabo, y eso significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella. Desplegar entonces una acción pastoral en la plenitud de su esencia cristiana es guiar hacia dicha esencia.

Desde otra orilla de las ciencias sociales, tratando de buscar un acercamiento que permita concluir algo más certero sobre la pregunta ¿qué es la acción pastoral?, resulta pertinente reconocer que la acción per se se halla inscrita en la dinámica de la interacción, y allí, ocurre lo siguiente:

De un modo particular, cuando existe interacción social, los signos y los símbolos adquieren significados comunes y sirven de medios de comunicación entre los actores. Cuando han surgido sistemas simbólicos que sirven de medio para la comunicación se puede hablar de los principios de una cultura, la cual entra a ser parte de los sistemas de acción de los actores relevantes. (Parsons, 1999, p.9)

Resulta interesante encontrar que, en la práctica pastoral, desde una perspectiva sociológica, se hallan los principios de una cultura cristiana, ya que dicha acción e interacción responden a la esencia misma de la Iglesia, una esencia cristiana manifiesta en los símbolos que tejen una cultura. Esa es la esencia de la reflexión teológica, de los principios cristianos, de esa esencia presente en el discurso, pero también en la acción que permite hablar sociológicamente de la manifestación de una cultura cristiana en sentido explícito de la acción pastoral.

La teología práctica se adhiere a una de las definiciones más tradicionales de la teología, la de San Anselmo, y su *Fides quarens intellectum*. Las prácticas humanas sólo se comprenden bien en la medida en que ellas son concretadas en un discurso. En este sentido, el discurso es el *intellectus* que se dice en la práctica. Al mismo tiempo, los problemas prácticos se comprenden como

problemas de *intellectus* que se manifiestan en y por la práctica. (Torres, 2011, p. 246)

Va quedando claro algo, y es que discurso, acción, práctica, esencia cristiana, símbolo, cultura, son dimensiones en cuya armonía se manifiesta el significado o definición de la práctica pastoral asimismo, se abre el espectro comprensivo que desde las ciencias sociales se puede hacer a la teología pastoral. En este punto, Parra menciona:

Se trata de la teología de la acción humana y no de una teología pastoral a secas, no porque ésta no se incluya de cuerpo entero como provincia de la teología de la acción, sino porque la teologización de la acción es más vasta, abarcante y urgente en razón del valor y del sentido plenarios de la actividad humana en el diseño de la revelación y de la salvación, a tenor del Concilio. (Parra, 2013, p.158).

Abarcar el sentido pleno de la actividad humana puede ser ya un desafío para la Iglesia contemporánea no solo desde la acción pastoral, sino desde todos y cada uno de sus discursos, en razón de que, como Iglesia, es también, desde una perspectiva sociológica, un sistema social; está mediado por la acción, y esta acción produce una cultura que habla de la esencia de dicho sistema. Según Parsons (1999, p.7) un sistema social es solo uno de los tres aspectos de la estructuración de un sistema total concreto de acción social. Los otros dos aspectos son los sistemas de personalidad de los actores individuales y el sistema cultural que se establece en sus acciones. En este marco, no es un secreto que el sistema cultura de la sociedad contemporánea o lo que más precisamente se puede denominar sociedad de mercado, orienta personalidades de los individuos que son, visto de este modo, la expresión del funcionamiento del sistema de mercado.

Por supuesto, lo anterior es el desafío más grande, si se tiene en cuenta el periodo histórico que está atravesando hoy la sociedad colombiana, un periodo marcado por un acuerdo de paz que aún no permite, por la dinámica de las razones estructurales que movilizan la confrontación, el desarrollo de una paz tangible o de la finalización de los odios, el fin del resentimiento, el agotamiento del dolor, entre otras manifestaciones sociales,

En esta situación desgarradora que vive Colombia y de la que no puede ser ajena la pastoral de la Iglesia, expresiones como estas han de resonar en cualquier plan de acción: «coraje del perdón», «el derecho a saber la verdad», «que otros se sensibilicen con el dolor ajeno», «creación de espacios para compartir el dolor», «recuperar la historia», «desactivar el tema del odio», «la sociedad colombiana debe iniciar el proceso de mirarse a sí misma», «estamos ante la responsabilidad de preparar el posconflicto», «preparar el escenario de encuentro entre víctimas y victimarios: sin perdón no es posible la reconciliación», entre muchas otras que podríamos formular” (Vélez, Sierra, Rozo, Rodríguez, Camargo y Becerra, 2014, p. 241)

Las expresiones que formula Vélez et al, (2014) están relacionadas con la esencia cristiana y de seguro hoy, año 2019, en cuyo seno se gesta una nueva etapa de la guerra en Colombia, resulta apremiante comprender la importancia de poner en práctica dichas expresiones, lo que constituye efectivamente un desafío.

Para ir consolidando una conclusión a propósito sobre el tema de la acción, es importante recordar desde una perspectiva sociológica que “toda acción social se encuentra orientada normativamente y las orientaciones de valor incorporadas en estas normas deben, hasta cierto punto, ser comunes a los actores en un sistema interactivo institucionalmente integrado”. (Parsons, 1999, p.163). Pero el sistema en la actual sociedad de mercado, interactivamente no se halla tan integrado si se expone el carácter ecléctico de la juventud en el marco de un consumismo extremo. En este punto, la juventud, o lo que para el tema podría ser considerado como una pastoral de juventud, representa un desafío y una oportunidad. ¿Por qué? Según Ramos (1995), la pastoral de juventud se ha manifestado en los últimos años como uno de los sectores de la pastoral del laicado que merece un tratamiento nuevo, distinto e intenso, puesto que la presencia de la juventud en la sociedad contemporánea, como se expuso en el epígrafe anterior, consolida, mucho más que otros rangos etarios, ese objetivo hacia el cual está dirigido el establecimiento. Por ello, Ramos (1995) considera conveniente hacer algunas afirmaciones sobre esta pastoral. Según el autor, se trata de una pastoral ambiental, en la que la lejanía y la descristianización comienzan a ser demasiado preocupantes. Además, señala que se trata de una pastoral sectorial que por las mismas características de la juventud, difícilmente se integra en el conjunto de la acción de la Iglesia, con lo que peligra

su continuidad. Hasta allí estaría expresado en términos del autor un gran desafío. No obstante, Ramos (1995) también indica que pensar su evangelización es especialmente importante porque en ella está el futuro de la Iglesia y para enfrentar, si se quiere, el desafío que se ha planteado, dicha pastoral de juventudes se podría considerar como un proceso con características iniciáticas, que debería ser orientada por supuesto a consolidar y responder la pregunta elemental : ¿qué es la pastoral? Un acercamiento a una definición podría ser:

Es la acción de la Iglesia, de la comunidad cristiana que, evangelizada, continúa la misión de Cristo en el mundo y anuncia y lleva salvación a los hombres. Esta acción es el fin de la evangelización, a la vez que es ella misma la raíz y la fuente de la evangelización. (Ramos, 1995, p.223).

Buscando otra definición, se puede observar la siguiente:

La pastoral del Concilio, aunque conserve el nombre antiguo y la indispensable forma teológica doctrinal, lo que en realidad persigue es la verdad y el sentido de la dignidad de la persona humana, de la comunidad humana, de la actividad humana en el mundo, de la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, de la dignidad del matrimonio y de la familia, del fomento del progreso cultural, de la vida económico-social, de la vida de la comunidad política, de la comunidad de los pueblos y del fomento de la paz. (Parra, 2013, p. 146).

La definición de Parra contiene lo que desde un punto de vista sociológico se puede definir también como el fomento de la cultura cristiana, si bien no es tan sencillo abstraer la idea de que ese fomento de la cultura cristiana constituye una definición de pastoral. Por lo pronto, sí es una realidad que “lo que los cristianos creen por la fe, lo traducen en sus prácticas” (De Mori, 2010, p.519). De lo anterior, se deduce lo que Floristán (2009) plantea y es que los agentes de la pastoral no son simples ejecutores de lo que dice el teólogo, sino que además ejercen su responsabilidad cristiana basada en la fe.

La comprensión del significado de la pastoral, desde las perspectivas que se han planteado, solicita el reconocimiento de aquellas dificultades para el proceso evangelizador: “la principal de ellas ha sido la falta del testimonio cristiano. El



mismo Vaticano II, al analizar el tema del ateísmo, habla de la responsabilidad de los creyentes que no han sabido evangelizar con su fe y con su vida” (Ramos, 1995, p.239). Otra dificultad que se halla relacionada con el presente análisis es que “la separación de la fe y la cultura ha hecho que con frecuencia el cristianismo haya sido considerado como retrógrado, enemigo del progreso, perteneciente a momentos superados y contrario a la libertad y la ciencia” (Ramos, 1995, p.239). Y es que Ramos (1995), explica que la falta de diálogo con las situaciones nuevas de la humanidad conlleva en ocasiones a perder un contenido realista en la acción evangelizadora. De allí se desprende, según el autor, el hecho de que el mundo ha caminado por unas sendas, mientras en la Iglesia se han dedicado especialmente a problemas internos sin una conexión clara con lo que los problemas humanos necesitaban. Ramos (1995, p. 240). Cierra esta descripción de dificultades con la idea de que (refiriéndose como parte de la comunidad cristiana) “nuestro propio sentido de la actualidad ha estado lejos de la realidad situacional humana”.

Las anteriores dificultades fueron explotadas de manera negativa hacia la Iglesia directa o indirectamente por las principales manifestaciones de la sociedad contemporánea, como fue explicado en el capítulo correspondiente.

Ahora bien, para lograr encontrar un punto de partida analítico sobre el cual se puedan abordar los desafíos de la Iglesia, de la pastoral en la contemporaneidad, es concluyente que la revisión del contexto surge como un elemento fundamental para dar lugar al problema y sus posibles salidas. “En el contexto de la teología en el siglo XX se percibe un doble interés: uno por salvaguardar el primado del dato revelado, y el otro por no olvidar la historia, la experiencia y la existencia humana.” (Torres, 2001, p. 243). Quizá ese doble interés permita asegurar que no se pierda la esencia cristiana ante acciones desconectadas de su propósito, así como quizá permita reconocer que las situaciones, la experiencia y la existencia humana constituyen verdades que convocan la manifestación de una cultura cristiana. Valga cerrar con dos ejemplos:

En situaciones de violencia y conflicto armado como se viven en la realidad colombiana, el compromiso pastoral de las Iglesias ha de dar una respuesta eficaz. Por eso la pastoral suburbana (de las periferias) que opta por el principio compasión-misericordia como horizonte de su acción, puede responder de manera más integral a esta realidad. (Vélez et al, 2014, p. 221).

El escenario complejo de la realidad colombiana permite por ejemplo hacer la reflexión entre la esencia cristiana, el mensaje y la práctica de dicha fe, que es a su vez una convicción. La manifestación de esa cultura cristiana, que constituyen la fe así como también la pastoral, guarda muchos ejemplos, como el siguiente:

La Iglesia como institución se convierte, en Ciudad Bolívar<sup>13</sup>, en un punto de referencia de las personas y familias que llegan diariamente a esta localidad. Según datos aportados por el programa «Vidas Móviles», el 70% de las familias desplazadas, al momento de llegar a la ciudad, tienen a la Iglesia católica como el referente más importante y a donde acuden, en primer lugar, para buscar orientación y ayuda (Vélez et al, 2014, p. 227)

La cultura cristiana que pervive en una localidad como Ciudad Bolívar, si bien es una hipótesis, constituye el resultado de la acción pastoral, ya que “este ejercicio del pensamiento y del quehacer teológico, nos ofrece herramientas para abordar el fenómeno urbano como un hecho cultural, como la «cultura adveniente», de la que ya Puebla<sup>14</sup> hablaba como un claro desafío para la Iglesia (Vélez et al, 2014, p.235).

Siguiendo esta línea del ejemplo, según Francisco Niño (2010, p.407), el problema de la pastoral desarrollada en las zonas urbanas consiste en iluminar las tareas que se imponen los creyentes en la ciudad y sobre todo en estudiar las consecuencias de una vida metropolitana moderna, que finalmente suscitan una nueva modalidad de vida cristiana. Teniendo presente que esa nueva modalidad no implica el rechazo a la esencia cristiana, sino que implica el reconocimiento de la característica histórica y objetiva del contexto: y su dinámica.

---

<sup>13</sup> Una de las localidades con mayores índices de pobreza y marginalidad de Bogotá y Colombia.

<sup>14</sup> Celam, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Puebla, N.º 31, 2011, [www.celam.org/conferencia\\_puebla.php](http://www.celam.org/conferencia_puebla.php).





### **3. ETAPA DE INVESTIGACIÓN**



### 3. ETAPA DE INVESTIGACIÓN

#### 3.1 ENFOQUE METODOLÓGICO

La presente investigación se desarrolló a partir de la implementación de un enfoque que podría denominarse como cualitativo. No obstante, más adelante en este mismo epígrafe, se mencionarán algunas ideas sobre la dicotomía cualitativa-cuantitativa. Por el momento, a modo de introducción de capítulo, se puede anunciar que la metodología estuvo compuesta esencialmente por tres estrategias investigativas. En primer lugar, la Investigación Documental (ID). En segundo lugar, el Análisis de Discurso (AD) y, en tercer lugar, la Sistematización de Experiencias (SE).

Antes de entrar a explicar en qué consisten las estrategias que fueron empleadas para dar resolución a los objetivos, es necesario comprender por qué se emplearon varias estrategias en el marco de esta investigación. A favor, y como primera razón, se puede argumentar que un enfoque multi-metodológico no pasa por alto el debate entre lo cualitativo y lo cuantitativo, sino que, a partir de comprender las partes constitutivas del mismo, trata de exponer que allí en esa dicotomía entre cuál modo metodológico deriva en un hallazgo científico, puede existir una distorsión de lo que más seriamente debería preocupar a una investigación, es decir, su orientación epistemológica, una preocupación que para este trabajo siempre ha consistido en acercarse a la comprensión de una parte de la realidad a partir del estudio de casos.

Según Canales (2006), el proceso metodológico en una investigación en ciencias sociales posee una misma sintaxis básica, que, según él, articula la definición de criterios y operaciones para la construcción en primer lugar de la muestra, en segundo lugar, del instrumento de observación, y en tercer lugar, del análisis. No obstante, para dar paso a la exposición de ideas que permitan centrar una posición en medio del debate, se puede comenzar con que,

El diseño de la investigación, o lo que es lo mismo, el saber metodológico, en cada uno de los casos es distinto y hasta no articulable. La tensión cuantitativo cualitativo en especial constituye dos oficios y competencias muy lejanas. Entre el pensamiento estadístico –para estudiar distribuciones de variables– y el pensamiento discursivo –para estudiar estructuras de significación– se separan las aguas de los números y las palabras, arrastrando diferencias previas incluso a la específica cuestión metodológica de investigación. (Canales, 2006, p. 13)

La especificidad radica en concentrarse en la pregunta: ¿cuáles son esas diferencias previas? Siguiendo a Canales (2006), la diferencia entre las posturas epistemológicas o paradigmas que guían la investigación radica en sus supuestos epistemológicos, su ontología o noción de realidad, pero no en las estrategias y técnicas de recolección de análisis de información que emplean. Lo anterior permite evaluar el debate “cuali-cuanti” sin desecharlo, pero ajustándolo al principio elemental de la investigación, que sería responder desde una pregunta ordinaria muy válida para las ciencias sociales y es ¿desde qué punto de vista se pretende generar conocimiento?

Bien, avanzando en la composición de argumentos y postulados que clarifican la cuestión del debate, se tiene también que

Las técnicas son los instrumentos que se utilizan para capturar información, como: diarios de campo, entrevistas, los cuestionarios, etc. la interpretación, es la manera de analizar la información recogida, que incluye el análisis del contenido o el empleo de algún tipo de software para facilitar la interpretación de hallazgos (Páramo, 2011, p.22).

De acuerdo con lo anterior, según Páramo (2011), la metodología viene siendo la parte de la epistemología que estudia las lógicas de producción del conocimiento. Lo que sucede en muchos casos, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales, es que se centra la discusión en los métodos, pero no se atiende rigurosamente al establecimiento de posturas epistemológicas. Por ende, según Páramo (2011), esto conduce a la polarización en la manera de orientar la investigación social, atrincherando en una orilla al positivismo, y en la otra orilla



posturas emergentes; dicha polarización sin profunda atención a la epistemología dio origen, según el autor, a una supuesta dicotomía entre investigación cualitativa e investigación cuantitativa.

Con lo anterior hay una claridad parcial, y es que el problema de la producción de conocimiento no se centraría en la distinción “cuali-cuanti”, sino en la distinción epistemológica de la investigación; lo anterior permite recordar que la presente investigación, por ejemplo, a pesar de que aborda temas sobre el pensamiento social de la Iglesia y sobre la Pastoral, no tienen sus pilares sembrados desde un marco epistemológico teológico (explicativo), sino mucho más sociológico (comprensivo). Asimismo, en el marco epistemológico sociológico, en el primer capítulo se desarrolló una revisión a la crítica de la sociología clásica de la religión, lo que permitió ir en búsqueda de la información a partir de una clara perspectiva, y no solo bajo el espectro de la mencionada dicotomía metodológica de las ciencias sociales. Entonces hay que guardar prudencia investigativa, así como una claridad frente al empleo de los llamados métodos investigativos cualitativos.

Con respecto a las estrategias asumidas en esta investigación, que está orientada a la búsqueda del significado de las acciones pastorales con el fin de comprender desafíos contemporáneos para la Iglesia, estas se hallan adscritas al escenario de lo cualitativo. No obstante, sobre este campo también es necesario desarrollar una crítica, sobre todo a esas posiciones posmodernas que pretenden desvincular de las ciencias sociales todo orden positivo.

Esta posición hace un aporte fundamental al preguntarse por las experiencias subjetivas, la intencionalidad de las acciones humanas y la captura de experiencias subjetivas, intencionalidad de las acciones humanas y la captura de experiencias de la vida real, lo cual aporta a la comprensión del comportamiento humano, pero no por ello son superiores a la información que proveen las aproximaciones estadísticas y/o experimentales, las cuales también hacen su aporte a la comprensión del comportamiento humano (Páramo, 2011, p. 25)

Como primera conclusión, el *quid* a tener presente de manera más enfática es la postura epistemológica que se adopte, ya que es la que debe determinar la

manera como se abordarán las estrategias de investigación y la interpretación que se haga de la información recolectada. Asimismo, la investigación debe enfocarse, más que en la distinción “cuali-cuanti”, en la búsqueda de elementos que logren profundizar los objetivos planteados.

El enfoque cualitativo –por ejemplo, mediante grupos de conversación, entrevistas, testimonios y en general documentos– es exclusivo del orden social y, por lo mismo, no cabe encontrar antecedentes en las ciencias naturales y sus modelos del saber metódico. En cambio, ha de formularse completamente en sus bases y criterios de validación. (Canales, 2006, p.19).

Siguiendo la cita anterior de Canales (2006), se podría entrever la fundamentación un tanto ortodoxa del enfoque cualitativo, ya que señala una separación casi absoluta. La anterior idea también es impulsada a partir de la comprensión del paradigma interpretativista. “El paradigma interpretativista, se propone comprender e interpretar la realidad social en sus diferentes formas y aspectos. Para ello se basa en técnicas que no implican el análisis por variables, sino por casos y no aparece el uso de la estadística” (Batthyány y Cabrera, 2011, p. 75). Interpretar la realidad como un método de acercamiento al conocimiento sobre lo social es un reflejo del enfoque cualitativo, y a su vez, “el conocimiento cualitativo opera como escucha investigadora del habla investigada.” (Canales, 2006, p. 20).

A partir de los anteriores presupuestos, resulta necesario profundizar en el significado del enfoque cualitativo. Por ejemplo, desde la perspectiva de Batthyány y Cabrera (2011), las características de un marco metodológico inserto en el paradigma cualitativo son siete. Según las autoras, la primera es el Contexto Natural, según la cual, cuando se emprende una investigación cualitativa, el investigador toma los datos del lugar donde los participantes o sujetos de investigación experimentan o participan del fenómeno que se ha constituido como problema de estudio. Al respecto, la presente investigación tomó la información en campo, de los municipios colombianos de Alpujarra Tolima, Neira Caldas, Marulanda Caldas, Ginebra Valle, Zarzal Valle, Corregimiento Quebrada Nueva y Aranzazu Caldas, que, además de ser visitados por el autor de este documento de tesis, representan un contenido particular del problema planteado.

En segundo lugar, Batthyány y Cabrera (2011) comentan que la segunda característica consiste en considerar al investigador como un instrumento clave, puesto que el investigador guiado por el enfoque cualitativo no se encuentra aislado del sujeto de investigación; por tanto, recopila datos a partir de observar el entorno, el comportamiento, documentos, así como también dialoga o entrevista a aquellos quienes aceptan ser participantes. En este caso, el proceso investigativo de este trabajo empleó observación, entrevistas, diarios de campo y revisión documental como algunos de los mecanismos con los que accedió a la compilación de información sobre el funcionamiento de la Pastoral en los municipios mencionados.

Una tercera característica señalada por las autoras indica que el enfoque cualitativo busca Fuentes Múltiples; ya que un investigador suele recopilar o confiar no solo en una única fuente de información, sino que busca consolidar datos de diferentes fuentes. Esta característica guarda relación con la segunda, aunque, la revisión documentada y el análisis de las entrevistas que se desarrollaron en las diferentes parroquias ofrecieron la apertura de fuentes para resolver el problema planteado.

La cuarta característica señalada por Batthyány y Cabrera (2011) es que el enfoque cualitativo contiene Análisis Inductivo. De acuerdo con lo anterior, el investigador construye categorías y temas que permiten comprender el problema inductivo, abstrayendo información hasta lograr un marco general de la respuesta al problema investigativo. Esta característica ha sido determinante en el método desarrollado para la revisión documental y sobre todo para lo que se denominó la hermenéutica del texto *Laudato si'*. Ahora bien, a pesar de que se explicará en el epígrafe correspondiente a las fases investigativas el proceso detallado para la extracción de categorías de análisis, de momento es preciso aclarar que las categorías emergentes permitieron dar una lectura comprensiva a la propuesta, la crítica, la exaltación axiológica y teológica del pensamiento social de la Iglesia en la contemporaneidad, de una manera en la que se permitió observar cuál era el énfasis del texto.

Como una quinta característica, Batthyány y Cabrera (2011) mencionan la Significación de los Participantes. Esta característica permite al investigador focalizarse en aprender del significado de aquellos que han aceptado participar en

la investigación. Aquí, el discurso, el análisis de discurso y el análisis crítico de discurso cobran vida, pues la lectura de un fenómeno sin la incidencia de esta característica podría diluirse en el interés de un investigador por un tipo esperado de respuesta. Es decir, la significación de los participantes es la médula del enfoque cualitativo, ya que el significado manifiesto por lo general es diferente del significado esperado por parte del investigador. En el caso particular de esta investigación, a medida que el participante tomaba confianza, la narración sobre la práctica Pastoral podía diluirse entre lenguaje poco académico, a la vez que emergía un reconocimiento casi filial de los problemas y del fenómeno en sí; eso significativamente es tan importante como una descripción académica en un marco metodológico de este enfoque.

La sexta característica narrada por las autoras es el Diseño emergente. Con ella se pueden contemplar los cambios en las fases del diseño investigativo a medida que avanza la recolección informativa. Por ejemplo, particularmente el acceso al contexto de estudio y el acuerdo para la aplicación de entrevistas con los sujetos de investigación fueron variables que representaron fielmente esta característica; en ocasiones, párrocos que habían acordado un horario para la aplicación de la entrevista, pero que por motivos comprensibles tenían que viajar a otra vereda, mitigaban el esfuerzo del recorrido hasta municipios a los que se accede solo por una trocha y están ubicados a una distancia considerable, además de que en muchos casos había lugares que no tenían posadas, lo que conducía literalmente a pasarlos por alto. El Diseño Emergente va de la mano con una latencia hacia la disolución de citas programas con participantes voluntarios en las investigaciones, eso es un hecho con el que hay que contar y que impulsa la importancia de la tercera característica (Múltiples Fuentes).

Por último, Batthyány y Cabrera (2011) exponen la séptima característica del enfoque cualitativo: Perspectiva Interpretativa. En la investigación cualitativa es central la interpretación del investigador, una interpretación que no depende exclusivamente de la lectura de discursos, sino de todo lo que observa, lo que escucha, lo que ve y comprende, sin olvidar que la interpretación del investigador, como de cualquiera que analice una realidad narrada en forma de texto argumentativo o charla cotidiana, no es ajena a su contexto de procedencia, crianza, educación y cultura, que en última instancia forman concepciones propias. Lo

anterior invita al lector de este trabajo a reconocerse como parte de un contexto que lo vincula a través de sus concepciones propias, así como a reconocer en el investigador un individuo que tampoco es ajeno a su contexto.

Entonces, con este panorama de las características propias de un enfoque cualitativo, así como la asociación específica con la realización de esta investigación, se puede agregar que para concluir el comentario inicial sobre la dicotomía entre investigación cualitativa e investigación cuantitativa, Batthyány y Cabrera (2011) señalan que existen tres posturas en relación con la discusión sobre si uno de los métodos es superior al otro desde una perspectiva científica. La primera de ellas implica que el paradigma neopositivista y el interpretativista representan dos puntos de vista incompatibles. La segunda visión corresponde a la postura de aquellos cuantitativistas que no niegan la posibilidad de incluir el uso de algunas técnicas cualitativas, pero en una fase exploratoria, dándoles a estas un carácter precientífico. Por último, la tercera de las posturas, que se acogerá como principio metodológico de este trabajo, indica que existe una igual legitimidad entre ambas visiones del mundo y enfoques para la investigación, además de que propone que sea el propio investigador quien resuelva en cada oportunidad el o los enfoques que mejor se ajustan a los objetivos de su trabajo.

Se abandona la pretensión de objetividad, como propiedad de una observación desde afuera –por ejemplo, para indicar al objeto: con el dedo índice, lo que está allá afuera–, y se asume el postulado de la subjetividad –como condición y modalidad constituyente del objeto, que observa desde sus propias distinciones y esquemas cognitivos y morales (Canales, 2006, p. 21).

Sin duda el enfoque no solo epistemológico, sino la afiliación y defensa de un paradigma en concreto, se configuran como aquellos campos que revisten en definitiva una mayor importancia que la exclusiva dicotomía “cuali-cuanti” durante el abordaje del problema metodológico. Queda claro que para este trabajo, hablar solo del enfoque sería limitar la capacidad de la propuesta metodológica, por lo que es preferible concluir mencionando que la presente investigación se halla inscrita en el paradigma interpretativista, apuesta por los sujetos como aquellos constructores de significado, y pretende más que explicar, comprender el fenómeno desde esos significados para descubrir respuestas a lo que se ha

planteado, pretendiendo, en términos de lo que Manuel Canales denominó: un testigo fiel.

El testimonio, como la historia oral, constituyen también dispositivos de observación de la perspectiva observadora del investigado, al situarlo como «testigo», esto es, observador directo de algo, validado en su observar por aquello, y requerido en sus observaciones. El testigo cuenta lo que vio, lo que supo, lo que hizo, lo que conoce directamente. Su conocimiento directo es presupuesto. Su veracidad es por tanto lo único relevante y por lo que, por ejemplo, se jura. No se jura haber sido testigo, se jura ser un testigo fiel (Canales, 2006, p.22).

### **3.1.1 Investigación documental**

El estudio de documentos o fuentes de información impresas y digitales con el fin de categorizar, clasificar o analizarlas, es lo que según Uribe (2011) constituye en esencia la investigación documental (ID), que se incluyó como estrategia investigativa cuando se profundizó en el análisis del pensamiento social de la Iglesia a partir de encíclicas, artículos y libros relacionados con su estudio y permitieron desarrollar una lectura crítica al servicio de los objetivos propuestos. En resumen, sin la investigación documental, este trabajo no hubiese tenido el fundamento para configurar un epígrafe de análisis al pensamiento social de la Iglesia. La importancia de la ID radica, según Uribe (2011), en cuatro características importantes:

- a) Su propósito es construir nuevo conocimiento, por lo que obedece a los objetivos explícitos de la investigación. La relación directa con el presente trabajo se afianza en la búsqueda por el significado que los sujetos le dan de las acciones de Pastoral social en las zonas rurales, así como también preguntarse por el significado y el sentido que tiene el pensamiento social de la Iglesia en dichas zonas. El resultado ha sido valioso, puesto que el significado permite denotar de manera conexas los desafíos para la Iglesia.
- b) Es una técnica que consiste en revisar todo el tratamiento reflexivo y científico de un tema particular. Nuevamente, emerge todo el trabajo que

rodeó la construcción de la disertación sobre la sociología de la religión y el estudio documental al pensamiento social de la Iglesia.

- c) Implica el análisis crítico de información relevante que puede tipificarse de diferentes maneras. Esta característica se manifiesta correlacionada con la hermenéutica realizada al texto *Laudato sí'* y toda la organización del análisis a partir de categorías que se plantearon y que partieron de reconocer en *Laudato sí'* aquel escrito representativo del pensamiento social contemporáneo de la Iglesia.
- d) La ID obedece a un proceso inductivo en la medida en que se recopilan, seleccionan y sistematizan datos, así como deductivo, cuando se desarrolla la interpretación. En términos de lo que señala el autor, "la ID tiene una naturaleza semiótica y hermenéutica" (Uribe, 2011, p.196), lo que guarda relación con la anterior característica y que será comprendido de mejor manera en las páginas subsiguientes y sobre todo con la Matriz de análisis de Texto (MAT), que expone directamente sistematización de datos e interpretación.

Por último, es necesario incluir que la ID tiene unos principios que son establecidos de la siguiente manera, según Uribe (2011) principio de finalidad, en el cual se requiere que los objetivos hayan sido pensados con anterioridad y que orienten la selección de los documentos adecuados: en un segundo lugar, el principio de coherencia, que garantiza la unidad del trabajo que se está realizando; y en tercer lugar, el principio de fidelidad, que está relacionado con el cuidado que debe tener el investigador a la hora de transcribir los datos legítimos del documento. En especial, este punto corresponde a una columna de la matriz de análisis destinada a incluir la cita textual, además de su ubicación en el marco global del texto y el orden en que fue analizada. Por último, Uribe (2011) menciona el principio de comprensión, que permite llegar a una conclusión que otorga la mirada general de la temática analizada.

Bajo estas características y principios se eligió y aplicó la ID, que, para fines pertinentes, fue la base que posibilitó todas las demás etapas del trabajo.

### 3.1.2 Análisis de discurso

Desde el enfoque cualitativo, a priori se podría indicar que el Análisis de Discurso (AD) resulta ser una herramienta empleada en una amplia cantidad de investigaciones, porque si es el sujeto investigativo el que porta el significado de lo que se plantea en el problema investigativo, entonces su discurso (se asuma o no la estrategia metodológica del AD) tiene un carácter fundamental para entrar a comprender un problema y generar conocimiento.

el discurso opera como un símbolo que declara quiénes somos, qué defendemos, en qué creemos y quiénes son nuestros aliados o nuestros enemigos, opera en total consonancia de la función fática del lenguaje, es decir, verifica, constata, afirma o reafirma el vínculo social o el nexo entre emisores y receptores (Rodríguez y Malaver, 2011, p.223)

Lo anterior, según los autores, ofrece la posibilidad en términos generales de hacer referencia a un análisis de discurso ordinario, dando como resultado que emerja una distinción, ya que para realizar un Análisis Crítico de Discurso ACD, es necesario develar la sociología que envuelve la producción misma del discurso, “no todo texto es objeto de un ACD, se trata de textos que a tenor del crítico, evidencia tensión social, relaciones de poder, procesos de exclusión” (Rodríguez y Malaver, 2011, p.224).

Esta aclaración de la distinción entre un AD y un ACD es necesaria para reconocer la especialidad de la estrategia que se aplica, además del método en que se aplica, pues no es lo mismo aplicar un AD a la encíclica *Laudato si'* habiendo realizado una ID sobre el pensamiento social de la Iglesia, que aplicar una AD a la misma encíclica sin haber hecho una ID. Asimismo, realizar un AD sin claridades epistemológicas y paradigmáticas, imposibilitan un ACD. Lo anterior conlleva a concluir que el presente trabajo no solo aplicó un AD al texto encíclico o a las narraciones de los sujetos participantes, sino que, en un sentido global, la investigación ha implementado un ACD. Por supuesto, “con frecuencia se marginaliza la investigación crítica tachándola de «política» y por tanto de «acientífica»; el ACD rechaza esa evaluación, porque toda investigación es «política» en sentido lato” (Rodríguez y Malaver, 2011, p.223). Con la afirmación de estos autores, se regresaría sobre la dicotomía “cualitativo-cuantitativo”, que



impulsa a su vez la dicotomía objetividad-subjetividad y que fue aclarada en el epígrafe 3.1.

Prosiguiendo con la comprensión del AD como estrategia investigativa, Rodríguez y Malaver (2011), afirman que es posible reconocer 3 enfoques del Análisis de Discurso. El primero, aquel que se centra en el discurso mismo, es decir, en su estructura textual, en el uso de las formas discursivas y todo lo correspondiente a esquemas de argumentación. El segundo es aquel que se centra en la cognición social, es decir, la manera como el discurso refleja los puntos desde los cuales comprender la realidad. El tercero es aquel que se centra en la estructura de los problemas socioculturales. En lo que concierne a la presente investigación se puede concluir que el AD realizado, tanto al texto encíclico, así como a los discursos contenidos en las narrativas producto de la aplicación de entrevistas semiestructuradas, tiene los dos últimos enfoques.

A su vez, es válido tener en cuenta que, como afirman Rodríguez y Malaver (2011), el discurso ejerce una acción con las palabras como medio de actuar sobre la sociedad, y dicha acción puede ser considerada como una intencionalidad. No obstante, según los autores, muchas veces la intencionalidad se halla oculta y por ello es necesario desarrollar la capacidad para develarla. Esa capacidad es propia del investigador y es una característica del enfoque cualitativo. Además, el análisis del contexto por lo general resuelve mediante preguntas introspectivas en la producción del discurso, allí donde reside la necesidad investigativa de conocer lo oculto. Por último, del análisis del contexto surge también la posibilidad de reconocer los soportes ideológicos o representaciones del mundo que se hallan implícitos en todo discurso, sea textual o verbal; esa es una condición, se podría decir, intrínseca cuando lo que se busca es comprender los significados.

Ahora bien, de la misma manera como se desarrolla una argumentación bastante abundante que defiende al AD como una estrategia investigativa que ofrece múltiples ventajas, también es necesario dejar claridades sobre sus riesgos, y sobre todo cómo, desde la aplicación del marco metodológico del presente trabajo, se trató con rigurosidad de alejarse de ellos,

En cada investigación, el problema de la heterogeneidad teórica se puede resolver mediante la atenta observación de un criterio de pertinencia y de

rigurosidad que guíe la selección de las categorías apropiadas y el diseño de los procedimientos de análisis. Sin embargo, este ejercicio de reflexión y vigilancia teórica no siempre se lleva a cabo (con éxito) y abundan los análisis discursivos que, en realidad, son resúmenes, comentarios redundantes o injustificados, análisis de citas fragmentarias y descontextualizadas o un mero registro de recursos lingüísticos extraídos del corpus (Sayago, 2014, p.3).

Debido a lo anterior, Sayago (2014) invita a profundizar en la búsqueda de elementos que permitan reconstruir la matriz de sentido que las articula. Y continúa, “una vez que señalamos mediante etiquetas los fragmentos, estos son extraídos de la Unidad de Análisis UA y son reagrupados en un nuevo texto, el que nos permitirá reconocer semejanzas y diferencias.” (Sayago, 2015, p.4). La unidad analítica es la que logra componer aquel significado que se quiere hallar en el texto. Además de lo anterior, el autor indica que utilizar etiquetas para marcar estos matices y para especificar cada categoría es una acción fundamental en el proceso. “También debemos esmerarnos en encontrar correspondencias entre los sesgos valorativos, con el fin de reconstruir las matrices de sentido que articulen las distintas representaciones discursivas” (Sayago, 2014, p.6).

En resumen, la complejidad de la estrategia investigativa del AD se manifiesta en la cantidad de nociones que pueden constituir categorías y subcategorías, unidades de análisis y variables, todas y cada una de ellas, por supuesto, guiadas por el eje expuesto en los objetivos. El caso particular del análisis discursivo que se hizo en este trabajo tiene un hilo conductor que parte de la emergencia de categorías analíticas del texto *Laudato sí'*, con las cuales se construye la entrevista exploratoria y posteriormente la entrevista semiestructurada, lo que indica que se ha justificado la búsqueda de significado y se ha desechado la fragmentación, en discursos que se relacionan desde el inicio del proceso hasta su conclusión.

### **3.1.3 La sistematización de experiencias.**

Según Torres y Mendoza (2011), la sistematización de experiencias (SE) puede ser entendida desde dos puntos de vista, uno complejo y otro elemental. El primero permite observar a la SE como un marco para la construcción de teoría,

aunque, desde el punto de vista elemental, y podría decirse que la SE será entendida como la reconstrucción básica y ordenada de la experiencia; en el caso particular de este trabajo, la experiencia narrada por actores sociales que viven directa e indirectamente la práctica pastoral. Asimismo, Torres y Mendoza (2011) recuerdan que la SE busca de antemano una producción intencionada de conocimiento, del mismo modo que produce un relato descriptivo de la experiencia. Allí, sobre ese relato que emergió por ejemplo de la aplicación de las entrevistas, se cierne la práctica objetiva de la sistematización. ¿Qué se sistematiza? Los discursos, su significado interpretativo, para que al final se dé lectura a un cuerpo de resultados.

En el marco de la SE, también surgen diversos enfoques que son necesarios nombrar para explicar cuál ha sido el que se eligió para esta investigación y sobre todo por qué constituyó una estrategia válida para la consecución de información. De acuerdo con Torres y Mendoza (2011), el proceso de sistematización de experiencias, visto desde un primer enfoque, es una alternativa de transformación social. Claramente a la hora de convenir en esta estrategia, no se pretende transformar la práctica pastoral. No obstante, la transformación parte también de reconocer qué tipo de obstáculos o desafíos presenta el contexto estudiado.

Torres y Mendoza (2011) hablan de un segundo enfoque según el cual la SE tiene por objetivo mejorar las prácticas y generar procesos teóricos, así como de generalizaciones. De acuerdo con esto, la aplicabilidad de la estrategia fue creciendo en la medida que la generalización de lo que significa la acción Pastoral ya se encuentra detallada no solo a partir del estudio teológico sino también social del fenómeno. Sin embargo, las prácticas, la subjetividad del proceso merecen ser tratadas en busca de un significado que corrobore la generalidad o bien aporte al mejoramiento de prácticas como un efecto que podría hallarse en la lectura interpretativa de esta tesis, más no como un propósito de la misma.

El tercer enfoque que mencionan los autores es el que reconoce a la SE como un método investigativo cualitativo-participativo. Visto en retrospectiva, este enfoque es el que menos se ajusta a la presente investigación, puesto que, si bien contiene una cuota alta de características cualitativas, la participación en la investigación por parte de los sujetos se limitó a aportar voluntariamente su

narración sobre la práctica Pastoral, pero no traspasó a la formulación de condiciones para la transformación de su realidad.

Por último, Torres y Mendoza (2014) se refieren al enfoque según el cual la SE transforma a los sujetos que están implicados en la tarea sistematizadora, es decir, incluyendo por supuesto al equipo investigador o al investigador. De lo anterior no cabe ninguna duda. No se trata de un sesgo investigativo, puesto que ese sería un juicio inserto o proveniente de un nivel paradigmático (positivista) y por tanto perdería su objetividad; en realidad, desde el punto de vista del investigador, entrar a conocer el pensamiento social de la Iglesia, comprender la definición de Pastoral desde la orilla teológica y finalmente reconocer en campo cómo se desarrolla la práctica Pastoral, aporta significados que modifican, por ejemplo, los discursos que se generan acerca de la Iglesia, y allí, en el discurso modificado por la experiencia, hay una acción. Ahora bien, por parte de los sujetos que aportaron sus narrativas a esta investigación, no se puede evidenciar tan fácilmente una transformación de su realidad por la aplicación de este estudio, puesto que su participación fue esencial pero efímera en el marco global del trabajo. Para hablar de una transformación en los sujetos se tendría que haber desarrollado una Investigación Acción Participativa, y quizá modificar más de un objetivo planteado. No obstante, cabe recordar que “además de producción de conocimiento, la sistematización es reconstrucción de sentido y, por tanto, transformación de subjetividades” (Torres y Mendoza, 2011, p. 263).

### **3.1.4 Sobre la selección de la muestra**

Hacer una mención de “la muestra” en sentido cualitativo resulta extraño cuando por lo general al hablar de “la muestra” se invita a hablar en sentido estadístico. No obstante, para Canales (2006) la muestra cualitativa también pretende la representatividad, pero no en el sentido poblacional o estadístico. Según el autor, la representación poblacional relaciona conjuntos de individuos, pero asimismo aclara que cada individuo no es sólo un individuo, sino que también lo componen varios individuos a la vez, del mismo modo que un individuo no es el universo, no es la totalidad, porque su perspectiva también la portan los otros. Por lo anterior, “el entrevistado, o el participante en una reunión grupal, representa

así una «clase» o categoría social, entendida como una posición y una perspectiva específica en una estructura o relación”. (Canales, 2006, p.23).

En resumen, si bien la muestra cualitativa de la presente investigación la componen 6 individuos ubicados en municipios distantes unos de los otros, pertenecientes a una misma Iglesia y protagonistas de una práctica común -la Pastoral-, también representan una perspectiva específica del significado de la acción Pastoral, por lo que en un sentido propiamente cualitativo aportaron información que permitió el desarrollo de los objetivos planteados. Aunque no solo por motivos de financiación, sino también por la imposibilidad de aplicación de algunas entrevistas que tuvieron que ser descartadas debido a la dinámica misma del trabajo de campo en relación con el contexto rural, se lograron desarrollar 6 entrevistas semiestructuradas, con preguntas abiertas que permitieron consolidar 6 discursos y, 6 tipos de significados en función de las características de cada escenario y/o municipio. Las personas entrevistadas, aceptaron voluntariamente colaborar con esta investigación, y contar desde su experiencia y bajo la ruta de la guía de entrevista, qué es lo que hace la pastoral social en su parroquia. Fueron principalmente sacerdotes por ser los líderes del proceso y sobre todo porque comprendían que la información que se estaba recopilando era específicamente para una tesis doctoral. “En el caso de cuestionarios con respuestas abiertas, por ejemplo, el investigador debe “codificar” las respuestas, entendiendo por tal operación, la de reducir el conjunto de respuestas efectuadas, a un conjunto de “respuestas” tipificadas. (Canales, 2006, p.21). En el proceso de la codificación de respuestas, confluyeron la capacidad de interpretación producto del AD, que permitió una tipificación de las respuestas, que serían expuestas en el Formato para la sistematización de la información recopilada en campo (F3), así como en el Marco lógico para síntesis de información recopilada en los F3 y el Marco lógico interpretativo del total de los datos obtenidos.

### 3.2 FASES METODOLÓGICAS DE LA INVESTIGACIÓN

El proceso metodológico de la presente investigación lo constituyeron 3 fases que no solo se hallan relacionadas, sino que además, la primera es requisito para la segunda y ésta a su vez de la tercera.

La Fase 1 la constituyen dos procesos; de una parte, la ID realizada sobre el pensamiento social de la Iglesia, que incluyó la revisión de encíclicas y la revisión de documentos elaborados por expertos en el estudio del tema. Este inicio de la fase 1, se puede leer como una exploración y una composición del tema antes de abordar propiamente el texto *Laudato si'*. El segundo proceso lo compuso una revisión detallada del texto encíclico *Laudato si'* que incluyó el desarrollo hermenéutico que compuso ideas interpretativas del mismo, como también la sistematización de dicha hermenéutica mediante la utilización de una matriz en la que se extrajeron 74 citas textuales con las cuales se organizó la lectura crítica del documento. El número de citas varió desde el inicio del estudio, se fue acotando, tratando de concatenar similitudes entre citas a la vez que se amplificaba la interpretación a partir de categorías de análisis que emergieron durante el proceso. Se podría haber realizado solo el proceso hermenéutico, pero se consideró que, sin la sistematización de este texto, resultaba imposible generar categorías analíticas específicas, que fueran visibles y no “creadas” y que funcionaran para el desarrollo de la subsiguiente fase.

La Fase 2 estuvo constituida a partir de la exploración del discurso general de Pastoral Social Colombia, con el fin de reconocer, en el marco de una institución jerárquica como la Iglesia, los significados que se daban a la acción Pastoral desde instancias superiores. Lo anterior, por supuesto se realizó antes de desarrollar las visitas en zona rural, y consistió en abordar a un representante de Pastoral Social Caritas Colombia y del Secretariado Nacional de Pastoral Social SNPS. Por estrictos motivos de agenda, se logró conciliar una entrevista al subdirector nacional para el año 2015 (año en que fue realizada la entrevista) al Padre Andrés Bustacara.

Con el Padre Bustacara tuvo lugar la aplicación de una entrevista compuesta con preguntas abiertas y de carácter exploratorio en la Sede Nacional de la Conferencia Episcopal de Colombia. Para ello, se desarrolló una audiencia en su despacho, en la que se aplicó la entrevista a partir de las preguntas que emergieron desde la composición directa de los objetivos investigativos, además de la culminación de la Fase 1 y la ID realizada previamente.

Por su parte, la estructuración de la entrevista se concretó a partir de focos exploratorios que bien podrían denominarse temas de análisis. El primer tema de

análisis fue: Propósito de Pastoral Social (PPS). Esta categoría buscó reconocer en las palabras de la fuente, cuál es no solo la definición, sino el significado que configura el propósito de Pastoral Social, visto desde ese punto de vista de la subdirección nacional.

El segundo tema de análisis: Metodología de Acción (MA). Al preguntar por la metodología de acción, no solo habría un reconocimiento implícito del estado de la cuestión, es decir, el reconocimiento sobre cómo se desarrollan las prácticas de la Pastoral Social, sino que además implicaría una lectura significativa de un método.

El tercer tema de análisis se denominó: Georreferencia (G). Este tema, aparte de que permitió ubicar en el mapa de Colombia el trabajo de Pastoral Social, fue determinante para consolidar la ruta investigativa de lo que más adelante sería la Fase 3.

Un cuarto tema de análisis quedó bajo el nombre de: Opción por los Pobres (OP). Este tema emergió como inquietud investigativa luego de la ID a los documentos que exponen el pensamiento social de la Iglesia, y que coinciden no teológicamente, pero si históricamente con la emergencia del fenómeno conocido como “Teología de la liberación”. Este punto buscó orientar la respuesta de la fuente hacia una opinión frente a dicho fenómeno, su papel en la realidad política y de confrontación social en Colombia.

El quinto tema de análisis se denominó: Influencia de Pastoral Social (IP). Este tema pretendió encontrar una línea de base discursiva frente a la importancia de la entidad y sobre la cual construir elementos de verificación cuando se realizara el trabajo investigativo en campo.

El sexto tema de análisis fue: Pastoral Social y Laudato si’ (PL). El interés en orientar una respuesta de la fuente con respecto al texto encíclico, además de reconocer en Laudato si’ una fuente primaria del pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia, fue básicamente para reconocer elementos generales de la apreciación e interpretación que se han hecho del mensaje del Papa Francisco expuesto en el texto encíclico que fue publicado, como ya se ha mencionado, en el

mismo año en que comenzó el desarrollo de la presente tesis y en el mismo año en que se realizó la entrevista.

Por último, se constituyó un séptimo tema de análisis: el Papel del Sacerdote (PS). Este último tema permitió realizar el acercamiento a las funciones que, según la Pastoral Social, tiene actualmente el sacerdote en Colombia; al igual que con los anteriores temas, los hallazgos, sirvieron como base para la construcción de herramientas de análisis que concatenaron los datos recolectados en la Fase 3.

Por su parte, la Fase 3 la constituyó esa etapa de recolección de información en seis municipios ubicados en zona rural del sur occidente de Colombia, que específicamente se ejecutó, arribando a cada parroquia o casa parroquial, solicitando una audiencia para ser recibido por el sacerdote a quien se le aplicaría una entrevista semiestructurada. No sobra resaltar que, a pesar de que se acordaron más citas con sujetos participantes, por diferentes motivos ajenos a la voluntad investigativa, no pudieron llevarse a cabo, y al tratarse de un recorrido que se realizó en motocicleta compuesto además por largos trayectos entre un municipio y otro, no había posibilidad técnica de retornar a los lugares por los que se pasaba.

Entre tanto, para la consignación, organización e interpretación no solo del contexto sino de las respuestas ofrecidas en las narrativas de los participantes, se desarrollaron herramientas metodológicas tales como formatos, diario de campo y matrices de análisis que finalmente constituyeron la forma para dar lectura a los resultados.

### **3.2.1 instrumentos metodológicos empleados**

Los instrumentos se hallan conexos a todo el marco metodológico narrado hasta este punto, es decir, que desde el análisis al texto encíclico *Laudato si'*, pasando por la exploración discursiva del subdirector de Secretariado Nacional de Pastoral Social Caritas Colombiana, hasta las entrevistas a párrocos en los diferentes municipios visitados, emergieron mecanismos de consignación o formatos, que respondieron al desarrollo de cada fase.

La primera de ellas fue la matriz de análisis de texto o MAT con la que se facilitó el proceso hermenéutico del texto *Laudato si'*




Figura 10. Muestra de encabezados de Matriz de análisis de texto (MAT)

Matriz de análisis de texto (MAT) Texto consultado: Francisco. Carta encíclica. Laudato Sí'. 24 de Mayo. 2015.			
Consecutivo	Ubicación en la encíclica (punto)	Cita textual	Interpretación

Fuente: elaboración propia

Antes de iniciar la recolección de la información a partir de la aplicación de entrevistas, fue necesario recopilar datos de los entornos en los cuales estuvieran ubicadas las parroquias con el fin de aportar a la configuración de mejores interpretaciones o impulsar indirectamente emergencias de patrones que podrían o no estar relacionados con las condiciones contextuales. El objetivo pasó también por la realización de una descripción de las zonas visitadas, que fue consignada en el formato para la descripción contextual denominado F-1, compuesto por significados descriptivos, simbólicos y que incluyó la inserción de imágenes. A continuación, en la Figura 11. se muestra el esquema que finalmente se construyó.

Figura 11. Muestra Herramienta F-1 sin consignar.

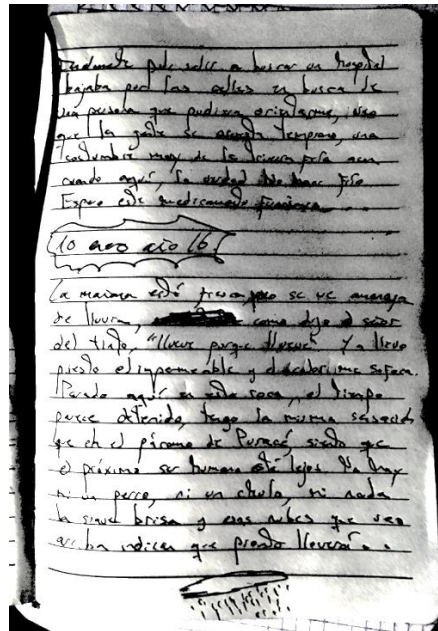
	<i>Formato para la descripción contextual</i>		F-1
Municipio		Nombre de la parroquia	
<b>CONTEXTUALIZACIÓN</b>			
Descripción del contexto observable			
Características semióticas prominentes			

Registro fotográfico

Fuente: elaboración propia

La descripción del contexto contó con el apoyo de un diario de campo<sup>15</sup>, que no tuvo un formato previo, sino que sencillamente se hizo a partir de la escritura manual, empleando un lapicero y un cuadernillo y consignando las notas que surgían del proceso de observación.

Figura 12. Fotografía con filtro de una hoja del diario de campo



Fuente: Fotografía y elaboración propias

El formato para desarrollar la entrevista al subdirector del Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana contenía nada más que las

<sup>15</sup> "El diario de campo debe permitirle al investigador un monitoreo permanente del proceso de observación. Puede ser especialmente útil [...] al investigador en él se toma nota de aspectos que considera importantes para organizar, analizar e interpretar la información que está recogiendo" (Martínez, 2007, p.77)

preguntas que se realizaron, pues el ejercicio involucró la grabación de las respuestas que se ofrecieron.

Prosiguiendo, del proceso hermenéutico realizado al texto *Laudato si'* así como de la ID realizada con base en el tema Pensamiento Social de la Iglesia, resultaron una serie de categorías de análisis que serán explicadas a continuación en el capítulo de resultados. Lo anterior, en conjunto con la sistematización de las respuestas obtenidas de la entrevista al Padre Andrés Bustacara, permitió desarrollar el formato F-2 (podrá encontrar en los anexos) que se diseñó con el fin de que funcionara como cuestionario (físico) para la aplicación de la entrevista semiestructurada a los sujetos participantes; en este formato fue importante codificar los tipos de preguntas con las letras I y P, I por preguntas Introdutorias y P por preguntas en Profundidad correspondientemente para facilitar no solo la interpretación de resultados, sino la composición de respuestas sintéticas y la sistematización de información.

Ahora bien, también se desarrolló una herramienta para sistematizar toda la información recopilada. El plan fue consignar un formato por entrevista realizada, por lo que esta herramienta incluye la sintetización de respuestas de los participantes, con preguntas ya codificada. La herramienta se denominó formato F-3. En los anexos se puede observar su esquema sin consignar.

### **3.2.2 caracterización de los sujetos de investigación**

Teniendo presente que si bien las horas nómina otorgadas por la Universidad Santo Tomás (lugar de trabajo del doctorando) sirvieron sustancialmente sobre todo al tiempo de redacción del presente documento, la recolección de información en campo tuvo lugar en un periodo no laboral, más exactamente a final del año 2016, cuando según lo evidenciado, los sacerdotes también regresan a casa de sus familiares y no se encuentran muchas veces en las parroquias. Sumado a lo anterior, como se trató de una investigación que no tuvo recursos aparte de los aportados por la Universidad Santo Tomás para la redacción del documento, la gestión para concertar con los participantes se hizo de manera telefónica y en ocasiones, simplemente a medida que se llegaba al municipio se buscaba la parroquia y se comentaba el proyecto al párroco si se tenía la fortuna de encontrarle

a la hora exacta en que se pasaba por el lugar. La consecución de participantes fue una apuesta no solo por la dependencia de la aceptación voluntaria, sino porque fue un proyecto que no retornaba trabajo comunitario, y si bien nunca hubo recelo o desconfianza hacia el investigador, muchos participantes potenciales no sentían un compromiso vinculante con el proyecto y decidían no participar.

En el marco del recorrido entre los diversos municipios recorridos, si bien todos contaban con iglesia, muchos de ellos no contaban con párroco establecido, ya que en ocasiones un párroco municipal es el mismo de las veredas y por tanto no es fácil encontrarle. No obstante, la recepción fue amable, la disposición para bordar las herramientas construidas fue plena y la información recopilada fue de utilidad.

Los sujetos entrevistados fueron en primer lugar, el Padre Andrés Bustacara, teólogo y sociólogo subdirector del Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana, quien abrió las puertas de su despacho en la sede de la Conferencia Episcopal de Colombia para a aplicación de la entrevista. De manera general, se puede caracterizar como un hombre sobrio, de habla pausada pero contundente, menor de 50 años, con un conocimiento profundo de su Iglesia y de la actividad pastoral, de sus dificultades y de sus aciertos.

También participó Orlando Capera Rodríguez (Párroco de Alpujarrá Tolima), un amable y animado ser humano entre 40 y 45 años; fue el primer sacerdote entrevistado durante el recorrido en campo, y obsequió al investigador un rosario de la Virgen María entregándolo de una manera muy particular: lo amarró a la motocicleta en la cual se desarrolló el recorrido. También abrió las puertas de su despacho y conversó amenamente sobre el tema propuesto, agregando en un momento sobre el final, que recordaba con nostalgia lo lejos que estaba de su familia.

Jaime Serna Serna (Párroco de Neira Caldas), un hombre robusto, alto, de edad avanzada pero aún vigoroso con toda su cabellera blanca, de acento Caldense muy marcado, pausado para responder, seguro de cada respuesta, conciso; no hubo recepción en el despacho porque fue abordado cuando se disponía a cerrar la iglesia, así que sin ningún inconveniente, se sentó e invitó a sentarse al investigador en las escaleras para desarrollar la entrevista.

Saúl Jiménez Patiño (Párroco de Marulanda Caldas), un hombre que aún con una avanzada edad que logra restar vigorosidad a sus movimientos, mientras entabla una conversación, la maneja con lucidez, coherencia y consistencia en el mensaje que quiere dar. Por tratarse de Marulanda, y ante el frío de páramo, el Padre Saúl invitó al investigador a la casa parroquial. Mientras compartió una aguadepanela<sup>16</sup> con el investigador, más allá de la entrevista, se extendió el diálogo en ámbitos diferentes, lo que se podría configurar en términos metodológicos como un cambio repentino e inesperado de herramienta, pues la aplicación de una entrevista pronto se convirtió en una etnografía por los componentes que emergieron durante la visita. Al contexto investigativo hay que sumarle que la fuerte lluvia había mojado todos los documentos y la ropa del investigador, provocando que la aplicación de la entrevista estuviera marcada por un antes y un después considerablemente más extensos.

Miguel Marín (representante de la comunidad pastoral de Ginebra Valle) un joven de menos de 30 años, con una energía y un ánimo para hablar de la Pastoral de su parroquia como no se había visto durante el recorrido, pidió ser llamado Yesid porque así lo conocía la comunidad desde un evento confuso pero contado con gracia con sus propias palabras. A Yesid se le aplicó una entrevista en la oficina de Pastoral Social. Si bien no poseía conocimientos teológicos profundos como sí los puede tener un sacerdote, él habló de su experiencia en la Práctica Pastoral, respondió cada una de las preguntas e invitó al investigador a comer un tradicional Choalo.<sup>17</sup>

Claudia Meneses (representante de la comunidad pastoral de Zarzal corregimiento Quebrada Nueva) es una mujer de aproximadamente unos 50 años de edad, es muy activa dentro del Corregimiento de Quebrada Nueva, y fue la primera en salir a recibir al investigador con la noticia de que el Padre Carlos

---

<sup>16</sup> Bebida hecha a base del residuo del proceso de elaboración del azúcar con agua y unas gotas de limón.

<sup>17</sup> Es una preparación servida en un vaso de 14 onzas que se puede comer a todas las horas de día. La componen frutas tales como el banano, el maracuyá, el melón, la papaya, la piña, tiene una adición de hielo molido endulzado con un melado sabor a limón o cereza, al final se le agrega una bola de helado, una cucharada de chocolate en polvo y un chorro de leche condensada.

Alberto Silva se había ido para Cali y que no regresaría hasta después de sus vacaciones. Claudia, en conjunto con vecinas y amigos, desarrollan las actividades pastorales de la parroquia de Nuestra Señora del Carmen, la única parroquia del corregimiento y que, por ser una localidad tan pequeña, no tiene un párroco residiendo en el sitio. Mientras los niños y los vecinos miraban con curiosidad la visita del foráneo, Claudia asumió la entrevista partiendo de una idea que contó con gracia, “aquí en Quebrada Nueva nadie para”, haciendo referencia a que por la cercanía con la carretera Panamericana y al no tener buenos paraderos y negocios para ofrecer a los conductores, el corregimiento tiene una increíble apariencia taciturna y solitaria, mucho más, si se tiene en cuenta la hora en que fue aplicada la entrevista, es decir, cerca de las 12 del medio día. Claudia, en todo momento amable, respondió las preguntas a medida que caminaba rodeando su querida Iglesia.

Por último, Ramiro Vásquez Morales (párroco de Aranzazu), un hombre de unos 70 años, con una forma de hablar bastante rápida, pero vocalizada y clara. De grandes gafas, con un poncho al hombro, cabello blanco, voz gruesa y mirada fija. De acuerdo con el formato F-2, respondió con tranquilidad y contundencia cada una de las preguntas hechas. Como estaba de afán, no hubo mucho tiempo para fraternizar luego de la aplicación de la herramienta, lo que minimizó el encuentro, que finalizó con una invitación a la iglesia y a conocer su municipio.

### **3.2.3 el escenario investigativo**

Respecto al escenario, como ya se había mencionado en la introducción de este documento, estuvo compuesto por 6 municipios: Alpujarra Tolima, Neira Caldas, Marulanda Caldas, Ginebra Valle, Zarzal Valle Corregimiento Quebrada Nueva y Aranzazu Caldas. Si bien en la problematización de la investigación ya se ha dejado consignada una descripción más técnica del contexto general de la ruralidad colombiana, aquí, en el marco metodológico de la investigación en campo, se propuso incluir como ejemplo algunas notas del diario de campo, ya que partiendo del enfoque investigativo narrado en este capítulo, el significado contenido en una narración de diario ofrece elementos comprensivos y significativos que no son perceptibles con el lenguaje académico y permiten al lector, más que reconstruir un trabajo en campo, acercarse a interpretarlo:

Nota 1 de diario de campo. Lugar: Apujarra Tolima -Colombia.

1 de enero de 2016 4:00 pm

“La llegada no ha sido fácil, luego de casi 2 horas de un trayecto en trocha tienen mi espalda algo resentida. No obstante aquí estoy. Es bastante cerca de Dolores, aquel municipio sobre el que escuché tantas historias de la guerra que se niega a terminar. Claro no era para más, es solo monte a lado y lado, el único ruido que irrumpe es el de los pájaros, se nota la pobreza material de la zona rural. No puedo negar que estaba un poco nervioso con la presencia de tanto ejército en una vía tan solitaria. Me da miedo pensar que suceda algo como lo que pasó en abril y mayo entre la guerrilla y el ejército, están hablando en La Habana, pero la guerra aún no termina. El aire es fresco, tan puro, tan liviano, apenas creo que estoy aquí, en esos rincones perdidos de este país tan grande. Solo espero el padre me atienda, me preocupa que el pueblo se halla en fiesta, aún hay borrachos en las calles y sobre los caballos. Ojalá el padre me atienda... está en misa.”

Nota 2 de diario de campo. Lugar: Ginebra Valle – Colombia.

4 de enero de 2016

“ha sido encantador pasar por el desierto de la Tatacoa y comenzar un ascenso al páramo de Puracé. Me estaba entrando el desespero por las más de 5 horas de trocha en medio de un frío aproximado de 1 o 2 centígrados... en la moto lo siento más fuerte. Menos mal ya no cargo la carpa. Me impresionó el cambio climático y de paisaje que hay al atravesar el páramo. De un desierto con un viento caliente y seco a un páramo que me congela los dedos, ¿cómo puede vivir la gente aquí? He visto dos casas y cada una se lleva más de 20 kilómetros... no entiendo. Menos mal he llegado al valle, los cañaverales y el aire caliente pero no sofocante me saca el frío de los huesos, hay casas que bordean las carreteras, huele a piña y a flores, luego huele a trapiche; por fin he podido andar a alta velocidad en la moto, las carreteras están espectaculares y Ginebra... que pueblo tan organizado, se nota que está bien administrado. Hay gente de dinero, la pobreza está descentralizada, se nota la influencia

histórica de la presencia de los ingenios azucareros, por las vallas publicitarias solo puede definir el ambiente político como: tierra de caciques”

Por último, de las más de 100 fotografías tomadas durante la recolección de información en campo, una de las que mejor se ajusta a una descripción del escenario investigativo de manera general, y que se expone para que quede consignada en este documento y pueda ser interpretada también por sus lectores es la siguiente:

Figura 13. La montaña colombiana.

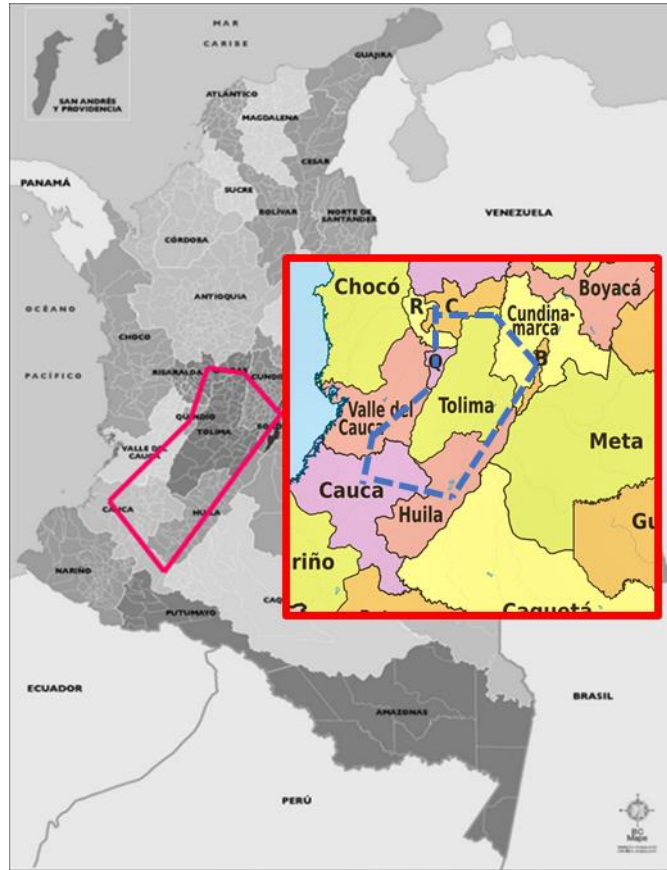


Fuente: fotografía propia.

Ahora bien, continuando con esta descripción del escenario investigativo, es importante reconocer por qué lugar o qué ruta del extenso territorio colombiano se tomó para elaborar el trabajo de campo. Dicha ruta cambió en principio por variables tales como el conflicto armado colombiano, el estado de las vías, el clima en ciertas regiones, etc. Por el momento, tal como se presentó en los primeros resultados de investigación, la Figura 14 denota la ruta, en la que en varias ocasiones las vías en trocha no favorecían el desplazamiento a más de 10 km/h, lo que hacía recorrer escasos 50 kilómetros en dos o tres horas.



Figura 14. Demarcación simbólica en el mapa colombiano de la ruta recorrida.



Fuente: elaboración propia sobre mapa tomado de <http://www.arablog.co/departamentos-y-capitales-de-colombia/>

### 3.3 ANÁLISIS DOCUMENTAL DEL PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en la Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación, “Libertatis Conscientia” (22 de marzo de 1986), Cap. V, enumera por lo menos tres de estos principios: 1. La dignidad de la persona humana, dotada de derechos y obligaciones y sujeto activo y responsable de la vida social; 2. La solidaridad universal que excluye todas las formas de individualismo social y político, y; 3. El principio de subsidiariedad, en virtud del cual “ni el Estado ni sociedad alguna deberán jamás substituir la

iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles que éstos pueden actuar, ni destruir el espacio necesario para su libertad. A ellos habría que agregar otros principios no menos importantes: la opción preferencial por los pobres, la primacía del bien común, la prioridad del trabajo sobre el capital y la opción por un estilo de lucha no violento. Dichos principios constituyen criterios para emitir juicios morales y en ellos se fundamentan las directrices para la acción de la Iglesia (Rivas, 1988, p. 135).

Desarrollar una disertación sobre el pensamiento social de la Iglesia es un ejercicio que se vislumbra necesario para lograr componer no sólo el enfoque analítico con el que se abordó el texto *Laudato si'* en la presente investigación, sino además de ello, para lograr comprender de manera general, cuál ha sido la estructura de dicho pensamiento. Indagar por cuáles son sus características hermenéuticas, pero que vistas desde una sociología de la religión con el enfoque denotado en el epígrafe anterior, orientarán esta parte de la tesis a considerar no solo la estructura de dicho pensamiento desde el hermetismo de un estudio al texto por el texto, sino también desde su significado social, y configurar de este modo el marco analítico con el que se ha abordado *Laudato si'*.

Cabe aclarar que el tamaño de los documentos representativos del pensamiento social de la Iglesia es tan amplio, que ha de advertirse al lector detallado y experto en este tema, que el propósito investigativo de esta tesis prima por sobre un análisis profundo de los mismos, y que por tal motivo, no se hallarán aquí las profundizaciones exhaustivas a los documentos estudiados, sino que se hallará una disertación frente a los hallazgos investigativos más generales de cada documento elegido para entablar este capítulo. ¿Cuál es entonces el propósito del presente subcapítulo sobre el pensamiento social de la Iglesia? Caracterizar sin hermetismo metodológico los rasgos prominentes de dicho pensamiento que permitan establecer la importancia que cobra para las ciencias sociales el estudio y la investigación de dicha propuesta.

Asimismo, se aclara que el pensamiento social de la Iglesia es tan antiguo como el evangelio mismo, aunque toma cuerpo recientemente, y para efectos funcionales a los objetivos de este trabajo es necesario que el pensamiento social de

la Iglesia sea delimitado con base en la historia moderna de la humanidad. Ahora bien, pensando en los probables debates emergentes, es preciso para este marco teórico apartarse de la discusión de si es “doctrina” o si es “pensamiento” insistiendo en cómo lo expondría ya Joaquín Abellán (2007), que el lenguaje ofrece sólo un aspecto de lo que posiblemente es el mundo real para los hombres. Y en ese sentido se producen de manera permanente cambios lingüísticos en la percepción del mundo, de la misma manera que el pasado histórico cambia también con el patrimonio lingüístico del hombre.

Por tanto, si el pasado histórico como marco del mundo real conocido para los hombres de una época, fue constituyente del concepto “doctrina” y los cambios hacia el concepto “pensamiento” devinieron con el cambio también de la percepción del mundo, entonces no será tarea de este marco teórico definir si es “pensamiento” o “doctrina” social de la Iglesia, como sí especificar el sentido mismo de los principios e ideas, propias de un pensamiento o cualquier doctrina, presentes en una investigación como la que sustenta este documento, que a propósito, cabe recordar que se viene desarrollando desde el año 2015, es decir, desde lo que este momento histórico reconoce como pensamiento social de la Iglesia.

Por consiguiente, se puede hacer hincapié en lo que recuerda Exequiel Rivas (1988), el pensamiento social de la Iglesia es una enseñanza propuesta en definitiva por el Magisterio de la Iglesia, no es obra específica de expertos particulares, aunque éstos hayan tenido y tendrán una destacada participación en la preparación de los documentos sociales. Continúa Rivas explicando que El Magisterio no se reduce sólo al pontificado romano (aunque éste es el más importante) sino que incluye al Concilio Vaticano II, los sínodos episcopales, las conferencias episcopales regionales, las conferencias episcopales nacionales y el obispo ordinario del lugar. Por tanto, es necesario reconocer que el pensamiento social de la Iglesia lo constituye un corpus no solo institucional sino humano en sí mismo, con un propósito y dirección unificados.

De este modo, en la práctica, lo que se hallará aquí consta en primer lugar de una revisión generalizada de aspectos relevantes presentes en las encíclicas. Por supuesto para esta investigación es necesario descartar la revisión de algunas encíclicas y concentrarse en aquellas que están en el marco de un primer concepto

conocido como Doctrina Social de la Iglesia, así como reconocer que no se pretende realizar una búsqueda documental exhaustiva, pues eso formaría parte de otra investigación. Sin embargo, es importante hacer un seguimiento a la producción escrita de la Iglesia para denotar la relevancia de los textos y a medida que avance el análisis reconocer los hallazgos más valiosos, pues como afirmaría Rivas (1988), una correcta apreciación de la doctrina social supone una hermenéutica que toma en consideración el conjunto de sus expresiones, situando cada texto en su contexto histórico y cultural.

Por tanto el criterio de elección de las encíclicas encierra aspectos sencillos pero fundamentales: por una parte, el hecho de que el mundo occidental para mediados del siglo XIX atravesaba la consolidación de una revolución industrial que conllevaba no solo importantes progresos en materia productiva, sino con esto, problemas sociales y nuevas emergencias teóricas en el campo político y económico que desafiaban, con base en los hechos de un mundo feudal transformado en un mundo industrial, esa antigua cultura cristiana de la vida social, religiosa y política. De otra parte, la llegada del paradigma moderno consolidó defensores y ejecutores de conceptos y modelos tales como liberalismo, capitalismo, socialismo, Estado-Nación, que envolvieron al mundo occidental en una serie de tensiones que en ocasiones terminaron en sangrientas guerras, pero que, aun así, avanzando en la línea del tiempo hasta la coyuntura contemporánea, configurarían el surco lineal y consecuente para que en el año 2015 Francisco presentara el contenido de *Laudato si'*.

Por consiguiente, cualquiera podría atribuir desde un sentido histórico que el inicio del pensamiento social de la Iglesia se halla en la mención del concepto de justicia que había trabajado Santo Tomás, y más exactamente como lo señalan Javier Murillo Torrecilla y Reyes Hernández Castilla (2011), a partir del momento en que el sacerdote jesuita Luigi Taparelli (1949) [1843] en su obra *Saggio teorético di dritto naturale, appoggiato sul fatto*, fuera quien definiera que la justicia social debe igualar de hecho a todas las personas en lo tocante a los derechos de humanidad.

Si bien los estudios sobre la justicia desde la perspectiva cristiana tienen que pasar por Taparelli (1949), el punto de partida y la guía metódica de la presente disertación sobre el pensamiento social de la Iglesia será comenzar por la paráfrasis

analítica de dos documentos del año 1864: el documento de la Santa Sede emitido durante el pontificado de Pío IX, *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* y la encíclica *Quanta cura* también, de Pío IX, sobre todo por los elementos críticos allí consignados contra el liberalismo y el socialismo, es decir, se demarca con estos dos documentos la posición de una Iglesia en respuesta al agitado contexto de la época.

También serán parte de esta comprensión las encíclicas y documentos:

- *Quod Apostolici Muneris*,
- *Rerum Novarum* y *Graves de Communi* del Papa León XIII,
- *Quadragesimo anno* de Pío XI
- *El radiomensaje de navidad de su santidad Pío XII emitido en el año 1941*
- *Mater et Magistra* del Papa Juan XXIII
- *Documento del Concilio Vaticano II*
- *Populorum progressio* del Papa Pablo VI
- *Laborem exercens* y *Sollicitudo rei Sociali* del Papa Juan Pablo II

Se presupone decisivamente que la revisión general de los documentos en mención puede otorgar un sentido comprensivo a lo que es el pensamiento social de la Iglesia y enriquecer esta disertación para tener claridad más allá del término y lograr desarrollar un esbozo en lo concerniente a sus características, las ideas globales presentes, los cambios o constancias del discurso en el marco de las transformaciones sociales y de los momentos más tensos para la humanidad a lo largo del lapso histórico en el que se encuentran inmersos los documentos; asimismo, cabe aclarar que no hay intención intrínseca en avivar el debate entre la hermenéutica y la historia como fuentes epistemológicas de acercamiento al pensamiento social de la Iglesia. De hecho, el debate genera un hermetismo metodológico que podría aislar la concatenación necesaria para la comprensión de una obra tan extensa, polémica, concisa y de un carácter crítico y teológico tan particular. Sin más preámbulos, damos inicio a la revisión de estos documentos.

### 3.3.1 *Quanta cura*, Pío IX

Pío IX expone implícitamente en *Quanta cura* una primera denuncia al fenómeno de la secularización; una paulatina exigencia desde el pensamiento liberal y socialista se venía exigiendo con fin de que la Iglesia no formara parte de la organización del poder político, es decir del Estado en sí. Es la razón fundamental que resulta como criterio interpretativo a la pregunta hipotética: ¿por qué Pío IX escribe *Quanta cura* con la preocupación explícita presente en dicha encíclica? Pues bien, la posible respuesta se halla en la idea introductoria del presente párrafo; no obstante, hay datos discursivos muy interesantes que pueden estar al servicio de una mejor interpretación con la cual disertar más acertadamente.

Pío IX expone en principio el reconocimiento de una serie de ideas que habitan en el ambiente, en el clima cultural y político de la época que por supuesto están atacando los principios cristianos, con la salvedad y esclarecimiento para quien lee dicho discurso, de que el Papa Pío IX tiene certeza de un aspecto muy valioso para la presente disertación, y es precisamente el momento en que reconoce las ideas políticas y filosóficas contrarias a la fe católica, con el concepto definitorio de doctrina:

sabéis muy bien, Venerables Hermanos, que en estos tiempos los adversarios de toda verdad y justicia, y los acérrimos enemigos de nuestra Religión, engañando a los pueblos y mintiendo maliciosamente andan diseminando otras impías doctrinas de todo género por medio de pestíferos libros, folletos y diarios esparcidos por todo el orbe. (Qc, Pío IX).

La crítica de Pío IX impulsa a interpretar que los libros, los folletos, los diarios tildados de doctrinas, constituyen un cuerpo materializado del derecho a la libre expresión propio del espíritu de la época o específicamente en momentos en que la modernidad se consolida en términos políticos con la cosmovisión liberal y su respetiva antítesis (el comunismo y el socialismo). Lo anterior puede ser el marco para que al final de esta disertación se pudiese corroborar la hipótesis sobre la emergencia de un histórico enfrentamiento con rasgos modernos entre medios comunicativos de las ideas, y la Iglesia católica. Por supuesto, en este punto en que emerge *Quanta cura*, no se puede hacer una abstracción lo bastante clara para

definir la situación con un concepto como el de “medios de comunicación” tal como se conoce en la contemporaneidad, aunque, en esencia, una situación dialéctica parecería comenzar allí.

*Quanta cura* no es una carta encíclica extensa, es contundente, bastante corta si se la mira respecto a otros documentos de la misma naturaleza, si bien la crítica a quienes niegan la fe cristiana es una constante por antonomasia. Lo fundamental aquí es que en esta encíclica aparece una crítica muy clara a los principios, o bien, coherentemente, a la doctrina liberal que se instala en un contexto descrito por Pío IX como “un tiempo de calamidades de la Iglesia y de la sociedad civil y de tan terrible conspiración de los enemigos contra la Iglesia Católica y esta Silla Apostólica, y del diluvio tan espantoso de errores que nos inunda” (Qc, Pío IX). Si bien a lo largo del documento se señalan y condenan las críticas a la doctrina de la Iglesia, resulta importante comprender que la crítica mayoritaria es contra el liberalismo.

Por ejemplo, cuando Pío IX define los ataques al pensamiento católico, a la fe cristiana, expone una crítica al liberalismo sirviéndose de San Agustín. Asegura que cuando denigran del elemento católico en oposición a la libertad como discurso “no piensan ni consideran que predicán la libertad de la perdición (San Agustín, Epístola 105 al. 166)” (Qc, Pío IX). Libertad de perdición puede sonar a un juicio moral o de valor a una crítica, aunque, también podría ser el punto de partida para hablar de la libertad individual. Si se tiene presente que el individuo alude a la paradoja señalada en el sub-capítulo 2.1 en la que la libertad individual es realmente la libertad de servir al sistema productivo acaparado por muy pocos, entonces San Agustín y su concepción de libertad de la perdición, cobraría importancia en este análisis inicial.

¿quién no ve y siente claramente que la sociedad humana, libre de los vínculos de la religión y de la verdadera justicia, no puede proponerse otro objeto que adquirir y acumular riquezas, ni seguir en sus acciones otra ley que el indómito apetito de servir a sus propios placeres y comodidades? (Qc, Pío IX).

El anterior interrogante conduce a pensar hipotéticamente, que desde el principio, el pensamiento social de la Iglesia entró en litigio con las formas prácticas de desarrollar la vida individual propuestas por el liberalismo, podría suponerse

que hoy, luego de más de 150 años de haber sido redactada la encíclica, el excedente de mercancías superfluas producidas por el capitalismo, es el material que sostiene una lógica social inclinada al consumismo, que conllevaría a que grandes mayorías abracen el placer del consumo por el consumo. El interrogante de Pío IX es el esbozo de la crítica elemental al liberalismo clásico, que podría ser tan válida como crítica contra el fenómeno neoliberal contemporáneo. Desde esta óptica, *Quanta cura* ofrece otro aspecto a resaltar en esta disertación,

Dicen impiamente que debe quitarse a los ciudadanos y a la Iglesia la facultad de dar «públicamente limosna, movidos de la caridad cristiana, y que debe abolirse la ley que prohíbe en ciertos días las obras serviles para dar culto a Dios,» dando falacísimamente por pretexto que la mencionada facultad y ley se oponen a los principios de la mejor economía pública (Qc, Pío IX).

La cita anterior contiene tres aspectos fundamentales. El primero de ellos, si se entiende que la suspensión de obras serviles significa suspensión de la actividad laboral para dar culto a Dios, pues entonces si la economía pública solicita la suspensión de “feriados” podría interpretarse que no lo solicita por una razón religiosa exclusivamente, sino también para ajustar el orden político al económico, cuyo único obstáculo es en este caso, los días para dar culto a Dios, ¿qué se supone que sugiere el principio de la mejor economía pública? Menos culto, más trabajo; por supuesto hipotéticamente.

El segundo de ellos, es que se quiere modificar mediante el poder público la práctica cristiana de la caridad. Aquí pueden existir dos caminos de interpretación: por una parte, que la economía pública necesita de inmensa mano de obra, por tanto, si existe una capa poblacional dedicada a pedir limosna, es preciso que ésta se constituya en población proletaria. De manera más intrépida se podía afirmar que quien pedía limosna, para mediados del siglo XIX no iba a recibir mucho más si trabaja como obrero, no obstante, era funcional para lo que Pío IV llama la economía pública.

El tercero, tiene que ver con la introducción en el discurso de conceptos tales como: ciudadano, ley, economía pública; juntos de una estirpe propia de la filosofía política moderna. Lo que indica en resumen, que el pensamiento social de la Iglesia para mediados del siglo XIX se expresa en desacuerdo a lo que está sucediendo y



con los conceptos que narran lo que está sucediendo. Este es el inicio interpretativo del pensamiento social de la Iglesia católica, un comienzo crítico y explicativo con el malestar aparente frente a las concepciones liberales y un tratamiento bajo el criterio de “maldad” frente a las críticas más fuertes contra la Iglesia. Aunque parece en esencia una defensa de la religión, tal y como lo podría hacer cualquier religión, es también una primigenia crítica concreta a las características predominantes y funcionales del liberalismo.

### **3.3.2 Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores:**

El índice de los principales errores de nuestro siglo, (en castellano) es en esencia una denuncia escrita y puntualizada, sobre lo que a juicio de la Santa Sede, quien es la que redacta el documento, son los errores del siglo XIX. Por supuesto, desde otra perspectiva, se podría indicar que es la identificación punto por punto y bajo una clasificación particular de todas las críticas que se han desarrollado contra la fe católica y la Iglesia misma. De los puntos I al VII, se halla consignada la racionalización de la fe: “Las profecías y los milagros expuestos y narrados en la Sagrada Escritura son ficciones poéticas, y los misterios de la fe cristiana resultado de investigaciones filosóficas; y en los libros del antiguo y del nuevo Testamento se encierran mitos; y el mismo Jesucristo es una invención de esta especie” (Santa Sede, 1864). Racionalizar el elemento cristiano pasó por atribuir a elementos sagrados para el cristianismo conceptos tales como ficción poética, mitos, o invención; lo que indica que el racionalismo, el positivismo, el avance científico y por consiguiente el clima cultural en donde es la ciencia y no la fe la que ofrece las respuestas, marcó la movilización a la escritura del Syllabus quizá como registro de críticas a ser tratadas. Por supuesto, lejos de recaer en una afirmación no comprobada, lo que sí se puede destacar es que la escritura es definida por la identificación de los errores, es decir la contrariedad, la oposición al pensamiento católico.

A partir del punto VIII hasta el punto XIV, se desarrolla una crítica moderada, expuesta en el Syllabus como racionalismo moderado, “el método y los principios con que los antiguos doctores escolásticos cultivaron la Teología, no están de ningún modo en armonía con las necesidades de nuestros tiempos ni con el progreso de las ciencias” (Santa Sede, 1864). Por supuesto, hay un tensión

evidente entre la concepción católica y los cambios acontecidos en el mundo. Si bien la Iglesia quiere postular esta crítica como un error del siglo, una razón más objetiva podría considerar que los cambios abruptos y a tal velocidad como los que se desencadenaron con la revolución industrial y por supuesto con el impulso político desarrollado luego de la revolución francesa, que en conjunto expresaron sin duda un dinamismo social sin precedentes, pusieron “contra las cuerdas” las características estáticas del poder hierocrático, lo más tradicional de las relaciones sociales y entre esto por supuesto la concepción misma de la vida social, el replanteamiento de la autoridad con todo el debate propuesto desde la filosofía política, etc.

Por ejemplo, de los puntos XV al XVIII se expone entre líneas observar la diversificación del culto religioso como un error. “En el culto de cualquier religión pueden los hombres hallar el camino de la salud eterna y conseguir la eterna salvación.” (Santa Sede, 1864). Lo anterior continúa detallando claramente una radiografía del espíritu de una época. La libertad de culto, que en la contemporaneidad llega a constituirse como una obviedad, es reconocida como un error de la época en este documento, sin embargo, hay que apelar a la contextualización y reconocer que sería absurdo desarrollar una crítica atemporal de lo que se expone en el documento pues, la preocupación de la Iglesia es en principio contra el cambio paradigmático que imprimió la modernidad, un cambio que lideraron las cosmovisiones del liberalismo y el socialismo. Por supuesto, dos productos modernos y racionales de la concepción de la vida social respondiendo al momento histórico de mediados del siglo XIX guardaban coherencia en considerar que la Iglesia y su pensamiento fueran “caducos”. Por lo pronto, el espíritu de la época era eso: innovación industrial aplicada al modelo productivo, aun sin las consecuencias nefastas que más tarde traería la guerra. Por el momento, el proceso de des-humanización de la vida social no era algo negativo, era la respuesta al deslumbramiento inicial de lo que se podía alcanzar sólo de la mano de la ciencia.

Como ya se venía diciendo, la crítica al liberalismo pasa por la explicación o la explanación de los argumentos liberales. Si bien la Iglesia no comulga con el liberalismo, hasta este momento de su producción escrita se podría interpretar que existe en la práctica un grado de respeto cuando se expone un argumento contrario

para luego debatirlo, pues al exponerlo, se está otorgando el reconocimiento y esa sería una señal de respeto así no exista el acuerdo. No obstante, frente a tópicos como el socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, sociedades clérigo-liberales, el tratamiento por lo menos en la documentación señalada es sustancialmente diferente:

Tales pestilencias han sido muchas veces y con gravísimas sentencias reprobadas en la Encíclica *Qui pluribus*, 9 de noviembre de 1846; en la Alocución *Quibus quantisque*, 20 de abril de 1849; en la Encíclica *Noscitis et Nobiscum*, 8 de diciembre de 1849; en la Alocución *Singulari quadam*, 9 de diciembre de 1854; en la Encíclica *Quanto conficiamur maerore*, 10 de agosto de 1863. (Santa Sede, 1864).

Por supuesto, el tratamiento bajo la categoría “pestilencia” es sin duda un concepto denigrante para esas primigenias formas de escape institucional como las sociedades secretas o bíblicas, así como para todo el campo político y filosófico que encerraba el socialismo. Particularmente, esos errores señalados en el Syllabus permiten connotar al pensamiento de la Iglesia en un momento específico en el que el temor al cambio profundiza el rechazo hacia quienes quieren limitar o excluir a la Iglesia en cualquier sentido. Por supuesto sin el ánimo de constituir apologías de una situación atemporal, objetivamente se logra reconocer que, por el momento, el pensamiento social de la Iglesia más allá del juicio que se pretenda elaborar frente al mismo, parte de algo esencial para componer las ideas que lo caracterizan: el paradigma imperante, la historia, los incipientes medios de comunicación... en teoría la sociedad, lo que podría arrojar la primera conclusión y es que sin una realidad adversa para la Iglesia, el pensamiento social de la Iglesia no hubiese emprendido profundizaciones. Es la realidad, por lo general adversa a los principios cristianos, la que impulsaría una ontología del discursos implícito en los textos del pensamiento social.

### 3.3.3 *Quod Apostolici Muneris*, León XIII:

En conexión con el anterior aparte, el pensamiento social de la Iglesia no solo se caracteriza en su inicio por una crítica detallada al liberalismo, sino en un rechazo tajante y peyorativo a las ideas del socialismo. Frente a este punto, León XIII redacta *Quod Apostolici Muneris* hasta donde se puede apreciar y como se

tratará de exponer en la presente disertación, expone en qué consiste el rechazo inicial que emite el pensamiento social de la Iglesia hacia el socialismo.

Ellos degradan la unión natural del hombre y la mujer, que se considera sagrada incluso entre los pueblos bárbaros; Y su vínculo, por el cual la familia se mantiene principalmente, se debilitan, o incluso se entregan a la lujuria. [...] asaltan el derecho de propiedad sancionado por la ley natural; Y por un esquema de maldad horrible, mientras que parecen deseosos de cuidar las necesidades y satisfacer los deseos de todos los hombres, se esfuerzan por agarrar y mantener en común lo que se ha adquirido ya sea por título de legítima herencia, o por el trabajo del cerebro y Manos, o por Ahorrar en el modo de vida de uno (QAM, León XIII).

La unión natural entre hombre y mujer, así como el tema del derecho a la propiedad privada, representan los puntos focales de rechazo al socialismo expuesto en *Quod Apostolici Muneris*, que entre otras de sus críticas, tal como se señala en el punto 5 de la encíclica, acusa al socialismo de distorsión del evangelio con el fin de engañar incautos. ¿Dónde surge o está el foco del litigio frente la acusación de la instrumentalización del evangelio por parte del socialismo que realiza León XIII? El punto particular tiene que ver con el concepto de igualdad. Las ideas socialistas promovían la eliminación de las desigualdades sociales, y a pesar de que surgiera la pregunta perspicaz ¿acaso Dios no nos ha hecho iguales y semejantes? En su momento, la respuesta la anticipa el Papa de la siguiente manera, “incluso en el reino de los cielos, él deseó que los coros de los ángeles sean distintos y sometidos a otros, y también en la Iglesia ha instituido varias órdenes y una diversidad de oficios, de modo que no todos son apóstoles, doctores o pastores” (QAM, León XIII).

El afán por “regularizar” el sentido amplio de una petición de igualdad promulgada por la más idea más rasa del socialismo, movilizó la respuesta desde la Iglesia, empero, como se mencionaba en párrafo anterior, el tema de la propiedad también obtuvo una respuesta:

La enseñanza de la Iglesia católica no permite una insurrección contra la propiedad privada, para que el orden público no sea sólo el más perturbado, y que la sociedad no se sienta más herida. Y cuando los asuntos llegan a tal

punto que no hay otra esperanza de seguridad, enseña que el alivio puede ser acelerado por los méritos de la paciencia cristiana y por las oraciones fervientes a Dios. (QAM, León XIII).

Por supuesto, la paciencia y las oraciones fervientes como fórmula para agotar una inseguridad generalizada provocada por el poder público, no serían suficientes para los obreros organizados bajo las banderas del manifiesto del partido comunista publicado por Marx y Engels, ni serían suficientes para los anarquistas que seguían al pie de la letra la propaganda por los hechos formulada por Mijail Bakunin. De acuerdo a lo anterior, es necesario recalcar que el juego interpretativo atemporal presente en éste párrafo no trata de realizar una asociación incoherente entre los textos y menciones de diferentes sucesos, sino que éste se convierte en una herramienta muy útil para poder ubicar la idea que más interesa en la presente disertación, y es intentar mostrar cómo el pensamiento social de la Iglesia católica emerge al unísono con las corrientes adversas, parcial o radicalmente, a sus principios; es decir, sin las ideas socialistas se podría intuir hipotéticamente que *Quod Apostolici Muneris* no habría sido escrita. Y es allí, en esa sospecha hipotética, donde se siembra el carácter pertinente de un texto producido por la Iglesia Católica, es allí donde el texto encíclico desde un punto de vista investigativo debe ser observado objetivamente como una narración alineada caracterizada no porque apruebe o desaprobe las ideas propias de un clima mundial de una época, sino que resulta claro reconocer que el pensamiento social de la Iglesia se configura también a partir de la vigencia de los paradigmas económicos y políticos que le son contemporáneos. Como una prudente conclusión a esta pequeña mirada realizada al texto encíclico *Quod Apostolici Muneris*, cabe decir que, si se pretende realizar un análisis, una crítica, una investigación sobre el pensamiento social, cabalmente y como primera medida es necesario decantar los juicios que lo declaran retrógrado, desenfocado o inaplicable.

### 3.3.4 *Rerum Novarum*, León XIII:

Apuntar a una disertación sobre el pensamiento social de la Iglesia como parte de un trabajo investigativo es por supuesto pretender parafrasear el contenido mismo de la materialización de dicho pensamiento, que desde la perspectiva sociológica, se direcciona a encarar el punto de vista hermenéutico

tomando distancia relativa del punto de vista teológico, además, desarrollando la posibilidad de leer desde la laicidad de la ciencia social el contenido de lo que la Iglesia católica ha emitido al mundo a través, sobre todo, de las encíclicas.

Ciertamente, el mensaje teológico, ligado al anuncio del evangelio, forma parte del pensamiento social de la Iglesia. No obstante, antes de entrar en materia con la *Rerum Novarum*, es importante considerar que a pesar de que las palabras presentes en escritos papales y los escritos pontificios no pueden ser cuestionadas partiendo de una crítica somera y con tinte de fetiche racionalista, vale considerar que las palabras, en tanto parte de un esquema simbólico propio como la religión cristiana, con estructuras ordenadas frente a lo sacro, lo pagano, lo sublime, lo espiritual, proponen a quien las analiza asumir la importancia de dichas las mismas desde sus significados y de lo que constituyen en la práctica simbólica. A propósito de las palabras presentes en el pensamiento social de la Iglesia, cabe recordar que si bien dichas palabras no son traducibles “esto no quiere decir que no puedan ser parafraseadas, sino tan sólo que tal paráfrasis es infinita e incapaz de agotar el sentido innovador” (Ricoeur, 1995, 60) Eso que Ricoeur denominaba como sentido innovador, es el esfuerzo de la presente investigación por hallar en la paráfrasis contemporánea de textos antiguos, elementos innovadores que permitan comprender parte del presente.

Otro aspecto fundamental antes de comenzar la disertación sobre la *Rerum Novarum*, considerada por muchos el inicio del pensamiento social de la Iglesia, consiste en aclarar que no se pretende realizar un estudio del desarrollo del catolicismo social que provino de las interpretaciones coyunturales de su emergencia y que tienen repercusiones en lo que significaron los movimientos sindicales cristianos en Europa, la democracia cristiana y demás fenómenos que no forman parte del enfoque analítico aquí presentado. La razón específica es que el estudio de dicho movimiento implicaría una variación sustancial y un alejamiento tácito de los objetivos programados en la presente investigación, abriendo la reevaluación de la acción del catolicismo social desde los marcos historiográficos europeos, que además de estar algo apartados del contexto social colombiano, también lo están de los fenómenos contemporáneos que se han narrado y se seguirán narrando en el presente documento. La intención implícita en la presente

investigación es poder lograr los resultados de cara a la identificación de los principales desafíos de la acción comunitaria de la Iglesia en zonas rurales de algunos municipios del sur occidente colombiano, en una sociedad contemporánea; lo anterior es algo similar en su intención respecto a la propuesta de Abraham Aparicio Cabrera para tratar el problema contemporáneo del consumismo cuando señala que “resulta esencial modificar el enfoque ético del acto de consumo contemporáneo, y para ello se propone como fundamento la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), por cuanto que la dimensión teológica es necesaria para complementar la interpretación y resolución de los actuales problemas de la convivencia humana” (Aparicio, 2010, p.33). En este orden, la intención no consistirá en entrar a disertar sobre el catolicismo social, sino lograr comprender aspectos generales de la *Rerum Novarum*, y de los demás documentos que se analizan de forma general en esta tesis, para finalmente profundizar en la mencionada encíclica del Papa Francisco.

Con la anterior aclaración realizada y para entrar en materia, la *Rerum Novarum*, como reconocen todos los estudios y “aparece cada vez más como resultado de un trabajo de reflexión y realizaciones prácticas que se llevaban a cabo en el conjunto de la Iglesia hacia una veintena de años” (Montero, 1983 p. 18).

A medida que pasan los años la *Rerum Novarum* no ha hecho más que incrementar su importancia. Hoy día cualquier persona que sea buena conocedora de lo que ha pasado en la teoría económica en el último siglo, no deja de asombrarse por la penetrante luz que esa encíclica sigue arrojando a la hora de estudiar fenómenos económicos y sociales (Martínez, 2003 p. 70).

Sobre la *Rerum Novarum* hay gran variedad de material bibliográfico. No obstante, se puede comenzar por enfocar lo que se pretende disertar. Si se asume la afirmación de Montero citando a Aubert, resulta una nueva característica alusiva al pensamiento social de la Iglesia que consiste en reconocer a la *Rerum Novarum* como conjunto de prácticas previas a su escritura. ¿Qué tipo de prácticas? La respuesta a este interrogante recae en el catolicismo social.

El catolicismo social prioritariamente, según Mayeur, es un movimiento misional, recristianizador que nace de la toma de conciencia del proceso creciente de descristianización en las clases populares, el tipo de estrategia

misional o pastoral que se elija depende en gran medida del nivel alcanzado por dicho proceso descristianizador y de la conciencia que se tenga de él (Montero, 1983, p. 20).

La mención desarrollada por Montero es absolutamente funcional al propósito comprensivo del corpus del presente trabajo. Cuando se asegura la existencia de un proceso creciente de descristianización se hace alusión a ese clima mundial que reprogramaba el paradigma pasando de tradicional a moderno, de fe a ciencia y de allí todas las derivaciones. El movimiento del catolicismo social fue una respuesta práctica a lo que, a manera de antónimo del concepto “recristianización”, se podría denominar “modernización” en el sentido estricto del paradigma. En la misma mención aparece el concepto estrategia, que para efectos del presente trabajo se puede equiparar con método. ¿Qué resulta en una buena estrategia para actuar contra una adversidad o desafío? Sin lugar a dudas reconocer de qué se trata la adversidad, y tomar conciencia de ella.

*Rerum Novarum* contiene el resultado de una práctica consciente que, sin el ánimo de propiciar juicios de valor, se resiste en mayor o menor medida a lo que ocurría en el mundo para dicha época.

Las tensiones que se producen en este periodo en la liga democrática, agrupación que aglutina a todo el movimiento católico-social, junto con los choques con el socialismo, los sindicatos cristianos estaban continuamente en guerra abierta u oculta con los patronos. Era la lucha entre los residuos paternalistas del periodo católico social y la aspiración a construir sindicatos y organizaciones de clase, solo de obreros (Montero, 1983, p. 46).

Por supuesto, la *Rerum Novarum* está relacionada por ejemplo con las tensiones acontecidas al interior de lo que narra Montero en la cita anterior. Sin embargo, ¿por qué una encíclica termina configurándose como la encíclica social por antonomasia y más allá de estar “en acuerdo” o en “desacuerdo”, es *Rerum Novarum* tan importante a la hora de hablar sobre el pensamiento social de la Iglesia? Bien, un primer acercamiento a la respuesta del presente interrogante, es porque contiene “conclusiones prácticas a la que habían llevado las ideas del hombre y de la sociedad sobre las que se había construido la teoría económica vigente en la mayor parte del siglo XIX” (Martínez, 2003, p. 59).



Otro acercamiento a la respuesta del interrogante es el que ofrece el mismo León XIII en el inicio de la carta encíclica:

Así, pues, debiéndonos velar por la causa de la Iglesia y por la salvación común, creemos oportuno, venerables hermanos, y por las mismas razones, hacer, respecto de la situación de los obreros, lo que hemos acostumbrado, dirigiéndoos cartas sobre el poder político, sobre la libertad humana, sobre la cristiana constitución de los Estados y otras parecidas, que estimamos oportunas para refutar los sofismas de algunas opiniones. (Rn, León XIII).

León XIII expone algo de plano, y es que la Iglesia a través de su pensamiento se ha constituido en un agente social que ha configurado la realización de menciones sobre categorías tales como poder político, libertad, constitución de los Estados, entre otras; es decir, que se puede concluir, aludiendo a la concepción de “lo político” planteada por Fernando Prieto (1989), que el pensamiento social de la Iglesia no sólo es teológico, y también se ha visto en diálogo con el campo político.

Lo político es, ante todo —antes que relación social, antes que institución— hacer humano, una categoría del hacer humano. Por ello en lo político, en superficie o escondido, hay siempre un proyecto que es concebido antes de actuar y que acompaña a la acción dándole su sentido: es su componente mental. Pero la esencial referencia de lo político a la totalidad social exige que su componente mental adquiera un cierto nivel de complejidad. Aun las acciones políticas más elementales llevan dentro de sí un contenido mental que es necesariamente complejo porque supone una articulada conexión de sentido. Lo más simple de lo político es en sí mismo complejo. Quiere esto decir que no es posible un comportamiento genuinamente político sin unas ideas, aunque sean sumarias y elementales, pero en sí mismas complejas, sobre las instituciones en la que tiene lugar dicho comportamiento (Prieto, 1989, p. 189).

El pensamiento social de la Iglesia tiene de por sí una caracterización altamente compleja, y con la *Rerum Novarum* se plantean serias complejidades que continúan, como asegura Martínez (2003), componiendo el escenario de un debate muy serio en términos económicos y políticos. Así mismo, “la encíclica no pretendió en ningún momento llevar a cabo ningún juicio técnico sobre la teoría

económica de la época, sino que se limitó a señalar aquellas interpretaciones prácticas que resultasen claramente incompatibles con el sentido que la doctrina cristiana ha tenido siempre de la dignidad del hombre” (Martínez, 2003, p. 61). Esta aclaración es muy válida para componer el criterio bajo el cual se define o se responde la pregunta ¿para qué el pensamiento social de la Iglesia? Ciertamente, al asumir la religión bajo el espectro del epígrafe anterior en donde ésta puede ser comprendida como un esquema simbólico de prácticas que se efectúan en la vida social y con las puntualizaciones escritas en la *Rerum Novarum*, se logra entonces suponer que si su pensamiento es teológico pero dicente de la realidad, lo conduce a un diálogo con los campos político y económico. Entonces, es por consiguiente un pensamiento crítico desde la defensa de la postura cristiana y propositivo en tanto forma parte de la sociedad. Si se insiste en la pregunta ¿para qué el pensamiento social de la Iglesia? desde el punto de vista sociológico y no necesariamente inserto en el campo exclusivo del análisis teológico, la respuesta será simple: para saber cuál es la crítica y la propuesta de la Iglesia.

Por supuesto se tendría que apelar al análisis estructural planteado desde la sociología de la religión para comprender no sólo las conexiones que un poder hierocrático tiene con el poder político, sino también para reconocer que, por su carácter productor de práctica simbólica, el pensamiento social de la Iglesia no fue formulado como una teoría social estrictamente hablando, sino como un punto de vista teológico y cristiano frente a las virtudes y malestares del mundo. Lo anterior podría contener en sí mismo una paradoja que Montero ha denominado un dilema:

El pensamiento social de la Iglesia en el proceso de gestación doctrinal de *Rerum Novarum* presenta un dilema fundamental, y se plantea entre la defensa del sistema corporativista como alternativa cristiana anticapitalista, y la reforma de los excesos de orden liberal, desde la aceptación de sus principios básicos (Montero, 1983, p. 22).

En la *Rerum Novarum*, de acuerdo a lo mencionado por Montero (1983), se defiende una posición bastante pro-intervencionista, se propugna un cierto corporativismo, aunque en ningún caso obligatorio, pero también deja la puerta abierta a la asociación obrera. La opción socialista cristiana y corporativista se descarta porque se acepta en la encíclica que el catolicismo debería procurar

resolver en sí mismo sus propios contrastes e intereses económicos, es precisamente allí cuando el catolicismo se dirige hacia una aceptación básica del orden económico liberal.

Aquí se halla el foco de la cuestión del que se sirven la mayoría de los críticos del pensamiento social de la Iglesia, pues ante la paradoja de promover un fuerte antiliberalismo político sin antiliberalismo económico y capitalista (Montero, 1983) se gestarían grandes divisiones de intereses entre individuos que tienen por unidad la creencia católica, pero que no responden a una sola clase social. Por eso es totalmente fundamental superar la paradoja sin la necesidad de negarla. ¿Cómo? Es evidente que el inicio del planteamiento encíclico presente en la *Rerum Novarum* desarrolla una fuerte crítica liberal, aunque la crítica al liberalismo no podría pasar necesariamente por paradójica si ésta no termina concluyendo que la única salida es la lucha de clases.

El efecto cambiante del diseño de la conclusión es que la historia ha avanzado y por ejemplo, Pierre Bourdieu y su aportación con el concepto de campo, sumado al planteamiento de Marcuse (1993) en su texto *El Hombre Unidimensional*, en donde se expone, entre otras ideas, la disposición biológica del organismo hacia la reproducción del poder del sistema productivo expresado en el individualismo típico y característico en la sociedad contemporánea; todo lo anterior permite interpretar que sería imposible desarrollar una lucha de clases unificada, puesto que los mismos escenarios en los cuales se desarrollan las relaciones sociales, así sea entre sujetos de la misma clase, generan posiciones bien sea burocráticas o transitorias desde la cuales ejercen tipologías de poder que pueden o no ser el reflejo del problema estructural, un poder no dependiente exclusivamente de una sola variable, sino de la relación social misma, no tanto de lo que piensa el individuo, sino de lo que siente, en el seno mismo de la intimidad cotidiana.

Superar la paradoja del pensamiento social de la Iglesia, que emerge o se hace evidente con la *Rerum Novarum* y que consiste en el desarrollo de una crítica al liberalismo político sin corroer el liberalismo económico, podría pasar por la comprensión de que el poder del liberalismo económico se desarrolla y se fundamenta con más fuerza en la sociedad contemporánea a partir del acto más íntimo de la interacción social, en donde “el análisis crítico de esta sociedad solicita

nuevas categorías: morales, políticas, estéticas” (Marcuse, 1969, p.17). Es precisamente en dicha solicitud, que radica la pertenencia del pensamiento social de la Iglesia, pues a pesar de ser paradójico en términos del análisis estructural, podría ser lo bastante efectivo en no defender la liberación que propone el liberalismo político y económico, si expone su capacidad moral para incidir en la práctica íntima de los individuos que se hallan al interior de las estructuras; esto es sin duda una aplicación del modelo propuesto por la teoría social realista o la tesis morfogénica social. “Esta contradicción puede resolverse si entendemos que la liberalización de la moralidad propia del sistema establecido se realiza dentro del marco de controles efectivos; mantenida dentro de este marco, la liberalización fortalece la cohesión de la totalidad” (Marcuse, 1969, p. 18).

Por supuesto, si la liberación fortalece la cohesión de la totalidad, entonces, la moralidad desarrollada por el pensamiento social de la Iglesia se constituye en una clara traba al desenvolvimiento de dicha liberación propuesta por el liberalismo, una liberación que dista mucho de la que propone el Evangelio. Incluso allí, donde la resolución o los cambios políticos devinieron del análisis del problema desde una única y exclusiva perspectiva estructural, se demostró que aún con el socialismo real instaurado, la burocracia partidista sustituyó el monopolio del poder en las relaciones sociales. Ahora, la presente disertación no culmina en una “última palabra”; lo que se pretende es romper la crítica en función de los avances de un poder contemporáneo que quiere negar la capacidad de la religión, la misión real de una Iglesia, so pretexto de aceptar una libertad que un individuo cree hallar de manera solitaria en el mercado.

Recapitulando algunas conclusiones críticas sobre la *Rerum Novarum*, emerge otro acercamiento:

*Rerum Novarum* nos ilustra sobre la proximidad de cierto intervencionismo conservador canovista de los años 90 a las tesis de la encíclica. Al ser tildada de ambigua, trataba pues, de mediar entre tendencias francamente opuestas, en definitiva las diversas posiciones católicas en torno a la cuestión social, derivaban de respectiva posición global ante el nuevo orden liberal económico pero no habían tantas diversas posiciones frente a la posición anti liberal en el campo político (Montero, 1983, p.43).

Nuevamente, se caracteriza a la carta encíclica por su carácter ambiguo, del cual ya se ha dado razón y resulta pertinente rescatar como el elemento más polémico a la vez que enriquecedor para una comprensión más acertada de lo que significa el pensamiento social de la Iglesia, ya que es allí donde radica el interés de la presente disertación, es decir, que sirva al lector para que comprenda que los presupuestos discursivos, las ideas estipuladas en el pensamiento social de la Iglesia contienen elementos que permiten el desarrollo de análisis políticos y económicos, esto es, algunos de los tópicos sustantivos de las teorías sociales.

Con la *Rerum Novarum*, la Iglesia católica imprimió un punto bastante alto de reflexión social al clima político de la época, no sólo por la intención de mediar entre las relaciones sociales de producción entre obreros y patronos, sino en el énfasis colocado al tema en un momento histórico de álgida contradicción entre las partes señaladas. Al tener presentes los objetivos de investigación de este documento doctoral, esta reflexión es tan solo una consideración basada en un análisis poco profundo de la encíclica. Sin embargo, lo pertinente de éste texto es que ofrece la posibilidad de reconocer a la Iglesia, no sólo como una institución religiosa con una clara dirección teológica, sino además, como un cuerpo institucional con amplia capacidad de reconocer y reconocerse en un momento histórico.

### **3.3.4 *Graves de Communi*, León XIII:**

Este texto encíclico pretende algo más que señalar la posición del pensamiento social de la Iglesia durante una época determinada; la riqueza aquí encontrada radica en que León XIII ha desarrollado un balance del pensamiento social en *Graves de Communi*, pero sobre todo, orienta el sentido mismo de dicho pensamiento al constituirlo no solamente como una crítica a los males de la época, sino como una proposición en todo el sentido de la palabra. Si después de una crítica surge la pregunta ¿y qué propuesta hay?, León XIII narró en un orden metódico y puntual la propuesta de la Iglesia frente al clima de contradicciones que nacieron del debate económico y político. Con *Graves de Communi*, el pensamiento social de la Iglesia toma un corpus diferencial que será explicado en la presente reflexión.

Confirme Nuestras amonestaciones y deseos la exhortación tan llena de caridad apostólica de San Pablo a los Romanos: Os ruego... Reformaos en la novedad de vuestro espíritu... El que reparte, en sencillez; el que hace misericordia, en alegría. El amor sea sin fingimiento. Odiando lo malo, aplicándoos recíprocamente con amor fraternal: adelantándoos para honraros los unos a los otros: En hacer bien, nada perezosos; en la esperanza, gozosos; en la tribulación, sufridos en la oración, perseverantes: Socorriendo las necesidades de los santos: ejercitando la hospitalidad. Gozaos con los que se gozan, llorad con los que lloran: Sintiendo entre vosotros una misma cosa: No pagando a nadie mal por mal; procurando bienes no sólo delante de Dios, sino también delante de todos los hombres (GDC, León XIII).

Al incluir en la conclusión de la encíclica la exhortación de San Pablo a los romanos, es posible evidenciar una connotación bastante particular: la solidaridad entre los hombres. El carácter "social" del pensamiento de la Iglesia toma cuerpo a partir de las encíclicas de León XIII y en particular, lo que se puede apreciar con la mención anterior es que la apuesta por un hombre nuevo, emergente en medio de tales contradicciones bajo el marco de una invitación a la construcción de una fuerte posición moral, de una serie de actitudes y posiciones solidarias que indicarían tras las líneas redactadas la probabilidad de interpretar la necesidad de impulsar un radicalismo moral mediador entre la oposición radical hacia aquellos males provocados por los debates de la economía política.

Creemos deber Nuestro avisar a los católicos del grave error que se encubre en las ilusiones del socialismo y del grave daño que de él se deriva, no sólo a los bienes externos de la vida, sino también a la probidad de costumbres y a la religión. Con este objeto dirigimos la Carta Encíclica Quod Apostolici muneris el 28 de diciembre de 1878. Aumentando la gravedad de estos peligros con detrimento privado y público, Nos esforzamos con más energía a remediarlo, escribiendo al efecto la Encíclica Rerum Novarum el 15 de Mayo de 1891, en la que con extensión Nos ocupamos de los derechos y deberes, con que las dos clases de la sociedad, patronos y obreros, deben convenir entre sí. (GDC, León XIII).

La recapitulación de la palabra escrita en las dos encíclicas mencionadas, la justificación lógica del por qué surgen dichos documentos, la caracterización del papel del mensaje de la Iglesia cuando el Papa León XIII reconoce que existió el llamado a remediar una situación, convoca a contemplar que el pensamiento social de la Iglesia, en este punto de la historia moderna, es una posición teológica clara, de la que se derivan intenciones cristianas críticas y propositivas. Sumado a ello, en *Graves de Communi* (León XIII, 1901) se estipula que aquellos que no son católicos, movidos por el poder de la verdad, confesaron que a la Iglesia se le debe atribuir un cuidado atento sobre todas las clases de la sociedad, y especialmente aquellos a quienes, según lo escrito en el documento, la fortuna no favorece. Lo anterior puede suscitar una incipiente invitación a reconocer una relación del pensamiento laico con el pensamiento social de la Iglesia, por supuesto sin certeza sobre a quiénes se refiere León XIII con “aquellos que no son católicos”, hipotéticamente y recordando el tratamiento conceptual que se le ha dado al socialismo, se podría afirmar que esos “aquellos” no son socialistas; asimismo se podría especular con que fuesen liberales de corte tradicionalista.

Ahora bien, lo importante a reconocer del texto encíclico es la mención sobre un elemento válido para la presente investigación, que consiste en expresar la concatenación de esa llamada que recibe la Iglesia, su rechazo al socialismo, pero aparte de eso, algo trascendental y es la consignación escrita de la participación en la sociedad, en la política y la economía, estableciendo nuevas instituciones como por ejemplo, las oficinas populares que proporcionan información a los ignorantes, los bancos rurales que conceden préstamos a los pequeños agricultores, las sociedades de ayuda mutua o de socorro. Todo lo anterior enfocado como se afirma en la encíclica: en favor del proletariado y especialmente en zonas donde la pobreza golpea con más fuerza. Al anunciar el hecho de que dichas instituciones novedosas emergen con “especialidad” entre los lugares más pobres, emerge un dato particular en el mensaje escrito por León XIII y es que si bien en principio se reconoció la llamada que se le hace a los miembros de la Iglesia a velar por todas las clases sociales, ésta, de acuerdo a las acciones mencionadas, desde un principio se enfocó en aquellas clases que padecían las peores consecuencias de la miseria; por tanto, ¿es posible reconocer la emergencia de una opción preferencial por las clases más pobres, sólo en razón de las acciones que realiza la Iglesia y que se hallan consignadas en *Graves de Communi*? La respuesta a este interrogante sería

apresurada sin tener en cuenta el análisis realizado al Concilio Vaticano II, aunque el Papa León XIII hace mención de las intenciones de conceptualizar esa acción que desarrollaban aquellos sujetos católicos que, guiados por la doctrina social de la Iglesia, tomaron partido en la confrontación económica y política de la época:

El nombre del socialismo cristiano, con sus derivados, que fue adoptado por algunos, fue apropiadamente cayendo en desuso. Posteriormente, algunos pidieron que se llamara el Movimiento Popular Cristiano. En los países más preocupados por este asunto, hay algunos que son conocidos como cristianos sociales. En otros lugares, el movimiento se describe como Democracia Cristiana y sus partidarios como Demócratas Cristianos, en oposición a lo que los socialistas llaman socialdemocracia (GDC, León XIII).

La democracia cristiana aparece en la escena del pensamiento social de la Iglesia no tanto como un modelo político, como sí en forma de fuerza caracterizada por una cohesión, que llega a superar el orden político por tener fundamento en los principios de la fe cristiana, en lo eterno; para ello, qué mejor que citar un acercamiento a la definición dada por León XII en la cual cataloga como crimen equiparar o bien distorsionar la democracia cristiana a la política, pues si bien León XIII reconoce que filosóficamente la democracia implica hablar de gobierno popular, él llama la atención para que no contenga ningún significado político y pueda quedar intacta en tanto modelo de acción cristiana en favor del pueblo.

Las razones particulares que ofrece la encíclica contribuyen a caracterizar el moldeamiento que comienza a desarrollar el pensamiento social de la Iglesia, pues cataloga en un nivel de superioridad las leyes de la naturaleza y del Evangelio. ¿Superiores a qué? Tácitamente, a todas las contingencias humanas, incluida la política. El pensamiento social de la Iglesia sostiene la defensa de la democracia cristiana en tanto ésta es independiente de todas las formas particulares de gobierno civil, y lo que guía a dicha democracia cristiana son las leyes de la naturaleza y del Evangelio que se hallan además en armonía con la moral y la justicia; surge allí, el distanciamiento documentando de la asociación explícita con el orden político.

Por supuesto, ya desde 1902, se sienta un precedente que tendrá repercusiones en muchos sacerdotes que se vincularon con política en



Latinoamérica en años posteriores y que fueron de alguna manera castigados desde el poder hierocrático, puesto que las leyes del Evangelio y de la naturaleza, en tanto banderas defendidas por el pensamiento social de la Iglesia, deberían permanecer absolutamente libres de las pasiones politizadas, de los partidos políticos, deberían según lo estipulado superar u operar bajo cualquier constitución política, puesto que amar a Dios por sobre todas las cosas y a sus semejantes como a ellos mismos, sería el *modus operandi* de los sujetos de la democracia cristiana.

La ley de la caridad mutua perfecciona la ley de la justicia, no sólo dando a cada hombre su derecho y no obstaculizándolo en el ejercicio de sus derechos, sino también haciendo amistad con él, no con la sola palabra, o los labios, sino en hechos y en verdad teniendo en cuenta lo que Cristo dijo tan amorosamente a los suyos: Un nuevo mandamiento os doy, que os améis unos a otros, como yo os he amado, y todos los hombres conocerán que sois mis discípulos, si tenéis amor uno por el otro (GCD, León XIII).

La ley de la caridad cristiana se irá constituyendo paulatinamente en el sello reconocible del pensamiento social de la Iglesia católica, pues es en la caridad donde comienza el rasgo solidario como principio no teórico o político, sino teológico y moral del mensaje que hasta la fecha en que sería publicada *Graves de Communi* se quiere promulgar un mensaje social desde la Iglesia hacia la humanidad.

Por supuesto, las críticas que emergen frente a la caridad y a la estabilidad de las clases más ricas y poderosas en las estructuras de la organización definida para ejercer el poder político, recrudecen el debate, y los ataques, si se quiere, al pensamiento social de la Iglesia, ahora bien, valdría la pena hacer un reconocimiento de la llamada que acompaña a esta ley de caridad, que recalca que “quien descuida la causa de las masas angustiadas está despreciando tanto su propio interés como el de la comunidad.” (GCD, León XIII). Por tanto, realizando de nuevo la abstracción atemporal de esta idea y correlacionándola con los objetivos investigativos, resulta importante reconocer que el llamamiento de la ley de la caridad invita a erradicar de toda forma de gobierno civil las percepciones avaras o individualistas que acarrearán las peores injusticias. Esto es un principio teológico, es más elevado que la política en tanto supera la adecuación o instrumentalización que algunos quieren hacer del mismo, dando como resultado

que la ley de la caridad sea por ejemplo la base constitutiva o a lo sumo la sugerencia de un *modus operandi* de la virtud humana desde la perspectiva cristiana que avanza independiente de la confrontación política argumentativa; esto será muy importante a la hora de reconocer que en la contemporaneidad, el liberalismo avanza constituido como el paradigma insondable, y demostró luego del siglo XX que venció a sus adversarios en los campos de la economía y la política mediante un método que Hugo Biagini y Diego Fernández Peychaux (2013) denominan como neoliberalismo. Un neologismo que, en esencia, sería la base teórica para conceptualización de la ética del neoliberalismo, una ética que hoy continúa avanzando sin enemigos en su campo: la consciencia y acción más íntima del individuo.

Como una reflexión anexa y válida para este campo de la disertación, del reconocimiento de esa ética, de esas nuevas prácticas intrínsecas en las relaciones sociales propuestas por el neoliberalismo, el Papa Francisco en *Laudato si'* dedica varios puntos a la crítica de ese Nuevo Paradigma. De la misma manera, el presente trabajo intenta mediante la disertación y el desarrollo de la investigación, comprender que el pensamiento social contemporáneo de la Iglesia, desde su conformación teológica, puede constituirse en una real oposición al individualismo que se practica en la sociedad, al descuido de las masas angustiadas que desde 1902 ya narraba León XIII, y que tiene amplias ventajas por sobre la solución exclusivamente "racional".

Recapitulando y concluyendo, en *Graves de Communi* queda plasmada una breve pero clara acción:

Más frecuentemente también, por escrito, a los obispos y a otros dignatarios de la Iglesia, hemos alabado esta afectuosa solicitud por el pueblo y declarado que es el deber especial del clero secular y regular. Pero en el cumplimiento de esta obligación, que haya la mayor prudencia ejercida, y que se haga a la manera de los santos. Francisco, que era pobre y humilde, Vicente de Paúl, padre de las clases afligidas, y muchos otros que la Iglesia guarda siempre en su memoria, acostumbraban prodigar su cuidado al pueblo, pero de tal manera que no se absorbieran o se desprecupaban de sí mismos o dejar que les

impidiera trabajar con la misma asiduidad en la perfección de su propia alma y el cultivo de la virtud (GDC, León XIII).

La anterior cita revela, si se quiere, el discurso de mayor riqueza en función de la presente investigación que se ha encontrado hasta el momento, puesto que en él existe descrita una forma de disponer no sólo del uso de las facultades propias de la razón para orientarse a la caridad, sino que se advierte de toda una disposición mental y corporal para abogar por los más pobres y necesitados sin abandonar el pensamiento individual. ¿Es esto acaso posible?; ¿desarrollar la entrega por el otro mientras no se olvida el cuidado individual? No es fácil desarrollar respuestas a los anteriores interrogantes en razón del limitado presupuesto teórico que se ha ensamblado hasta este punto del trabajo, sin embargo, son en sí mismos, las sospechas o incertidumbres necesarias para que la duda y sus compañeras fieles, las hipótesis, vayan otorgando un panorama más abierto al lector.

### 3.3.5 *Quadragesimo anno*, Pío XI:

Pío XI conduce el pensamiento social de la Iglesia a enfocarse en la conmemoración de los 40 años de la encíclica *Rerum Novarum*, un documento que como se ha intentado exponer en esta breve disertación marcó el curso, la importancia política y social de la posición crítica y propositiva de la Iglesia católica ante las tensiones sociales fundamentadas en las contradicciones de las diferentes vertientes de la economía política.

Luego de casi medio siglo de su aparición, el Papa Pío XI describe el carácter más relevante de la *Rerum Novarum* de la siguiente forma:

Con *Rerum Novarum*, surgió una verdadera doctrina social de la Iglesia, que esos eruditos varones, a los cuales hemos dado el nombre de cooperadores de la Iglesia, fomentan y enriquecen de día en día con inagotable esfuerzo, y no la ocultan ciertamente en las reuniones cultas, sino que la sacan a la luz del sol y a la calle, como claramente lo demuestran las tan provechosas y celebradas escuelas instituidas en universidades católicas, en academias y seminarios, las reuniones o semanas sociales, tan numerosas y colmadas de los mejores frutos;

los círculos de estudios y, por último, tantos oportunos y sanos escritos divulgados por doquiera y por todos los medios (QA, Pío XI).

Mencionar y elogiar las escuelas instituidas en la sociedad promotoras del contenido de la *Rerum Novarum*, significó para el pensamiento social de la Iglesia la materialización y la difusión de sus planteamientos, significó que tendrían eco en los círculos de conocimiento teológico, en los escenarios marcados estrictamente por el campo religioso, como también aseguraría la participación en los escenarios coyunturales en respuesta a la necesidad de comprender y concluir en medio de la época; en este punto, el pensamiento social de la Iglesia se instaló en la vida de una sociedad laica, que leyó y observó, no sólo desde un planteamiento de fe sino también desde la propuesta de organización social presente en *Quadragesimo Anno*, la acción social que ya en ese entonces comenzaba a caracterizarle.

Prosiguiendo con la disertación del contenido presente en *Quadragesimo Anno*, es apreciable, como ya se ha denotado en documentos anteriores, la composición de un preámbulo de la crítica al liberalismo en comunión, por supuesto, con una crítica al socialismo. Pío XI menciona que, “igual que la unidad del cuerpo social no puede basarse en la lucha de “clases”, tampoco el recto orden económico puede dejarse a la libre concurrencia de las fuerzas” (QA, Pío XI). Resulta importante resaltar que el pensamiento social de la Iglesia, por ser emitido desde una institución jerárquica, no significa que no observe con recelo a la libre concurrencia de las distintas fuerzas presentes en la sociedad y por tanto en la economía; a decir verdad, la propuesta de la Iglesia queda impresa en su pensamiento en el marco de conceptos que pueden ser evaluados coherentemente en la contemporaneidad, pues el liberalismo regido exclusivamente por la libre concurrencia se podría asociar a una economía regida por lo que desde hace un tiempo se denomina como libre mercado.

No obstante hay algo más para resaltar, y ello consiste en que “la libre concurrencia, aun cuando dentro de ciertos límites es justa e indudablemente beneficiosa, no puede en modo alguno regir la economía, como quedó demostrado hasta la saciedad por la experiencia, una vez que entraron en juego los principios del funesto individualismo” (QA, Pío XI). Al parecer, la mención de Pío XI frente a los límites de la libre concurrencia está relacionada (si se contextualiza históricamente su discurso) con el fracaso capitalista del año 1929, un fracaso que,

siguiendo la línea coherente de la denuncia implícita en el texto, es responsabilidad de ese funesto individualismo que no solo había sido fundamentado desde la economía política, sino también desde la filosofía política.

Queda sobre la mesa de la presente disertación, el establecimiento crítico de los principios del individualismo que hace Pío XI como un punto de fuga para el desarrollo del pensamiento social de la Iglesia con aplicabilidad contemporánea. A propósito de dichos principios, aún si se tildara como “atemporal” la intención de reconocer en el pensamiento de la Iglesia un punto de partida comprensivo y catalizador de los problemas contemporáneos, sería indudable negar que el neoliberalismo actualmente moviliza grandes esfuerzos desde corrientes epistemológicas que incluso están ancladas en las neurociencias promoviendo la supremacía del individuo. Es lo que Hugo Biagini (2013) llama la entronización del yo, un yo que no dialoga con el pasado, estancando al individuo en un eterno presente sin alteridad, cuya única forma de trascendencia se da mediante el consumo de mercancías, que tanto más inútiles, entonces queda más enraizado en el modelo; allí, con esta analogía habría que reconocer que el adjetivo “funesto” no es bajo ninguna circunstancia una hipérbole de Pío XI.

Ahora bien, existe un concepto aún más importante que emerge del texto *Quadregesimo Anno*, que configurará la aportación más clara al debate sobre lo social, sobre el manejo de la economía, sobre la respuesta al funesto individualismo y la manera en que el Estado, según el pensamiento social de la Iglesia, debe intervenir en lo económico.

Por lo tanto, tengan bien entendido esto los que gobiernan: cuando más vigorosamente reine el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, quedando en pie este principio de la función subsidiaria (*subsidiarii officii principium*) del Estado, tanto más firme será la autoridad y el poder social, y tanto más próspera y feliz la condición del Estado (QA, Pío XI).

El principio de subsidiariedad que ofrece el pensamiento social de la Iglesia ha sido debatido, halagado, criticado, y aún no pierde su relevancia en tanto que el neoliberalismo continúa basado en los supuestos que instalan la necesidad de que el Estado no intervenga en la economía. Por tanto es necesario dar apertura a una aclaración sobre el principio de subsidiariedad, ya que tal como lo señala Nothelle-

Wildfeuer (2008), sería muy errado entender el principio de subsidiariedad como un dogma eclesial perteneciente en cierto modo al *depositum fidei*. Es más acertado reconocer que el principio de subsidiariedad se interpreta como principio de la filosofía social, con fundamentación especialmente antropológica y cuya plausibilidad no depende de aceptar previamente la fe cristiana. La aclaración que desarrolla Nothelle-Wildfeuer es implícitamente una invitación a la revisión laica o bien racional de dicho principio y será complementario inducir a una explicación algo más detallada del planteamiento, sobre todo, en búsqueda de la respuesta al interrogante ¿cuál es el principio de la subsidiariedad?

Carlos Schickendantz (2001) expone detalladamente la respuesta al anterior interrogante. Parte de la claridad de reconocer que, aunque las explicaciones sobre el contenido no concuerdan totalmente, pueden incluirse en este principio los siguientes elementos: en primer lugar, la prioridad de la persona como origen y fin de la sociedad, lo que otorga un sentido bastante claro de la alteridad entre persona (yo) y sociedad (el otro). En segundo lugar, se reconoce a la persona humana como naturalmente social, además de que solo puede conseguir su realización en y mediante las relaciones sociales. Lo anterior demarca las bases para transpolar la caridad a campos filosóficos sociales o políticos como lo pueden ser el comunitarismo, y la solidaridad social. En tercer lugar, las relaciones sociales y las comunidades existen para proveer ayuda (*subsidium*) a los individuos en su libre y obligatoria asunción de la responsabilidad en su propia autorrealización. Esta característica, de acuerdo a la descripción desarrollada por Francisco Cortés (2014) en su texto *Presente y Pasado de la Filosofía Política*, estaría altamente alineada con el precepto filosófico-político planteado por John Locke sobre el cual establece la conservación mutua como la orientación natural del hombre. Asimismo, Schickendantz (2001) aclara que esta función subsidiaria, salvo en circunstancias excepcionales, no consiste en la sustitución o suplencia de la responsabilidad individual, sino en el proveer el conjunto de condiciones necesarias para la autorrealización personal.

En cuarto lugar, el principio de subsidiariedad implica que las comunidades mayores existen para desempeñar roles semejantes en relación a comunidades más pequeñas, una característica que podría tener validez si se expone en el complejo campo de la geopolítica. Schickendantz continúa su exposición mencionando que

el principio de subsidiariedad requiere positivamente que todas las comunidades no solo permitan, sino que más aún, posibiliten y animen el ejercicio de la propia responsabilidad de individuos y comunidades menores. Prosiguiendo, indica que, negativamente, el principio exige que las sociedades no priven a los individuos y a las comunidades menores de su derecho a ejercer su autorresponsabilidad, puesto que, la intervención solo es apropiada como ayuda en orden a la autorrealización. Entonces podría interpretarse que la intervención como ayuda en orden a la autorrealización es, en principio, común a cada individuo en tanto ese individuo solicita una autorrealización.

Schickendantz (2014) seguirá desarrollando las últimas tres características del principio de subsidiariedad, mencionando que sirve como un principio en virtud del cual se regulan las competencias entre individuos y comunidades, entre comunidades más pequeñas y más grandes, así como que se trata de un principio formal necesitado de determinación en razón de la naturaleza de las sociedades y de las circunstancias particulares, cerrando con una última característica y es que éste se halla fundado en la metafísica de la persona y se aplica a la vida de toda sociedad. ¿Cuál es el sustrato del principio de subsidiariedad si no la comunión entre la aspiración individual y la necesidad de que el nivel general (social) permita dichas aspiraciones? Por supuesto, antes de cualquier conclusión será determinante reconocer que no se está hablando de una “aspiración de un individuo” sino de la aspiración individual; es decir, general, común en cada individuo, en todos, sin que nadie falte, allí está inserta la importancia del principio.

Ahora bien, si se analiza el aspecto sociológico del principio de subsidiariedad, Carlos Shickendantz (2014) trae al debate el punto de vista de Grundlach, un sociólogo y estrecho colaborador del Papa Pío XI en la construcción de *Quadragesimo Anno*; señala que el principio de subsidiariedad se halla en la ley sociológica de las ‘pequeñas esferas sociales’, que excluyen una innecesaria centralización y supresión del autogobierno y que favorece la construcción de la sociedad ‘desde abajo’. Lo anterior resulta en un verdadero sentido cooperativo en tanto que cada miembro es responsable por el conjunto. Por supuesto, esas pequeñas esferas sociales podrían denominarse correlativa y contemporáneamente “los actores sociales”. Del mismo modo, la correlación puede plantearse en el

marco del pensamiento democrático, el cual, según Touraine (1998), impone no solo una anterioridad de los actores sociales por sobre el poder político, sino la idea de que los hombres tienen derechos morales sobre el Estado, y regresando a lo planteado por Pío XI, el derecho moral de los hombres sobre el Estado no podría provenir del funesto individualismo, sino que tendría que partir de un individuo reconocido como tal en tanto acepta la alteridad que también le configura en cada una de sus dimensiones.

Ahora bien, cabe recordar que la subsidiariedad está plantada desde el pensamiento social de la Iglesia para que la autoridad del Estado no se base en permitir el descontrol del individualismo, sino en la protección de dicho principio para que cada individuo logre desarrollarse en virtud de sus condiciones.

Además, el Papa Pío XII, para el año 1946, explica la vigencia del principio de subsidiariedad que se funda en lo más profundo del ser humano y que actúa, según palabras citadas por Shickendantz (2014), en lo más íntimo del hombre, en su dignidad personal, como criatura libre, en su dignidad infinitamente más alta como hijo de Dios, dejando como conclusión que es la Iglesia quien está llamada a formar y educar a este hombre completo en la armonía de su vida natural y sobrenatural que es, al mismo tiempo, el origen y la finalidad de la vida social, el principio de su equilibrio.

Sobre el principio del equilibrio del hombre, se exponen en la presente disertación las bases de un debate que forma parte de las conclusiones generales de la tesis. No obstante, a manera de inducción al mismo, es prudente dejar formulados unos interrogantes para lograr dilucidar el alcance, el eco en la contemporaneidad, de la paráfrasis del pensamiento social de la Iglesia: ¿es ese equilibrio una propuesta teológica que podría tener relación con la propuesta sociológica de Alain Tourain (1998) y su planteamiento sobre la necesidad de un sujeto doblemente apartado, es decir, apartado del mundo del mercado que lo absorbe en tanto humano y lo convierte en mercancía, así como apartado del mundo de la comunidad cerrada, autoritaria, que cree estar desprendida del sistema condenando al sujeto al egoísmo y la baja interacción con el todo que lo transforma y lo constituye? ¿El equilibrio entre lo individual como columna vertebral de los valores impuestos desde el modelo productivo contemporáneo se



enfrenta a la comunidad autoritaria que no permite al individuo desarrollarse en tanto ser auto-determinado? Las respuestas a estos interrogantes surgirán en la medida en que se sigan descubriendo los principales desafíos para la acción comunitaria. Al final podría hallarse un principio de cambio, es decir, un acercamiento al equilibrio que respeta al individuo siempre y cuando éste sea libre de las falsas consciencias que lo quieren aislar de su componente constitutivo: el otro.

Finalmente, para evidenciar un poco más esta intención de sustentar el equilibrio del que se ha hecho mención, Shikendantz, sirviéndose de una cita de Pío XII, realiza una fenomenal concatenación entre lo que considera son principios de orden teológico-antropológico presentes en el principio de subsidiariedad con el ámbito eclesiológico:

Nuestro predecesor de feliz memoria, Pío XI, en su encíclica sobre el orden social, *Quadragesimo anno*, sacaba una conclusión práctica de este mismo pensamiento, mientras enunciaba un principio de validez universal, es decir: lo que los individuos pueden hacer por sí mismos y con sus propias fuerzas, no se les debe quitar para dárselo a la comunidad: principio que vale igualmente para las comunidades más reducidas e inferiores respecto a las más amplias y superiores (Pío XII)

Continuando la exploración del principio de subsidiariedad, es pertinente mencionar que las críticas fueron álgidas y reconocieron aspectos importantes:

El principio de subsidiariedad fue desacreditado durante largo tiempo como «principio católico». La razón principal para ello fue el hecho de que, hasta la segunda mitad del siglo XX, algunos sociólogos católicos –en una interpretación exagerada– buscaban interpretar el principio de subsidiariedad en el sentido de que sería posible deducir de él una estructura interna y detallada del Estado y de la sociedad, que fuera determinada por las leyes de la naturaleza (Nothelle-Wildfeuer, 2008, p.15).

Por supuesto, reconocer que si bien no se puede deducir de la subsidiariedad una estructura del Estado determinada por leyes de la naturaleza, es válido dar

lugar al hecho de que los planteamientos de las leyes de la naturaleza propias de la filosofía política, tales como que el hombre es un lobo para el hombre de Thomas Hobbes, del principio de conservación mutua de John Locke entre otros, respondieron no solo al interés de una clase burguesa, sino que atendieron al paradigma moderno y racional que hoy en la contemporaneidad podría ser desacreditado so pretexto de “principio burgués”. Por tanto, la crítica pasa por la inclusión del concepto Leyes de la Naturaleza como punto álgido determinista y que elevó la crítica del principio de subsidiariedad al concepto: “principio católico”. En este marco señalado, hay que insistir, ¿el planteamiento filosófico y político del Estado liberal no es acaso un “principio burgués”? Incluso si se plantea el juego de la atemporalidad comprensiva, ¿en la actualidad no podría el binomio neurociencia y liberalismo pasar desacreditado por ser un “principio tecnócrata” claramente al servicio del modelo productivo?

Con lo anterior es válido reconocer que la desacreditación del principio de subsidiariedad podría también pasar desacreditada por emerger de un principio moderno-burgués. No obstante, el punto no se halla en cómo desacreditar a quien desacredita un planteamiento por asociarlo a una cosmovisión religiosa sin darse cuenta que también forma parte de una cosmovisión en amplio sentido subjetiva, sino que lo que resulta importante es reconocer que no hay desacreditación de un pensamiento social tan solo por el hecho exclusivo de que éste provenga de algún tipo de religión; es absurdo desacreditar el pensamiento social de la Iglesia, por el hecho de “que sea de la Iglesia”. Sería más útil reconocer que la desacreditación se fundamentaría sólidamente en una desconexión o incoherencia evidente entre lo planteado y la sociedad, allí la desacreditación no partiría desde ningún tipo de podio de la objetividad, sino que hablaría por ella misma.

Por último, Shikendantz (2014) cita a Oswald von Nell-Breuning para explicar quizá una crítica más consistente, y es sobre el cuestionamiento de la validez del principio de subsidiariedad por su inaplicabilidad práctica en la estructura misma de la Iglesia. Algunas de las sospechas sobre la aplicación de este principio se deben a una incorrecta interpretación de la subsidiariedad, atribuyendo en su nombre a la instancia superior en la sociedad el solo papel de suplir la insuficiencia de la instancia inferior. Es claro que en este sentido resultaría inaplicable en la Iglesia, ya que la constitución jerárquica quedaría sustancialmente

alterada. Nell-Breuning ve en este principio algo que va mucho más allá de una norma práctica de equidad y eficacia en la distribución de competencias entre los varios sujetos de autoridad en la Iglesia. Descubre en él la expresión de una verdad metafísica de validez general sobre la relación que existe entre el individuo y la comunidad. El autor puede fundar su postura también en el texto *Gaudium et Spes* en su punto número 25:

La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual por su misma naturaleza tiene absoluta necesidad de la vida social (GS, 1965).

Avanzando quizá no en la crítica sino tal vez en un refuerzo o defensa del principio de subsidiariedad, la autora Ursula Nothelle-Wildfeuer (2008) formula lo siguiente:

La encíclica formula un principio, en el cual se debe orientar el reparto de competencias y responsabilidades en la sociedad por razones de la equidad y la conveniencia. No hay manera de deducir, de esta afirmación de principios, la manera concreta (y con validez para el futuro) en la cual debe transcurrir este reparto, sino que ésta se debe descubrir en la ponderación durante el proceso político de la formación de opiniones, considerando las condiciones históricas, sociales y culturales concretas (p.15).

El descubrimiento ponderado que emerge del pensamiento social de la Iglesia también se halla inmerso en el proceso político de la formación de opiniones, en donde como casi siempre ocurre, las condiciones históricas, sociales y culturales, tal como lo afirma la autora, vienen a definir la validez en el futuro, la paráfrasis en el presente y por tanto su aplicabilidad en el marco de la acción comunitaria.

De estas circunstancias relacionadas con el concepto arrojado por Pío XI, nace el hecho de que la validez del pensamiento social de la Iglesia no sólo se soporta en un marco interpretativo de la fe cristiana, sino también expresa un marco de discusión política, social y académica; deja sembrada en la sociedad la modificación de carácter sustancial que invita a repensar su potencial y reevaluar la crítica plana que intenta desacreditar el pensamiento social de la Iglesia como una doctrina aplicable e inteligible exclusivamente por quienes profesan la fe cristiana, lo que de

manera abstracta significaría desarrollar una crítica al pensamiento social de la Iglesia basada en el hecho de que “sea de la Iglesia”. Por su parte, para aportar aún más a la presente disertación, Ursula Nothelle-Wildfeuer (2008) hace mención de una materialización, de una aplicabilidad del anterior planteamiento.

De acuerdo a lo plantado por Nothelle-Wildfeuer (2008), la discusión académica recibió nuevos impulsos después de que (con la entrada en vigor del Tratado de Maastricht con fecha de 1 de noviembre de 1993) el principio de subsidiariedad se convirtiera en un principio legal del derecho de la Comunidad Europea. De otra parte, también expone en el artículo 2, inciso 2 del Tratado de la Unión Europea (el antiguo artículo b, inciso 2 del Tratado de la UE) que los objetivos de la Unión se alcanzarán respetando el principio de subsidiariedad. ¿Dónde puede seguir emergiendo la duda de la aplicabilidad del pensamiento social de la Iglesia? Quizá la sociología de la religión, desde su principio fundador, insista en el camino del reconocimiento de la institución religiosa como corpus defendido por el poder político y económico, sin embargo, los argumentos a las críticas presentes en las encíclicas tanto al socialismo como al liberalismo, invitan a repensar que si bien la aplicabilidad no significa una aplicación totalitaria, se encuentra más que claro el hecho de que el pensamiento social de la Iglesia no es una serie de planteamientos alejados de la sociedad, alejados de la transformación, la conducción política o la crítica a la economía política; claramente, la Iglesia no tiene un fin político, pero eso no significa que en su producción escrita, parte de la comprensión de los males del mundo pase por el diálogo con la instancia política.

Continuando lo anterior, si el pensamiento social de la Iglesia, como se demuestra en los ejemplos anteriores, tiene la capacidad para configurar positivamente marcos jurídicos de una incidencia tan profunda como lo puede ser el esquema organizativo de la Unión Europea, se puede comenzar a elaborar un esbozo argumentativo mucho más claro en el cual se pondere el principio de fe junto con los elementos constitutivos de un pensamiento crítico y social, que como es el caso del pensamiento social de la Iglesia, permiten a las sociedades lograr desarrollos tangibles aplicables a cristianos y laicos.

Como un gran conclusión de esta etapa de la disertación emerge la siguiente, a propósito del aporte que ofrece el principio de subsidiariedad al pensamiento social de la Iglesia:

La formulación y el posicionamiento predominante del principio de subsidiariedad en la encíclica *Quadragesimo Anno* marca una etapa del camino, en el cual, en el transcurso del siglo XX, surgió un contexto de argumentación con enfoque personalista, estableciéndose cada vez más como alternativa a la corriente de argumentación del derecho natural de la doctrina social católica y posibilitando así la conciliación con la filosofía de la Ilustración. El principio de subsidiariedad permitió [...] que el pensamiento católico asimilara la idea de la Edad Moderna sobre el individuo como entidad jurídica pre-estatal, es decir, de conectarse con un punto decisivo del pensamiento de la Edad Moderna (Nothelle-Wildfeuer, 2008, p. 18).

El punto focal que se halla lejos del cierre del debate, e invita a la apertura de este frente a la importancia del pensamiento social de la Iglesia que ha sido estipulado en *Quadragesimo Anno*, puede emerger de la pregunta ¿cómo aplicar en la sociedad dicho principio?; una pregunta que bajo el esquema de una redacción más genérica y adecuada al propósito de la presente investigación podría ser: ¿cómo interpretar la serie de desafíos presentes en las dinámicas de las comunidades, para continuar aportando a la Pastoral de la Iglesia? Bien, con respecto al concepto más importante que ha proporcionado la encíclica *Quadragesimo Anno*, según Nothelle-Wilfeuer (2008), el principio de subsidiariedad requiere primero de la existencia de una sociedad de múltiples componentes. Por componentes, según el autor, se podrían comprender gremios, asociaciones, asociaciones producto de como mínimo una revisión conjunta de sus objetivos comunes en razón de los objetivos individuales; así mismo, indica que se deben reforzar las entidades sociales mediadoras ya existentes y, donde faltan, se debe fomentar su establecimiento. Dichas entidades mediadoras son, en efecto, las que ponderan los intereses de los componentes con la directriz estatal. También sugiere que para que se dé la implementación del concepto de subsidiariedad, como máxima para el reparto de competencias, no solo se necesita de la existencia de diversas entidades sociales, sino que estas entidades también deben estar vinculadas mediante un conjunto colectivo de responsabilidades, así como

mediante objetivos que gozan de la aprobación colectiva, es decir, mediante su orientación hacia el bien común.

Por supuesto, la orientación hacia el bien común es una tarea que no se le puede endosar exclusivamente a una conclusión racionalista, sino que como se ha venido insistiendo en esta disertación, es necesario que la amplitud de la capacidad comprensiva abarque todas las dimensiones humanas, siendo por ejemplo la espiritualidad, la moral, o como lo señalaría Marcuse (1969), un radicalismo moral, el que permita permear las instancias más íntimas de la vida y logre dar cuerpo a la estructura tácita y simbólica de dicha orientación hacia el bien común, en parte, la condición necesaria para el desarrollo individual.

### **3.3.6 Radiomensaje de Navidad de Pío XII:**

La mención del radiomensaje de Navidad emitido por Pío XII durante el año 1941 es incluida en la presente disertación con el fin de establecer una mirada al pensamiento social de la Iglesia teniendo presentes dos situaciones: la primera, su crecimiento ascendente y protagonista en la sociedad occidental. Y la segunda, que durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, se marcó con un efecto devastador a todos los paradigmas existentes. Tamaña confrontación bélica, sumada a la profunda degradación humana en el contexto de la guerra, transformó todos los pensamientos y tocó directa o indirectamente a toda la humanidad.

De acuerdo a lo narrado anteriormente, no se pretende desarrollar un texto de carácter argumentativo sobre el papel o la obra justa o injusta de la Iglesia en el marco de la Segunda Guerra Mundial, puesto que, si ese fuera el empeño, la disertación tomaría un camino investigativo profundamente serio, pero alejado del propósito de este espacio. Por tanto, se realizará un acercamiento al pensamiento social de la Iglesia teniendo presente como dato socio cultural importante el hecho mismo de que no se escribieron encíclicas durante los años que duró la confrontación.

Ahora bien, como se había denotado en un principio, el análisis del pensamiento social en este documento estaría basado en el estudio de ciertas encíclicas, empero, también de documentos vaticanos de alta importancia; para este caso, los radiomensajes tienen un contenido que resulta importante evaluar,

comprender y discutir para que el lector tenga una idea, o quizá otra, de lo que la Iglesia católica pensaba en una época de barbarie.

Por supuesto, no se puede iniciar un breve análisis de los radiomensajes de Pío XII, sin antes reconocer, parafraseando un poco a Juan Ezquivel, (2000), que las pretensiones totalizadoras de la Iglesia Católica se evidenciaron al entablar un diálogo privilegiado con el Estado, al ocupar parte de sus estructuras para, desde allí, extender los principios de su doctrina al conjunto de la sociedad. Por supuesto las ofensivas de 'catolización' sobre el Estado y la sociedad civil procuraron impregnar con valores religiosos todos los ámbitos de la vida social. La crítica sobre el silencio de la Iglesia Católica frente a los fenómenos totalitarios en Europa puede asumirse como válida desde aquella sociología de la religión inicial que fue caracterizada en la anterior disertación, aunque, podría tomar una variación si se reconocen los documentos vaticanos que condenan, como es el caso de Pío XII con los radiomensajes de Navidad, toda la barbarie desatada.

¿Cómo lograr exponer que la Iglesia Católica, a pesar de ser un corpus institucional con unidad teológica, está compuesta por humanos, por sus relaciones sociales y los resultados de las mismas, en donde los contextos no sólo históricos sino georreferenciales, influirán en las acciones que, vistas comprensiva y objetivamente, contienen una alta diferenciación? Es decir, ¿es posible abordar la crítica al pensamiento de la Iglesia sólo desde sus posiciones institucionales, o sería una tarea ardua reconocer que la crítica debe partir de lo que el sujeto criticado (en este caso la Iglesia) plasma a través de los hombres que le representan? Muy bien, no tanto la respuesta como sí la formulación de los anteriores interrogantes constituye el prelude de este pequeño apartado en el cual se quiere indagar por el pensamiento social en el marco de una guerra tan cruenta como la acontecida entre 1939 y 1945.

Independientemente de las relaciones de fuerza existentes en cada momento histórico, lo cierto es que, en el transcurso del siglo XX, el poder eclesiástico se fue constituyendo como un actor a tener en cuenta, tanto en el marco de regímenes democráticos como en aquellos signados por la ilegalidad (Ezquivel, 2000, p. 2).

Ezquível (2000) sintetiza la crítica que durante largo tiempo ha cuestionado el papel de la Iglesia y la relación que en el marco de la estructura eclesiástica ha tenido con la estructura de poder en los diferentes Estados que han existido. Si se tiene en cuenta que el siglo XX fue sin duda el tiempo en que varias sociedades consolidaron el proyecto moderno, no se puede perder de vista que el precedente de la consolidación del proyecto moderno por antonomasia es el proyecto de una sociedad feudal, monárquica y guiada moralmente, (por lo menos en Europa) sin lugar a dudas por el cristianismo; por tanto, el hecho de que como señala Ezquível (2000), la Iglesia sea un “actor” a tener en cuenta, es producto de un devenir histórico en la configuración de las expresiones del poder político que sufrieron una gran transformación. Por tanto, debido a ese espíritu paradigmático moderno, profundamente racionalista, quizá para dicho momento era difícil comprender la presencia de una extraña dialéctica que la misma Iglesia sobrellevaba en su interior y que con el estallido de una guerra no sólo bélica, si con la guerra ideológica que se había iniciado (inclusive antes de la Rerum Novarum) también influyó en la configuración de matices en su pensamiento social claramente diferenciados por variables tales como la institucionalidad, las relaciones con el Estado, y las consecuencias de la guerra. Por supuesto este planteamiento no presupone el quebramiento de la unidad, sino la identificación de matices hermenéuticos diferenciados.

A propósito de lo mencionado, frente al fenómeno del fascismo, la sociedad argentina ofrece un ejemplo de las rupturas de las tensiones existentes entre el socialismo y el catolicismo, pues para mediados del siglo XX, “en tan solo un año entonces se trazó dentro del socialismo un camino que iba de considerar a los católicos como “leales adversarios”, a la posibilidad de encontrarlos en un “movimiento común” para la defensa de la democracia”. (Bisso y Guiamet, 2014, p.230)

Por supuesto, esta distensión de la contradicción frente a un fenómeno político como el fascismo, que en un tiempo récord, a diferencia del socialismo, el comunismo, el anarquismo, el liberalismo, se había hecho prácticamente con el control de Europa, generó problemas para quienes vieron en el pensamiento social de la Iglesia católica no sólo un producto resultante de la alianza institucional con el fascismo, sino como un mensaje que tácitamente no aprobaba al fascismo.



Al socialismo se le presentaron dos problemas con los que lidiar: el primero, cómo compatibilizar la mano tendida a estos católicos con el mantenimiento del discurso anticlerical que, si no parecía del todo *aggiornado*, se había ganado el carácter de tradicional; el segundo, no tan comprendido, era el de afinar el análisis para comprender que los católicos democráticos disputaban sus peleas específicas dentro del propio campo y que una homologación de los discursos con el de los socialistas podría provocarles más problemas que ventajas (Bisso y Guimet, 2014, p. 231).

Compatibilizar. Ese es el concepto clave para desarrollar una concatenación de las ideologías existentes en un momento histórico, bien sea de manera dialógica, congruente o contradictoria con el pensamiento social de la Iglesia; por supuesto el ejemplo argentino no se encuentra tan aislado de la dinámica europea si se tiene presente que el fenómeno totalitarista ontológicamente lleva inserta la exclusión política de un “otro” que por lo general es violentado bajo alguna modalidad (si es que la exclusión no es ya en sí misma una forma de violencia).

Aquellos católicos democráticos en Latinoamérica son el equivalente a esa rama cristiana en Europa que también se opuso desde publicaciones o discursos no unificados abiertamente al fascismo. Regresando al ejemplo, compatibilizar la lucha contra el fascismo en Argentina resultó ser un esfuerzo fallido entre católicos democráticos y socialistas porque el poder hierocrático, es decir, todo el andamiaje estructural de la Iglesia, no giró contra el fascismo en Argentina quizá por una razón:

Los católicos democráticos no lograrían alcanzar reconocimiento en el interior de la Iglesia ni en el debate político nacional y, como interlocutores de los socialistas, parecían nuevamente una minoría poco redituable en comparación con lo que una furibunda tradición anticlerical podía ofrecerles en el marco de la lucha contra un gobierno militar que no dudaba en llevar al plano nacional lo que Fresco ya había hecho en el ámbito bonaerense: la inclusión de la enseñanza de la religión católica en las escuelas estatales (Bisso y Guimet, 2014, p.321).

Por supuesto el elemento “anticlerical” no podía estar presente en los católicos democráticos latinoamericanos, ni en la democracia cristiana europea; lo que hacía

inviabile la compatibilización con el socialismo como fuerza opositora al fascismo. Asimismo, la estabilidad de la propiedad privada en conjunto, por ejemplo con la inclusión de la enseñanza católica en las escuelas públicas, deja el camino abierto a un campo eclesiástico dócil como producto de la estabilidad institucional de la Iglesia, pero con focos de pensamiento resistente al totalitarismo. Entonces, ¿qué se puede concluir respecto al pensamiento social de la Iglesia y la emergencia del totalitarismo no sólo en Europa sino también en partes de Latinoamérica? En principio, que es imposible tildar al pensamiento social de la Iglesia de fascista como resultado de un alineamiento institucional con el gobierno de turno. ¿Por qué no? Porque hubo focos de pensamiento resistente al totalitarismo que viajaron al interior del catolicismo, pero que no tenían el eco institucional suficiente como para significar una ruptura de la unidad de la Iglesia. También se puede concluir que el contexto va a influir determinadamente en la fuerza o mención de esos católicos democráticos que se resistían al totalitarismo. Tomando otro ejemplo, en una revista argentina de carácter anti fascista llamada *Orden Cristiano* se publicaba:

Opinión de notables católicos y de referentes externos al espacio que promovían posiciones proaliadas, antifascistas y democráticas. Podían convivir lecturas como las del ensayista británico H. C. Graef, quien veía en el caso alemán una sumatoria de problemáticas históricas y falsas salidas políticas nacionalistas, como también las del obispo estadounidense J. P. Hurley, quien consideraba «satánico» al proyecto de Hitler, o las del referente alemán Humbert zu Loewenstein, quien, exiliado de su país, pedía reconstruir el sentido civilizatorio ante los fascismos (Vicente, 2016, p.233).

El radiomensaje de Navidad de Pío XII, en 1941, se halla inmerso en un contexto de barbarie y de disposición institucional de la Iglesia, que por vínculos indicados tales como la organización estatal de la educación, la moral y las costumbres tradicionales de la sociedad europea, más que por afinidad ideológica, tuvo relaciones hierocráticas con los fascismos. No obstante, si se promueve el detenimiento sobre el mensaje específico, emerge el presupuesto para la disertación, la reflexión y la autenticidad que conservó hermenéuticamente el pensamiento social de la Iglesia:

¿Quién podrá hoy maravillarse de que tan radical oposición a los principios de la doctrina cristiana haya acabado por transformarse en ardiente choque de tensiones internas y externas, hasta conducir al exterminio de vidas humanas y destrucción de bienes que estamos viendo, y que presenciamos con profunda pena? Funesta consecuencia y fruto de las condiciones sociales, descritas, la guerra, lejos de detener el influjo y desarrollo de éstas, los promueve, los acelera y los amplía, con tanta mayor ruina cuanto más se prolonga la guerra, haciendo cada día más general la catástrofe (Radiomensaje de Navidad, 1941, Pío XII).

Suponer que dejara de existir el choque de tensiones es algo realmente imposible y mucho menos para el año 1941, cuando Francia se encontraba ocupada. No obstante, conducir el choque de tensiones, la oposición de pensamientos que tenían un desencuentro en la economía política, en la ideología política, hacia el exterminio de vida humanas y la destrucción de bienes es una situación ostensiblemente diferente, y forma parte de la condena presente en las palabras de Pío XII. Asimismo, en el marco de la guerra, algo queda estipulado en el pensamiento social de la Iglesia y es una crítica moderna (ya no medieval) a la modernidad.

La Iglesia, madre de tantas universidades de Europa, que aun hoy enaltece y reúne a los más intrépidos maestros de las ciencias, investigadores de la naturaleza, no ignora, sin embargo, que de todo bien y de la misma libertad puede hacerse un uso digno de alabanza y de premio o bien de censura y de condena. Así ha sucedido que el espíritu y la tendencia con que muchas veces se ha utilizado el progreso técnico hayan sido la causa de que, en el momento presente, la técnica tenga que expiar su error y ser casi la vengadora de sí misma, creando instrumentos de ruina que destruyen hoy lo que ayer ella misma había edificado (Radiomensaje de Navidad, 1941, Pío XII).

La crítica al progreso técnico es sin duda el matiz que comienza a caracterizar, por supuesto no sólo al pensamiento social de la Iglesia, sino al pensamiento social en general. Marcuse, un exponente de la escuela crítica de Frankfurt, más adelante diría que “el carácter acientífico, especulativo, de la teoría crítica se deriva del carácter específico de sus conceptos, que designan y definen lo irracional en lo racional” (Marcuse, 1993, p.216). ¿Qué es más irracional pero paradójicamente tan

racional como la Segunda Guerra Mundial? ¿Cuántos avances científicos, no sólo bélicos, sino de todo tipo se adelantaron en el marco de la confrontación? Pero a la vez ¿a cuánta destrucción sistemática (es decir racional) se llegó en los campos de exterminio, con el misil V2, o con la bomba atómica? Si para eso había funcionado la razón, entonces habría que prescindir de ella para abordar el choque de tensiones; podría decirse que el esplendor racionalista en el que la modernidad insertó a la humanidad, esa extrema racionalidad política a la que se llegó con el nazismo, ese paradigma en apariencia infalible que había confrontado a la Iglesia desde el socialismo y el liberalismo, finalmente por su propio peso había caído en una profunda crisis. Entre tanto, Pío XII deja plasmado que la expiación de la técnica atrajo la destrucción. También deja claridad sobre la paradoja que arrastra consigo el pensamiento moderno y aún sin pretender una regresión histórica o un reproche medieval sobre las consecuencias nefastas de la modernidad, en esencia, respetando cada una de las posiciones, lo planteado en ese apartado citado del radiomensaje está alineado con la teoría crítica.

Visto desde el orden institucional, la Iglesia tenía que trabajar con el gobierno de turno siempre y cuando éste le garantizara el cuidado de la propiedad y la participación en el campo educacional de la sociedad. No obstante, visto desde el orden de los sujetos que componen las instituciones, la variación de contextos, la misma crianza de los que se ordenaron como sacerdotes, sus historias personales etc. configurarían una paráfrasis bastante amplia del pensamiento social de la Iglesia sin que eso significara aún una tipología de desobediencia o una falta de unidad hierocrática. En el caso de los católicos democráticos argentinos y la profundización de sus ideas mediante la revista *Orden Cristiano*, según Vicente, (2016), relacionar el exterminio con la represión al cristianismo en los tiempos romanos fue uno de los modos en que la revista expuso el carácter antirreligioso y pagano del nazismo.

Para que la vida social, según Dios la quiere, obtenga su fin, es esencial un ordenamiento jurídico que le sirva de apoyo externo, de defensa y de protección; ordenamiento cuya misión no es dominar, sino servir, tender al desarrollo y crecimiento de la vitalidad de la sociedad en la rica multiplicidad de sus fines, conduciendo hacia su perfeccionamiento a todas y cada una de las energías en pacífica cooperación y defendiéndolas, con medios apropiados

y honestos, contra todo lo que es dañoso a su pleno desarrollo (Radiomensaje de Navidad, Pío XII, 1942).

Nuevamente, al seguir analizando de manera breve el radiomensaje de Pío XII emerge la mención del ordenamiento jurídico externo, que se puede asociar abstractamente con lo que unos años más adelante será conocido como Los Derechos Humanos, es decir, aquella instancia jurídica externa que hasta la actualidad, junto con otras que se han sumado con el correr de la historia, continúan, no sin dificultades, componiendo el panorama de la realidad política mundial.

Por supuesto, ese panorama para el año 1942 está totalmente destruido y corroído por la guerra. No obstante, sería corroborativo para las tesis de los críticos del pensamiento social de la Iglesia, el hecho de que Pío XII hubiese instigado mediante la palabra a alguno de los bandos durante la confrontación, pero todo lo contrario; el Papa Pío XII incluye en su discurso la multiplicidad de fines como una característica del mundo que necesita ser defendida, protegida como condición vital de las sociedades.

Por supuesto, no existe una correlación directa en que por la acción de estudiar el pensamiento social de la Iglesia en el contexto de la guerra, ésta desligue la relación institucional que la Iglesia como un corpus tradicional tuvo con los fascismos. Incluso, bajo el mismo argumento de que la composición de las instituciones se da a partir de sujetos con historias de vida plenamente diferentes, es inevitable reconocer que así como existieron sacerdotes críticos de los fascismos, existieron sacerdotes que se fundieron en el idealismo fascista. Lo importante es reconocer que el pensamiento social de la Iglesia, como foco analítico de esta disertación, no contiene explícito ningún apoyo al fascismo, de modo que la interpretación de la alianza Iglesia-totalitarismos se puede dar sólo a partir de una sociología de la religión de tipo clásico, pero no desde una hermenéutica aplicada y desarrollada a los sujetos protagonistas de la producción y ejecución de dicho pensamiento.

### 3.3.7 *Mater et Magistra*: Juan XXIII

Para realizar una disertación no exhaustiva, pero sí esencial de la encíclica *Mater et Magistra*, conviene exponer la estructura misma del texto y posteriormente desarrollar conclusiones que permitan identificar, tal como se ha realizado a lo largo del presente capítulo, el aporte de la encíclica al pensamiento social de la Iglesia. Al respecto de la estructura del texto, F. Rodríguez hace una justa síntesis.

La parte primera expone la enseñanza de los anteriores Pontífices; la parte segunda puntualiza y matiza las enseñanzas ya dadas anteriormente por la Iglesia sobre los mismos problemas sociales de otras épocas, pero aplicadas a los planteamientos actuales de esos viejos problemas; la parte tercera se ocupa de nuevos aspectos de la cuestión social, dedicándose al estudio de problemas anteriormente no considerados sistemáticamente; finalmente, la parte cuarta contiene una sumarisima exposición de los principios básicos que la Iglesia establece para la reconstrucción del orden mundial, la justicia y la caridad, y una serie de consideraciones prácticas a las que los católicos deben ajustarse para hacer realidad las enseñanzas pontificias (Rodríguez, 1961, p. 66).

Rodrigo Guerra López (2013) explica cómo la *Mater et Magistra* no estuvo libre de cuestionamientos. Algunos ya desde que fue publicada la carta encíclica habían comenzado a tener dificultad para percibir el crecimiento orgánico de la Doctrina social de la Iglesia y afirmaban que no existía continuidad entre Pío XII y Juan XXIII. El autor resalta que la *Mater et Magistra* contenía un tradicionalismo ajeno a la comprensión católica. Así mismo, Guerra López (2013) explica cómo incluso para muchos, dicho documento significó un giro a la “izquierda” sólo por hablar de conceptos tales como “socialización,” como quedó explícito según el autor en el diario *The Economist*, donde decía que, en términos generales, la encíclica representa un cambio hacia la izquierda en la actitud de la Iglesia y los rangos del Vaticano contra la causa moribunda del colonialismo, y del lado de naciones emergentes en África y Asia, se difundía que en la carta encíclica se discute sobre el socialismo, con un cambio importante respecto a condenaciones de anteriores Papas, pues la socialización está ahora positivamente aprobada, por supuesto sin la aprobación de la abolición del derecho a la propiedad privada.

A propósito de lo anterior, cuando se hace mención sobre la acogida, el rechazo o la crítica misma al pensamiento social de la Iglesia, no sólo a partir de lo que significó la *Mater et Magistra*, sino al parecer otras encíclicas, se relaciona con el hecho de que desde un punto de vista sociológico una institución como la Iglesia ha funcionado como un vehículo desde el cual emerge o se construye dicho pensamiento. Así la Iglesia haya sido una plataforma en principio conexa a otras instituciones, ofrece sin duda una oportunidad de potenciar ideas que de otra forma no hubiesen generado acogida, como señala Guerra (2013), en el ámbito mundial o contextos que aprecian como contrarios.

Ahora bien, continuando con esta vista inicial desde varios puntos de vista al texto encíclico *Mater et Magistra*, se trae a colación la apreciación de Catalá:

“Ángel Herrera, el ilustre sociólogo obispo de Málaga, profesó la lección magistral que desarrolló el contenido de la nueva encíclica *Mater et Magistra*. Al final de su disertación decía el prelado la exigencia que para los profesionales de la Sociología representaba el dictado de un nuevo documento pontificio de esta naturaleza, en cuanto exigía de todos la divulgación de su conocimiento como una información necesaria para encauzar el pensamiento social sobre la línea trazada por la doctrina de la Iglesia” (Catalá, 1962, p.45).

La apreciación de Catalá sobre el Obispo y Sociólogo Ángel Herrera permite desarrollar una interpretación en la cual, para la época en que emerge *Mater et Magistra*, existe ya la intención de incluir en el debate de las ciencias sociales el pensamiento social de la Iglesia católica. Puede que para su tiempo y para muchos sectores en la actualidad, si se tienen en cuenta lo mencionado en el epígrafe sobre la sociología de la religión, sería inconcebible que el pensamiento social de la Iglesia fuese tomado como una fuente de conocimiento académico o incluso se llegara a formularlo como un pensamiento cuyos rasgos característico estuvieran en dialogo con las teorías sociales de gran mérito. Sin embargo, Herrera (s.f.) ya lo estaba promoviendo, por supuesto más allá de considerar cerradamente que lo hizo en razón de que fuese sacerdote, la profundización del pensamiento social de la Iglesia se convierte en un campo fértil para los estudios desde las ciencias sociales.

Continuando, otra definición del contenido mismo de la encíclica la aporta Manuel Alonso (1961) enunciando que los temas sobre los que se concentra la

encíclica de Juan XXIII son los que en ella se denominan como los nuevos aspectos de la cuestión social. Para Alonso, *Mater et Magistra* habla también sobre las injusticias derivadas de las diferencias en la tenencia y disfrute de bienes y servicios entre los sectores urbanos-industriales y rurales-agrícolas. Esta perspectiva permite corroborar que la cuestión social en una sociedad de posguerra continuaba siendo un foco del problema desde el punto de vista del pensamiento social de la Iglesia. Es decir, la guerra, aún con su crueldad y magnitud, tampoco disipó las contradicciones y no era para más, pues si bien antes de la guerra el mundo era tripolar o en la práctica de una dialéctica política se lo disputaban el liberalismo, el socialismo y el fascismo, con la extraña alianza militar entre liberalismo y socialismo manifiesta en lo que comúnmente se conoce como el bando de los Aliados, el mundo para el año 1961, año en que es publicada *Mater et Magistra*, ofrecía un álgido nivel de contradicción, en donde era totalmente válido seguir construyendo posiciones y aportes frente al desarrollo de los sectores rurales o frente al mismo proceso de industrialización, mucho más para después de la Segunda Guerra Mundial. El eurocentrismo se había roto como eje exclusivo de la cultura política y ahora lo eran Estados Unidos, la Unión Soviética y sobre todo esa periferia (América Latina, Sudeste asiático y Medio oriente) en la que instigaban su influencia, quienes entraban en la escena mundial con gran fuerza.

A propósito de la periferia, la región latinoamericana también estuvo bajo la influencia de la encíclica, como lo comenta Viera (2008) cuando asegura que, al hablar de la inspiración filosófica cristiana en la constitución chilena, se deben revisar ciertos documentos en los que dicha matriz se ve reflejada. Viera ejemplifica su idea con la Declaración de principios del gobierno de Chile; según el autor, en dicho documento se aprecia con nitidez el influjo de *Mater et Magistra* en su redacción.

*Mater et Magistra* es un documento referente del pensamiento social de la Iglesia en virtud de su contenido. Por ejemplo, como primer aspecto a resaltar emerge el tema del trabajo y salario; el Papa Juan XXIII, al referirse al peligro del olvido del hombre, resalta la crítica que ya había realizado Pío XI sobre la paradoja existente entre un avance científico sin precedentes y el deterioro de la dignidad humana. Por supuesto, la paga por el trabajo realizado por el ser humano ha sido en el pensamiento social de la Iglesia un tema que figura con alta importancia.



En el caso de la retribución del trabajo no existen en realidad nuevos hechos; son los antiguos que, por desgracia, perduran. El Papa señala, «efectos muy concretos, respondiendo a la tónica general de la encíclica, cada evasiva y bastante contundente. Por ejemplo, que en muchas partes los salarios trabajadores por su trabajo «una tan corta remuneración, que se ven condenados, ellos y sus familias, a unas condiciones de vida totalmente ajenas a la dignidad humana» (Rodríguez, 1961, p. 69).

Si bien Juan XXIII, según lo expuesto por Rodríguez, expone algunos problemas frente a la redistribución del trabajo que han perdurado en el tiempo, al plantear el tema de la dignidad humana y profundizar en los postulados sobre el salario familiar, aborda la solución de la problemática laboral consolidando una propuesta, no sin antes darle continuidad a la crítica al liberalismo, que desde otros documentos encíclicos e incluso desde que se consolidó el pensamiento social de la Iglesia, se ha mantenido como evidencia esencial y sobre la cual se ha insistido en esta disertación. No es posible analizar al pensamiento social de la Iglesia como un producto exclusivo y derivado de una estructura que pretenda la dominación per se. A propósito de la continuidad de la crítica al liberalismo y ante la pregunta sobre la determinación de los salarios a los trabajadores se tiene lo siguiente:

[...] éstos no deben ser determinados por el libre juego de las fuerzas del mercado, en modo alguno es lícito dejarla a merced de la libre concurrencia», ni menos, por supuesto, puede ser «arbitrio de los poderosos» (2.1). Naturalmente, ha de entenderse —y ésta es doctrina ya vieja en los textos sociales pontificios- - que el mal no se corrige, sino que tan sólo se suaviza, cuando los «poderosos» son los sindicatos, además de serlo- los empresarios, y cuando el juego de la libre concurrencia se acerca relativamente al modelo teórico porque el bloque de las empresas se le opone al poder equilibrante de los sindicatos obreros. (Rodríguez, 1961, p. 72).

Ahora bien, cuando se desarrolla una apertura al tema del salario abordado en la *Mater et Magistra*, surge la temática del salario familiar. Este concepto ha sido altamente criticado; por ejemplo, como asegura Manuel Alonso (1961), las negaciones y afirmaciones al concepto de salario familiar que dio en su momento Severino Aznar bajo el cuestionamiento “¿Es posible el salario familiar?” y subsiguientemente ofreciendo una respuesta negativa en la que Aznar aseguraba

que el salario familiar no es posible, y por ende es estéril solicitarlo. Alonso, como jurista, desarrolla la posibilidad de una respuesta alternativa al interrogante de Aznar sugiriendo otro interrogante como primera condición de su explicación. Alonso (1961) pregunta: ¿no será entonces posible que el obrero reciba la remuneración a que tiene derecho, la suficiente para mantener de una manera conveniente a su familia? Continúa Alonso con una respuesta afirmativa, desarrollando quizá la idea aun presente de manera clara en *Mater et Magistra*, se le quiere dar aplicabilidad. Según el autor, sí es posible, aunque, es necesario descomponerla en dos partes; la primera de ellas, consiste en que el salario sea proporcional a la cantidad y calidad del trabajo, y la segunda, una que suele llamarse subsidio, proporcionada a las necesidades vitales del obrero, medidas por el volumen de su familia. Lo que explica Alonso (1961), despejando la crítica inicial realizada a Juan XXIII cuando se negaba la posibilidad de establecer un salario familiar debido a la diferenciación tan amplia del núcleo de los obreros, es que finalmente el subsidio más el salario constituyen lo que ha venido llamándose salario familiar.

De acuerdo al párrafo anterior, uno de los problemas más importantes que llama a resolverse en lo planteado por la *Mater et Magistra* y que dejó sobre la mesa un gran debate entre seguidores y críticos, es que según Manuel Alonso (1961), la cuestión que habría de plantearse a la luz de la encíclica es si la diferenciación que puede emerger al ofrecer subsidios a las familias según el sector productivo, o la empresa, es alta y además justificada y deseable, pues si el planteamiento de Juan XXIII es dejado a las fuerzas del mercado, nuevamente existiría una tergiversación de lo planteado. Por supuesto, para Alonso (1961), será más cierto que en el caso del problema sobre el establecimiento del subsidio familiar, éste se acomode mejor a las enseñanzas de la encíclica y por supuesto fomentar que toda tendencia vaya hacia la igualación de las prestaciones familiares. Lo anterior es un problema que profundiza el autor con el fin de dejar un criterio expositivo de las reales maneras de aplicar los postulados de la *Mater et Magistra*, no obstante, queda claro que a la luz del ejemplo aplicativo de los postulados encíclicos, éstos no funcionan si son erogados a algún modelo político económico específico, lo que permite inferir que el pensamiento social de la Iglesia, lejos de ser un llamado solitario, está apartándose del peligro que podría correr al someterse a una ideologización, bien sea desde el punto de vista socialista planificado, o desde el liberalismo capitalista.

Si se toma en consideración ese riesgo emergente de ideologización del pensamiento social de la Iglesia, *Mater et Magistra* ofrece un concepto que, como ya se ha mencionado, suscitó críticas o fue catalogado como una supuesta afinidad con la “izquierda”. La socialización de la propiedad es un tema debatible y presentado por Juan XXIII; cabe aclarar que el concepto “socialización” expuesto por el pensamiento social de la Iglesia católica no se encuentra alineado con lo que la tradición marxista propone frente a la socialización o colectivización de la propiedad, sino que específicamente se hace referencia a una función social de la propiedad privada.

El Papa no alude para nada al problema de la socialización. Este es tratado en otro lugar de la encíclica que nada tiene que ver con la propiedad pública de los bienes productivos, según entiende la versión vulgar que a la palabra «socialización» (ausente por lo demás del texto latino) suele dársele entre nosotros. (Rodríguez, 1961, p.67).

Por supuesto, en un mundo bipolar según el cual el orden comprensivo de toda lógica social, productiva, epistemológica, histórica, estaba atravesado por la tradición liberalista o la tradición marxista, equivalió para el pensamiento social de la Iglesia, que aquel distanciamiento de ambos polos que ya era evidente desde publicaciones anteriores a la *Mater et Magistra* supondría la crítica enardecida de cualquiera de los dos polos que viese en los planteamientos de la Iglesia un intento de sometimiento o alianza con el enemigo. “En *Mater et Magistra*, en efecto, la “socialización” de la que habla el Papa no se refiere a la colectivización de los bienes al modo comunista sino al incremento de las relaciones sociales” (Guerra, 2013, p.168).

Dejando claridad sobre el enfoque que el Papa ha dado al concepto “socialización”, es necesario establecer un acercamiento a una idea no concreta sobre el sindicalismo. No es concreta porque no está explícita en la encíclica, pero ya aparece bajo la enunciación que realiza el Papa frente al tema salarial, la familia etc. “Todo ello implica la conveniencia de que los obreros puedan hacer oír su voz y aporten su colaboración para el eficiente funcionamiento y desarrollo de la empresa” (Juan XXIII, MtM).

De acuerdo a Catalá (1962), tal colaboración enunciada por el Papa se expresa en el pensamiento social de la Iglesia, no como una posibilidad concedida, sino en cierto modo como un derecho, ya que en el texto encíclico, según el autor, se habla serenamente exponiendo una terminología que fue muy reiterada con motivo de la discusión sostenida en Ginebra, de que aquello denominado como la voz de los obreros es oportuno o necesario que sea oída no sólo en los centros productivos, sino en todos los niveles. Finaliza Catalá (1962) afirmando en el marco de su interpretación que ese es el fondo de la colaboración expresada por el Papa, entendida en el día de hoy en el parafraseo interpretativo de dicho mensaje y que *Mater et Magistra* registra en función de la voz de los obreros y la implícita forma de un sindicalismo.

Frente a las verdaderas posibilidades de que todo lo planteado en la encíclica y en general en el pensamiento social de la Iglesia tenga un lugar y no sólo quede como un acumulado de pensamientos profundos, reflexivos, teológicos, interesantes, críticos, etc. pero sin un sentido real aplicativo u operativo, Mauricio Rodríguez (1969) recuerda de manera acertada un principio de concatenación del pensamiento social de Iglesia con su aplicabilidad social:

En realidad se trata, primero, de infundir ese espíritu, y después, de buscar las fórmulas jurídicas y sociales que lo hagan permanente y habitual, será un camino erróneo buscar las fórmulas y esperar de ellas la consecución de ese espíritu, que es en definitiva lo esencial; pero es claro que la introducción de aquel espíritu de solidaridad puede exigir la paulatina remoción de instituciones que lo ahogan antes de nacer (Rodríguez, 1969, p. 76).

La interpretación de Rodríguez, producto de su análisis a la *Mater et Magistra*, es un marco de referencia para exponer la extraña dialéctica, ese extraño punto medio en el que metafóricamente con ojos vigilantes, el liberalismo y el socialismo esperan el mensaje social de la Iglesia bien sea para criticarlo o usufructuarlo (ideologizarlo) en el marco de lo que fuera la bipolaridad mundial. Pareciera que el pensamiento social de la Iglesia se encuentra de una parte atado a esa bipolaridad en tanto su condición hierocrática y eclesiológica que lo sustenta inherentemente, pero así mismo surge aquí un nuevo elemento de gran importancia y es que, con la *Mater et Magistra*, un autor como Rodríguez expresó una especie de fórmula social aplicativa de los postulados encíclicos. Él menciona

en la cita anterior que el punto de partida es el espíritu, tácitamente infundir espíritu para luego sí recurrir al mecanismo jurídico para otorgar la posibilidad de manifestación, pues, si se hace al contrario, es decir, primero se desarrolla el marco jurídico y luego se le imprime el espíritu, puede que la institución ahogue por completo ese propósito espiritual de la solidaridad implícito en las sugerencias de la encíclica. ¿Qué se puede inferir de esto? ¿Es posible que un propósito espiritual como la solidaridad pueda devenir en institucionalidad jurídica? No es sencillo responder, pero el racionalismo inserto en las formas epistemológicas en que el derecho es concebido puede apartar la espiritualidad solidaria como sustrato de la ley jurídica. No obstante, ¿acaso no es más justo obrar por dignidad, por solidaridad, que por el hecho tácito de que exista una ley que proteja bienes y obligue a tributar en pro de un bien común que se hace efímero en tanto el sujeto es inyectado con la vieja fórmula liberal que le indica el límite de su libertad respecto a otro que conoce como ciudadano, pero no reconoce como un “otro” que le construye y le aporta alguna cosa así sea positiva u opositivamente? La respuesta a los interrogantes anteriores suscita un debate en el cual se solicita el mensaje de Francisco (2015) en *Laudato si'* para entender que la integralidad de la transformación así sea institucional, no se obtendrá mediante un mero cálculo racional, sino con la impresión que otorga la espiritualidad, sin que dicha espiritualidad signifique necesariamente una obediencia eclesiológica. Por supuesto más adelante se expondrá lo que el Papa Francisco consignó en *Laudato si'*. Por ahora, Juan XXIII en sus postulados ha generado que Rodríguez, convoque y configure un escenario de aplicabilidad del pensamiento social en el campo jurídico, un hecho que hasta el momento, contribuye a reconocer que *Mater et Magistra* pasa por el doble apartamiento del extremo liberalista pero también del extremo socialista.

Sumado a lo anterior y a propósito de la crítica al liberalismo, la crítica al capitalismo, en términos del riesgo que se corre si se deja todo en manos de las fuerzas del mercado, este apartamiento constante del liberalismo y que se consolida como un hecho histórico que atraviesa el discurso del pensamiento social por su continuo espectro figurativo, en lo que respecta a la propuesta de Rodríguez (1969), quien lee detalladamente la *Mater et Magistra*, se halla quizá no ante un grito de abolición del capitalismo, pero sí quizá de restricción, de control de ciertas actitudes intrínsecas en el sistema. Empero, esto abre el debate sobre si es posible

regular el capitalismo o es éste en sí mismo un modelo que produce fuerzas que se constituyen incontrolables y se explanan en todos los escenarios de la vida social, sea nacional o internacional.

Esta es la encrucijada que seguro (se podría afirmar de manera hipotética) estuvo presente y continúa presente durante la producción del pensamiento social de la Iglesia, ya que podría emerger la duda sobre si es posible expresar un pensamiento social, que al ofrecer la crítica y esquema de soluciones para la superación de las adversidades sociales, no caiga (en un sentido dialéctico) en una alineación estrecha con las fuerzas bien sean subversivas u opresivas en un momento histórico determinado. Si esto ocurriera, bajo ese mismo sentido dialéctico, dicho pensamiento al intentar establecerse de manera independiente de las fuerzas subversivas u opresivas en un momento histórico, podría ser juzgado por su dependencia institucional, así el mensaje permitiera interpretar, como lo ha hecho Rodríguez, que la espiritualidad puede exigir la remoción de instituciones que pretenden ahogarla. En otras palabras, la fuente institucional de los discursos sociales determina también la amplitud o el grado de lo que podría ser su tergiversación, su politización y su instrumentalización

Para cerrar, en *Mater et Magistra* es posible notar entre líneas un cierto reproche del Pontífice hacia los regímenes económicos occidentales que no han sido capaces, a pesar de su indudable productividad técnica y económica, de remediar la situación de miseria que se vive en muchas zonas del planeta, lo que desde la teoría de la dependencia latinoamericana se denominaría: la periferia. “Algunos países eran económicamente más poderosos que otros (los de centro) y por ende podían negociar en términos que favorecían el desvío de la plusvalía de los países débiles (la periferia) al centro” (Wallerstein, 1990, p. 10). En Suramérica, el sociólogo peruano Aníbal Quijano, precisa un poco más las repercusiones del eurocentrismo en Latinoamérica.

La virtual exclusividad de la relación capital-trabajo asalariado entre "europeos" o "blancos", mientras se imponía sobre todas las demás "razas" todas las otras formas de explotación, no podría ser explicada solamente por la nueva geografía del tráfico comercial, ni por las inherentes tendencias de la relación social llamada Capital. Y fue dicho eurocentramiento del control del

capital como relación social, y en consecuencia, de la producción industrial, lo que produjo en lo fundamental la división radical entre "centro" y "periferia" del capital, la concentración del desarrollo del capital y de la sociedad del capital en el "centro", la configuración del poder entre burguesía y trabajadores asalariados, el mercado como piso y límite de las relaciones entre lo público y lo privado, el eurocentramiento de la nueva racionalidad correspondiente al nuevo orden mundial y su hegemonía mundial. (Quijano, 2000, 48)

Para el año 1961, el pensamiento social se ha enriquecido de una forma impresionante, la paráfrasis de su exposición es bastante amplia, y conduce a reconocer en *Mater et Magistra* una encíclica que comenzó el difícil camino que resultaría comprender, y comprender, es decir hacer propios los planteamientos del pensamiento social de la Iglesia en las regiones periféricas que entraban en el ambiente de posguerra en la escena mundial de una Guerra Fría que implicaría e inmiscuiría a esa periferia en el esfuerzo por su autodefinición; allí, en la periferia, el pensamiento social de la Iglesia encontraría el sustrato más fuerte de sus razones ontológicas, aplicativas y teológicas.

### 3.3.8 Concilio Vaticano II

Tal parece que acercarse académicamente al documento del Concilio Vaticano II implica no sólo una rigurosidad atenta como la que requeriría cualquier temática, sino que para el caso particular y el estado avanzado de la presente disertación, vale la pena hacer una aclaración similar a la del preámbulo de éste capítulo, y es que aquí no se entrará en la difícil tarea de resolver las polémicas que circundan los estudios al Concilio Vaticano II. De hecho, la explicación de por qué las polémicas, la enunciación de las principales posturas y por supuesto el resumen del contenido mismo del documento bajo el método de la revisión de enunciados propuestos por investigadores en la materia para así generar análisis funcionales a los objetivos de esta tesis, seguirán marcando el carácter del presente documento.

Se harán esfuerzos para evitar que este documento se asocie a una revisión superflua y teniendo presente que "una interpretación del Concilio debe ser capaz de considerar una hermenéutica del autor, una hermenéutica del texto y una

hermenéutica de la recepción” (Silva, 2013, p. 235) como sugerencia de la autoría, es esencial que este trabajo se le instale de manera más acertada en el punto de vista de una revisión analítica, una disertación funcional y diferenciada de las investigaciones realmente profundas sobre el Concilio Vaticano II.

Efectivamente, quien sigue con interés el diálogo y la bibliografía internacional en torno al Vaticano II se ha acostumbrado ya al lenguaje bélico de los distintos autores. Se trata de un campo de batalla con, al menos, dos focos bien definidos y estrechamente vinculados: lo histórico y lo hermenéutico. (Schickendantz, 2014, p. 105).

Lo histórico y lo hermenéutico son enfoques que han estado presentes en la disertación. Por tanto, partiendo del hecho de que la ontología misma de un discurso es reconocer que su producción parte de un individuo o una institución singularmente situados, no es necesario considerar una hostilidad aparente entre los enfoques en mención, sino que se podría sugerir acertadamente que lo histórico y lo hermenéutico componen los elementos necesarios para dar cabida a un tercer enfoque: la acción. El Vaticano II ha generado riqueza reflexiva y gran material intelectual de debate, lo que ha impulsado la existencia de una problemática a la hora de abordar el Concilio Vaticano II que consta particularmente de las diversas interpretaciones que se hacen de él.

Silva (2013) señala que se hallan los tradicionalistas exagerados (la ruptura conservadora) que ven en el Vaticano II un desvío del propósito de otra parte, se hallan los progresistas desmedidos (la ruptura progresista), que decepcionados por los escasos resultados, lo dan por superado. Según Silva (2013), el problema no sería del Concilio (que exige una verdadera interpretación) sino de estas falsas interpretaciones. Hasta este punto, se puede sugerir que el autor es acertado al convocar la recepción auténtica si se acepta un sentido riguroso y positivo del análisis, puesto que la tentación de la interpretación no puede ser catalogada como una falencia científica, sino que es a su vez contingente de una paráfrasis enorme. Por tanto, al participar sea leyendo, escuchando, estudiando, analizando un mensaje como el que el pensamiento social de la Iglesia dejó plasmado en el Concilio Vaticano II, impulsa consecuentemente mecanismos de defensa, crítica, beneplácito, resistencia, indiferencia, etc.



Continuando con lo postulado por expertos en el análisis al contenido e impacto del Vaticano II, aparece Schickendantz (2014), ha distinguido recientemente tres etapas cronológicas sucesivas en la investigación científica sobre el Concilio. La primera, que incluyó las traducciones a las distintas lenguas de los documentos finales y, particularmente los primeros comentarios, siendo el más significativo según el autor, el contenido en los tres volúmenes del *Lexikon für Theologie und Kirche*, publicado entre 1966 y 1968 por los principales teólogos conciliares (Congar, Rahner, Ratzinger, Grillmeier, Philips, Semmelroth, etc.).

La segunda fase, según el autor, la ubica Schmiedl en torno al Sínodo extraordinario de 1985, centrado en la idea de una eclesiología de comunión; y la tercera fase, más amplia y dinámica, que a partir de 1990 se reconoce con el trabajo del equipo internacional dirigido por Giuseppe Alberigo, es la llamada escuela de Bolonia.

Tan solo mencionando estos tres estudios, se puede abrir una idea general sobre el calibre de la investigación científica en torno al Concilio Vaticano II. No obstante, a propósito de la tercera fase mencionada, según Shickendantz (2014), una de las razones por las cuales existe una estrecha relación entre los trabajos históricos y los hermenéuticos se debe a la polémica, al debate que surgió a partir de la publicación de la obra en cinco volúmenes y traducida a siete idiomas. Las críticas a esta obra condujeron a una politización del debate: se produjo un desplazamiento creciente, desde lo histórico hacia el terreno de lo hermenéutico, en el cual la interpretación se utilizó, cada vez más, “como arma” al servicio de un interés político, algo que la Iglesia no ha compartido ni compartirá jamás. Por ejemplo, continuando con Shickendantz (2014), parte del discurso de diciembre de 2005 de Benedicto XVI se integró a este debate y, con un grado importante de simplificación, fue repetido una y otra vez alimentando la politización.

Para caracterizar el clima creado, varios autores utilizaron expresiones bélicas, Routhier lo denominó un “campo de batalla”, Faggioli lo enunció como la “batalla por el significado” y, refiriendo a la situación posconciliar más general, incluso Benedicto recurrió a este tipo de imágenes: citó en 2005 una expresión de San Basilio, “una batalla naval en la oscuridad de la tempestad”, con una “descripción dramática” según señala el autor. No es posible hablar de la politización del mensaje inscrito en el pensamiento social de la Iglesia, porque no

está en la intención misma de ninguno de sus textos un fin político, como sí teológico. No obstante, desde un punto de vista histórico puede sustentarse que el dialogo con el campo político se ha dado, pero el regreso a la comprensión hermenéutica y teológica del mensaje lo libraría de toda politización.

Esa inflación y politización hermenéutica explica una reacción reciente de varios historiadores/as. Silvia Scatena, investigadora en Módena y Bolonia, por ejemplo, llama la atención sobre un cierto desequilibrio entre una hipertrófica literatura hermenéutica con fundamentos históricos frágiles, que dice más de la actual situación de la Iglesia que del Concilio mismo (Schickendantz, 2014, p.107).

Recaer sobre el Concilio mismo, es decir, en el mensaje, es quizá un llamamiento necesario para reconocer que la paráfrasis es un resultado coherente en el sentido de la importancia y relevancia que toma la producción escrita de la Iglesia católica en un mundo que, aun así, con la influencia de la modernidad, no deja de estar al tanto de los planteamientos cristianos. Con el Concilio Vaticano II queda expuesta una premisa interesante a la hora de abordar los textos vaticanos y es que la paráfrasis, en ocasiones, supera o disminuye la intención del texto mismo, provocando fenómenos como la politización exógena de un propósito netamente teológico o bien la desacreditación de una propuesta social debido a su raíz eclesial.

Se trata de un debate a menudo asfixiado por el recurso a polaridades abstractas o antagonismos ficticios, como el de la continuidad-discontinuidad, la dialéctica entre evento y corpus doctrinal, o la de letra y espíritu. En términos idénticos se expresa Étienne Fouilloux, de la Université Lumière Lyon, o, muy semejantes, John O'Malley, jesuita de la Georgetown University, Washington. Este último distingue en la situación actual tres esferas casi herméticamente selladas de interpretación del concilio: histórica, teológica e institucional. Una situación triste". (Schickendantz, 2014, p.108).

La validez de reconocer "la situación triste" planteada por Schickendantz (2014) recae sobre el hecho mismo de que, al subdividir en esferas selladas de interpretación lo planteado en el Concilio, éste pierde su principio elemental, su mensaje específico, la puntualidad de un propósito que no puede quedar sellado

en lo histórico, o exclusivamente en lo institucional, sino que continúa siendo claramente teológico, cristiano y orientado a promover el Evangelio. Por supuesto, esta situación convoca a reflexionar que si ya entrada la segunda mitad del siglo XX el mensaje de la Iglesia era leído sociológicamente, es decir subdividido, o “en perspectivas” o desde orillas epistemológicas altamente diferenciadas, significa que a raíz de las diversas interpretaciones, la politización es un riesgo que corre cualquier discurso, mucho más, en un discurso que produce un grupo tan amplificado como el cristiano.

Por lo mencionado anteriormente, el Concilio Vaticano II compuso una nueva puesta en escena de la Iglesia en el mundo, es un documento que ofrece el margen de una reconciliación de la Iglesia con ese mundo moderno que en principio supuso su existencia sin la necesidad del elemento religioso; el liberalismo político y el socialismo real fueron los ganadores de la Segunda Guerra Mundial, y ambos polos lucharon en esencia por la liberación de Europa y el mundo (ocupado por las fuerzas del eje). Por tanto, “el Concilio utiliza una formulación negativa para definir la naturaleza del derecho de libertad religiosa: inmunidad de coacción, de modo que en materia religiosa nadie sea forzado a obrar contra su conciencia, ni impedido de obrar conforme a ella” (Soler, 1993, p.16). Este es uno de los puntos más importantes referenciados por los estudiosos de dicho documento porque expone:

Una visión de Iglesia renovada, visión con tres puntos de referencia: Cristo, Reino y Mundo. Tales referentes no están fragmentados; incluso están íntimamente intrincados y permiten hacer una mejor comprensión del misterio de la Iglesia. Cristo, Reino y mundo constituyen el fundamento de la acción pastoral, porque el ser y el obrar se implican, la eclesiología y la pastoral están interrelacionadas. (Meza, 2002, p. 269).

El fundamento de la acción pastoral puede que constituya el elemento más preciso que logra enriquecer la presente investigación doctoral, pues en el ser y el obrar también reside la acción comunitaria de la Iglesia y el discurso es en todo sentido una representación de ese ser de la Iglesia, por lo que en este sentido, el Vaticano segundo es entonces sinónimo de un llamado de acción pastoral.

Continuando, para Schickendantz (2014) existe una presentación ordenada del estado de la investigación sobre el Vaticano II y ésta se podría distinguir en tres áreas. En primer lugar, una histórica, que atiende al evento mismo, su preparación y desarrollo. La segunda, compuesta por los estudios sistemáticos, en los cuales se destaca particularmente la perspectiva hermenéutica. Y una última en donde emergen panoramas o investigaciones puntuales que refieren a los diversos y múltiples procesos de recepción, principalmente por el criterio regional. El estado de investigación orientado por el criterio regional sería una consideración investigativa importante a la hora de leer la presente tesis, pues el contexto permite desarrollar el alcance hermenéutico de un mensaje, como bien puede ser el Concilio o también en el caso particular de este trabajo, el texto encíclico *Laudato si'*.

Asimismo, José Luis Meza (2002) menciona que el Concilio Vaticano II, al hablar sobre la Revelación de Dios, afirma que ésta se realiza en la historia y toma las palabras textuales de la Constitución *Dei Verbum*, "Las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan", para dejar justificado su planteamiento. ¿Es posible hallar aquí una concatenación entre la realidad, la palabra y las obras? Desde un punto de vista teológico y cristiano, la obra de Dios se expresa en todas las dimensiones; sin embargo, respecto a los objetivos planteados en esta investigación, los hallazgos indican que, si bien los desafíos son grandes, la Iglesia ha mantenido en su obrar comunitario dicha concatenación.

Por su parte, Schickendantz (2014) explica la existencia de una perspectiva hermenéutica clara, focalizada particularmente en el carácter de acontecimiento del Concilio, no una mera suma de decisiones y documentos finales, sino también la intención de Juan XXIII de preponderar el carácter "pastoral", el *aggiornamento*<sup>18</sup> como objetivo, la importancia hermenéutica de la acción del compromiso; por tanto Schickendantz (2014) fortalece la premisa de Meza (2002), y por supuesto la intención de esta autoría al reconocer la probabilidad de concatenación entre realidad, palabra (de la Iglesia) y la obra. En este sentido, palabra y obra forman el cuerpo mismo de la Iglesia en el marco del *aggiornamento* producido con el

---

<sup>18</sup> Según Silva (2013) *aggiornamento* es sinónimo de abrirse a los contemporáneos.

Concilio, y a lo anterior se podría agregar que ese cuerpo inserto en una realidad genera una acción en la sociedad, una acción producida por un orden colectivo.

El aporte de Schickendantz para evaluar el impacto del Concilio Vaticano II no termina allí. En otra de sus explicaciones, hace mención que un evento es una situación que representa una radical fractura con el pasado. Por supuesto a diferencia de los textos encíclicos que han sido analizados en este capítulo, el Concilio Vaticano II visto como evento, es un mecanismo de evaluar una manera diferencial en la que emerge un postulado trascendental en el pensamiento de la Iglesia católica. Significa pensar, por vez primera más allá del texto, significa considerar el punto de partida del pensamiento social de la Iglesia católica como acto, como obra transformadora en tanto que no constituye sólo un documento que se eleva al plano hermenéutico y queda sujeto a la paráfrasis, sino que es producto de una deliberación de los que son llamados a corresponder y explicar el mensaje de Dios por medio de la obra. Explicar su mensaje sería según este análisis un sinónimo de acción comunitaria, de acción pastoral.

Ahora bien, de manera exploratoria, se podría comprender mediante la concatenación mencionada anteriormente entre realidad, palabra y obras, que la Iglesia también es analítica del mundo desde el punto de vista teológico y constituye la posibilidad espiritual (más allá del mundo) y real (en el mundo) de un obrar consecuente con Dios y vinculante con toda su obra, es decir la humanidad y todo lo que la rodea.

En este marco, el replanteamiento de los valores de la modernidad es un derivado del Concilio Vaticano II; a propósito, menciona Morello:

Lo vivido en la guerra, el fracaso de la mentalidad del progreso indefinido, la destrucción del continente más civilizado y la crisis del individualismo significaron el resurgimiento de valores trascendentales que la Iglesia creía muertos en la secularizada cultura europea. A su vez, estas mismas vicisitudes plantearon a la Iglesia la necesidad de revalorizar el mundo y reconocer los valores de la modernidad. (Morello, 2007, p. 85).

De acuerdo a lo anterior, si tuviera lugar una revalorización de esos valores de la modernidad, tratar de escuchar al mundo sería el componente esencial del *aggiornamento* producido con el Vaticano II. El Concilio, “fue la reconciliación de

la Iglesia con el espíritu de la modernidad, el reconocimiento de que el mundo es autónomo de ella y de que la Iglesia lo acepta tal como es. Esta aceptación de la historia humana hizo de ésta un lugar teológico.” (Morello, 2007, p. 91). Reconocer la historia humana como lugar teológico tal como asegura Morello, ese *Locus Theologicus* de De Mattei, sin duda, en los mismos términos del autor, preparó el camino a lo que sería la aplicación oficial del Concilio en América Latina.

En este orden, una clave de interpretación del Concilio es el principio de la pastoralidad: “un Concilio para abrir la Iglesia al mundo, retornando a su Tradición más auténtica. Una doble extroversión debida a su deseo de *aggiornamento* (abrirse a los contemporáneos) mediante un *ressourcement* (vuelta a su fuente: la Palabra de Dios” (Silva, 2013, p. 247).

La doble extroversión de la Iglesia producida por el Concilio y compuesta en resumen por la necesidad de actuar en el mundo contemporáneo basándose en la palabra divina, la aplicación del método prudencial de Santo Tomás y la constitución de la teología pastoral, específicamente en *Gaudium et spes*, en donde se planteó la médula del trabajo pastoral de la Iglesia según la cual “todos los pastores, además, que son ellos los que con su trato y su trabajo pastoral diario exponen al mundo el rostro de la Iglesia, que es el que sirve a los hombres para juzgar la verdadera eficacia del mensaje cristiano” (*Gaudium et spes*, punto 43, 1965) debe considerarse para esta investigación el hallazgo más importante para el fortalecimiento de sus hipótesis. Pues si el regreso a la palabra divina, el regreso a la palabra pontificia, el regreso a la palabra de toda una Iglesia permite esa apertura al mundo, entonces no es descabellado, considerar al pensamiento social de la Iglesia como un aporte teológico y espiritual para el reconocimiento del objeto social de discusión más profunda, es decir la humanidad.

La superación de dicotomías y dualismos en beneficio de tensiones que enriquecen, es posible si se superan los dualismos de fondo, los vemos aflorar por doquier cuando se opone contenido a forma o principios a formas de expresión. La afirmación de O'Malley de que la clave del Concilio está en la novedad de su lenguaje, en esa nueva letra asoma el espíritu del concilio que nos obliga a superar el dualismo que opone lo interior o lo exterior (Silva, 2013, p.249).

La conclusión de Silva frente a la novedad del lenguaje empleado por el Concilio, la superación de la oposición entre lo interior y lo exterior, permite reconocer que el pensamiento social de la Iglesia tuvo un punto de inflexión determinante durante el Concilio Vaticano II. Por supuesto, el bagaje investigativo soporta esta afirmación, pues los trabajos que se han desarrollado alrededor del tema han sido bastante amplios, según indica Silva (2013). “De telón de fondo al largo pontificado de Juan Pablo II que consideró el Concilio como el gran acontecimiento de gracia y la hoja de ruta, la brújula segura, para orientar a la Iglesia.” (Silva, 2013, p. 252).

En esencia, ahondar en la disertación sobre el Concilio convocaría a detener los esfuerzos por culminar una disertación sobre el pensamiento social, que en este punto del documento, ha demostrado la riqueza ulterior del mismo, la probabilidad de configuración de una paráfrasis que supere ortodoxias y viejas formas analíticas empleadas por la sociología clásica de la religión; este documento, este evento, esta doble extroversión de la Iglesia hecha documento, deja claro que aún mantiene abiertos serios debates.

### 3.3.9 *Populorum progressio*, Pablo VI

Las iniciativas locales e individuales no bastan ya. La presente situación del mundo exige una acción de conjunto que tenga como punto de partida una clara visión de todos los aspectos económicos, sociales, culturales y espirituales. Con la experiencia que tiene de la humanidad, la Iglesia, sin pretender de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido (Pablo VI, 1967).

A propósito de la Iglesia y el mundo, Pablo VI escribía en la encíclica *Populorum Progressio* un recordatorio, o quizá una mención que también ha caracterizado al pensamiento social, y de la cual ha de hacerse una distinción clara en este punto de la disertación: mencionaba el sumo pontífice que la Iglesia no pretende mezclarse con la política de los Estados. Ya en otros momentos de la disertación que se ha venido desarrollando en este trabajo sobre el pensamiento social de la Iglesia, se ha puntualizado que si bien la crítica desde la sociología de

la religión al pensamiento social de Iglesia partía de reconocer la afinidad institucional de ésta con el elemento estatal incluso en el proceso de secularización que promovió la modernidad, cabe aclarar que lo primordial para esta disertación no es exponer las relaciones interinstitucionales, sino la importancia y relevancia del pensamiento social en tanto tal.

En este punto, el Papa Pablo VI es acertado al decir que la Iglesia no se puede mezclar con la política de los Estados; correcto: de los Estados, es decir política institucionalizada. Surge entonces la necesidad de despejar la duda sobre lo que se pretende presentar como una distinción entre la política, y la política institucionalizada, aludiendo que desde un análisis sociológico existe una alta diferenciación, ¿Cmo expresar dicha distinción sin que ejemplificar constituya “un escape a la abstracción”? Norbet Lechner (1996) aseguraba que era muy diferente tener democracia a gobernar democráticamente, puesto que la primera podría atender a un nominalismo que no necesariamente sustentara una acción democrática. Por su parte, Alain Touraine (1993) explicaba que la democracia podía ser entendida como régimen político o como un estado social. Asimismo el mismo Touraine sostenía que se habla de democracia cuando son los intereses de los actores sociales los que superan el interés del Estado como entidad y que el Estado en sí debería orientar su política con base en los intereses de los actores sociales.

Utilizando esta serie de contraposiciones diferenciadas con respecto a un término como “democracia”, se puede anclar la idea sobre la falsa politización de la cual ha sido sindicada la Iglesia, la cual se ha dado por la lectura parcial de las relaciones institucionales, resultando en que la crítica hacia la Iglesia en términos de su realidad hierocrática, ha sido más sonora que la crítica misma hacia la cristiandad.

De otra parte, y en esto radica la diferencia que se quiere dejar por sentada, es que también se ha desarrollado una acción no institucional, es decir, la que deriva de las comunidades (actores sociales vistos desde Touraine), quienes son protagonistas de la concatenación entre realidad, palabra y obras, de la acción pastoral en sí, una acción sobre todo contextualizada, siendo esta última característica, la que siempre descubre el riesgo existente de discutir en torno a lo



político sobre la base exclusiva de los nominalismos, o de bajas lecturas del pensamiento social de la Iglesia.

Desarrollada la aclaración, es preciso ingresar en el análisis un poco más detallado de la *Populorum progressio*, teniendo presente por supuesto, que la intención predominante ha sido y será expresar la importancia del documento de manera multidimensional para que no se confunda el propósito del presente capítulo sobre el pensamiento social de la Iglesia, que no es otro que comprender la importancia y relevancia del mismo para así finalmente abordar el eje central investigativo (*Laudato si'*) con un criterio madurado por el estudio previo.

Camacho (2017) menciona que la aportación más relevante de Pablo VI es su visión de la persona humana; a partir de ella, deriva su concepción del desarrollo. Ahora bien, toda la explicación sobre su visión del desarrollo es el núcleo mismo de la encíclica. En este marco, nuevamente se corrobora que el pensamiento social de la Iglesia siempre está alineado con las necesidades marcadas por las realidades históricas de la humanidad, pues para el año en que se promulga la encíclica de Pablo VI, desde la puesta en marcha del plan Marshall el mundo se encuentra envuelto en el paradigma del desarrollo, un paradigma que por lo menos en Latinoamérica tendrá una resonancia académica importante y manifiesta con autores tales como Medina Echavarría, Cardoso y Faletto, quienes en conjunto aportaron a la composición de lo que se conoce como teoría de la dependencia.

Tal enfoque implica reconocer que en el plano político-social existe algún tipo de dependencia en las situaciones de subdesarrollo, y que esa dependencia, empezó históricamente con la expansión de las economías de los países capitalistas originarios. La dependencia, de la situación de subdesarrollo, implica socialmente una forma de dominación que se manifiesta por una serie de características en el modo de actuación y en la orientación de los grupos que en el sistema económico aparecen como productores o como consumidores. Esta situación supone en los casos extremos que las decisiones que afectan a la producción o al consumo de una economía dada se toman en función de la dinámica y de los intereses de las economías desarrolladas. Las economías basadas en enclaves coloniales constituyen el ejemplo típico de esa situación. (Cardoso y Faletto, 1977, p. 12)

Entre tanto, el análisis desarrollado por Flecha (2017) permite reconocer que para Pablo VI existe un problema que radica en considerar que “desarrollo” es únicamente crecimiento económico. Esta es, sin duda, una de las aportaciones más notables de la encíclica. Es su novedad profética, según lo hallado por el autor, pues la encíclica exalta la idea de que el progreso verdadero ha de superar tanto el dualismo antropológico que reduce a la persona a su dimensión corpórea o a la espiritual.

Abordando la importancia de la *Populorum Progressio*, según O'Connor (2007), la Encíclica destaca que el desarrollo auténtico que se promueve ha de ser integral. “El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre” (*Populorum progressio*, p. 14). Se concluye que el desarrollo debe estar al servicio del hombre, significa que el desarrollo no puede ser simplemente un cúmulo de fórmulas paradigmáticas que suponen aplicabilidad matemática (estática) a un objeto dinámico como lo es la sociedad, sino que nuevamente, el entorno emerge como recordatorio crítico de aplicabilidad del mayor bien común.

Asimismo, O'Connor (2007) señala que, para lograr un desarrollo solidario de la humanidad, la encíclica resalta la fraternidad de los pueblos, la búsqueda del progreso material y la elevación cultural, la caridad universal. También resalta las asimetrías del comercio mundial, donde los países pobres venden productos primarios y, los industrializados, productos elaborados con valor agregado por la tecnología, algo que sin duda determina y consolida lo que en términos de Aníbal Quijano (2000), sería la dependencia histórica y estructural de los países periféricos ante los países céntricos, o bien lo que en términos de Santos (2006) sería la monocultura del tiempo lineal.

Este concepto de monocultura del tiempo lineal incluye el concepto de progreso, modernización, desarrollo, y, ahora, globalización. Son términos que dan idea de un tiempo lineal, donde los más avanzados siempre van adelante, y todos los países que son asimétricos con la realidad de los países más desarrollados son considerados retrasados o residuales. (Santos, 2006, p.25)

Incluso, Carpio (2015), basado también en Aníbal Quijano, reconoce que el concepto mismo de “desarrollo” está construido sobre la base de una triple

colonialidad: el poder, el saber y el ser. Por tanto, señala Carpio (2015), el desarrollo como paradigma puede explicarse desde tres dimensiones: como colonialidad, como crecimiento económico y como modernización.

La encíclica añade una observación sobre la necesaria complementariedad entre el tecnicismo y el humanismo. Para lograr el desarrollo se necesitan técnicos, pero también pensadores que busquen un humanismo nuevo. Evocando una conferencia de Jacques Maritain sobre las condiciones espirituales del progreso y de la paz, propone el Papa un humanismo que permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. (Flecha, 2017, p.109).

La concatenación entre tecnicismo y humanismo, bien puede ser juzgada desde el 2017 como una utopía, pues en la actualidad, el Papa Francisco (2015) finalmente reconocerá que el tecnicismo se constituyó en tecnocracia. No obstante, cuando Pablo VI menciona la necesidad de complementariedad y no de contradicción entre humanismo y tecnicismo, quizá está apostando de manera casi profética sin saber lo que se vendría luego del fin de la Guerra Fría, a reconocer que el ser humano no puede despreciar ninguna de las dos para sobrevivir. En este sentido, el pensamiento social de la Iglesia no solo es propositivo, sino que la proposición se halla contextualizada, dando como resultado que, en medio del paradigma económico del desarrollo, el pensamiento social de la Iglesia actuara, produciendo una visión quizá no diferente, y aunque sea temerario llamarle “crítica”, por lo menos sí es alternativa en el marco del paradigma.

Tratando de realizar un acercamiento a una caracterización de esa alternativa que nació desde la encíclica, puede decirse que “el desarrollo solidario de la humanidad exige la búsqueda de medios concretos y prácticos de organización y cooperación para poner en común los recursos disponibles y realizar así una verdadera comunión entre todas las naciones” (Flecha, 2017, p. 112). La anterior idea queda planteada en el contexto de un mundo bipolar en el cual es fundamental recordar que uno de los polos no era el capitalismo neoliberal, como ocurre hoy, sino que era el capitalismo de corte keynesiano. Por tal motivo, la cooperación, teniendo como fin la comunión internacional, tenía sentido allí en dicho contexto. Hoy, visto desde este punto histórico de principio de siglo XXI, parecería algo

“ingenuo” teniendo en cuenta el modo operacional de las grandes corporaciones contemporáneas. No obstante (volviendo a la encíclica) Pablo VI es claro al ofrecer la permanencia del aspecto teológico de la comunión, aplicado a la propuesta dentro del texto mismo.

Desde el punto de vista de desarrollo concebido exclusivamente solo como desarrollo económico, entonces “el subdesarrollo es el resultado de la dominación a que están sometidos los países pobres por parte de los países ricos, produciendo así un intercambio desigual que favorece sistemáticamente a los países más desarrollados a costa de los subdesarrollados” (Camacho, 2017, p. 128). En este punto, el aporte significativo que se puede extraer de los análisis de los diferentes expertos en el tema, es que el pensamiento social, más allá de condenar a un país o a otro por no atender una forma humana e integral de desarrollo, lo que ha permitido revelar entre líneas es que el desarrollo como concepto y como paradigma solicita la contextualización para determinar la viabilidad de su aplicabilidad.

La riqueza conceptual, argumentativa y propositiva hallada es hasta este punto indudable, por ello decía ya Camacho (2017) que *Populorum Progressio* hay que leerla con un doble objetivo: el primero, para descubrir cómo sus grandes intuiciones significaron un avance de la Doctrina Social de la Iglesia y sobre todo, cómo aportaron al pensamiento ético de su época. El segundo, para poner de relieve la potencialidad de esas intuiciones en el tiempo posterior a la publicación, pues los textos permanecen y pueden ser interpretados de manera que sobrevivan a los tiempos.

Ahora bien, sobre la estructura teológica del mensaje inserto en *Populorum Progressio*, en la que se encuentran vinculados la humanidad, la técnica, el paradigma del desarrollo, ésta “presupone una antropología dinámica: la naturaleza humana no se contempla solo como una realidad dada, sino como un punto de partida que Dios pone en todo sujeto para que este la haga crecer y la desarrolle responsablemente” (Camacho, 2017, p. 125). La antropología dinámica que menciona Camacho es el reconocimiento de que la naturaleza humana guarda ontológicamente, biológicamente el desarrollo, el crecimiento, es decir: el cambio.

Por tanto, una relectura teológica desde este punto de vista es a la vez una lectura consciente de la antropología dinámica de la humanidad.

Cierto es, que un tema que compone el eje de múltiples apreciaciones sobre la *Populorum Progressio* es el aporte realizado a la construcción de la encíclica por el economista Fray Joseph Lebet OP. Dicho aporte queda caracterizado esencialmente por la necesidad de superar la perspectiva económica emergente de la formulación matemática, convocando a nuevas aproximaciones.

Es su experiencia directa en países de América Latina y África lo que le da pie para ofrecer una dinámica concreta para el desarrollo: «concreta» porque no deriva de una formulación matemática, como pretenden muchos economistas que solo miran a la realidad desde esa perspectiva, sino que es fruto de una aproximación «polivalente» capaz de captar factores extraeconómicos decisivos para el desarrollo de pueblos concretos. (Camacho, 2017, p.140).

A propósito de Lebet, al ser el colaborador más prominente en la construcción de la encíclica *Populorum Progressio*, se pudo exponer en el planteamiento del pensamiento social cristiano el concepto de lo “integral”, que más adelante, se hallará presente por ejemplo en el texto *Laudato si'*, un elemento que será foco analítico esencial para el desarrollo de las conclusiones investigativas de la presente tesis doctoral.

Camacho (2017), en la tarea de profundizar la comprensión de las palabras de Pablo VI, cita a Lebet, explicando que el concepto de “integral” significa para todos los hombres y de todos los hombres, en todos los sectores de lo necesario. Sumado a que ese desarrollo integral, desde el punto de vista de Lebet y por supuesto, como significado plasmado en la encíclica, expone que el desarrollo integral es ante todo armónico, es decir, que se encuentra orientado de tal modo que los crecimientos de las ramas y los crecimientos globales no lleven a crear desequilibrios y hacer imposible la respuesta a las necesidades. Precisamente, en el momento específico en que no se puede responder a una necesidad, es cuando surge el problema central del desarrollo.

Las consideraciones anteriores abren la perspectiva para comenzar a concluir esta mención, breve, pero no menos importante y cargada de ideas centrales frente

a la propuesta que ofreció el pensamiento social de la Iglesia católica a través de la *Populorum Progressio*.

No es un texto retórico: cada uno de los elementos que se menciona encuentra su eco en otros pasajes de la encíclica. Las carencias materiales se yuxtaponen al egoísmo como carencia moral: es un reflejo de la crítica hecha a las consecuencias de esa exacerbación del «tener más». El abuso del tener o del poder alimenta muchas veces las distintas formas de explotación de los más débiles, sean trabajadores o pueblos enteros (Camacho, 2017, p. 142).

No podía ser más contundente Camacho al expresar (a su juicio) la idea moral y central que ofrece el Papa Pablo VI, en donde al ser el egoísmo una expresión de la carencia moral, permite identificar un malestar que, desde las primeras encíclicas sociales, deja la impresión de que es responsabilidad de una forma ideológica específica y manifiesta una forma que, en este punto de la disertación y sobre todo de la coyuntura contemporánea, puede denominarse prácticamente como un paradigma: los excesos del liberalismo.

Bien como economía política, y por supuesto incluidas sus representaciones culturales que invitan a los individuos a exacerbar su deseo por tener más y más, ni siquiera Pablo VI o su colaborador Lebreton hubiesen podido imaginar lo que, en años posteriores, resultaría en un perfeccionamiento de dicho paradigma, en el cual sí se mantuvo a una minoría ganando más y más pero repartió los bienes de consumo, los excesos de mercancías, a las mayorías que paulatinamente configuraron el consumismo.

A manera de conclusión, se puede decir que esta mirada se enfocó en la propuesta de desarrollo integral presente en la *Populorum Progressio* y que ésta va mucho más allá de la superación de una concepción economicista o exclusivamente matemática del mismo. Según Camacho (2017), es ante todo una propuesta profunda e inequívocamente cristiana, íntegramente cristiana. El Papa Pablo VI fue capaz de hacer esta síntesis con ayuda de otros pensadores, siendo Lebreton uno de los más destacados, manteniendo la línea de un humanismo profundamente cristiano.

Se ha de expresar que en este punto del estudio secuencial que se ha hecho al pensamiento social de la Iglesia, se puede definir como una composición estructuradamente crítica (si cabe la apreciación sociológica), y sobre todo propositiva. Ambas, son características predominantes halladas en el curso de esta breve disertación y que sirven plenamente al objetivo investigativo, puesto que la proporción teológica implícita en la encíclica *Populorum Progressio* se constituye, a la vez, en proposición ante los desafíos del paradigma del desarrollo.

### 3.3.10 *Laborem Exercens*: Juan Pablo II

Dar forma a una disertación sobre la obra o parte de la obra escrita por el Papa Juan Pablo II no es nada sencillo sin antes pretender formular un objetivo investigativo puntual. El significado de su obra, no sólo como líder de una Iglesia, sino como personaje reconocido mundialmente por su carisma, su característico peregrinaje y sobre todo su enorme obra escrita, conducen a clarificar que, específicamente para esta investigación, tal y como se ha hecho a la hora de abordar los documentos vaticanos que se han analizado y sobre los cuales se ha disertado, el punto central no es profundizar en la obra completa de un Papa, o incluso en una obra completa en particular. El presente capítulo ha tomado rasgos descriptivos e interpretativos sobre el pensamiento social de la Iglesia católica válidos no sólo para que el lector encuentre afinidad o controversia en lo planteado, sino para que se halle en lo planteado el propósito explícito en los objetivos específicos que impulsen a reconocer en qué consiste el pensamiento social de la Iglesia. Se trata también de alejar los juicios de valor, los prejuicios sustentados en una razón hierocrática, y ante todo, convocando a una modestia epistemológica que debería ser un principio de las Ciencias Sociales tan altamente diferenciadas, para que se constituya, en la base del planteamiento central de la investigación a la hora de profundizar en la encíclica del Papa Francisco, *Laudato si'*.

Del Papa Juan Pablo II se pueden elegir muchos de sus discursos para desarrollar una disertación. No obstante, se ha tomado la *Laborem Exercens* para seguir componiendo el marco global del presente capítulo, esta vez, (correspondientemente) disertando en torno a la importancia del cambio conceptual sobre “la situación obrera” y tema del trabajo; asimismo, por la conmemoración del vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio*. Con lo

anterior, se intenta exponer finalmente que el pensamiento social de la Iglesia conserva la unidad en la medida en que se reevalúa, se conmemora, se actualiza y por tanto se enriquece. Así que, de manera enfática, se recuerda al lector que si no se toman otras obras, es sencillamente porque eso desbordaría los objetivos de la presente tesis doctoral en razón de la magnitud del trabajo de Juan Pablo II.

Para comenzar, Domènec Melé (2010) expresa que *Laborem Exercens* es una obra clave en el trato al tema de la ética en el trabajo, ya que en ella se afirma con claridad que el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo. Por supuesto Melé, para sustentar el fundamento que expresa Juan Pablo II, recuerda que una máquina puede lograr valor económico añadido superior a la suma del trabajo de varios obreros sin embargo, en términos absolutos, el trabajo tiene mayor valor por razón de su origen, un origen humano, algo totalmente diferente al valor de una máquina.

*Laborem Exercens*, en principio, acarrea el debate ético, moral, teológico y sociológico frente al tema del trabajo. Si bien en la producción escrita anteriormente señalada en la presente disertación, el pensamiento social de la Iglesia se había basado en la idea de la situación obrera para abordar las adversidades del advenimiento moderno, ahora, la idea de una situación obrera, para este momento histórico en que escribe Juan Pablo II, el mundo se halla perviviendo con la dicotomía moderna representada por el antagonismo entre capitalismo y comunismo, por tanto, podría intuirse y mal suponerse que hablar de la situación obrera, era etimológicamente y sobre todo lingüísticamente “afiliarse al bando comunista”, por ser éste quien en su discurso manifestara de manera más seguida cuestiones frente al tema obrero, o bien a la lucha obrera. Por ello, y con base en lo que se ha analizado hasta el momento en el presente capítulo, era evidente que el mensaje inserto en los textos vaticanos mantuviera su coherencia de no ser utilizado por políticas estatales.

Al buscar una definición del concepto “trabajo” en la encíclica *Laborem Exercens*, Bio (2017) explica que es posible observar en el numeral 4 del documento, cómo para Juan Pablo II trabajo viene a considerarse una actividad transitiva, que empieza en el sujeto humano y está dirigida hacia un objeto externo. Sin embargo, Bio (2017) también resalta que en la introducción del documento, el Papa considera



que trabajo significa todo tipo de acción realizada por el hombre, independientemente de sus características o circunstancias. Sin duda, la que contiene un carácter más universal vendría siendo la definición dada en la introducción, ¿qué implica reconocer desde la obra del pensamiento social de la Iglesia, que “trabajo” es toda acción realizada por el hombre? ¿Implica un desprendimiento moral de la acción realizada o se halla implícito el hecho de que es en el sujeto humano donde se halla la naturaleza misma de trabajo? Si bien los interrogantes emergen para que se estimule la interpretación de un postulado que no solo pasa por la teología, sino que tiene características filosófico-políticas, en realidad hace falta seguir estudiando el tema un poco más en profundidad.

En su encíclica *Laborem Exercens* (1981) Juan Pablo II retoma la concepción del hombre como imagen de Dios creador que continúa su obra creadora, en donde el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia humana sobre la tierra (Vela, 2003, p.85).

La aportación que se halla vinculada a este capítulo del pensamiento social y que se erige como eje central de la problemática, consiste en que Juan Pablo II define “trabajo” no solo conceptualmente tal y como se ha visto en los párrafos anteriores, sino también en el marco de los procesos de tecnificación propios del desarrollo moderno, bajo los cuales se está configurando un “reemplazo” del hombre por la máquina; es allí, en este punto, donde se halla la semilla de un debate social en el que la Iglesia está presente nuevamente desde el marco no solo teológico, sino también hermenéutico inserto en toda su producción escrita.

El fin del siglo XX marcará el esbozo de una crítica hacia el proceso no solo de mecanización del trabajo sino consecuentemente hacia la crítica de la mercantilización de toda la acción humana, a “la afirmación de Juan Pablo II en la Encíclica *Laborem Exercens*, «solo el hombre trabaja», ha sido formulada en relación con la técnica y de manera más concreta, en referencia al proceso de mecanización” (Bio, 2017, p. 84). Por supuesto, para el año 1981 aún no se veía un final previsible para la contienda expresada en términos de “Guerra Fría”, aunque, es obvio que era inimaginable la transformación que daría la idea de que las máquinas reemplazarían al hombre, por la de una idea en donde el pensamiento individualista reemplazaría la potencia colectiva y la diversidad que de ella emana en la sociedad.

Por lo anterior, resulta revelador el hecho de que la crítica a la mecanización también haya formado parte del pensamiento social de la Iglesia, pues es, en teoría, el presupuesto para la crítica estructurada que desarrollará Francisco al Nuevo Paradigma presente en la sociedad contemporánea del siglo XXI.

Continuando con la importancia del problema planteado por la *Laborem Exercens*, Carla Bio (2017) recuerda que respecto al trabajo, se entrecruzan dos dimensiones: el dominio del hombre sobre la naturaleza y el dominio del hombre sobre sí mismo.

Retomando otro aspecto de gran importancia presente en la *Laborem Exercens*, aparece el hecho de que “al hablar de la obligación del trabajador y de los derechos del trabajador que nacen de dicha obligación, era importante tener presente la relación que surge entre el empresario y el trabajador.” (Bio, 2017, p. 130). Este hecho, no solo es analógico a la clásica perspectiva de las relaciones sociales de producción proletario-burguesas, sino que también continúa desarrollando una coherencia frente al hecho de que el acto mismo del trabajo implica una relación entre sujetos, entre personas de carne y hueso. De manera conexas, frente a la caracterización de dicha relación, emerge en la encíclica un elemento importante, como lo es la distinción entre empresario directo e indirecto.

De acuerdo con lo que señala Carla Bio (2017), en la Encíclica se define al Empresario Directo como la persona o la institución con la que el trabajador estipula directamente el contrato de trabajo, según determinadas condiciones. Continúa la autora explicando que, el Empresario Directo no es otro que el Empleador, esto es, la persona natural o jurídica que contrata al trabajador es además quien dirige su actividad y mantiene con él las relaciones que surgen del contrato de trabajo. Asimismo, Bio hace hincapié en que Juan Pablo II indica que la figura del Empresario Indirecto podría ser aplicable a toda sociedad y, en primer lugar: al Estado. De acuerdo con lo anterior,

Las instituciones, la sociedad internacional y las relaciones económicas que la constituyen, son empresarios indirectos por cuanto sus decisiones, normas y políticas surten efectos, indirectos, pero reales, sobre las condiciones laborales, encuadrando, de esta forma, la relación específica entre empresario directo y trabajador (Bio, 2017, p. 134).

Si se tienen en cuenta la conceptualización sobre Empresario Directo y Empresario Indirecto, a la hora de reconocer parte del contexto latinoamericano podría ser útil preguntarse por ¿quién es el empresario indirecto para los empresarios directos en una región como América Latina? ¿Podrían ser las estipulaciones del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional? Incluso si se acerca un poco más la lupa y el análisis se hace nacional, ¿acaso el empresario indirecto no sería abstractamente aquel que dirige la política económica de un país? Esa es la importancia tácita de un documento como *Laborem Exercens*, esa es la importancia del pensamiento social de la Iglesia, es decir, convocar la reflexión social a partir de elementos de la problemática presentes en una coyuntura social con causalidad histórica. En este orden, por ejemplo, el principio ético lo debería fundar el empresario indirecto, para que se replique al empresario directo y se dignifique en ese caso al trabajador. Sin embargo, si tan solo se supone que el empresario indirecto no es un sujeto, sino un objeto corrompido por el interés individual, la derivación y reproducción de las acciones sociales estructuradas podrán dejar comprometidas las acciones éticas de los empresarios directos así como las acciones éticas entre los trabajadores, provocando el fraude estructural de las relaciones de producción.

Ahora bien, como todo el material escrito del pensamiento social de la Iglesia, las encíclicas de Juan Pablo II no quedan exentas de una característica que podría denominarse: virtud dinámica. Dicha virtud dinámica podría explicarse esencialmente como el atributo que poseen los textos para generar importancia independientemente del momento histórico desde el cual son leídos; esto significa que es prudente evaluar cuidadosamente los análisis que pretenden ajustar textos del pensamiento social de la Iglesia (escritos durante una época) a otros momentos de la historia de la sociedad en general, sin tener presente una caracterización detallada de la época desde la que parte el análisis por lo anterior, es necesario aplicar adecuadamente los componentes del círculo hermenéutico.

Tras esta breve disertación, y analizando los textos de ese pensamiento social de la Iglesia, se reconoce por las temáticas tratadas que está presente el carácter dinámico de la humanidad; de allí esa característica que se ha denominado virtud dinámica, una tendencia de cambio constante, de lectura y redacción del momento

social, no en sintonía con las fuerzas sociales de un bando u otro bando, sino actualizado en torno a un sentido basado en la explicación teológica.

Acorde con lo que significa plantearse el tema del trabajo desde el pensamiento social de la Iglesia, Carla Bio (2017) hace mención de la necesidad de un adecuado sistema de instrucción y educación planteado en la encíclica. Asegura que el sistema de instrucción y de educación no debe descuidar la formación humana y técnica, necesaria para desarrollar con provecho las tareas requeridas. Empero, del mismo modo, la autora reconoce que el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia publicado en 2004 señala en el numeral 290 que actualmente está cada vez más difundida la necesidad de cambiar varias veces de empleo a lo largo de la vida, por lo que es necesario que el sistema educativo favorezca la posibilidad a las personas de una actualización permanente y una reiterada cualificación. Lo anterior entra en diálogo con palabras insertas en texto de Juan Pablo II tales como trabajo digno, pero entraría en debate con situaciones contemporáneas tales como la inestabilidad laboral.

Precisamente de lo anterior surge la necesidad de avanzar con prudencia en los análisis que se hacen de los textos encíclicos, así como en su interpretación. Por ejemplo, Carla Bio, desde el 2017, realiza su interpretación sobre un texto de 1981 en la que impulsa la necesidad de una reiterada cualificación, pero si se suma un marco cultural de análisis, entre 1981, año en que se publica la *Laborem Exercens*, el año 2004 que se publica el Compendio, y el 2017, año de publicación de Carla Bio, en el mundo culminó la Guerra Fría, hubo una transición ante la derrota histórica del comunismo y el capitalismo Keynesiano, se dio comienzo a una neo liberalización de la economía impulsada bajo el fenómeno de la globalización; todo esto en el marco de un acelerado proceso de tecnificación, tecnologización que no solo configuró una economía de mercado global, sino sociedades de mercado que reproducirían la mercantilización de esferas privadas y sociales de la vida humana. En este marco, lo que Bio (2017) denomina reiterada cualificación (un proceso del que se encargaría la educación), podría ser leída hoy como adaptación a las condiciones indignas de inestabilidad. Desde una orilla crítica de la mercantilización de la educación, se puede retomar a Renan Vega Cantor, quien desde una posición crítica al neoliberalismo, expone lo siguiente:

¿Qué tan lógico y legítimo resulta trasladar la noción de eficiencia de una empresa que produce, por decir algo, tornillos, a la educación en la que se forma a seres humanos? El Banco Mundial y quienes conciben a la educación como una mercancía, pretenden que la educación sea más eficiente, lo que quiere decir que cada vez se utilicen menos recursos para producir más y mejor educación. Eso implica, por ejemplo, que si antes un profesor les impartía clase a 20 estudiantes, su labor será más eficiente si cuenta con 500 estudiantes. Y eso, en efecto, se puede hacer agrupando a los estudiantes en un teatro, o retransmitiendo la clase presencial del profesor por televisión o internet al grupo ampliado de alumnos (Vega, 2015, p. 49).

Acaso el neoliberalismo, ese nuevo paradigma al que se refiere hoy el Papa Francisco, ¿no ha constituido a la educación en un proceso excesivamente técnico a cuenta de una llamada flexibilidad? El problema de la interpretación surge cuando se acepta el texto con atemporalidad. Por ejemplo, Carla Bio (2017) defiende la necesidad de una actualización permanente del trabajador, pero sustentándose en lo que se halla escrito en la *Laborem Exercens*, esto no implica un error de interpretación, pero cabe aclarar que el pensamiento social de Iglesia también está sujeto a instrumentalización si no se contemplan adecuadamente las características del momento histórico desde el cual se da lectura.

La tarea de realizar una lectura hermenéutica al pensamiento social cristiano, derrumbando el juicio de la sociología clásica de la religión, pasa por la pesquisa de aceptar con modestia que los textos vaticanos tienen una validez demasiado considerable, y resulta necesario que la contextualización en todo sentido guíe el estudio cuando se abordan textos desde épocas posteriores a la producción de dichos textos, ya que como se ha identificado, acercarse a realizar una interpretación sin un estudio o profundización sobre su contenido, podría causar tres serios errores que no es posible juzgar de “buenos o malos”, sino de muy complejos de explicar en términos de las ciencias sociales: el primero, alterar el juicio sobre la validez del pensamiento social de la Iglesia; el segundo, considerar que el pensamiento de la Iglesia es sujeto de politización; y el tercero, que se le instrumentalice para naturalizar procesos que en la práctica niegan el mensaje cristiano.

Por tanto, si se recapitula el aspecto problematizado del planteamiento de Bio (2017) cuando proponía que el sistema educativo debería favorecer la posibilidad a las personas de una actualización permanente y una reiterada cualificación, queda en el aire la preocupación que produce tal afirmación en una sociedad de mercado (desde la que ella escribe), olvidando, u omitiendo entonces que “globalización, flexibilidad y fragmentación crecientes son tres grandes desafíos que marcan, no solo el sistema económico en que se inscribe el trabajo, sino también al modo mismo como este ha de ser ejercido.” (Berrío, 2009, p. 559).

Por lo pronto, ahondar en la percepción del mensaje de Juan Pablo II desarrollada por Bio (2017) significa leer la importancia y relevancia del pensamiento social desde la óptica de quien lo lee y no solo desde quien la escribe, pues finalmente, el mensaje de la Iglesia ha sido formulado para ser compartido, en principio como doctrina, posteriormente y luego del Concilio, como una posición humana conciliadora entre las diferentes fuerzas sociales. Dice la autora a propósito de la defensa de la llamada actualización permanente basada en la *Laborem Excernes*: “Esto no solo es necesario para los jóvenes, a fin que puedan tener competencias adecuadas a los riesgos que surgen dentro de su contexto socio-económico, sino que también debe aplicarse a los adultos que buscan nuevas cualificaciones y a los desempleados” (Bio, 2017, p.140) Aquí cabe una pregunta que incide en el problema y es ¿de qué sirve la actualización permanente contemporáneamente en la que se busca principalmente forjar sujetos con el exclusivo propósito de ser integrados en el “mercado laboral”?

Por supuesto, Carla Bio (2017) no ahondó en el pensamiento contemporáneo de la Iglesia católica para construir su interpretación contemporánea. En este punto, es importante resaltar que el Papa Francisco (2015) ha develado el problema de que la educación hoy se constituya en aporte exclusivo al tecnicismo. El pensamiento social cristiano nunca está a la vanguardia de un planteamiento político o económico. Tampoco significa que esté “retrasado” en sus planteamientos, pues bajo una continuidad reflexiva de su ontología cristiana, los textos dan cuenta de que se encuentra permanente actualizado. De allí que emerjan críticas ortodoxas hacia la Iglesia o se instrumentalice un planteamiento para justificar una razón económica dominante que está en permanente cambio.

Comenzando a concluir este pequeño epígrafe, vale la pena responder, a través de quienes han estudiado en profundidad la encíclica, qué tipo de conclusiones y percepciones tuvieron sobre la misma.

Esta intuición es profunda y lúcida, sobre todo si se toma en consideración el momento histórico en que es planteada. Es cierto que a comienzos de los 80 están ya en curso ciertas transformaciones importantes en el orden económico mundial, con importantes efectos sobre la organización del trabajo. Pero también es cierto que la encíclica antecede en aproximadamente una década a la caída de los socialismos reales y a la crisis de los grandes sistemas ideológicos a que esta va aparejada. En este sentido, volver a la primacía del sujeto de trabajo sobre cualquier forma de “economismo” que atente contra ella, y comprender ya la dimensión mundial (global, diríamos hoy) de su problemática, es un gran mérito de la encíclica. (Berríos, 2009, p. 556).

Anteceder y volver a la primacía del sujeto de trabajo es para Berríos el mérito fundamental que ha dejado plasmado Juan Pablo II en *Laborem Exercens*; unas características descriptivas y concluyentes que, en relación con lo descrito, siguen fundamentando la idea sobre lo actualizado que resulta el pensamiento social para cada época en que se manifiesta; asimismo, si se considera con mayor profundidad la facultad de anteceder, podría ser dicha facultad, en conjunto con la virtud dinámica, el principio para sustentar el carácter no solo teológico sino propositivo, socialmente hablando, del pensamiento cristiano.

Los estudiosos de la *Laborem Exercens*, podrían representar una ruptura, naciente de la creciente identificación de la Iglesia con el trabajador pobre, de la patente crisis de la economía mundial y del transformado social de Juan Pablo II. Estos tres elementos han permitido la incorporación dentro de la enseñanza, una nueva visión económica más acorde con las perspectivas del trabajador y más crítica de la visión Neoclásica y Keynesiana (Marchetti, 1982, p.66).

Marchetti, sin escribirlo tácitamente, resalta la perspectiva del sujeto en el trabajo, una idea (si se quiere) central que Juan Pablo II se ha encargado de exponer en la encíclica, así como también refuerza la facultad que tiene el texto para anteceder cuando formula la posición crítica a la visión neoclásica y a la

Keynesiana. Precisamente aquí, emerge la hipótesis sobre si más adelante, finalizada la experiencia del socialismo real, los antagonismos no seguirían siendo representados ya por la dicotomía “socialismo-capitalismo”, sino por la de “capitalismo bienestar – capitalismo neoliberal”. Por supuesto ahondar en ello implica una revisión al mensaje de Juan Pablo II, pero de lo que no hay duda es que la experiencia del socialismo real se derrumbó con la disolución de la Unión Soviética, y luego de la dura transición que implicó el hecho, tal parece que la crítica a la visión neoclásica y Keynesiana, comprende hoy gran parte del debate entre quienes no quieren que el capitalismo sea destruido, sino que sea reorientado hacia lo social, y aquellos que bajo la bandera del libre mercado y la libre competencia, están objetivando escenarios en los cuales una pequeña porción, unas pocas manos, tienen más posibilidad de seguir ganando, acaparando y por ende dominando los escenarios donde paradójicamente debería existir una libre competencia.

Visto lo anterior, no basta un breve empeño en seguir recordando la amplitud de posibilidades que emergen cuando se logra una introducción analítica desde la ciencia social al pensamiento social de la Iglesia Católica, pues “aunque la Iglesia no tiene como misión elaborar teorías sociales, “ofrece al mundo «lo que posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad»” (*Caritas in Veritate*, 18). Ese hombre, que es el centro de la enseñanza de la Iglesia” (Argandoña, 2012, p.56); ese centro, que también es el centro de la ciencia social, que no demerita ni rebaja el propósito teológico, ni la bandera despolitizada con la que respetuosamente siempre se ha presentado el contenido del mensaje cristiano. No obstante, desde la orilla de las ciencias sociales, tal vez haya que considerar un flujo de posibilidades contundentes para elaborar síntesis sociales, a partir del pensamiento social de la Iglesia. Y no es para menos la suposición, pues a propósito de la inclusión del trabajo digno en el marco de los derechos humanos, César Landa (2002) afirma que la universalización de la dignidad de la persona humana, es decir la composición y redacción de los derechos fundamentales en el orden político nacional, no fue sólo un acto redentor sino que encontró también viejas raíces en el pensamiento social de la Iglesia católica, específicamente dice Landa, en las encíclicas *Rerum Novarum* y *Laborem exercens*. Y es que finalmente no fue para menos, pues *Laborem Exercens*, según Berríos (2009), se ubica en un momento crucial de la historia del trabajo. Se plantea en continuidad con la acción “en una



línea de desarrollo orgánico”, que incluye necesariamente apertura a nuevos elementos, resalta el autor.

De manera apasionada y enérgica, el Papa reitera que la acción de los cristianos debe estar al servicio del bien común y de la nación. Por consiguiente, así como lo recuerda siempre, los cristianos no son fuerzas extrañas a la vida de la nación, que persiguen intereses alternos o extraños a los de la misma nación. Los cristianos, en el deber moral que los asiste, deberían tener un criterio de juicio humano, razonable y fundado en los derechos de la persona y sobre la naturaleza de la sociedad política que debe estar a su servicio (Guzmán, 2003, p. 67).

Las palabras de Guzmán son sin duda un reencuentro lineal y nunca reiterativo con aquella corroboración de lo que aquí se ha llamado la virtud dinámica, emerge como descubrimiento durante el estudio hermenéutico al pensamiento cristiano. Del mismo modo, también es un reencuentro con la posibilidad política del pensamiento social cristiano, ya que como asegura Guzmán (2003), los cristianos no son fuerzas extrañas a la vida nacional, no están por fuera de lo político como práctica; quizá están por fuera de lo político como sujetos parte de la institucionalidad estatal, pero no están por fuera de la acción, ya que la teología cristiana, el cristianismo sin la acción, sin la puesta en práctica de las verdades anunciadas en el Evangelio, no es coherentemente cristiana. Por tanto, si la acción implica contingentemente a ese otro (al prójimo) entonces, la naturaleza de la acción cristiana, solidaria, orientada al bien común, es la naturaleza sobre la visión de una sociedad que puede componer objetivos comunes. Por supuesto, lo anterior solicita profundización, pero por intrépido que suene hasta el momento, permite ver cómo por ejemplo *Laborem Exercens*, es también una carta de navegación política para el único sujeto protagonista del trabajo: el ser humano.

### **3.3.11 *Sollicitudo rei Socialis*: Juan Pablo II**

El análisis de la Encíclica “*Sollicitudo Rei Socialis*” (SRS) se puede hacer desde muchas perspectivas. Yo la he leído en la perspectiva teológica, buscando la trama teológica de su argumentación. He creído descubrir tres pasos: un acento fuertemente moral, de base teológica, de la que surge la confianza en la fuerza que tiene la fe para motivar la acción social (Silva, 1988, p. 97).

La confianza en la fuerza de la fe para motivar la acción comunitaria es la base reflexiva sobre la cual disponer los argumentos más claros que posibilitan al pensamiento social de la Iglesia como un baluarte teológico y propositivo apto para enfrentar los desafíos de la sociedad contemporánea. Boaventura De Souza Santos (2016) mencionaba que la incertidumbre es la vivencia de las posibilidades que emergen de las múltiples relaciones que pueden existir entre el miedo y la esperanza, y además señalaba que al ser diferentes esas relaciones, diferentes son los tipos de incertidumbre. Continuaba Santos (2016) expresando que el miedo y la esperanza no están igualmente distribuidos entre todos los grupos sociales o épocas históricas y que asimismo existen grupos sociales en los que el miedo desplaza de tal modo a la esperanza que el mundo les sucede sin que ellos puedan hacer suceder al mundo. Finalizaba el autor con una frase algo cruda pero válida para comenzar esta última parte de la disertación: “Viven en espera, pero sin esperanza” (Santos, 2016, p. 161).

La fuerza de la fe convoca a hablar de esperanza, y juntas, según lo estipulado por Silva (1988), motivan la acción social. Por supuesto después de la acción, los hechos culturales, económicos y políticos, son los epígrafes de la fenomenología que se desencadena posteriormente.

En este aparte se abordará una de tantas importantes encíclicas de su santidad el Papa Juan Pablo II como lo es *Sollicitudo rei Socialis*, se buscará reconocer características de continuidad, de perspectivas de desarrollo, de nuevas conceptualizaciones para comprender los problemas y realidades que acogen la época en que fue publicada la encíclica; “En efecto, continuidad y renovación son una prueba de la perenne validez de la enseñanza de la Iglesia” (Juan Pablo II p. 3 SRS). Y como ya se ha venido denotando, la marcha de la historia no deja rezagada la producción del pensamiento social cristiano, que tal parece y como se verá con la *Sollicitudo rei Socialis* prevalece en un estatus, si se quiere, actualizado y sobre todo cada vez más auténtico, proponiendo nuevos análisis y conceptos.

“En *Sollicitudo rei Socialis* Juan Pablo II postula un parámetro antropológico para la medida y orientación del desarrollo (parámetro interior le llama): un desarrollo pleno, más humano, procura «estar a la altura de la auténtica vocación del hombre»(SRS 28)”. (Miranda, 2007, p.31). Hay que partir de la premisa

fundamental, y es que el enfoque de esta encíclica se encuentra inmerso aún en el paradigma del desarrollo, aunque, también se halla inmerso en un contexto de particular trascendencia política internacional y sobre todo de cuestionamiento exacerbado al paradigma moderno debido al incidente nuclear acontecido en Chernóbil. *Sollicitudo rei Socialis* es publicada en el año 1987, posteriormente al suceso mencionado, y sobre todo, ante lo que sería el declive definitivo del bloque soviético. Por tanto, el parámetro antropológico que se halla en esta nueva encíclica de Juan Pablo II está orientado a cuestionar nuevamente el papel del hombre en un mundo que de acuerdo a los acontecimientos, no resultaba lo suficientemente dominable o estable bajo los designios exclusivos de la razón.

Su Santidad está en lo cierto cuando afirma que se está creando un «abismo» entre los países ricos y desarrollados y los más pobres. Es un hecho real que entre 1960 y 1982 los países desarrollados crecieron más rápidamente que los países del Tercer y Cuarto Mundo (Koljatic, 1988, p. 109).

El contenido de esta encíclica está orientado a dar un reconocimiento al ahondamiento de la brecha de desigualdad ya no entre trabajadores y patrones como quizá se denunció en otros documentos, sino que la mención que se consolida como crítica en la medida que se da lectura a una realidad injusta, está alrededor de la desigualdad existente entre países, una desigualdad expresada por las categorías emergentes con el advenimiento de la Guerra Fría como lo fueron, primer mundo, segundo mundo y tercer mundo. Para el caso particular del escrito encíclico, la amplia diferencia entre el primer y tercer mundo será sujeto de reflexión y proposición.

El dramático diagnóstico que hace Juan Pablo II de los problemas sociales, económicos, políticos y culturales ligados al subdesarrollo y a la coexistencia en un mismo momento histórico de países súperdesarrollados y de otros subdesarrollados, pone de manifiesto que ni al interior de cada país, ni en las relaciones entre países hemos tenido éxito en crear una cultura capaz de coordinar la vida colectiva y de, al mismo tiempo, respetar y procurar satisfacer las exigencias de la naturaleza humana, sin distinción de sexo, raza, credo religioso o posición social (Urzúa, 1988, p.128).

El problema central que se halla en esta manifestación encíclica es la incapacidad que se ha tenido para coordinar la vida colectiva y desarrollar con equidad las exigencias humanas. Juan Pablo II, en cabeza de la Iglesia Católica, desarrolla la denuncia de dicha incapacidad. Es sin duda un malestar que cualquiera podría asociar a la ontología humana, o quizá de manera rápida se podría alinear con el precepto filosófico-político que aborda Cortés (2014) sobre Thomas Hobbes y la presunción del egoísmo innato. No es fácil abordar de manera comprensiva y crítica la realidad, puesto que las punzadas que lanza la injusticia podrían hacer desfallecer a cualquiera en el intento por dar una explicación y más aún una respuesta esperanzadora ante situaciones tan complejas. No obstante, Juan Pablo II establece el principio de la mirada crítica, que vendría a ser la coexistencia entre los países súperdesarrollados y los países subdesarrollados. Si bien el marco de dicha coexistencia presupone la aceptación sin crítica del paradigma del desarrollo, es claro que para la época en que emerge la *Sollicitudo rei Socialis*, dicho paradigma estaba incuestionado, tal vez, por la latente carrera multidimensional que ofrecía la Guerra Fría, en la que la racionalidad y los modelos económicos y políticos, máximos representantes de la modernidad, aún estaban en litigio.

Por tanto, inmediatamente surge el cuestionamiento sobre si la coexistencia caracterizada por la inequidad podría ser juzgada valorativamente como una necesidad para la existencia de los países súperdesarrollados. Por supuesto los interrogantes al respecto aportan a profundizar la comprensión del punto inicial de una crítica al paradigma del desarrollo. Sin embargo, “la primera constatación negativa que se debe hacer es la persistencia y a veces el alargamiento del abismo entre las áreas del llamado Norte desarrollado y la del Sur en vías de desarrollo.” (Juan Pablo II p. 14 SRS). Quizá el alargamiento del que hablaba el Papa es la necesidad intrínseca de la existencia tendiente al superávit que tiene el norte; es decir, el norte caracterizado en la encíclica podría presentar incongruentes maneras de existir si el sur tuviera sus mismas características. Quizá por eso la dependencia histórica y estructural de la que hablaba Quijano (2000) es una condición para que exista un sector súperdesarrollado, pues es allí, en esa persistencia de la situación señalada, en donde se halla la matriz reflexiva y a su vez tan importante presentada por Juan Pablo II.

Ahora bien, con respecto a la lectura del panorama contemporáneo, para ese entonces, Juan Pablo II menciona una característica sociológica que aunque atribuible analíticamente a dicho contexto, es bastante útil para comprender el contexto contemporáneo y ahondar en la disertación que conduce el marco general de la presente tesis:

No se puede negar la existencia —sobre todo en la parte Sur de nuestro planeta— de un problema demográfico que crea dificultades al desarrollo. Es preciso afirmar enseguida que en la parte Norte este problema es de signo inverso: aquí lo que preocupa es la caída de la tasa de la natalidad, con repercusiones en el envejecimiento de la población, incapaz incluso de renovarse biológicamente (Juan Pablo II p. 25 SRS).

Bajo esta óptica de la alta tasa de natalidad, el problema del desarrollo ha sido un tema tratado por varios autores. No obstante, es necesario detenerse a observar esta perspectiva, porque pareciera entre líneas que el Papa tuviese rasgos utilitaristas y no es así. Un exponente de lo que sí constituye una visión utilitarista es Peter Singer, quien mencionaba lo siguiente: “la mayor causa de la pobreza absoluta es el exceso de población, ayudar a los que hoy viven en situación de pobreza apenas aseguraría que más personas naciesen para vivir en la pobreza del futuro” (Singer, 1994, p.247) (citado por Romero, 1998, p.538)

De acuerdo con Dalia Romero (1998), Singer reflexiona sobre la crueldad de la pobreza absoluta, pero él no asegura que el problema sea la incapacidad del mundo para producir la suficiente cantidad de alimentos para dar a los hambrientos, sino que, según la autora, en los países ricos, se alimentan los animales con la mayor parte de los granos para luego producir lácteos. En este orden, Singer no profundiza en el problema de la distribución de recursos, alimentos, bienes, entre otros, como causa de la pobreza. Por tanto, el problema de la distribución es altamente relacionable con el planteamiento del Papa Juan Pablo II frente a la persistencia de la problemática que ahonda la brecha entre las naciones más ricas y las más pobres, ya que, si bien la mayor tasa de natalidad es un rasgo atribuible, en este caso, a los países del Sur, no es una variable determinante que deje bien librado al contante problema de una mala distribución.

Por ende, lejos de asegurar que existen rasgos utilitaristas en el mensaje de Juan Pablo II, para aclarar lo que significaría una visión plenamente utilitarista, se puede observar que la posición de Singer sí lo es, y demuestra el rasgo discursivo y característico del utilitarismo puro, la pampa seca de una visión racionalista sin la riqueza de una perspectiva ética.

De hecho, continúa Romero (1998, p.539), el planteamiento de Singer sobre la desigual distribución es simplista, pues lo reduce a la cuestión de los granos “mal utilizados” en los países ricos. Para Dalia Romero, el punto que llama la atención se centra en que Singer no realiza juicios éticos sobre la responsabilidad que tienen los ricos absolutos sobre la pobreza, porque considera que, dentro de su perspectiva consecuencialista, es mejor evitar que se obligue a los ricos a ayudar; al final de esta crítica, Romero cita a Singer cuando éste afirma “...no pretendo estar emitiendo juicios éticos sobre la riqueza absoluta, apenas llamar la atención por el hecho de ella existir...” (Singer, 1994, p. 233) (citado en Romero, 1998, p. 533). Precisamente en la omisión del juicio ético sobre la riqueza se halla la diferencia sustancial con el planteamiento encíclico. Por supuesto, desde un punto de vista de la crítica positivista se podría asegurar que el juicio ético es un juicio de valor sobre un fenómeno sujeto de estudio en particular, pero la invitación implícita en la encíclica de Juan Pablo II, que es en todo sentido la persistencia del carácter autóctono del pensamiento social, se podría traducir en un eufemismo útil para abordar los problemas del mundo: la razón no siempre es suficiente.

Entonces, según Silva (1998), el Papa subraya la importancia de este análisis teológico y moral de la realidad de nuestro mundo y es precisamente dicha importancia la que diferencia el análisis pastoral que hace la Iglesia del análisis sociopolítico habitual. Silva recuerda que cuando Juan Pablo II habla de pecado y estructuras de pecado, la Iglesia está introduciendo en el análisis la voluntad de Dios, su plan sobre los hombres, su justicia y su misericordia; es en ese preciso instante en que la crítica política dialoga con la crítica teológica para halarse juntas aunque no revueltas, conformando una visión lo suficientemente más complementaria. ¿En qué sentido? En el que por lo menos, a la fecha en que fue escrita la *Sollicitudo Rei Socialis*, ni la modernidad, ni el paradigma del desarrollo, ambos estandartes de la racionalidad parecían resolver sino en cambio profundizar, por ejemplo, la inequidad en el mundo.

La Encíclica plantea que el desarrollo de los pueblos tiene como condición necesaria, pero no suficiente, el desarrollo económico. Es así como Juan Pablo II le agrega condiciones adicionales en cuanto a la participación de los individuos a través de la libertad religiosa, sindical, de elección de gobernantes, cultural, y de respeto ecológico, de los derechos humanos, etc. (Koljatic, 1989, p. 119)

El mensaje de Juan Pablo II, conduce al criterio del pensamiento social cristiano, que no es suficiente una razón económica, sino que derivadas de la participación de los individuos en los escenarios señalados en la cita anterior, se da una ruptura a esa imposición de lo que, en términos de Marcuse (1969), se denominaría el hombre unidimensional, y además se daría un giro hacia la construcción de una humanidad compuesta de una característica innegable: la multidimensionalidad.

Continuado en esta breve exploración analítica a la *Sollicitudo rei Socialis*, es necesario mencionar que en ella se halla, no solo una crítica al desarrollo o una visión cristiana del desarrollo como se verá más adelante, sino que además, como ambiente hermenéutico y general de la misma, contiene la conmemoración de los veinte años de la *Populorum Progressio*.

La encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, cuyos veinte años conmemora la que aquí comentamos, planteó el deber de la Iglesia de “escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio”. En ese escrutar, la sociología y los sociólogos cristianos no podemos eludir nuestra responsabilidad. Resulta, en efecto, difícil imaginar que la Iglesia pueda cumplir con ese deber sin un diálogo permanente entre teólogos y sociólogos” (Urzúa, 1988, p.120)

A partir del enfoque que se ha descrito y definido para la presente investigación, la mención de Urzúa (1988) que recuerda el mensaje de Pablo VI sobre la estructuración de los signos de los tiempos, la interpretación a la luz del Evangelio, y con ella, la concatenación propuesta entre teología y sociología, es un hallazgo que continúa fortaleciendo las posibilidades de presentar el pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia como un compuesto reflexivo, sujeto a una interpretación que contiene los atributos necesarios para afrontar los desafíos de la

sociedad contemporánea. Esto no se hubiese podido dar en otro momento, puesto que el desarrollo del pensamiento social de la Iglesia tal parece va de la mano del devenir histórico moderno, y con él, los problemas de las épocas.

Por tanto, en este punto, la propuesta de la mencionada concatenación sería la base conceptual, teológica y propositiva de una acción comunitaria que, consciente de los desafíos de la época, acciona. La coincidencia del presente trabajo con el planteamiento de Urzúa (1988) radica en que en la actualidad resulta difícil imaginar estudios sociales que persistan en dar la espalda a las ciencias religiosas y morales, como si dicha dimensión no se desbordara del simple epíteto: juicio de valor. Precisamente, Juan Pablo II reivindica en la *Sollicitudo rei Socialis* a la *Populorum Progressio*, porque los signos de los tiempos merecen, dadas las circunstancias, la impresión interpretativa de todas las perspectivas humanas, éticas, morales, así como también las guiadas por el Evangelio para responder a la pregunta elemental pero a la vez obsesiva que puede surgir en el marco de las ciencias sociales : ¿por qué continúa la pobreza si se ha demostrado la capacidad de generar tanta riqueza?

Urzúa (1988) menciona que otro elemento común entre las situaciones históricas en las que se escriben las dos encíclicas separadas por 20 años, pero que emerge como un rasgo determinante para la evaluación del problema social del mundo en aquella época y que fue la universalización de la economía. Por supuesto, se debe reconocer que más allá de la autonomía formal de los países para tomar decisiones en los asuntos que les son propios, más allá también de la pluralidad de fórmulas políticas de gobierno, Urzúa (1988) descubre que en el contexto en que son escritas las encíclicas en mención, las economías nacionales están indisolublemente ligadas a una economía mundial dominada por grandes empresas transnacionales y por los bloques de países desarrollados. ¿Qué aporta este hallazgo? En principio, que el carácter teológico, crítico y propositivo que se ha desarrollado en el pensamiento social de la Iglesia tiene, desde hace unos años y hasta el presente, la compañía de una situación paradigmática emergente: la globalización.

*Sollicitudo Rei Socialis* se escribe a partir y como una toma de conciencia de que se ha frustrado la esperanza en que los esfuerzos económicos permitirían



que los países subdesarrollados superaran su situación o, al menos acortaran paulatinamente la distancia que los separa de los desarrollados. Al contrario, Juan Pablo II constata, con alarma, la persistencia de la miseria en sus formas más extremas, el alargamiento del abismo entre el Norte desarrollado y el Sur subdesarrollado o en vías de desarrollo (Urzúa, 1988, p.124).

El regreso a lo que sería el fundamento de la problemática para afrontar desafíos que ofrece la sociedad desde la que habla Juan Pablo II, parte de entender que el esfuerzo de la ciencias económicas inscritas en un paradigma moderno positivo no había bastado para reducir la miseria, sino que por el contrario, ésta última se había profundizado; si bien no hay una intención explícita de culpar a la razón, o al positivismo, de una característica crónica que muestra incapacidad para reducir la pobreza, la propuesta de una mirada humana del desarrollo que emerge con *Sollicitudo rei Sociales* es relevante. ¿Dónde se halla entonces una respuesta primigenia para erradicar la miseria desde un punto de vista teológico?

Según Urzúa (1988), la posición de Juan Pablo II no se opone a la de quienes ven al subdesarrollo como resultado inevitable de inferioridades raciales, de una explosión demográfica descontrolada, de la escasez de recursos naturales, de deficiencias tecnológicas, o de cualquier otro factor, o combinación de factores, que el hombre no puede modificar. No obstante, Urzúa se apresura a asegurar dos cosas: la primera, que dichas características no son modificables por el hombre; y la segunda, que el Papa no se opone a dichas posiciones. En primer lugar, porque Juan Pablo II, de manera global, expone en la encíclica que sí se pueden modificar, por ejemplo, mediante el cambio de perspectiva de desarrollo. Si bien el Papa no entra en una discusión de la teología versus el utilitarismo, es evidente que el mensaje del Evangelio apuesta por el bien común como deber cristiano, se opone a que se acepte que una diferencia es “inmodificable”.

Todo lo contrario, lo que el Papa está ofreciendo en su encíclica es la posibilidad de solventar la frustración en la que se halla la esperanza interpretando los tiempos a la luz del Evangelio, así como también es totalmente plausible modificar la penosa situación que viven millones de pobres, que sin duda, no cargan culpa de su situación “por nacer”, sino que cargan la culpa de la miseria por el error de una mala distribución de la exuberante riqueza que existe en el mundo, pero que se halla en pocas manos. Por algo,

Al mostrar la novedad de la Encíclica *Populorum Progressio*, Juan Pablo II subraya el carácter moral de los problemas del desarrollo, carácter que los hace atingentes a la tarea evangelizadora de la Iglesia. Su propia Encíclica no hace más que ahondar y abundar en este punto (Silva, 1988, p.98).

Entonces, la clave absoluta del aporte y la comprensión de aquello que Juan Pablo II expone en la encíclica, consiste en que:

El desarrollo o el subdesarrollo son opciones morales en las cuales está en juego la responsabilidad personal no sólo de quienes detentan el poder sino también de todos y cada uno de nosotros. Esas opciones morales se expresan y hacen eficaces como decisiones políticas (Urzúa, 1988, p. 125).

Si la opción moral hace eficaz la decisión política, entonces, profundizar la interpretación para poder contemplar una opción moral guiada por el pensamiento social de la Iglesia, puede hacer eficaz esa decisión política, y ante lo anterior ¿qué significaría entonces dicha eficacia de la decisión política? ¿Sublimar el deseo irresoluto de propender un bien común mediante un mecanismo conexo como podría ser la acción comunitaria? De acuerdo con los documentos estudiados, un cristiano tiene claridad sobre dicha acción o la reconoce en la actividad Pastoral, pero una pregunta abierta es: ¿un laico lo comprendería?

La opción moral como guía eficaz de la decisión política llevaría a pensar que dicho planteamiento se trata de simple voluntad política a la hora de definir el desarrollo como una opción moral. No obstante, conforme a Urzúa (1988), al afirmar la relación que tiene el subdesarrollo con opciones morales, el Papa también otorga la importancia de las estructuras, que, aunque se encuentran manejadas por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo que se mantengan estables las situaciones de riqueza tanto como las situaciones de pobreza. Un nuevo interrogante surge y es ¿cómo se desarrollaría ese funcionamiento "casi automático"? ¿Sería posible interpretar que se tratara de la función biológica del poder, es decir, de la inyección en las relaciones sociales de los individuos de un *ethos* de dichas estructuras? Las anteriores preguntas surgen teniendo presente que ya la teoría crítica, desde las reflexiones de Fromm, de Marcuse, de Adorno, e incluso posteriormente de Foucault, explicarían todo lo referente al biopoder. Quizá el concepto de biopoder podría ser el complemento a

la explicación de ese modo automático en que se desarrollan las instituciones, que los individuos asumen como opciones morales señaladas en la encíclica. A propósito, no en vano ya en párrafos anteriores, se había mencionado que la riqueza hallada en esta encíclica de Juan Pablo II orientaba a promover un matrimonio entre teología y sociología para exponer de mejor manera las condiciones sociales de los tiempos.

Para concluir con esta breve reflexión en torno a la *Sollicitudo rei socialis*, es pertinente parafrasear a Urzúa (1988, p.129) quien expone magistralmente que el contenido más valioso de la carta es cuando el Papa conceptualiza el problema del desarrollo, ya que esto implica la necesidad de superar dos niveles de análisis que usa la sociología y que desgastan la posibilidad de una conclusión multidimensional. Por una parte, superar aquellos análisis que ven el todo como la suma de partes inconexas, desconocen los condicionamientos estructurales que están inmersos en las manifestaciones de los problemas narrados. De otra parte, superar aquella perspectiva que observan a los individuos y grupos como elementos determinados exclusivamente por las estructuras; ante lo anterior, el mensaje radica en la necesidad de abandonar la defensa de un exclusivo punto de análisis de realidades tales como la pobreza y los problemas de desarrollo, que se podrían expresar correspondientemente en la distinción pecado personal y estructuras de pecado.

Asimismo, si se desea encontrar la razón teológica del subdesarrollo presente en la encíclica del Papa Juan Pablo II, es importante reconocer que:

Al hacer una lectura teológica de los problemas modernos, vuelve a llegar Juan Pablo a conclusiones coincidentes con otras de la sociología. El subdesarrollo y los problemas sociales y humanos en que se manifiesta encuentran su raíz en la existencia de “estructuras de pecado”, es decir, de estructuras no conducentes al bien común, definido como el bien de todo el hombre y de todos los hombres (Urzúa, 1988, p. 127).

Según Martínez (2006), la noción “estructuras de pecado” no pretende sustituir a la de pecado personal. De hecho, si existen dichas estructuras, es porque como se ha mencionado anteriormente, éstas se fundamentan en pecados personales, dando como resultado analítico que dicha consideración se vuelva

crucial para poder dar cuenta del conjunto de la realidad que distorsiona la plenitud de la vida humana. Continuando con Martínez (2006), en la vida humana existen mecanismos que refuerzan, difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los individuos y grupos humanos; es sin duda la exposición de una multidimensionalidad de mecanismos, acciones y consecuencias que no recaen en tildar los errores de un hombre o la existencia de una estructura, sino que el grado de conectividad es tan desarrollado como complejo en la sociedad moderna, industrial y/o contemporánea.

Como una conclusión que abre las puertas de la presente investigación hacia la identificación de los elementos que permitan la concatenación entre el pensamiento social de Iglesia católica y los diálogos con elementos sociológicos de análisis, habría que terminar con una definición de estructuras de pecado desde la perspectiva de Guitián (2013). Según él, se trata de la cristalización de los pecados personales en el tejido social; un modo de funcionamiento, una mecánica podría decirse, que perpetúa y extiende los efectos perniciosos de los errores personales.

Ahora bien, con la condición de similitud contextual entre la emergencia de la *Populorum Progressio* y la *Sollicitudo rei Sociales*, se alcanzó a mencionar que la globalización económica manifiesta en la importancia de los mercados internacionales posiciona el cuestionamiento sobre el crecimiento sin límite del sector financiero, que ya para la época en que Juan Pablo II escribe la encíclica que es estudiada en el presente epígrafe, se configura esencialmente como apertura de la problemática con la que se lidia actualmente. Empero, en defensa del sistema financiero, y negando la posibilidad de que sea considerado una estructura del pecado, Gregorio Guitián expresa lo siguiente:

A medida que aumenta la sofisticación y complejidad, nos encontramos con modos de funcionamiento que, por un lado, corren un riesgo elevado de atender exclusivamente a aspectos cuantitativos y al olvido práctico de la dimensión moral de las operaciones. A la vez, la complejidad de los productos y procesos es muy marcada de forma que resulta difícil a una gran parte de los agentes del sistema conocer las virtualidades y los riesgos reales de los procesos en curso (Guitián, 2013, p.329).

Si se analiza la anterior mención con atención, es posible evaluar la similitud con el esquema explicativo utilitarista, pues en el marco de un proceso que es parte integral del modus operandi de un sistema que podría ampliar las brechas entre ricos y pobres, lo que resulta difícil, es el empeño por la valoración ética en su conjunto; lo que nuevamente dejaría intactos los postulados de Juan Pablo II, y por supuesto, comienza a fortalecer la posibilidad de la opción moral no, solo como guía de la acción comunitaria, o incluso de una decisión política, sino de la evaluación de riesgos reales de los procesos en curso, por complejos que se vean. La complejidad no debería ser aislante de la moral, sino todo lo contrario, un llamamiento a su importancia.

Continuando con el cierre, es de carácter fundamental lo hallado en la *Sollicitudo rei Sociales*; desde luego, el impulso conceptual a la presente tesis doctoral lleva consigo esa continuidad y correlación del pensamiento social de la Iglesia con la lectura de su momento histórico. Por ejemplo, en la siguiente cita analítica del texto de Juan Pablo II, se ha encontrado la posibilidad de reconocer la raíz conceptual de lo que Francisco en el 2015 denominará el “Nuevo Paradigma”.

Sollicitudo rei Socialis pone en nuestras manos dos principios importantes para un adecuado enfrentamiento del fenómeno científico-técnico moderno actual. Por un lado, la idea de que hay que “leer” los hechos a la luz del Evangelio a medida que van aconteciendo (SRS 1); por otro lado. La idea de “estructuras de pecado”, que son fruto de pecados personales a la vez que fuente de ellos (Silva, 1988, p.103).

El fenómeno científico-técnico que narra Silva incluye, a la luz de la encíclica, esa paradójica forma en que se reproducen pecados personales a partir de estructuras del pecado, a la vez que dichas estructuras también se muestran dependientes de los pecados personales, dando como resultado una probabilidad comprensiva de exponer lo anterior en un modo vulgarizado de la cuestión: ¿qué fue primero, el huevo o la gallina? Por supuesto, la pregunta trae consigo el problema de no saber exactamente cuál reproduce a la otra. Si se regresa a la distinción dicotómica pecado personal y estructuras del pecado en el marco de la sociedad contemporánea, que continúa atravesando quizá no solo un fenómeno científico-técnico, sino además de ello, consumista-tecnológico, se tiene como resultado que los individuos rechazan la institucionalidad (la estructura), pero a la

vez se sirven de ella para desarrollar grados de identidad que, lejos de ser auténticos, se constituyen en sofismas que fortificarían estructuras de pecado y pecados personales en un ciclo que podría catalogarse de perverso en términos del grado inconsciente en que se desarrolla.

Visto lo anterior, la posibilidad de encontrar en el pensamiento social de la Iglesia fundamentos claros para la construcción de diálogos con las ciencias sociales se halla por ejemplo dispuesta entre la concatenación de la fundamentación biológica para el cambio propuestos en la teoría crítica desde Marcuse, Foucault etc, y la solidaridad configurada como categoría moral. Es decir, una opción moral capaz de modificar decisiones de los individuos para no cometer esos pecados personales que imprimen fuerza a las estructuras de pecado. Ahora bien, si ya el pensamiento social de la Iglesia arroja una categoría moral, vale la pena preguntar: ¿qué es la solidaridad desde la perspectiva hallada en la *Sollicitudo rei Socialis*? “Es virtud moral y cristiana, individual y social. Supone una filosofía social en cuyo centro está el hombre como actor y primer responsable de subvenir a sus necesidades: esto no es posible aislándose”. (Llorente, 2008, p. 150).

Entre tanto, el camino de transformación de las estructuras injustas o de pecado está marcado por un valor positivo y moral, es multidimensional. Según Llorente (2008), la creciente conciencia de “interdependencia” entre los hombres y las naciones es un sistema determinante de relaciones sociales. Cuando dicho sistema es asumido como categoría moral, la virtud que lo rige es la solidaridad; y por tanto, la complejidad no es pretexto de omisión de la opción moral, allí reside el camino más valioso que tomará en capítulos subsiguientes el presente trabajo.

Finalmente, Llorente (2008) expone que la opción que mueve la solidaridad como virtud es la de generar creativamente relaciones que posibilitan y promueven la dignidad. Apoyándose en los postulados que Llorente ha encontrado en su análisis al pensamiento social de la Iglesia en esta etapa, el origen social, un origen y destino comunes, son el fundamento de mutua responsabilidad; por tanto, pueden ser los fundamentos filosófico-políticos de la razón colectiva humana. ¿Acaso la solidaridad no es una virtud indispensable para la construcción del tejido social? Si la respuesta fuese afirmativa, la solidaridad se articula con otros dos principios (conceptos) presentes en el pensamiento social de la Iglesia que ya se

habían expuesto en la presente disertación: la participación y la subsidiariedad. En ese orden, contemplar una organización metódica comprensiva de dichos principios como la sugerida por Llorente no sería descartable, sino una hipótesis con bastante peso: participación es el primero, seguidamente subsidiariedad, luego solidaridad; la subsidiariedad como el arte de delegar, la solidaridad como el arte de coordinar... coordinar objetivos comunes, colectivos.

### 3.3.12 Compendio de Doctrina Social de la Iglesia

El final de esta disertación en torno al pensamiento social de la Iglesia comienza por mencionar que, a pesar de que entrar en el detalle de lo que implica un estudio profundo de dicho pensamiento desbordaría el propósito de la presente investigación, ha sido satisfactorio observar la riqueza tan amplia del planteamiento social cristiano, además de reconocer en los hallazgos expuestos en el presente capítulo y las ponderaciones realizadas en cada epígrafe, que hay argumentos y postulados muy precisos que sirven al propósito de sustentar aquella hipótesis que se ha planteado de manera frecuente en este trabajo, y que trata de vislumbrar el papel del pensamiento social de la Iglesia frente a perfiles y desafíos propios de la situación social contemporánea.

El Compendio de Doctrina Social de la Iglesia Católica<sup>19</sup>, si bien fue producido en el año 2004, se puede decir que recoge el significado y la evolución del pensamiento social de la Iglesia durante todo el siglo XX. Detallar el grueso de su contenido, implicaría realizar un estudio especializado que no pretende ser parte de la disertación aquí expuesta, pues se correría el riesgo de que el objetivo investigativo se nuble. No obstante, como elementos desarrolladores de los presupuestos de la cuestión detallados en las primeras hojas de la presente tesis, aparecen los principios de la doctrina social de la Iglesia: es decir, en el bien común, el destino universal de los bienes, el principio de subsidiaridad, la participación, el principio de solidaridad, los valores fundamentales de la vida social y la vía de la

---

<sup>19</sup> Juan Pablo II, encargó escribir al Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, quien es el encargado de la promoción internacional de la justicia, la paz y los derechos humanos desde la perspectiva de la Iglesia católica, escribir el documento Compendio de Doctrina Social de la Iglesia.

caridad, la raíz conceptual para finalmente argumentar cuáles son los presupuestos desde los que escribe Francisco ya entrado el siglo XXI, así como también, los pilares explicativos de por qué el pensamiento social de la Iglesia tiene herramientas claras para lograr asumir los desafíos actuales.

Lo anterior significa que la concatenación entre los principios del pensamiento social de la Iglesia y los análisis científicos desde las ciencias sociales, es comprobable en la medida de la lectura, interpretación y exposición que aquí se ha presentado. Por tanto, este capítulo deja el escenario abierto en términos teórico-conceptuales para que la presente tesis fluya de manera ordenada hacia la consecución de sus objetivos planteados.

Ya se debería tener claro en este punto de la tesis que abordar el pensamiento social de la Iglesia en cualquiera de sus manifestaciones escritas es un trabajo arduo; ahora bien, en el caso particular del Compendio, debido a su extensión y a su gran aporte en términos no de resumir, sino de exponer los aspectos más importantes que produjo la Iglesia a lo largo esencialmente del siglo XX, lo que aquí se presenta es un breve acercamiento a los principios anteriormente mencionados y un análisis conexo al servicio de la investigación.

Para comenzar, se puede partir de la definición de bien común hallada en el compendio:

Según una primera y vasta acepción, por bien común se entiende el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección (Pontificio consejo, 2005, p.53)

El Compendio fue elegido como el texto final para ser analizado en el presente capítulo, porque de manera hipotética se supuso que en él se hallarían aspectos concluyentes que definirían el carácter y la virtud del pensamiento social de la Iglesia. Por supuesto, esto no significa que los discursos analizados ostenten un grado de "infalibilidad", ya que no se debe olvidar que el enfoque de la presente investigación y con el cual se ha abordado dicho pensamiento, es el de las ciencias sociales, específicamente desde la sociología; ahora bien, eso no significa que las ciencias sociales demeritan la perspectiva de la fe cristiana o que la perspectiva de



la fe emerge más valiosa que la de las ciencias sociales, no. En absoluto. Si bien aún falta indagar sobre si estos dos enfoques son o no complementarios, por el momento es prudente afirmar que son diferentes y son valiosos, así como cabe el reconocimiento de que han estado en un diálogo permanente, sin lugar a duda.

Por tanto, frente al bien común, si la garantía de las asociaciones posibilita el desarrollo del individuo, se tiene entonces que bajo el modelo cultural que exalta al individuo y que sustenta su desarrollo personal solo mediante el consumismo exacerbado, entonces las lógicas contemporáneas son una antítesis de esta primera premisa que arroja el Compendio.

En segundo lugar, comenzando el siglo XXI, es pertinente describir cuál es la posición de la Iglesia frente al polémico tema de los bienes, pues es evidente que, desde el pensamiento social cristiano, la discusión al respecto estuvo acompañada siempre por la cosmovisión dicotómica y antagónica entre el liberalismo y el socialismo. Entonces, una definición del destino universal de los bienes que arroja el Compendio es la siguiente: “Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno. He ahí, pues, la raíz primera del destino universal de los bienes de la tierra.” (Pontificio Consejo, 2005, p.55). Ciertamente, la ausencia de privilegios, pero a la vez la ausencia de exclusión, representan no sólo los problemas alegóricos sobre la posibilidad de un punto “intermedio” frente al litigio que significa pensar en el destino de los bienes, sino que además expresa en términos tácitos un problema metodológico complejo: ¿cómo lograr ese punto “intermedio”? En cierto sentido, dicho problema ha sustentado las contradicciones políticas de la organización social o de la organización de los Estados, que ha conducido a algunas sociedades a acaparar recursos (bienes) y por consiguiente se han derivado cruentas guerras a lo largo de prácticamente toda la historia. Lo anterior se podría corroborar en los hechos históricos representativos de la lucha por los bienes entre unos y otros. No obstante, lo llamativo en términos hermenéuticos que arroja el Compendio es reconocer el concepto “la raíz primera”.

¿Por qué resulta importante el término “la raíz primera” a la hora de hablar del destino de los bienes? Porque podría ser la base elemental y comprensiva de una ética sobre lo social, o incluso sobre lo político-administrativo. Ahora bien, si como se ha mencionado anteriormente, lograr establecer ese “punto intermedio”

en el que todos tienen algo y que ninguno puede ser privilegiado resulta problemático, entonces, los marcos jurídicos no han soportado el peso de la contradicción por carencia práctica de un respeto ético hacia ese principio que orienta como raíz primera, a que el destino de los bienes es común y en esa medida individual. Por supuesto, comenzar a desarrollar un debate al respecto en el presente capítulo desvirtuaría el propósito de este, pero, se advierte que el tema será expuesto de manera concluyente tras el ejercicio hermenéutico que se presenta con la encíclica *Laudato si'*.

Para lograr pulir la interpretación frente al tema de los bienes, de acuerdo con lo narrado en el Compendio, surge el cuestionamiento sobre cómo dar lugar al principio del destino universal de los bienes, que se orienta análogo al problema de método planteado anteriormente. Entonces se tiene lo siguiente: según el Compendio (2004), la actuación concreta del principio del destino universal de los bienes, según los diferentes contextos culturales y sociales, implica una precisa definición de los modos, de los límites, de los objetos. Asimismo, se explica cómo “destino y uso” no significan que todo esté a disposición de cada uno o de todos, ni tampoco que la misma cosa sirva o pertenezca a cada uno o a todos. De hecho,

Si bien es verdad que todos los hombres nacen con el derecho al uso de los bienes, no lo es menos que, para asegurar un ejercicio justo y ordenado, son necesarias intervenciones normativas, fruto de acuerdos nacionales e internacionales, y un ordenamiento jurídico que determine y especifique tal ejercicio (punto 173 del compendio página 55).

Lo anterior explica que el pensamiento social de la Iglesia expone intrínsecamente al derecho como norma proveniente de la moral y la ética cristianas, como el método que resuelve el problema de fondo en torno al tema de la propiedad de los bienes. No obstante, y a manera de ejemplo, contextualizando el sur occidente colombiano (lugar donde están los municipios en los cuales se desarrolló la investigación) de manera previa al capítulo respectivo, se tiene que un problema complejo que se manifiesta en los territorios es el de una elevada

impunidad y manipulación de la ley<sup>20</sup>; asimismo, esto podría darle peso al argumento de que la posibilidad de que los marcos jurídicos per se no soportan la organización justa de la realidad en el sector rural.

El principio del destino universal de los bienes exige que se vele con particular solicitud por los pobres, por aquellos que se encuentran en situaciones de marginación y, en cualquier caso, por las personas cuyas condiciones de vida les impiden un crecimiento adecuado. A este propósito se debe reafirmar, con toda su fuerza, la opción preferencial por los pobres: Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia (Pontificio Consejo, 2005, p. 57).

Esta última referencia frente al tema de los bienes, que como expone el Compendio, es en sí misma un testimonio de toda una Iglesia, es quizá la causa de mayor controversia a la hora de hablar teórica y prácticamente de los problemas de la propiedad en las sociedades; sobre todo, en aquellas pertenecientes a los países menos desarrollados, ¿Por qué? Bueno, no en vano se expuso en el anterior epígrafe la perversión ética que representa el utilitarismo, lo que de manera conexas expondría la hipótesis comprobable de que el utilitarismo contemporáneo que se halla implícito en el Nuevo Paradigma, que definirá posteriormente Francisco (2015), es un enemigo acérrimo del comunitarismo, o incluso de la actividad comunitaria. De hecho, más adelante se ofrecerá la explicación sobre cómo la cultura individualista contemporánea ciega las posibilidades de asociación entre sujetos a un nivel preocupante. ¿En qué clase de lugares comunes resulta eso? Bien podría ser en las diferentes afirmaciones que culpan a los pobres de la pobreza, o en las que indican que mientras a los millonarios les vaya mejor a todos les irá bien. Por supuesto, son lugares comunes, pero no están para nada lejos de ser los “marcos conceptuales” de las acciones carentes de toda ética social que realiza un

---

<sup>20</sup> De acuerdo a lo mencionado por el Fiscal general de la nación, Nestor Martínez, la impunidad en Colombia es del 90%. ( <http://www.elcolombiano.com/colombia/99-de-los-delitos-quedan-en-la-impunidad-fiscal-J14785092>) asimismo, la Unidad de Restitución de Tierras, reporta que en Colombia entre 2016 y 2017 se han presentado 73 asesinatos de personas que están reclamando las tierras que son de su propiedad y que fueron arrebatadas durante el conflicto. [http://caracol.com.co/emisora/2017/01/30/medellin/1485776716\\_140647.html](http://caracol.com.co/emisora/2017/01/30/medellin/1485776716_140647.html)

individuo promedio en la sociedad actual y, por tanto, constituye un foco de análisis para las ciencias sociales.

En tercer lugar, el pensamiento social de la Iglesia ha presentado el principio de subsidiariedad. De acuerdo con lo expuesto en el Compendio (2004), es imposible promover la dignidad de la persona si no se cuidan la familia, los grupos, las asociaciones, las realidades territoriales locales, es decir, las manifestaciones institucionales de la sociedad, los núcleos de formación de los individuos que abarcan los campos económico, social, cultural, deportivo, recreativo, profesional y político. Continuando, el Compendio (2014) señala que toda la manifestación de la colectividad es el ámbito de la sociedad civil entendida como el conjunto de las relaciones entre individuos y entre sociedades intermedias que se realizan en forma originaria y gracias a la subjetividad creativa del ciudadano. En este orden, se supone que la subjetividad creativa de un individuo está forjada en gran parte (aunque no en su totalidad) por estos momentos en que lo colectivo lo estructura, es decir, que su funcionamiento es análogo a la pervivencia en una red. “La red de estas relaciones forma el tejido social y constituye la base de una verdadera comunidad de personas, haciendo posible el reconocimiento de formas más elevadas de sociabilidad” (Pontificio Consejo, 2005, p. 57).

El principio de subsidiariedad es en esencia la asistencia colectiva necesaria para el desarrollo de la individualidad. En ningún momento lo colectivo suprime lo individual, de hecho, lo que ha narrado la Iglesia es que lo colectivo forja lo individual, lo sustenta, le da la posibilidad, otorga la posibilidad a un individuo de quedar en potencia. Por supuesto, la subsidiariedad como principio es algo diferente de la idea exclusiva del subsidio económico. Como se ha escrito, el gran problema de exponer los principios de la Iglesia católica no radica en que “sean caducos” o “anticuados”, sino que la acción de replicarlos, exponerlos, explicarlos, disertar sobre los mismos en medio de lo que llamaría Lechner (1993) un clima cultural de orden neoliberal, resulta en casi un atentado al “sentido común”, ese lugar común que dice a voz abierta “así es la vida” y que se ha forjado con bases éticas bastante flojas en donde la desregularización estatal, la privatización y la idea genérica de que el individuo es la medida de todo, convierten incluso la acción de presentar los principios de la Iglesia como marcos generativos de condiciones para que la ética social guíe las acciones individuales, sea vista como una “completa

locura". De allí que no es descabellado pensar sociológicamente en la capacidad de la obra y el mensaje de la Iglesia, en sus bases teológicas y comprensivas, como fuertes baluartes para impulsar una acción comunitaria que represente ese principio ético-social tan necesario para que las personas y los grupos (no solo de cristianos) afronten los desafíos de la sociedad contemporánea.

En cuarto lugar, el Compendio aporta la mención del principio de participación:

Consecuencia característica de la subsidiaridad es la participación, que se expresa, esencialmente, en una serie de actividades mediante las cuales el ciudadano, como individuo o asociado a otros, directamente o por medio de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece (punto 189 del compendio, 2005, p. 59).

Se debe partir del hecho simple, pero certero, de que el principio de participación es consecuencia productiva de la subsidiariedad. Además, si cabe una abstracción que pueda simplificar la importancia crítica del principio de participación desde el punto de vista del pensamiento social de la Iglesia, ésta puede comenzar sugiriendo que la participación en la sociedad contemporánea, sobre todo en países menos desarrollados donde la modernidad no consolidó la promesa del bienestar público, en sociedades cuya característica de participación política por ejemplo consiste en que los sujetos se limitan esencialmente a "votar", resulta ser una nueva antítesis de lo planteado en los documentos vaticanos.

Por supuesto, un voto es un derecho jurídico. Sin embargo, teniendo presente el contexto de una sociedad en desarrollo y en términos del pensamiento social, esta acción atendería al principio participativo si el individuo superara el espectro de la publicidad política, y fuese consciente de qué acción está realizando, qué clase de consecuencias conlleva dicha acción y sobre todo, si dicha acción contribuye a la comunidad o sólo se realiza bajo una conciencia del beneficio propio. La participación materializada por el individuo finalmente está sustentada por características residentes en lo asociativo, en lo común.

En quinto lugar, aparece el principio de solidaridad:

La solidaridad debe captarse, ante todo, en su valor de principio social ordenador de las instituciones, según el cual las «estructuras de pecado» que dominan las relaciones entre las personas y los pueblos, deben ser superadas y transformadas en estructuras de solidaridad, mediante la creación o la oportuna modificación de leyes, reglas de mercado, ordenamientos (Pontificio Consejo, 2005, p.61).

De regreso al concepto tratado de “estructuras del pecado”, para estas últimas, la solidaridad o bien las “estructuras de solidaridad” se configuran claramente como su antítesis; asimismo, el principio de solidaridad está orientado a que su materialización tenga lugar en la creación o modificación del esquema jurídico. En términos generales, queda abierto el interrogante sobre si el sistema jurídico por sí solo puede abrir el surco para que las estructuras de solidaridad logren desarrollarse. A decir verdad, el papel que juega el contexto es determinante a la hora de abordar una posible respuesta, pues con la impunidad legal que presenta un país como Colombia, no se podría fácilmente catalogar como suficiente, delegar a la modificación de leyes, la esperanza de construir estructuras de solidaridad. El contexto será determinante a la hora de concatenar los estudios hermenéuticos que se han desarrollado en la presente investigación, debido a que el pensamiento social de la Iglesia, en primer lugar, es un discurso objetivo en tanto reflexión teológica y propositiva; en segundo lugar, se constituye en un argumento movilizador subjetivo, debido a la paráfrasis desde un punto de vista cristiano o laico que emerge en un contexto social determinado.

Entonces, no significa que el pensamiento social de la Iglesia no contenga los principios que logren generar las posibilidades de transformar estructuras del pecado en estructuras de solidaridad; por cierto, pensar en esa transformación sería considerar, lejos de una prosaica politización, que la crítica teológica es también una crítica social, y si bien la Iglesia ha sido cuidadosa en que sus discursos no se asuman como “posiciones políticas”, a la altura de la presente disertación, se puede afirmar que si los desafíos de las sociedades contemporáneas son exigentes, contienen altos niveles de complejidad en donde la ética y la moral han sido “relegadas” o intercambiadas por éticas de mercado, o moral de mercaderes, entonces, tan sólo el hecho de pensar un problema sociopolítico implica, como lo mencionaría Marcuse (1969), un radicalismo moral: es decir el florecimiento de una

moral que pudiera pre-condicionar al hombre para la libertad. En términos de la obra y pensamiento social de la Iglesia, esa libertad es la que se halla en la comprensión de la Revelación divina, ¿qué sería entonces libertad en términos del pensamiento social cristiano? De acuerdo con lo revelado en el Compendio (2014), es la verdad, la justicia, el amor como preceptos morales y como obras válidas no sólo para un individuo, sino para todos los hijos de Dios.

Por tanto, el fundamento teológico de las estructuras de solidaridad son los valores, y el fundamento instintivo de la solidaridad son los valores. De acuerdo con lo expuesto en el Compendio, “los valores requieren, por consiguiente, tanto la práctica de los principios fundamentales de la vida social, como el ejercicio personal de las virtudes y, por ende, las actitudes morales correspondientes a los valores mismos”. (Pontificio Consejo, 2005, p.62)

Ahora bien, de manera magistral, en el Compendio son expuestos aquellos principios fundamentales de la vida social, según indica: la verdad, la libertad, la justicia y el amor. Con respecto a la verdad, todos los grupos humanos deben tender hacia la verdad. En este orden según el Compendio (2004), las personas y los grupos sociales, cuanto más se esfuerzan por resolver los problemas sociales según la verdad, tanto más se alejan del arbitrio y se adecúan a las exigencias objetivas de la moralidad; una moralidad que, vista desde la perspectiva cristiana, transforma estructuras de pecado en estructuras de solidaridad. Podría suponerse que dispone al organismo para que reaccione biológicamente, por ejemplo, ante una injusticia y en consecuencia, actúe moralmente orientado hacia los demás. De otra parte, frente al concepto de libertad, el Compendio lo expone sintéticamente:

No se debe restringir el significado de la libertad, considerándola desde una perspectiva puramente individualista y reduciéndola a un ejercicio arbitrario e incontrolado de la propia autonomía personal: «Lejos de perfeccionarse en una total autarquía del yo y en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente sólo cuando los lazos recíprocos, regulados por la verdad y la justicia, unen a las personas» (Pontificio Consejo, 2005, p. 63).

Es necesario destacar en este espacio del trabajo, la importancia de la libertad desde la perspectiva del pensamiento social de la Iglesia en un contexto como el contemporáneo, puesto que el paradigma que ha quedado vigente y dominando el

panorama de filosofía misma de los Estados luego de la Guerra Fría es el liberalismo. Existe un consenso que recae en la forma como la historia ha consignado la manera en que el fascismo, el anarquismo y el comunismo quedaron sin posibilidad de praxis política, fueron derrotados militarmente o sucumbieron ante contradicciones aplicativas en diferentes sociedades. Por tanto, siendo la libertad el principio del liberalismo y teniendo presente la exacerbación consumista de la cuál es protagonista el individuo actualmente, no solo el concepto, sino la revalorización de la libertad como principio debe ser configurada desde orillas diferentes al liberalismo, así éste haya sido “el gran vencedor del siglo XX”. Más adelante, este trabajo podrá elaborar conclusiones en las que se presente el pensamiento social de la Iglesia como una de esas orillas (muy pertinente) desde la cual configurar miradas y análisis distanciados del liberalismo, sobre la libertad.

Avanzado en el análisis sobre otro de los principios fundamentales de la vida social que señala el Compendio aparece la Justicia:

Consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido» Desde el punto de vista subjetivo, la justicia se traduce en la actitud determinada por la voluntad de reconocer al otro como persona, mientras que desde el punto de vista objetivo, constituye el criterio determinante de la moralidad en el ámbito intersubjetivo y social. (Pontificio Consejo, 2005, p.63).

La diferenciación de los puntos de vista desde donde puede ser abordada la justicia arroja correlativamente las dos condiciones necesarias para la composición de una transformación de las estructuras del pecado. De una parte, reconocer al otro y de otra parte, reconocer que la justicia sea el criterio que determine la mencionada moralidad.

Por último, el Compendio menciona lo siguiente sobre otro concepto que arroja el pensamiento social de la Iglesia durante el siglo XX: las vías de la caridad.

La caridad, a menudo limitada al ámbito de las relaciones de proximidad, o circunscrita únicamente a los aspectos meramente subjetivos de la actuación en favor del otro, debe ser reconsiderada en su auténtico valor de criterio supremo y universal de toda la ética social. De todas las vías, incluidas las que



se buscan y recorren para afrontar las formas siempre nuevas de la actual cuestión social. (Pontificio Consejo, 2005, p. 64)

Algo realmente sorprendente que se sigue hallando a medida que se profundiza la interpretación del pensamiento social de la Iglesia, es la articulación conceptual que existe. Ningún concepto viaja de manera solitaria al mundo del discurso, y en este caso la mención sobre la reconsideración del significado subjetivo de la caridad, en la que se pasa a constituir la como parte de la ética social, está en abierta relación con la práctica de los principios de la vida social, la revalorización, que se ha mencionado como mecanismo válido para configurar estructuras de solidaridad. En cuanto estas últimas tengan lugar, es decir, mientras existan en el plano de la acción social, entonces significarán no solo una antítesis a las estructuras del pecado o a la forma como hoy se conduce el mundo, sino que serían ontológicamente una transformación de orden social, dando mayor validez a la perspectiva cristiana.

Los anteriores principios son concluyentes y determinantes para abordar con carácter científico social toda la obra de Iglesia católica, así como para reconocer, por ejemplo, desde un punto de vista sociológico, la profundidad y fortaleza de los argumentos allí hallados. En resumen “La DSI por definición deontológica, es una doctrina que ofrece directrices de acción, basadas en principios éticos de la teología moral” (Aparicio, 2010, p. 49). Con respecto a la nota incluida de Aparicio, hay que reconocer que si bien hablar de doctrina es sinónimo de ciencia, de enseñanza, de sistema, de virtud teológica, es importante reconocer que el cambio dado tras el Vaticano II, que dejó a Iglesia reconciliada con el mundo, abandonando la negación de los principios modernos y estimulando la lectura de los tiempos, convoca a reconocer en el pensamiento social (desde un punto de vista cristiano y laico), no solo “directrices”, sino más acertadamente: invitaciones.

Aclarado lo anterior, la introducción hacia una lectura de los tiempos, a una lectura de la situación contemporánea, pasa por entrar a comprender qué es lo que está sucediendo en el mundo contemporáneo, pues un legado inmerso en la propuesta cristiana es contemplar la obra de Dios y entenderla:

Este aumento en el bienestar material, producto de una mayor disposición de bienes y servicios, no ha repercutido de manera significativa en la felicidad de

las personas. Esta situación se debe, entre otras razones, a los factores de orden psicosocial que subyacen al acto consuetudinario del consumo, así como al referente conceptual de felicidad de tipo hedonista-cirenaico-utilitarista que predomina en la sociedad posmoderna. (Aparicio, 2010, p. 32).

Dentro de lo mencionado anteriormente, lo que el pensamiento social critica es la tendencia que “ha inducido al ser humano a confundir la felicidad y la salvación con formas inmanentes de bienestar material” (Aparicio, 2010, p. 41). La amalgama producida entre el bienestar material y las formas en que el ser humano busca trascender su propia existencia (felicidad y salvación) es la consecuencia activa del modelo productivo que no sólo quedó “sin contendiente” en el escenario de la historia al finalizar el siglo XX, sino que controla la cultura de masas y el mercado internacional, cerrando con un duro candado las posibilidades de observar la realidad desde otras orillas, desde otras perspectivas, como ya se había dicho. En la sociedad contemporánea, la inmanencia del bienestar material en las aspiraciones de felicidad y salvación que hoy tienen los individuos continúa siendo testigo, de que el debate económico, el principio del destino de los bienes y todo lo relativo a las consecuencias de ese debate, siguen formando parte trascendental a la hora de pensar metodológica y teóricamente una posibilidad de descomponer lo que se ha denominado estructuras del pecado. ¿Es el concepto de estructuras del pecado una propuesta demasiado etérea para un pensamiento positivo? Por supuesto. Asimismo, cabe cuestionarse si el pensamiento positivo, el pensamiento racionalista, ha permitido liberar a la humanidad de las injusticias sociales, económicas, políticas y culturales que vive actualmente, ya que los tiempos indican que no. A propósito de ello, resulta pertinente revisar lo siguiente:

La economía es una ciencia positiva porque le corresponde buscar soluciones eficientes en función de los medios disponibles, sin tomar en cuenta la moralidad de los fines. Sin embargo, en la práctica diaria, al momento de elegir los medios se introducen irremediabilmente juicios de valor (Aparicio, 2010, p. 45).

Lo anterior demarca la crítica paradigmática al positivismo desde la importancia del valor como principio. En otras palabras, si no se atiende al desarrollo de una crítica de los valores que permita una revalorización de las acciones que pueden estar constituyendo lo que se denominó estructuras de pecado

y pecados personales, entonces el juicio de valor en medio del fenómeno del individualismo simplemente sería el resultado de una versión de valores compuestos aisladamente, sin tener en cuenta al otro. Allí radica la importancia del estudio al pensamiento social de la Iglesia, puesto que el juicio de valor, visto el valor desde la perspectiva cristiana, es una orilla bastante válida desde la cual observar, analizar y actuar sobre la realidad.

Aparicio (2010) logra develar que en la práctica diaria es donde los juicios de valor intervienen en la lógica económica. Por tanto, una revalorización desde la orilla del pensamiento social de Iglesia, desde la teoría social y no solo desde el aspecto positivista, podría ofrecer probabilidades de que dicha lógica fuera reconfigurada en el marco del reconocimiento del otro (del prójimo) pues de nada serviría que un individuo desarrollara una revalorización sin contar con las asociaciones de la colectividad que le rodean.

Es por ello que, para dar inicio a la conclusión del presente capítulo, se parte de pensar sociológicamente que el principio de la acción social comunitaria debe ser el juicio ético, deben ser los valores que el sujeto reconoce y por los cuales finalmente actúa, teniendo presente que si los reconoce es porque los ha identificado para sí mismo y para los demás, en sin duda un aspecto formal que se impulsa desde el conocimiento del mundo. Aparicio (2010) recordaba que los juicios éticos pueden clasificarse en dos grandes grupos: los juicios de valor y los juicios de obligación. Según el autor, los primeros son estudiados por la axiología y los segundos son estudiados por la deontología; ese carácter obligante, es la moralidad como disposición del organismo, con capacidad de contrarrestar la agresividad, el egoísmo y por tanto, procurar conservar en condiciones de dignidad una mayor cantidad de unidades de vida.

Como conclusión general de esta disertación hay que partir reconociendo que el pensamiento social de la Iglesia:

Invita a la expansión del pensamiento, a la colaboración seglar en esta tarea y a dar así cumplimiento a la norma evangélica del *ite et docete*, que Cristo impartió a su Iglesia y a todos obliga y que ésta se ha preocupado concretamente de mantener recordada y de especial manera cuando se trata de la difusión de las convicciones sociales que, como guía práctica de

conducta, se marcan en este camino de las encíclicas sociales, que si se inició por la *Rerum Novarum* (Catalá, 1962, p. 45).

En la colaboración seglar se halla el foco que permite la concatenación entre el pensamiento teológico y sociológico o bien aquel que emerge de las ciencias sociales y se convierte en teoría social. El pensamiento social de la Iglesia es también una guía práctica de fe, de conducta; por tanto, si bien no regula las condiciones obligantes de dicha guía, es un gran esquema de fuerza de voluntades en donde múltiples servidores han sido los portavoces de la lectura del tiempo. Por ende, no es descabellado sugerir que el principio de toda teoría social es también la lectura adecuada de los tiempos.

Se puede, por lo tanto, reconocer la importancia que Guerra (2013) destaca del pensamiento social de la Iglesia. Según el autor, los planteamientos expuestos por los documentos vaticanos se aprecian verdaderamente en un presente, mucho mejor que en aquellos años en que fueron publicados. Es decir, el pensamiento social de la Iglesia ofrece una apuesta bastante seria por la contribución que el cristianismo hace al reconsiderar los problemas del mundo.

Más aún, el Papa Juan XXIII de manera muy adelantada, mucho antes que Gary Becker, y con mayor hondura que él, reconoce que: Dios, en su bondad y sabiduría, ha otorgado a la naturaleza una capacidad casi inagotable de producción y ha enriquecido al hombre con una inteligencia tan penetrante que le permite utilizar los instrumentos idóneos para poner todos los recursos naturales al servicio de las necesidades y del provecho de su vida (Guerra, 2013, p.165).

Lo que se ha podido denotar es que la riqueza hallada en esta revisión analítica de documentos radica en que el pensamiento social de Iglesia “encuentra su fundamento en la ley natural, en la revelación contenida en la Sagrada Escritura, en la reflexión y en la práctica teológica y pastoral; junto con el aporte de los métodos de las ciencias sociales.” (Escobar, 2012, p. 100) en el documento final que fue analizado en la presente disertación, Escobar (2012) acierta al exponer que por ejemplo el Compendio pretende ser un instrumento para construir el diálogo ecuménico e interreligioso de los católicos con todos los que buscan sinceramente el bien del hombre.

Bajo la intención de orientar el capítulo hacia los propósitos de la presente investigación, puede decirse, desde un punto de vista sociológico, que el pensamiento social de la Iglesia invita constantemente a pensar seriamente desde las ciencias sociales que “los cambios en la moralidad pueden «sumergirse» en la dimensión «biológica» y modificar la conducta orgánica” (Marcuse, 1969, p. 18). Es precisamente pensar en la posibilidad de que, en esos cambios en la moralidad, se halla la pertinencia del pensamiento social como foco reflexivo para la construcción de una revalorización en la sociedad; algo que podría entenderse como una fuerza moral capaz de confrontar los estragos que el campo exclusivamente positivo ha generado en lo económico y en lo político.

Frente a lo anterior, se podría superar la paradoja que desde la publicación de la *Rerum Novarum* ha impulsado al pensamiento social de la Iglesia social a ser considerado como un baluarte teológico que contiene la capacidad de diálogo con las ciencias sociales, en un momento en el que la contemporaneidad reconoce que el paradigma positivista parece haber profundizado los problemas sociales en vez de solventarlos.

Del mismo modo, y como apertura a lo que significó para la región latinoamericana la interpretación hermenéutica de todo el contenido del pensamiento social de la Iglesia, una buena conclusión puede partir del reconocimiento que, en Latinoamérica, la Iglesia en ocasiones no fuese cuestionada en cuanto a su obra social. Sin embargo, de manera comprobable, sí ha sido cuestionada cuando ésta desarrolla una crítica al sistema, una crítica que nace teológica y sin politizarse, descubre diálogos abiertos con la política, por la indudable fuerza de acción que tiene el contexto.

En nuestro medio chileno y latinoamericano nadie pone en duda la legitimidad y conveniencia de que la Iglesia se preocupe de los problemas sociales y que exprese esa preocupación mediante la práctica de la asistencialidad y de la educación. Así, por ejemplo, no se critica la existencia ni la acción de Cáritas, del Hogar de Cristo, de las escuelas, colegios y universidades católicas y de otras obras como las clínicas, hospitales y misiones entre nativos. La crítica surge cuando esa preocupación social cuestiona seriamente el sistema político y económico vigente y las estructuras

mediante las cuales opera en la medida en que ellas atentan contra los derechos fundamentales de la persona humana (Rivas, 1988, p. 132).

Siguiendo este análisis, según Catalá (1962), el carácter que moviliza la construcción de los textos que componen el pensamiento social inicia lo que se puede definir como un principio actualizado de análisis de la realidad social, es decir, la lectura de los tiempos. Por lo anterior, podría intuirse que no hay emergencia del pensamiento social de la Iglesia si no existen emergencias de nuevos fenómenos o situaciones sociales que vinculan los campos económico y político; entre tanto, el autor continúa mencionando que el pensamiento social de la Iglesia avanza contingentemente con la sociedad, sus aspiraciones, sus problemas y sufrimiento. “Las «cosas nuevas», doctrinas, aspiraciones, cuadros sociales, ambientes políticos, procesos científicos, escuelas sociológicas están vivas en el pensamiento pontificio, que tiene un área anchísima de conocimiento universal y unos sabios detectores de cada una de las antedichas facetas” (Catalá, 1962, p. 46).

Un cierre de capítulo resulta paradójico en la medida en que no es sencillo cerrar un tema social; por el contrario, se debe dar apertura a nuevos interrogantes, a la continuidad de la paráfrasis, a conducir por el sendero de las posibilidades, en este caso académicas, que llevan hacia la construcción de más y mejor conocimiento. Por tanto, se cerrará el presente capítulo enunciando a Catalá (1962), quien promueve el neologismo “solidarismo” y lejos de presentarse doctrinario, se sugiere como una fórmula de empalme entre los valores individualistas y colectivos. Por supuesto, en la revalorización, en la composición de un esquema moral, se halla la posibilidad de organización para afrontar los perfiles de los desafíos tan grandes que hoy padece la humanidad. Asimismo, se abre el interrogante sobre si pudiera el pensamiento social de la Iglesia ser el punto intermedio y resolutivo de la contradicción histórica entre lo colectivo y lo individual, o bien por su carácter eclesiológico y desde un punto de vista de la sociología clásica de la religión, es un argumento totalmente improbable. Luego de escrito el capítulo, la respuesta puede comenzar con una pregunta: ¿acaso los tiempos no están pidiendo a gritos ser leídos por todos y en todos los idiomas de acercamiento epistemológico, y no sólo desde el convencional lenguaje moderno, racionalista y positivo, que por lo visto no ha sido suficiente?

### 3.4 SISTEMATIZACIÓN Y HERMENÉUTICA AL TEXTO LAUDATO SÍ

Esta etapa corresponde a la Fase 1 de la metodología de investigación, y no constituye aún un resultado puesto que, a pesar de que ya se compone una matriz interpretativa de texto, los resultados se evidencian en la medida en que la hermenéutica se encuentre aplicada a los objetivos planteados. Empero, antes de exponer el procedimiento de consignación de la Matriz de Análisis de Texto, es importante aclarar en este marco metodológico en qué consiste la perspectiva hermenéutica planteada.

Rastrear la experiencia, sistematizarla en el marco de una práctica, como puede ser una conversación suscitada por la aplicación de una entrevista, es pretender un acercamiento a esa verdad hermenéutica, tan cargada de significado y, sobre todo, presente en cada individuo, en cada sujeto. Ahora bien, adentrarse en la búsqueda de conocimiento apoyándose en la experiencia o discurso de un individuo implica movimiento; por ejemplo, “el principio del comprender es siempre moverse en un círculo, un constante retorno y vaivén del todo a las partes y de éstas al todo, una descripción dialéctica polar pues la individualidad nunca se abre del todo”. (Martínez, 2002, p.3). Ese constante retorno fue precisamente el ejercicio aplicado que se desarrolló a partir de los enunciados que se iban consignando en la Matriz de Análisis, ya que permitía observar una idea en un contexto más amplio, que ofrecía otras ideas conexas que ampliaban la interpretación.

Ya que el significado de las acciones humanas no siempre es tan evidente, se hacen necesarias ciertas normas, reglas o técnicas que ayuden a hacerlo más patente y claro. De ese modo, la hermenéutica se convierte en un método de sistematización de procedimientos formales, en la ciencia de la correcta interpretación y comprensión. (Martínez, 2002, p.4)

De acuerdo con la cita anterior, se puede concluir que, desde esta perspectiva, la hermenéutica como método de sistematización, aplicado de forma ordenada y rigurosa, permite acercarse no solo a componer el significado discursivo, que como ya se ha escrito anteriormente, representa una idea en sí en conexión con ideas y acciones de la sociedad u otros sujetos, sino que además, la hermenéutica como un

proceso metodológico, funciona para acercarse al conocimiento del significado de la acción de los sujetos que producen esos discursos. Por algo,

Una de las contribuciones más valiosas de Ricoeur (1971) es el desarrollo del «modelo del texto» para comprender el significado de la acción humana; ésta es como un escrito literario, por tanto, se puede «leer» como un texto, con los mismos criterios, para comprender a su autor, es decir, para captar el significado que éste puso en él. (Martínez, 2002, p.5)

Por tanto, además de la Investigación Documental y con base en lo señalado por Martínez, la hermenéutica desarrollada al texto encíclico *Laudato sí'* siguió metodológicamente lo que Martínez (2002) siete reglas generales que se circunscriben dentro de la teoría y la técnica propias de la hermenéutica de los autores más renombrados en este campo. Con el fin de no extender este apartado, se puntualizarán dichas reglas con las que se desarrolló el proceso, vinculando siempre en el marco interpretativo el significado de lo global a las partes seleccionadas y viceversa, es decir, una aplicación del llamado círculo hermenéutico.

Las reglas hermenéuticas empleadas y aplicadas a los objetivos de esta tesis, con base en lo enunciado por Martínez (2002), fueron las siguientes:

- 1) Que el texto *Laudato sí'* constituyera la posibilidad de interpretación razonable, una regla que se cumplió al encontrar una riqueza reflexiva sobre la realidad bastante amplia.
- 2) Que el texto se comprendiera desde adentro, entendiendo las cosas de las que habla y los términos en el sentido en que son usados dentro del texto; para cumplir con esta regla, es que se hacía necesaria la ID sobre el pensamiento social de la Iglesia. Sin esa ID, el proceso hermenéutico no se hubiese desarrollado rigurosamente.
- 3) Comprender el significado de términos históricos o antiguos, presentes en la encíclica. Nuevamente la ID compuso el marco clave para la comprensión de muchos términos y significados plasmados en el corpus de lo que se denomina pensamiento social de la Iglesia.



- 4) Se necesita, aparte de la familiaridad con la temática específica en cuestión (lograda con la ID), un conocimiento general de la vida del autor, y las tradiciones que influyeron en él.<sup>21</sup> Lo anterior conduce a la inclusión, a

---

<sup>21</sup> La siguiente, es una nota biográfica adaptada para este trabajo, con información textual del libro publicado en 2013 por Mariano Fazio Fernández que lleva por título: *El Papa Francisco: Claves de su pensamiento*. Jorge Bergoglio nace en Buenos Aires en 1936 hijo de inmigrantes italianos procedentes de Piamonte por parte del Padre y de Piamonte y Liguria por parte materna dos años antes del nacimiento de Jorge, tuvo lugar en Buenos Aires, un acontecimiento eclesial de primera magnitud: El congreso eucarístico Internacional, celebrado en 1934 Pacelli, enviado del Vaticano, se sorprendió al ver la respuesta del pueblo a la convocatoria. La manifestación marco un antes y un después en la historia de la Iglesia Argentina. La historia familiar de Bergoglio, es común a millones de argentinos de clase media. En su caso el cien por ciento de su sangre es italiana. Los Bergoglio deben trabajar duramente para sostenerse, no pasan hambre, pero no pueden darse el lujo de tener un automóvil o de ir de vacaciones. Son hijos de trabajo esforzado, honrado, oculto. El mismo Jorge Mario, simultaneará sus estudios en la secundaria con distintos trabajos antes de prepararse para ser un técnico químico. La cultura del trabajo lo marco para toda su vida. La familia de Bergoglio Sívori estaba compuesta por sus padres, sus abuelos y cinco hermanos de los que Jorge era el mayor. Católicos practicantes, de un barrio populoso en Buenos Aires. Su madre le hacía escuchar el programa de Opera que transmitía Radio Nacional y además como buen porteño aprendió de su padre a seguir un Equipo de futbol: El San Lorenzo de Almagro. Cuando tenía 21 años, tuvo una afección pulmonar grave, que obligó a los médicos a extirparle la parte superior del pulmón derecho. En esa convalecencia y dolor, una religiosa le dijo que con su dolor estaba imitando a Jesús en su pasión. Hubo allí un momento determinante. Posteriormente, ingresó al noviciado Jesuita el 11 de marzo de 1958, le atrajo de la compañía de Jesús su acento en la misión apostólica. Estudió humanidades en Chile en 1969 y luego en Buenos Aires se formó en Filosofía, entre 1964 y 1967 fue profesor de filosofía y psicología en el Colegio la Inmaculada de Santa Fe. En 1979 se licenció en Teología y antes del 13 de diciembre de 1969 es ordenado como sacerdote. En 1971 hizo la tercera probación en Alcalá de Henares y el 22 de abril de 1973 su profesión perpetua. Maestro de Novicios en los años 1972-73, fue elegido provincial de Argentina, cargo que ocupó durante 6 años. Realizó su tesis doctoral sobre Romano Guardini en Alemania y volvió a Buenos Aires como confesor y director en el Colegio del Salvador y en la Iglesia de la Compañía de Córdoba. Entre 1980 y 1986 fue el rector del Colegio Máximo [...] Entre todo lo narrado no solo su amplia experiencia en cargos de responsabilidad, sino también el contexto que le tocó vivir cargado entre otros hechos, de la inestabilidad política a partir de 1955 después del derrocamiento de Juan Domingo Perón; la violencia que desencadenó la subversión armada y que incrementó la represión militar con su secuela de muerte, desaparición de personas; las recurrentes crisis económicas, en particular la del 2001, que alcanzó dimensiones insospechadas, fueron el marco de su actividad Pastoral.

manera de pie de página, de una breve reseña sobre la vida de Francisco. La reseña biográfica no se incluye como epígrafe, puesto que la profundización en la vida, o en la construcción biográfica del Papa forma parte de otra categoría investigativa que no se ajusta a los objetivos.

- 5) Contrastar la interpretación (una particular por cita empleada) consignada en la tercera columna de la Matriz de Análisis con el significado global del texto permitió la emergencia de las categorías de análisis.
- 6) Toda interpretación implica innovación y creatividad. Lo que impulsa a reconocer, en las categorías de análisis sugeridas en esta tesis, elementos que no surgieron por voluntad del investigador, sino que fueron resultado de la aplicación metodológica de una ID, y que funcionaron como mecanismos de comprensión del pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia.

Con base en las reglas y la perspectiva hermenéutica narradas, se presenta entonces la sistematización del proceso hermenéutico desarrollado al texto encíclico *Laudato si'*, un proceso que comienza desde la lectura detallada de la encíclica, pasa por la clasificación de sus apartes, el ajuste con base en objetivos investigativos, y termina con los resultados más importantes: la emergencia de categorías de análisis que permiten dar una lectura global del texto.

Antes de pasar al capítulo de resultados, es necesario revisar el Anexo 1, que incluye también un espacio para consignar la cita textual, otro para anotar la ubicación de la cita en la encíclica y otro espacio para exponer interpretaciones sintéticas de lo consignado.





## **4. RESULTADOS**



## 4.RESULTADOS

### 4.1 RESULTADO DE ACUERDO CON LAS FASES INVESTIGATIVAS

#### 4.1.1 Resultados Fase 1

Posterior a la investigación documental y al desarrollo de la sistematización de los datos obtenidos del texto *Laudato sí'*, se procedió a la construcción de las herramientas que serían empleadas en campo, no sin antes codificar de manera más sintética los resultados expuestos anteriormente en la Matriz de Análisis de Texto. El proceso para lograr exponer los resultados de la primera fase metodológica comenzó con la elección de algunos de los puntos de la encíclica para su análisis interpretativo. De allí, surge una pregunta elemental si se ha leído de manera detallada todo el texto y es ¿cómo justificar técnicamente la elección de algunos puntos de la encíclica para abrirlos y explorarlos? La anterior pregunta fue traducida en la necesidad de encontrar las características generales, medulares, significativas y frecuentes del texto encíclico *Laudato sí'*.

Por tal motivo, inicialmente se efectuó la elección de una muestra en el marco de los 246 puntos que componen el texto *Laudato sí'*. ¿La elección de una muestra (n) en el marco 246 (N) puntos constituiría un muestreo probabilístico? Esta pregunta tomó fuerza en el desarrollo de la investigación, puesto que cualquier punto que se eligiera, como parte constituyente de la totalidad del texto, tendría la característica de pertenecer a la muestra. No obstante, como la investigación tiene un objetivo particular, se decidió optar por un muestreo no probabilístico de tipo intencional, eligiendo luego de un proceso de lectura detallado, sumado a la ID sobre el pensamiento social de la Iglesia, un  $n = 74$ . Fueron 74 puntos distintos que se hallaron a lo largo de la encíclica; ahora bien, la elección de la muestra se orientó teniendo presente el objetivo general de la investigación, así como el criterio del investigador, ya que esa sistematización de los datos hermenéuticos fue a su vez el marco general que serviría para elaborar las herramientas que se emplearían en la recolección de información durante la investigación en campo.

La muestra de 74 citas contenidas en 74 números consecutivos de un total de puntos 246 que figuran en la encíclica, se sometió (la muestra) a un proceso de consignación en la MAT. Posteriormente, a pesar de que se había generalizado el análisis, al pasar de 246 puntos a 74, aún no había categorías de análisis comprensivo especificadas. Resultado de la anterior carencia, se inició el proceso de construcción de las categorías de análisis, teniendo claro que lo más importante de dichas categorías fuese que pudieran agrupar y distinguir los elementos contenidos en esa muestra n.

Asimismo, antes de iniciar el proceso de clasificación según categoría analítica, se formuló una segunda tabla, denominada Matriz de Codificación de Categorías Analíticas que componen n, cuyo nombre se abrevió en las letras MCCAn. En dicha matriz, se codificaron los hallazgos de acuerdo con cada una de las 74 citas que compusieron n. Para agrupar de manera más eficiente las citas en correspondencia con la categoría analítica a la que pertenecieran, se asignó un número consecutivo y así facilitar su codificación.

Ahora bien, las categorías de análisis resultantes del proceso interpretativo fueron, en primer lugar, Crítica al Antropocentrismo, que fue codificada con las letras CA. La CA se constituyó por la persistente llamada que realiza Francisco a alejarse del mito sobre el cual, el hombre, con capacidad de transformarlo todo, ignoró los aspectos ecológicos y se excluyó como parte complementaria y constitutiva de la naturaleza.

En segundo lugar, la Integralidad de la Transformación que fue codificada con las letras IT. La IT se constituye de aquellos mensajes que aparecen a lo largo del texto en donde persisten los conceptos de ecología integral, inclusión de los pobres como opción preferencial y el encaminamiento conjunto de todas las partes hacia un cambio de las prácticas que persisten en la destrucción o separación de lo social y lo ecológico, así como también a un reconocimiento a las raíces espirituales presentes en los problemas ambientales.

En tercer lugar, la categoría Nuevo Paradigma fue codificada con las letras NP. La categoría NP constituye la crítica más fuerte que realiza Francisco a los productos culturales, económicos y políticos, como el rechazo y la falta de interés



derivados del individualismo típico que se gesta en el modelo neoliberal y más precisamente en el modelo tecnocrático dominante.

En cuarto lugar, la categoría Axiología, que fue codificada con la letra A. La A se constituye por los mensajes que al interior de la encíclica se componen de reflexiones que superan el debate ideológico, político y ecológico. Es la esencia teológica de la carta, si bien, remite sobre conceptos y/o valores tales como dignidad, diálogo, comunión con los demás y el papel del corazón como agente valorativo.

En quinto lugar, la categoría Problema Estructural fue codificada con las letras PE. La categoría PE se constituye por aquellas problemáticas que, a medida que se lee el texto, solicitan una abstracción más allá de lo textual, y convocan a pensar el problema planeado por Francisco como producto de un gran problema que subyace estructuralmente. Crecimiento incuestionado de la tecnología, dependencia económica, configuración de cultura para el cambio entre otros, son elementos estructurales presentes en el discurso de *Laudato Si'*.

En sexto lugar, la categoría Problema Ideológico ha sido codificada con las letras PI. Dicha categoría es conformada por la crítica que realiza Francisco al sistema de acciones filantrópicas aisladas que se desarrollan sin una concepción de lo colectivo. El texto en varias ocasiones habla de ese fenómeno, lo que deriva en la paradoja expresada en individuos que tienen la disposición de amar a la naturaleza, a la vez que sienten desprecio por los seres humanos.

En séptimo lugar, la categoría Aspecto Propositivo ha sido codificada con las letras AP. En la categoría AP confluyen las propuestas tácitas de Francisco, es decir, las que la Iglesia dirige al mundo en la carta encíclica. Propuestas que configuran aspectos relacionados con unificar propuestas sociales en torno al concepto casa común, a la urgencia del cambio, al poder de la transformación que contienen las prácticas locales, la resignificación del medio ambiente como un bien común, entre otras. Hay que resaltar que los elementos que componen la categoría AP consolidan los marcos que se contrastaron con los datos obtenidos en la investigación en campo, y que sirven de respuesta para asumir los desafíos que tiene la Iglesia en la contemporaneidad.

Entonces, con las anteriores categorías mencionadas se logró consignar un análisis codificado de la encíclica *Laudato Si'*. A continuación, se expone la MCCAn consignada.

Figura 15. Matriz de Codificación de Categorías Analíticas que componen *n*

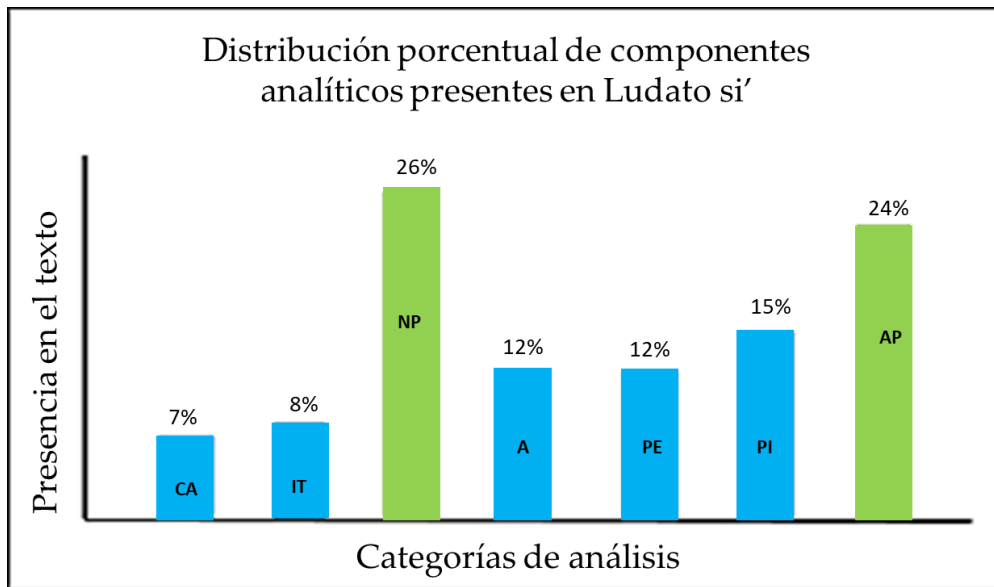
<b>Matriz de Codificación de Categorías Analíticas que componen <i>n</i></b>		
<b>Categoría analítica</b>	<b>Números consecutivos que representan la categoría</b>	<b>Total de referencias pertenecientes a la categoría</b>
CA	1, 20, 47, 48, 49	5
IT	2, 3, 4, 8, 18, 55	6
NP	9, 10, 12, 13, 14, 16, 19, 25, 35, 36, 40, 41, 43, 51, 53, 56, 57, 69, 70	19
A	11, 15, 17, 26, 39, 50, 52, 62, 72	9
PE	21, 22, 33, 37, 38, 42	6
PI	5, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 44, 58, 68	11
AP	6, 7, 23, 34, 45, 46, 54, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 73, 74	18

Fuente: elaboración propia

Los resultados obtenidos en la Figura 15 permitieron (considerando  $N = 74$  como el 100%) exponer de manera porcentual los componentes analíticos del texto, lo que orienta la configuración del mensaje inscrito en *Laudato si'* a partir de una interpretación con base en las categorías emergentes. La función de observar resultados bajo unidades porcentuales distribuidas según la categoría analítica es determinar cuál es el discurso predominante en la composición del texto. Lo anterior sin duda aporta a las interpretaciones que se deduzcan del trabajo de

campo. A continuación, se puede observar la distribución porcentual de componentes analíticos presentes en el texto *Laudato si'*.

Figura 16. Distribución porcentual de componentes analíticos presentes en el texto *Laudato si'*



Fuente: elaboración propia

#### 4.1.2 Resultados de la Fase 2

En esta Fase 2 surge el anexo 4. En él, se ofrece como producto final una codificación de la entrevista exploratoria que se realizó al Padre Andrés Bustacara. La codificación no solo permitió simplificar la información recolectada, sino ajustar también la codificación de las preguntas, cuyas letras, además de una función nominal, también permitieron direccionar el trabajo de campo y por supuesto, los resultados de la Fase 3. Este ejercicio permitió también puntualizar las ideas fundamentales y más concretas correspondientes al análisis de la entrevista, para de esta manera dejar sintetizada una visión genérica de la práctica pastoral, a partir

del punto de vista de un actor relevante en la jerarquía funcional de Pastoral Social Colombia.

#### 4.1.3 Resultados Fase 3


Como se explicó anteriormente, esta fase correspondió a la consolidación, sistematización y codificación del trabajo de campo. La experiencia del trabajo de campo en esta investigación estuvo compuesta de una serie de particularidades configuradas por el contexto descrito no solo en los apartes de los diarios de campo incluidos en el marco metodológico de la investigación en campo, sino también en la descripción técnica del mismo. Empero, los formatos F-1 y F-3 son resultado prominente de un extenso recorrido por una parte del territorio colombiano, de la aplicación de entrevistas, la reducción de las respuestas para poder sintetizar y conocer de primera fuente el fenómeno analizado.

Figura 17. Iglesia municipio de Alpujarra Tolima



Fuente: fotografía propia

Figura 18. Codificación y sistematización del F-2 número 1.

 <p>UCAM UNIVERSIDAD CATOLICA DE MURCIA</p>	<i>Formato para la sistematización de la información recopilada en campo</i>			F-3: #1
# del F-2 sistematizado	1	Nombre de la parroquia	Nuestra Señora de Chiquinquirá de Alpujarra	
<i>I = Pregunta introductoria</i>				
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto.</b>			
I1	Fe, principios, creyentes, respeto por el sacerdote.			
I2	Acompañamiento de acianos y enfermos. Plan padrino alimentar. Evangelización.			
I3	Hacer conocer la obra de Jesucristo a través de la acción y no solo de la palabra.			
I4	Ejemplo para los demás			
I5	Ser la imagen de Jesucristo, dar a conocer a Cristo, no solo a unos, sino a todos. (Niños, enfermos, ancianos)			
I6	Importante obra del Espíritu Santo, pero perdió centralidad, se fue a los extremos.			
I7	Es una llamada de atención a valorar la creación que Dios nos ha regalado, esta madre tierra. Papa Francisco va prácticamente no contra la riqueza sino contra la mala administración, contra el poder que a veces se sostiene.			
<i>P = Pregunta en profundidad</i>				
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto</b>			

P1	Lo importante es el yo, vivir y ya, no se piensa en el futuro, se queman los bosques, se está destrozando sin prever lo que puede pasar en el futuro
P2	No mucho. Es un trabajo hacer que la gente se entere y sobre todo busque soluciones a los diferentes problemas que los hay, porque acá este pueblo cuenta, como todos los pueblos, con problemas
P3	Sí, mira que las TIC han hecho que el mundo sea uno solo, se ha globalizado, no se han globalizado los valores sino que se le ha quitado el sentido al valor, a lo absoluto. La Internet como elemento perjudicial. (Penetración cultural del nuevo paradigma)
P4	Silencio, paz, fe, unidad.
P5	Manipulación política a través del sistema electoral.
P6	Hay católicos por ratos, por temporadas. La parroquia necesita sostenerse, y no hay mucho con qué.
P7	Iglesia fraccionada en pequeñas comunidades. Para aprender a vivir en familia, como en el comienzo de la Iglesia. Comunidades fortalecidas, pues hoy todo el mundo está buscando su placer.
<b>Comparación general de la metodología de acción comunitaria de esta parroquia a partir de los datos obtenidos, con las categorías analíticas de la encíclica Laudato sí'</b>	
<i>Categoría analítica</i>	<i>Interpretaciones del investigador sobre las prácticas pastorales de esta parroquia a partir de los datos hallados</i>
CA	La acción comunitaria está centrada solo en los habitantes. El mismo padre lo ha mencionado: hace falta una conciencia con el entorno con la madre tierra.
IT	Se hace hincapié en la transformación espiritual, pero no se atiende que el nuevo paradigma viaja en la Internet.

NP	Ha llegado a esta comunidad, pero no se le identifica, no hay pedagogía que lo sindee de ser el precursor del individualismo y la poca visión de futuro de la que habla el padre.
A	Hay un reconocimiento claro de los valores. Se impulsan, se ensalzan todo el tiempo durante la conversación.
PE	Hay una afectación de la metodología de acción, pues los recursos son limitados y dependientes del beneplácito electoral.
PI	Hay católicos de temporada. Pero con ellos también se trabaja. Ayudan a la parroquia a sostenerse.
AP	Rompimiento de las grandes estructuras de acción de la Iglesia. Trabajo por pequeñas comunidades.


Fuente: elaboración propia

Figura 19. Iglesia San Juan Bautista, Neira.



Fuente: fotografía propia.

Figura 20. Codificación y sistematización del F-2 número 2.

 <b>UCAM</b> <small>UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MURCIA</small>	<i>Formato para la sistematización de la información recopilada en campo</i>			F-3
# del F-2	2	Nombre de la parroquia	San Juan Bautista	
<i>I = Pregunta introductoria</i>				
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto</b>			
I1	Gente trabajadora, humilde, religiosa, luchadora, entregada a su labor de familia			



I2	Tenemos en primer lugar la visita a las veredas, tenemos las comunidades de la nueva evangelización
I3	Servirles a las personas, la PS como su nombre lo dice tiene una proyección comunitaria, una proyección de la persona, de la familia; yo diría que el propósito de la PS es trabajar por el bien de la comunidad
I4	En primer lugar, tenemos la colaboración económica de un grupo de familias que les entrega cada ocho días. Asistencia moral y espiritual en muchos hogares a través del sacerdote, visitas domiciliarias y tenemos la evangelización.
I5	Es ser un servidor de la comunidad como lo quiere el Papa Francisco
I6	Es discutible, porque nosotros tenemos el Evangelio que busca precisamente liberar a la persona
I7	El Papa lo dice, tenemos que untarnos de pueblo, que tenemos que untarnos de comunidad y eso es correcto. Francisco es un hombre del pueblo y para el pueblo, le habla al pueblo y tiene un lenguaje del pueblo que eso es lo que nos ha faltado, nos falta un lenguaje del pueblo.
<i>P = Pregunta en profundidad</i>	
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto</b>
P1	Nos ha faltado, yo le he predicado a la gente que nos pusieron a hablar del medio ambiente cuando ya lo tenían acabado, lastimosamente; nos pusieron a hablar de un medio ambiente cuando ya vimos los flagelos de lo que había hecho la sociedad
P2	La gente no conoce las dimensiones, estamos viviendo en Colombia, eso no lo sabe la gente, la gente no sabe cómo está nuestro país, entonces nuestra gente está sorda y ciega, frente a un fenómeno que está viviendo nuestro país que es sumamente grave

P3	El individualismo marca a todas las personas, el individualismo ha hecho su leña, una sociedad individualista es una sociedad que se divide, que se destruye, que vive para sí misma, hemos predicado mucho en ese campo de salir de un individualismo a la construcción de una verdadera comunidad en la solidaridad, en la fraternidad y en el amor.
P4	Fe, solidaridad, Familia.
P5	Una pobreza miserable, una deficiencia en recursos y en salud sumamente grande, esto es a nivel nacional, a nuestra gente la golpea esta pobreza, esta miseria, al frente de tanta corrupción y al frente de tanto mal que hay en el centro, en la capital y en los de cuello blanco, la gente vive por aquí en la miseria y solamente vienen por aquí a recoger votos
P6	Católicos asistencialistas, que aportan, pero no tienen concepción comunitaria del aporte. Solo suplen su necesidad. Con lo que aportan podrían sostener una fundación para ancianos. Pero no se hace.
P7	Esta comunidad debe ser evangelizada y evangelizadora, porque cuando están evangelizados y son evangelizadores viene la justicia social y viene todo lo demás
<b>Comparación general de la metodología de acción comunitaria de ésta parroquia a partir de los datos obtenidos, con las categorías analíticas de la encíclica Laudato sí'</b>	
<i>Categoría analítica</i>	<i>Interpretaciones del investigador sobre las prácticas pastorales de esta parroquia a partir de los datos hallados</i>
CA	Centrada en la ayuda a las personas, no hay orientación a protección ambiental o animal, sólo a la gente.
IT	Se centra la acción en la evangelización y una importante pero limitada ayuda económica.
NP	Golpea en las formas habituales, pero se le hace frente en la predicación.

A	Se reconocen muchos valores, la fe, la familia, la solidaridad en el marco de la acción comunitaria y se hace hincapié en ellos.
PE	El método de la pastoral social no está enfocado en que la gente comprenda todas las dimensiones de sus problemas. El sistema electoral corrupto golpea a Neira como a muchos otros municipios.
PI	Hay asistencialismo, pero este por sí sólo no es malo. Podría tener una visión comunitaria y no sólo hacerse por congraciarse individualmente.
AP	Evangelizar. Ayudas económicas. Ayuda espiritual.


Fuente: elaboración propia

Figura 21. Casas en la vía hacia Marulanda.



Fuente: fotografía propia

Figura 22. Codificación y sistematización del F-2 número 3.

 <b>UCAM</b> UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MURCIA	<i>Formato para la sistematización de la información recopilada en campo</i>		F-3
# del F-3	3	Nombre de la parroquia	Nuestra señora de las mercedes
<i>I = Pregunta introductoria</i>			
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto</b>		
I1	A pesar del decaimiento de la fe, es un pueblo muy creyente, muy generoso, muy respetuoso, muy buenas sanas costumbres. Mucha pobreza, por la cuestión de la violencia que se vivió hace unos 15 o 10 años por acá desplazó mucho el pueblo, lo debilitó mucho, entonces ahora estamos trabajando en las consecuencias de esta violencia que estamos viviendo.		
I2	Pues aquí se está tratando de integrar a la gente, los niños con su ayuda en la iglesia, se hacen visitas a las escuelas y a las veredas, se mantiene la fiesta pastoral de la Señora de la Mercedes, la Santa Eucaristía y la gente acude, la gente está tratando; hay mucho decaimiento en la fe.		
I3	La PS tiene que ocuparse ante todo en estos momentos de tanta angustia que vive la familia, volver a entregar la familia en sus sanos principios, bregando a que la familia no se termine, a que integre nuevamente, tratando de acoger a los niños, inculcarles el valor de las cosas, de la vida cristiana, en eso estamos, tratando de recuperar los valores que están muy perdidos en todas partes.		
I4	Muy buena respuesta, lo que pasa es que como les acabo de decir hay mucha desintegración en la comunidad, entonces volver a recoger. La desintegración se dio por el tema de la violencia, todo se acabó, este era un pueblo muy próspero, abundante en la papa, en la leche, en tantas cuestiones. Ahorita están volviendo a comenzar.		

I5	Es un papel supremamente amplio, extenso y muy complicado, estamos esperando la nueva Colombia con la firma de la paz, en un pueblo como estos donde hay tantas dispersiones, esperando que la gente regrese, que vuelva, que el gobierno cumpla sus proyectos que anunció en la paz, de volver a recuperar las tierras, volver a darles la vida económica a los campos y la Iglesia está muy atenta también de llevarles este mensaje del evangelio a las gentes que van a llegar, todas recién llegadas de la montaña
I6	Pues yo pienso que eso tiene mucho de verdad y para allá vamos, la Iglesia tiene que despertar en muchas cosas y eso estamos esperando a que la Iglesia lo haga, en nuestra cabeza el Papa pues ha tenido muchas dificultades, muchas reservas, en su mismo pontificado allá en el Vaticano hay mucho cierre, mucho deseo de permitir que el Papa renueve la Iglesia, pero hay muchas trampas.
I7	La que trata sobre la naturaleza. Es que ese es el problema, tenemos unos signos muy fuertes de los tiempos, la voracidad de estos gobiernos del mundo entero por mantener la primacía económica que nos han llevado a desterrar las leyes de la naturaleza, ya no hay agua, los venenos acabaron con todos lo invernaderos, entonces todos esos temas que cambiaron; es decir, hay que volver a hacer un comienzo de nuevo, un comienzo espiritual y un comienzo material, ese es el gran desafío, el reto que tenemos. El Papa no se está enfrentado a nada fácil, a nada sencillo, empezando por la estructura del Vaticano que nunca ha querido que la Iglesia cambie, porque allá están los jerarcas y patriarcas, por acá en estos campos las cosas son diferentes.
<i>P = Pregunta en profundidad</i>	
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto</b>
P1	Aquí en ese sentido tenemos muy buenas ofertas y ha habido muy buena aceptación, yo noto que hay un gran respeto por la vida animal, uno encuentra por donde uno pasa, prohibido entrar, hay animales que están de reserva, prohibido entrar a cazar y así.

P2	En eso estamos muy mal porque es que estamos colgados con un sistema político tradicional y si se tiene en cuenta hace un años que estamos en guerra eso hace también que estemos dominados por ese imperialismo de la política, de la economía y donde están jugando unos papeles muy importantes las grandes potencias, entonces eso hace que las masas estén muy adormecidas y para volver a levantar ese Estado necesitamos una Colombia nueva, con unos criterios nuevos y eso va para largo, eso va para mucho tiempo.
P3	Ese es el fenómeno que estamos viviendo precisamente, aquí se penetró, aquí ya tenemos el Internet, ya encontramos por ahí a los muchachos con sus cositas y todo eso, en la calle, usted sabe todas las consecuencias que eso trae, la pobre juventud cómo se mercantiliza con la pobre niñez, como se corrompe a la gente, estamos ante un fenómeno muy duro, muy doloroso, para desbancarlo es muy difícil porque eso tiene, está empapado de dinero, el dinero llama dinero entonces el interés de las comunidades que está manejando este desarrollo técnico es por dinero.
P4	Mucha humildad, esta es una población de viejos, aquí la juventud termina sus estudios y tiene que salir a volar porque tiene que hacer vida, entonces acá quedan nuestros viejos tan buena gente, tan queridos, tan nobles, con esas costumbres tan hermosas todavía que las conservan.
P5	Es una cosa horrible, las épocas de diciembre, por ejemplo, dan los regalos de la alcaldía, la gobernación y se da la misa, a congregar la gente porque la gente todavía conserva esos principios religiosos, entonces aprovechan toda esa comunión de gente para meter los regalitos, la política, a prometer cosas
P6	Es que es precisamente esa ignorancia religiosa, donde nos quedamos con un diezmito cada año, una limosnita de dos mil pesitos cada ocho días y ya, entonces nos olvidamos que el otro está enfermo.
P7	Volver a catequizar la gente.
<b>Comparación general de la metodología de acción comunitaria de esta parroquia a partir de los datos obtenidos, con las categorías analíticas de la encíclica Laudato sí'</b>	

<i>Categoría analítica</i>	<i>Interpretaciones del investigador sobre las prácticas pastorales de esta parroquia a partir de los datos hallados</i>
CA	Hay un enfoque en las personas, pero existe una consciencia frente al cuidado animal y de la naturaleza en general.
IT	Hace falta explicar a la gente todas las dimensiones de sus problemas. No se incluye en el método este tipo de reflexiones.
NP	El nuevo paradigma es denunciado por PS, se denuncia a la Internet como el vehículo de trasmisión de la cultura que ensimisma al individuo, a pesar de ser un pueblo tan aislado el patrón parece ser el mismo.
A	La humildad es impulsada desde el reconocimiento de los valores que promueve una sociedad con rangos etarios mayoritariamente de adultos mayores.
PE	La política y el sistema electoral hace usufructo de la liturgia para hacen política partidista.
PI	Se ayuda con consciencia de salvación individual, no solidariamente o por el otro.
AP	Regreso a la catequesis.


Fuente: Elaboración propia

Figura 23. Casas a orilla de carretera departamento del Valle



Fuente: fotografía propia

Figura 24. Codificación y sistematización del F-2 número 4

 <b>UCAM</b> UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MURCIA	<i>Formato para la sistematización de la información recopilada en campo</i>		F-3
# del F-3	4	Nombre de la parroquia	Nuestra señora del Rosario
<i>I = Pregunta introductoria</i>			
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto</b>		
I1	Es un municipio de gente muy amable, gente muy solidaria, que es muy entregada al desarrollo social, les gusta colaborar mucho en cuanto a lo social.		



I2	El municipio generalmente es muy deportivo, pero de igual forma religiosamente también se hacen muchas actividades, Navidad, Semana Santa, fiestas patronales, que son de la comunidad de Ginebra
I3	La pastoral social es ayudar a las personas a suplir sus necesidades, digamos lo básico y a colaborarles en la parte espiritual y digámoslo así económica, de la población más vulnerable del municipio
I4	Llevamos muy poco. Solo 3 años. Por medio de grupos comunitarios católicos.
I5	Aquí en el Municipio había dos focos de bandas, eran grupos consumidores de drogas, el Padre hizo un papel muy importante con ellos y él fue a ayudarlos, los sacó, ya ese barrio que le decían la 12 y la 13 no está digamos activa en el momento, son personas que están trabajando. También ha hecho obras importantes con la parte de la familia, trayendo mucha integridad familiar, muchas conferencias para las familias, para los esposos, en los colegios ha incluido mucho la parte espiritual y también ha traído el Sena porque él era profesor.
I6	NS/NR
I7	NS/NR no obstante el Papa es el que ha revolucionado la Iglesia católica desde que llegó con sus nuevos pensamientos.
<i>P = Pregunta en profundidad</i>	
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto</b>
P1	Es muy poca la gente que esté culturizada con el medio ambiente
P2	Sí pero es muy poquito los barrios con ese estrato, no hay pobreza extrema
P3	Regularmente no se están entregando a lo que verdaderamente vale pena en la vida, que es lo espiritual porque si tu eres feliz, tranquilo, ya lo material pasa a un segundo plano, pero la sociedad se ha vuelto muy materialista, si

	no me das, no te doy, entonces en Ginebra se ve un poco eso, no mucho, pero se ve
P4	La solidaridad.
P5	La gente digamos que está en un estrato medio, afecta un poquito digamos con este cuento de la reforma se va a comenzar a ver, pero no hay mucha afectación económica, los restaurantes, los negocios, las comidas que aquí es lo que más aumenta, y lo que más genera empleo, eso es lo que sostiene al municipio como tal
P6	Toca presionar a la gente para que colabore, yo creo que por eso es asistencialismo.
P7	El apoyo, recogemos cosas, mercados, ropa, pero eso es lo que aporta y parte lo espiritual porque no solamente hacemos labor social, sino que también hacemos oración, alabanza, en varias veredas.
<b>Comparación general de la metodología de acción comunitaria de ésta parroquia a partir de los datos obtenidos, con las categorías analíticas de la encíclica Laudato sí'</b>	
<i>Categoría analítica</i>	<i>Interpretaciones del investigador sobre las prácticas pastorales de esta parroquia a partir de los datos hallados</i>
CA	Se centra solo en el trabajo con la gente, no hay un desarrollo de programas enfocados al cuidado ambiental o animal
IT	Al ser un municipio de estratos medios y altos mayoritariamente, no hay si se quiere, "la necesidad" de comprender dimensiones de problemas sociales, pues no los padecen en grandes proporciones.
NP	El nuevo paradigma se hace evidente cuando se menciona que ya hay visos de personas que solo piensan en lo material y que se ha instaurado y poco de esa cultura en Ginebra.

A	La solidaridad es impulsada mediante las actividades de ayuda con comida y espiritual que hace la PS.
PE	No se halla relación del problema estructural con las dinámicas mismas de las PS en Ginebra.
PI	No se ha desarrollado un espíritu pleno de la solidaridad, por lo que la PS tiene que presionar demasiado para que la gente apoye.
AP	Visitar las veredas cercanas llevando el mensaje católico de evangelio y el apoyo económico con el que siempre se presenta la PS.


Fuente: elaboración propia.

Figura 25. Parroquia en Quebrada Nueva.



Fuente: fotografía propia

Figura 26. Codificación y sistematización del F-2 número 5

 <b>UCAM</b> <small>UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MURCIA</small>	<i>Formato para la sistematización de la información recopilada en campo</i>		F-3
# del F-3	5	Nombre de la parroquia	Nuestra señora del Carmen.
<i>I = Pregunta introductoria</i>			
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto</b>		
I1	Acá más que todo vivimos personas que estamos radicadas aquí y otras que han venido a vivir acá, pensionados, uno vive más que todo, por lo menos yo trabajo comida rápida.		
I2	En Navidad mandan seminaristas y entonces recrean con los niños y pues el padre y mi persona entregamos regalos, hacemos un almuerzo para las personas de edad.		
I3	Se enfoca en los arreglos de la iglesia como tal. Los palomos la tienen muy deteriorada. Y el envío de remesas a los más necesitados.		
I4	La gente y los niños agradecen lo que hace el padre en Navidad.		
I5	El Padre es una gran persona porque le gusta mucho ayudar a la gente, él me trae remesas y me dice que les reparta a las mujeres que son solas y tiene los hijos, o los ancianitos que vea que no tienen una renta.		
I6	NS/NR		
I7	NS/NR		
<i>P = Pregunta en profundidad</i>			

Código	Reducción de la respuesta del sujeto
P1	No, hemos luchado y no hemos podido, no cuidan la quebrada.
P2	Aquí la verdad las quebradas ya no afectan porque se hicieron los muros, solo a unas partecitas de allá abajo. Lo único acá es como la falta de empleo, igual ahorita la gente está trabajando mucho es por lo que llegó una gente nueva y son como de una empresa grande y ellos han ofrecido trabajo, pero para las mujeres acá casi no hay, uno a veces quisiera tener un trabajito, es lo único
P3	Acá la verdad la verdad nos traen esas cosas pero son muy caras (el Internet), acá las tenemos el que nos toca el bolsillo y lo trabajamos, por eso lo tenemos, pero aquí ni tv.
P4	Unidad. Pero la gente no es muy agradecida.
P5	La comida la traen muy cara, aquí le incrementan mucho a la comida. En las frutas no, pero lo que es la comida como el grano, esas cosas, sí, afecta.
P6	No sabría decirle.
P7	La evangelización. Arregló la iglesia, la ha hecho pintar.
<b>Comparación general de la metodología de acción comunitaria de ésta parroquia a partir de los datos obtenidos, con las categorías analíticas de la encíclica Laudato sí'</b>	
<i>Categoría analítica</i>	<i>Interpretaciones del investigador sobre las prácticas pastorales de esta parroquia a partir de los datos hallados</i>
CA	Se encuentra centrada en las personas, no obstante, me atrevería a interpretar por los discursos escuchados y los detalles observados, que está centrada en la infraestructura de la Iglesia.
IT	No se hace hincapié en este enfoque problemático a pesar que el desempleo emerge como un malestar que tiene eco en estadísticas nacionales.

NP	El nuevo paradigma no tiene manifestación ya que la gente no tiene dinero para afiliarse a Internet. Y al parecer es por allí que ingresa todo el andamiaje cultural que soporta ese nuevo paradigma.
A	Unidad. La gente sabe compartir, pero no hallé relación de que fuera el impulso concreto de la PS
PE	El desempleo es la manifestación del problema estructural, y la PS apoya con remesas a la comunidad.
PI	No se encuentra relación de esta categoría con la información encontrada.
AP	Apoyo con las remesas, la evangelización. Hace falta más enfoque de trabajo comunitario, se nota que no hay cohesión en este aspecto.


Fuente: elaboración propia

Figura 27. Vista de Aranzazu



Fuente: fotografía propia

Figura 28. Codificación y sistematización del F-2 número 6

 <b>UCAM</b> UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MURCIA	<i>Formato para la sistematización de la información recopilada en campo</i>		F-3
# del F-3	6	Nombre de la parroquia	Nuestra señora del Rosario
<i>I = Pregunta introductoria</i>			
<b>Código</b>	<b>Reducción de las respuestas del sujeto</b>		
I1	Es un pueblo con las costumbres típicas de un pueblo cafetero, metido en las montañas de Caldas, de gente muy piadosa, muy cristiana.		
I2	Tenemos un ancianato con 15 viejitos, trabajamos con las madres gestantes, trabajamos sobre todo con enfermos, trabajamos con la tercera edad, trabajamos con mujeres cabeza de hogar compartiéndoles un mercado, enfermos del campo y del pueblo.		
I3	Llegar a ser un aliento para tantos pobres que no tienen absolutamente nada		
I4	Me encantaría que le preguntes a la gente porque santo alabado santo dañado, es una pregunta maravillosa, pero para preguntarle a la gente. (La gente habló de lo mencionado en I2)		
I5	Orientar, guiar a la comunidad.		
I6	Bien aplicada sería muy buena, pero se ha sesgado desafortunadamente. Constituyó extremismos.		

I7	Es una invitación del Papa a valorar este mundo que Dios nos ha regalado y a conservarlo hoy más que nunca cuando la gente no ha tomado conciencia de cuidar el planeta. Admiro al Papa porque está viviendo el Evangelio, salir a las calles, untarse de oveja, llegar al pobre, está tocando ciertas fibras de ciertos obispos, curas, todos conservadores que creen que la Iglesia se hace en las oficinas, la Iglesia y el Evangelio es en la calle con el más necesitado.
<i>P = Pregunta en profundidad</i>	
<b>Código</b>	<b>Reducción de la respuesta del sujeto</b>
P1	Creo que se ha tomado conciencia de cada vez cuidarla un poco un más, iniciando por el cuidado del agua.
P2	Falta más compromiso de la gente.
P3	El municipio goza de gran sentido de pertenencia, nuestra comunidad es muy generosa y colaboradora
P4	Generosidad, la colaboración, la disponibilidad a trabajar mancomunadamente, soy un convencido que como sacerdote uno recibe de lo que da, no hay comunidad mala, hay curas malos o curas que no trabajan por la comunidad, como sacerdote he trabajado en muchas comunidades, el África, en Panamá, en Venezuela, en Ecuador, en Colombia y me ha ido excelente.
P5	Como es un pueblo todavía muy conservador, muy tranquilo, digamos no se siente mucho lo que se puede vivir en las grandes ciudades
P6	Ahora, hay un gran elemento y es el asistencialismo, hay gente tan tan tan pobre, que ni modo decirles que trabaje entonces hay que asistílos, así de sencillo. (El aspecto positivo del asistencialismo)



P7	Orientar, vivir el Evangelio, en este caso el Papa Francisco nos está dando un ejemplo claro de lo que debe hacer la Iglesia, salir a la calle, untarse de pobre.
<b>Comparación general de la metodología de acción comunitaria de esta parroquia a partir de los datos obtenidos, con las categorías analíticas de la encíclica Laudato sí'</b>	
<i>Categoría analítica</i>	<i>Interpretaciones del investigador sobre las prácticas pastorales de esta parroquia a partir de los datos hallados</i>
CA	Sí existe relación, por la promoción del cuidado del agua.
IT	Relación ambivalente. Reconoce, pero no todo. (falencia)
NP	El sentido de pertenencia como frente cultural ante el nuevo paradigma.
A	Colaboración, solidaridad valores impulsados desde el método de PS
PE	No se establece relación con el problema estructural por ser un pueblo pequeño alejado.
PI	El asistencialismo no es visto como algo malo, sino que se ve el lado positivo. Aunque falta colaboración.
AP	Salir a la calle. Es el mensaje de PS. Estar con el pobre.

Fuente: elaboración propia

#### 4.2 INTERPRETACIÓN Y DISCUSIÓN DE RESULTADOS

Posterior a la recolección de información y al proceso de sistematización, se han producido resultados expresados en las tablas insertas en el presente capítulo que permiten observar de manera sintético y organizada los contenidos hallados en las respuestas obtenidas en las entrevistas, así como los componentes analíticos sobre los que se propuso dar lectura comprensiva al texto encíclico Laudato sí', un texto que, como se argumentó durante el marco teórico, representa al pensamiento social y contemporáneo de la Iglesia.

Posterior a la investigación de los documentos encíclicos, así como de la claridad que se ha hecho sobre el enfoque mismo de esta tesis, que partió de una crítica a la sociología clásica de la religión, para después exponer la necesidad de hallar en el mensaje social de la Iglesia un foco de sentido y significación válidos para analizar la realidad social contemporánea con mayor amplitud, se ha podido configurar, sumado al estudio en campo de las narrativas sobre la práctica pastoral, un significado más preciso de aquellos desafíos que tiene hoy la Iglesia en todas sus dimensiones.

#### **4.2.1 Primer desafío: el antropocentrismo en la práctica pastoral**

De acuerdo con los resultados de investigación, existe una baja relación entre el método de PS y lo planteado frente a la crítica del antropocentrismo en *Laudato si'*. Toda la acción de PS está concentrada en el apoyo a la gente y por la gente, lo que indica que en las parroquias visitadas no se desarrolla plenamente una cosmovisión ambiental que oriente trabajos pastorales en este campo.

Yo diría con mucha franqueza que nos ha faltado, nos ha faltado, yo le he predicado a la gente que nos pusieron a hablar del medio ambiente cuando ya lo tenían acabado, lastimosamente; nos pusieron a hablar de un medio ambiente cuando ya vimos los flagelos de lo que había hecho la sociedad, digamos que no hemos dicho lo que debemos decir y no hemos formado la comunidad en lo que debiéramos haberla formado, que es defender nuestra creación, esta casa común que llama la iglesia, esta casa común de todos nosotros no la hemos defendido y nos hemos dedicado a guardar silencio y a guardar secreto frente a esta destrucción y frente a este vandalismo salvaje que se está metiendo en nuestra creación. (Parte de entrevista al Padre Jaime Serna, Párroco Neira Caldas, 2016)

Un camino que puede facilitar la solución de este desafío es comprender el enfoque biocéntrico; “uno de los principales atributos del biocentrismo es obligar a valorar y pensar desde otros puntos de partida para adentrarnos en caminos que salgan de la Modernidad que colonizó nuestro pensamiento y acciones” (Ensabella, 2015, p. 686). La colonización de la modernidad se manifiesta también en el antropocentrismo, pero un desafío contemporáneo no solo para la acción pastoral,

sino para cualquier ser humano, es lograr observar la realidad, la naturaleza, los humanos, las cosas como un todo, parte de lo que Francisco (2015) llamaría “una casa común”.

“El biocentrismo va más allá de las posturas utilitaristas, donde todas las especies vivientes tienen la misma importancia. Es el reconocimiento del valor inherente de todas las formas de vida” (Ensabella, 2015, p.647). Este valor inherente en todas las formas de vida se reconoce en el cuidado no solo de los humanos sino de los ecosistemas o formas de vida que le rodean y que son en esencia las que sustentan su ser.

Por supuesto, no se puede caer en un rechazo a lo humano, soslayándolo para solo darle atención a elementos animales o vegetales, no se trata de eso; de hecho, desde la perspectiva de Rozzi (1997), la existencia humana es una necesidad y esta necesidad representa el fundamento antropocéntrico para proteger la biodiversidad en todos los niveles. “es el único argumento efectivo frente a instancias políticas para proteger la biodiversidad en la actualidad” (Rozzi, 1997, p. 8). Si bien la propuesta de un fundamento antropocéntrico se aleja un poco de la visión cristiana expresada por Francisco que equipara toda la creación divina, permite pensar y profundizar en una realidad indiscutible: el ser humano es la única especie que puede pensar este tipo de realidades.

Según Rozzi, “desde el análisis antropocéntrico, debemos considerar esta transformación ética, este cambio en nuestra relación con la naturaleza, como un paso indispensable para sobrevivir a nuestro propio impacto sobre el medio ambiente” (Rozzi, 1997, p.10). Desde esta perspectiva pareciera que no se logra superar el antropocentrismo como plataforma de pensamiento. Sin embargo, las razones para no rechazarlo tajantemente surgen de lo que Rozzi denomina la plasticidad fenotípica: “este concepto hace referencia a que individuos que poseen una misma constitución genotípica exhiben formas (fenotipos) contrastantes dependiendo de las características del ambiente en que se desarrollan” (Rozzi, 1997, p.7). Los ecosistemas moldean a sus habitantes, sean animales o personas, de allí que la visión del cuidado al débil o aquella vida vulnerable pase por el reconocimiento de que las personas son tan valiosas como los ecosistemas donde viven.

La nula presencia de actividades en pro del medio ambiente promovidas por Pastoral Social en los municipios visitados no solo radica en una responsabilidad de la Iglesia, sino en un problema estructural de abandono estatal que fue mencionado por los sacerdotes en varias ocasiones. Con Ensabella (2015) se puede sugerir que, para afrontar este desafío, la valoración de los elementos que nos rodean es también una dimensión importante en los debates ambientales. Para Ensabella (2015), la crisis ecológica de hoy tiene que ver con la necesidad de extracción de recursos de cada país. Esta idea no es ajena respecto a lo que Laudato si' expone frente al cuidado del mundo, por lo que las formas de producción, las asociaciones campesinas, la actividad pastoral encaminada a la gestión de sostenibilidad de las familias y los ecosistemas en los que habitan podrían ser elementos de gran importancia para el futuro.

#### **4.2.2 Segundo desafío: unidimensionalidad de la comprensión del problema comunitario.**

Lo que se ha denotado en las indagaciones realizadas en los territorios es que no se impulsa desde Pastoral Social un reconocimiento de todas las dimensiones sociales que afectan a una comunidad, puesto que todas sus actividades están por el orden de la asistencia social; sin este esclarecimiento, la dificultad para transformar una realidad se constituye en una constante y aunque Pastoral Social no tiene una responsabilidad administrativa-política, dentro del marco de la realidad política es un actor que en Colombia siempre se halla presente; como afirmaba el Padre Andrés Bustacara en la entrevista realizada en el año 2015, “cuando todos se van, solo queda el cura junto a las comunidades”.

Por tal motivo, y reconociendo que tanto los entrevistados, como el mensaje del Papa Francisco promueven una integralidad de la solución de los problemas que afligen al mundo, podría ser un plano para la superación de este desafío la combinación entre la evangelización y una pedagogía del cuidado de la casa común (un enfoque ambiental), teniendo presentes los diferentes actores e interacciones que se desarrollan en los territorios. Si desde la práctica pastoral solo se ofrece la dimensión de asistencia espontánea a la comunidad, se perderá la batalla contra este desafío tan serio que hoy se presenta. La unidimensionalidad de la

comprensión del problema comunitario no es un síntoma de la práctica pastoral; vistos los resultados y luego de las indagaciones teóricas sobre la sociedad contemporánea, según Marcuse (1987), ese dominio de tal realidad unidimensional no significa que reine el materialismo y que desaparezcan las ocupaciones espirituales, metafísicas y bohemias. Es decir, en la sociedad capitalista de mercado, continúa existiendo la pastoral social, pero se puede correr el riesgo de formar parte ceremonial de lo que Marcuse (1987) llamaría un behaviorismo práctico, que no contradice el statu quo porque no lo observa multidimensionalmente y por ende el statu quo digiere prontamente una práctica comunitaria como parte de su dieta.

Desde el inicio de la investigación se ha denotado que el trabajo pastoral depende en gran medida de las condiciones del territorio, y es en los territorios donde se manifiestan diferentes formas de lenguaje, significados y prácticas pastorales. Lo anterior propone la difícil pero fecunda tarea de buscar ese lenguaje multidimensional que se halla en la comunidad.

La gente no conoce los problemas ni sus dimensiones sociales, mucha gente es ignorante o no los quiere entender, ¡no los quiere comprender que es otro problema más grave! la gente no conoce las dimensiones de lo que estamos viviendo en Colombia, eso no lo sabe la gente, la gente no sabe cómo está nuestro país, entonces está sorda y ciega frente a un fenómeno sumamente grave que nos debería tener a todos impactados, que nos debería tener a todos preocupados... la gente no se preocupa por eso. (parte de la entrevista al Padre Orlando Capera Rodríguez Parroquia de Alpujarra, 2016)

Parte del desafío es comprender que “el lenguaje multidimensional es convertido en lenguaje unidimensional, en el que los significados diferentes y conflictivos ya no se interconectan sino que son mantenidos aparte; la explosiva dimensión histórica del significado es silenciada”. (Marcuse, 1987, p.226). La práctica pastoral se encuentra entre la evangelización y las actividades comunitarias, y en ellas también se halla contenida una dimensión diversa de significados.

### 4.2.3 Tercer desafío: la cultura hegemónica y su relación con la Internet

Fue constante durante la revisión de resultados el hallazgo en todos los testimonios de rechazo o prebenda contra el impacto de la Internet en la comunidad rural. Al ser municipios tan aislados de los centros urbanos más grandes de Colombia, la Internet, aseguran los entrevistados, ha provocado que las personas expresen dinámicas individualistas. Por ninguno de los sacerdotes y personas de la pastoral la Internet fue vista positivamente. Tal parece que las dinámicas culturales que se desenvuelven de la cultura que llega a las zonas rurales mediante esta tecnología, colisiona con el esquema de práctica comunitaria que desarrollaba Pastoral Social. Si bien no apareció tácitamente el concepto “hegemonía”, es necesario traerlo a colación porque, interpretativamente, aunque en la Internet se encuentre literalmente “de todo”, las fuertes tendencias, el tránsito de información y la publicidad sí tienen marcas hegemónicas.

En efecto, creo que la hegemonía no es sólo el producto de una voluntad o intencionalidad expresa de determinados actores colectivos, sino que también es el resultado de ciertos automatismos que resultan de la propia «interiorización de la exterioridad» (para usar una expresión de Habermas) que prescinde de toda voluntad e intencionalidad subjetiva (Fanfani, 2003, p.1).

El tamaño de este desafío no se enfoca en convocar una lucha ciega “contra la Internet”, sino que se trata de reconocer qué tipo de exterioridad es la que están interiorizando las comunidades en los territorios rurales a través de dicha tecnología y que podrían estar generando automatismo, cuya manifestación evidenciada sería el individualismo, un fenómeno que se presentaría contrario a las habituales dinámicas rurales comunitarias. Del mismo modo, hay que reconocer que Pastoral Social no puede ser responsable de esa exterioridad que se configura hegemónica, pero puede otorgar, mediante su labor, diferentes significados para recibir la exterioridad en las comunidades; de seguro, con un ejercicio comunitario basado en propuestas expuestas en *Laudato si'*, se generarían grandes posibilidades de enfrentar el desafío.

Este desafío no solo es para la Iglesia, ya que la “Internet se introduce en las sociedades contemporáneas como un nuevo intermediario técnico-cultural entre

las relaciones sociales, que modifica las estructuras anteriores y da origen a nuevos espacios públicos y privados de vinculación social” (Esteinou, 2001, p.29). Pero debe ser claro, para quienes desarrollan las prácticas pastorales, que estas son en todo sentido escenarios de vinculación social, donde lo privado, la creencia, la fe presente en cada sujeto se manifiesta con esta perspectiva cristiana que orienta a ayudar al prójimo y modifica el uso de espacios públicos como la plaza de un pueblo, el salón comunal de un barrio, la casa del vecino más colaborador, la calle que cierra para un bazar etc. Por ello, puede que la Internet se halle constituida en un desafío para las comunidades rurales, puesto que no ha sido vinculada socialmente, lo que la deja como una tecnología que genera una vinculación social sin pasar a un espacio público.

Ese es el fenómeno que estamos viviendo precisamente, aquí ya penetró, aquí ya tenemos el internet, ya encontramos por ahí a los muchachos con sus cositas y todo eso, en la calle, usted sabe todas las consecuencias que eso trae; la pobre juventud, hoy se merca dea con la pobre niñez, se corrompe a la gente, estamos ante un fenómeno muy duro, muy doloroso, para desbancarlo es muy difícil porque eso está empapado de dinero, el dinero llama dinero entonces, en últimas el interés de las comunidades que están manejando este desarrollo técnico (internet) es por dinero. (entrevista al Padre Saul Jiménez, párroco de Marulanda Caldas)

Si este malestar, reconocido en las comunidades visitadas, frente al papel de la Internet puede leerse como un problema emergente en la relación entre exclusión y hegemonía, también puede ofrecer perspectivas de indagación para futuras investigaciones. “Los hechos indican que el capitalismo actual puede combinar, hasta cierto punto y de un modo muy conflictivo dosis crecientes de exclusión y desigualdad con una dosis significativa de legitimidad” (Fanfani, 2003, p.5). De lo anterior se puede interpretar que por la Internet llegan a los territorios modelos culturales hegemónicos que rompen las dinámicas de la cultura rural, pero llegan como bien lo señalaban los sacerdotes en las entrevistas, a través de programas de gobierno que claramente buscan desarrollo para las regiones, es decir legítimamente. Desde Fanfani (2003) surge un panorama complejo, se piensa en que la hegemonía produzca una incapacidad creciente de las familias para garantizar la transmisión de un patrimonio cultural a las nuevas generaciones; es

allí donde la práctica pastoral puede ingresar como un agente social abiertamente facilitador y conciliador entre lo externo que llega vía Internet, o lo interno que lucha por conservarse dentro de las comunidades rurales.

La emergencia de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías de información en las sociedades modernas, no sólo representa la radical transformación de las superestructuras culturales de las comunidades, sino que básicamente, el fenómeno más relevante que produce la expansión intensiva de la dimensión ideológica de la sociedad (Esteinou, 2001, p. 22)

Las apreciaciones halladas frente a la tecnología permiten sospechar que el campo colombiano está pasando por una transformación de su superestructura, si bien la pobreza, la exclusión política y la violencia son elementos estructurales que continúan muy presentes, la dimensión ideológica de una sociedad de mercado, individualista por antonomasia, está llegando a las zonas rurales. En mayor o menor medida es un fenómeno que debe ser abordado por la pastoral, puesto que como se indicó en el epígrafe sobre la sociedad contemporánea, si la religión se ha constituido para esa sociedad de mercado en otra forma de consumo, entonces, dicha dimensión ideológica está tocando las puertas de sociedades que se reconocían abiertamente comunitarias, católicas, colaboradoras, solidarias.

Si la "Internet construye un nuevo tejido social que da origen a la cultura del ciberespacio donde cada vez más se realizan un porcentaje creciente de las relaciones humanas y sociales" (Esteinou, 2001, p. 30), las preguntas para el desarrollo de una actividad pastoral pasan por: ¿la sociedad rural podría dirigirse a esa propuesta cultural? Y de ser así, ¿qué papel juega el ciberespacio en el vínculo que tiene con las comunidades rurales? El Papa Francisco (2015) mencionaba que se debe orientar la técnica prioritariamente para resolver los problemas concretos de los demás, para ayudar a otros a vivir con más dignidad y menos sufrimiento. Si se asume la Internet como parte de la técnica humana, el interés por comprender el ciberespacio por parte de la Iglesia estaría justificado; los elementos virtuosos al interior del pensamiento social de la Iglesia permiten generar un ver, juzgar, actuar, una capacidad crítica si se quiere a la sociedad.

El rumbo a la solución de este desafío queda marcado por el hecho de que en una sociedad sin capacidad crítica, la democratización de una tecnología se puede



convertir en un direccionamiento, en una libertad guiada por elementos hegemónicos que consolidan la exclusión social a la vez que automatizan los comportamientos. La cultura rural tradicionalmente comunitaria, según lo narrado por los actores, está tomando aceleradamente rasgos individualistas.

#### **4.2.4 Cuarto desafío: mantenimiento de la solidaridad social**

Es pertinente mencionar que “la pregunta por la solidaridad surge del contexto de la percepción de una acelerada individuación de los sujetos” (Amengual, 1993, p.138). Los resultados dan cuenta de que existe una colaboración, pero sin sentido comunitario; señalan los sacerdotes que la gente ayuda por conveniencia individual y no por convicción comunitaria. Desafío grande que tiene la pastoral, pues si se “defiende la solidaridad como el valor que consiste en mostrarse unido a otras personas o grupos, compartiendo sus intereses y sus necesidades” (Buxarrais, 1998, p.3), la colaboración de un individuo que no comparte o siquiera conoce las necesidad del otro, figura un tipo de filantropía, que más que filantropía, en el marco de la relación sin ningún tipo de vínculo, resulta una asistencia lejana de toda solidaridad de concepción cristiana.

La base de que la solidaridad es una actitud, una disposición aprendida, que tiene tres componentes: cognitivo, afectivo y conativo. De aquí que los conocimientos que una persona tiene son suficientes para fundamentar la actitud acompañados del componente afectivo -el fundamental-, y el conativo o comportamental que sería el aspecto dinamizador de dicha actitud. (Buxarrais, 1998, p.2).

Ese componente afectivo del cual habla Buxarrais es el que al parecer no se halla en una acción que lleva a un individuo a entregar cosas al prójimo sólo por la salvación personal. Es decir, según los hallazgos y denuncias de los párrocos, el interés de la ayuda a los más desfavorecidos no contiene este componente; bajo este fenómeno, se convierte en un desafío el mantenimiento de la solidaridad social, ya que la solidaridad es uno de varios principios fundamentales del pensamiento social de la Iglesia. Cabe recordar que es definida también como “una verdadera y propia virtud moral, no un sentimiento superficial por los males de tantas

personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común” (Pontificio Consejo, 2005, p. 61). Por lo tanto, al no concebirse como sentimiento superficial, la práctica pastoral debe hacer hincapié en que la ayuda superficial (individual) que hacen algunas personas, no vislumbran el bien común como la virtud moral que los impulsa cristianamente a la ayuda social.

Asimismo, desde un enfoque desde las ciencias sociales, se puede interpretar este fenómeno de la ayuda sin perspectiva comunitaria reconociendo que “E. Durkheim y ya antes A. Comte y en general en toda la corriente socialista desde el mismo Leroux pasando por L. Feuerbach y el joven Marx hasta J. Habermas, se subraya la universalidad de la solidaridad, convirtiéndola en una propiedad humana, de base antropológica, que exige una adecuada realización social”. (Amengual, 1993, p.136). Como se puede apreciar, no solo desde el pensamiento de la Iglesia, sino desde lo que se podría denominar un aspecto antropológico, la solidaridad como principio forma parte de las propiedades humanas, que como ya lo aseguraba Amengual (1993), se ha visto golpeada en calidad de faro social por el proceso de liberalización de las expectativas que generaban los roles tradicionales; en el caso de la sociedad rural colombiana, esto cuenta como un momento dialéctico bastante evidente en el cual, dichos roles están decayendo, como se dijo anteriormente, no solo por una liberalización, sino por el peso de una cultura hegemónica. También según Amengual (1993), se ha visto golpeada por la ampliación económicamente condicionada de las opciones para los individuos. Con esto se erosionaron los medios sociales que creaban comunidad tradicionalmente. En el marco de las entrevistas realizadas, por fuera de las respuestas y en el marco de conversaciones con los participantes, muchas veces fueron las veces que se escuchó la frase “ya los jóvenes no quieren trabajar el campo”, lo que sin duda constituye una realidad no solo por la precaria situación económica que tiene que vivir un campesino en Colombia, sino porque, correlativamente, la ciudad ofrece mejores opciones.

La evaluación de estos enfoques, el del pensamiento social y el antropológico en conjunto con algunos problemas a los que se enfrenta la solidaridad, permitiría reconocer que hay un desafío complejo no solo para la población sino para las comunidades de la pastoral social, que consiste en comprender quizá de manera

concatenada la función de la solidaridad, conciliando el aspecto cristiano con el aspecto formal y de esta manera afrontar los problemas correspondientes. ¿Cuál podría ser ese punto partida formal con el cual conciliar una comprensión más amplia de la solidaridad? A continuación, una sugerencia:

El fin de la solidaridad es precisamente crear la simetría, y el origen de la solidaridad, que no proviene de ninguna posición de superioridad, sino, como con toda razón argumenta Habermas, que nace de la intersubjetividad constitutiva del sujeto y de la sociedad. En este sentido, la solidaridad no es más que la vivencia honesta de la fática interdependencia constitutiva que todo sujeto vive, sabiendo que la medida de su libertad y de su bienestar es la medida de la libertad y del bienestar de todos sus conciudadanos y de la sociedad en conjunto (Amengual, 1993, p.149).

#### **4.2.5 Quinto desafío: explicación del campo político y la relación comunitaria**

Difícilmente en Colombia se puede desarrollar una acción comunitaria dando la espalda al campo político. No se trata pues, de politizar los mensajes de la Iglesia, sino de comprender, a partir del contexto, que muchas iniciativas pueden perecer si no se da una lectura colectiva de la relación entre la comunidad y el campo o la situación política en los territorios. En el transcurso de la investigación, que ha sido desde el año 2015 al año 2019, la violencia no ha desaparecido de las zonas rurales, por lo que es necesario que lo político, lejos del andamiaje electoral, quede reconocido como un campo que por principio es comunitario.

En eso estamos muy mal porque es que estamos colgados con un sistema político tradicional, y si se tiene en cuenta hace muchos años que estamos en guerra eso hace también que estemos dominados por el imperio de la política, de la economía y donde juegan papeles muy importantes las grandes potencias; entonces eso hace que las masas estén muy adormecidas y para volver a levantar el Estado necesitamos una Colombia nueva, con unos criterios nuevos y eso va para largo... eso va para mucho tiempo. (Entrevista al Padre Saul Jiménez, párroco de Marulanda Caldas)

No se trata de posicionar a la Pastoral Social como un agente que ayuda sin una perspectiva del campo político, como tampoco se trata de observarle como un agente que quiere hacer prevalecer una sociedad tradicional en medio las influencias hegemónicas de la modernidad o incluso la posmodernidad; en realidad, lo que debe analizarse para entender este desafío y de acuerdo a los resultados según los cuales hace falta que la comunidad observe la dimensión estructural de sus problemas para que no los determine como inmediatos (sincrónicos) sino con causas y producto de efecto (diacrónicos), es comprender que los individuos, sean de una sociedad rural o urbana, son sujetos políticos.

La idea de una comunidad que reconoce su problema estructural podría sembrarse en las sociedades rurales a partir de esta perspectiva de memoria y creencias; la Pastoral Social podría hacer un trabajo impecable, porque como lo decía el Padre Andrés Bustacara, “cuando todos se van de los municipios, sea por la guerra o por la situación económica, la única que queda siempre es la Iglesia”. Eso significa que, en la interacción de la Iglesia con las personas, hay un cúmulo enorme de memorias, que son hiladas por una creencia que según los datos, aún es mayoritariamente cristiana.

Por supuesto, como afirma Schneider (2000), se presenta el hecho de que la génesis del individuo autónomo moderno es social, por lo que en el contexto de una sociedad contemporánea individualista, según este autor, se debería partir por reconocer que la protección de derechos individuales es un compromiso social y no es meramente la protección de preferencias individuales. Dice Schneider: “Para que esta protección funcione se necesita un compromiso común para el sostenimiento de un tipo de sociedad, de un orden político determinado que supone significados y propósitos comunes previos” (Schneider, 2000, p.99).

Eso que aparece como previo es lo que aguarda en la memoria de las comunidades, que de seguro se ha registrado de la mano de la Iglesia en acciones o momentos íntimos como casamientos, decesos, nacimientos en los que por lo general en la sociedad rural hace presencia. La interpretación que puede ayudar a resolver inicialmente este desafío es que el sentido de lo común, lo ha portado la Iglesia en la ruralidad, y eso debe saberse emplear al servicio de las comunidades que hoy no vislumbran sus problemas de forma estructural.

Ahora bien, la explicación de por qué el sentido de lo común es tan importante surge desde la perspectiva histórica: “históricamente, se podría decir, para que todos los individuos cuenten como los componentes relevantes de un país se necesita el desarrollo de una larga y compleja tradición cultural y política” (Schneider, 2000, p.100). La tradición y la cultura que contienen las comunidades rurales, durante un proceso de reconocimiento que puede hacerse mediante la actividad pastoral, podría dar elementos para que comunidades que están en el olvido logren recomponer los atributos que no desean perder, la Iglesia en este punto evangeliza, pero también podría ser un catalizador hacia un reencuentro entre comunidad y su tradición cultural.

De otra parte, se puede interpretar que desde una perspectiva teórica, “parece muy difícil concebir que las metas de los individuos que forman parte de una sociedad moderna puedan desarrollar las diferencias y las distinciones que los hacen individualizarse, al margen de tradiciones culturales y sociales que comparten con sus semejantes” (Schneider, 2000, p.100). Lo anterior abre la caja de Pandora de la teoría crítica de la sociedad moderna, pues es allí donde esa individualización que pulula en las ciudades y que se exporta al campo, lejos de ser auténtica, es un distanciamiento precisamente de tradiciones culturales y sociales que se comparten con semejantes con los que ahora no se habla, solo se chatea, o bien con semejantes a los que se les ayuda, pero por conveniencia propia.

#### **4.2.6 Sexto desafío: el neoliberalismo**

Este concepto, “neoliberalismo”, denota un problema que no es nuevo; pero cuya vinculación a todo orden de las relaciones sociales contemporáneas sí es nueva. “La comunicación funcional es sólo la capa exterior del universo unidimensional en el que se enseña al hombre a olvidar, a traducir lo negativo en positivo para que pueda seguir ejerciendo su función, disminuido pero adaptado y con un razonable bienestar” (Marcuse, 1987, p. 134). Esta comunicación funcional es la que ha llegado a las zonas rurales en el envase de la cultura hegemónica por medio de la Internet. Es un hecho, y como se decía anteriormente, no se trata aquí de ver en la Internet un agente perverso, se trata sí, de entender que la práctica pastoral pierde su característica de cohesionadora comunitaria, en la medida en

que los individuos no son solidarios con otros, por la sencilla razón de que se tienen a sí mismos, adaptados bajo un razonable bienestar que lo deja habilitado para vivir altamente comunicado en el ciberespacio y con sensación de suficiencia, pero a la vez lo aparta de vivir comunitariamente. ¿De dónde comprender esa sensación de suficiencia?

“En esa traslación entre la lucha por la supervivencia de los ancestros primitivos y los consumidores del siglo XX, Mises afirma que lo humano proviene del deseo. Este *homo agens*, a diferencia de los otros animales, se caracteriza por su incesante búsqueda de símbolos sociales que rubriquen el éxito y la posición alcanzada. Cancelar o suspender la pugna denota irracionalidad, perder la existencia social.” (Biagini y Fernández, 2014, p.3)

Esa pugna, se puede interpretar como Darwinismo social, una ética gladiatoria, según los autores. La lucha del más grande contra el más chico, y si el chico pierde pues “¿qué se le puede hacer?” En el anterior interrogante germina la sensación de suficiencia. Biagini y Fernández (2014) citan a Von Mises (2011) cuando este afirmaba que, si asiáticos y africanos no permitieron, por las razones que fuere, la aparición de un capitalismo autóctono, allá ellos; ése había sido su problema; proseguía Mises afirmando que occidente no tiene la culpa de nada; ya había hecho bastante procurando, durante repetidas décadas, alumbrar la vía correcta.

La entronización del yo (práctica del neoliberalismo), como proyecto de la economía neoliberal en la sociedad contemporánea, pasa más allá de la teoría, y se instala como proyecto histórico de manera clara en Latinoamérica. “La libertad para pugnar por una posición en el mercado, sirve como fantasía que impide reaccionar ante las peores atrocidades. En los países que más han logrado acercarse al neoliberalismo puro, sus gobiernos estaban ‘raptados’ por dictaduras cívico-militares” (Biagini y Fernández, 2014, p. 5). La pugna por una posición en el mercado es la línea que marca la conducta en la urbe, cuya división social del trabajo es enorme, pero ¿qué posición en el mercado se puede buscar en zonas rurales? Allí surge la raíz cultural del éxodo hacia las ciudades de campesinos que no encuentran más opción, pues en las ciudades, llegan a ocupar inicialmente

posiciones marginadas, o en situación de desplazamiento, si es por causa de la violencia.

El perdedor en la lucha a vida o muerte en el peligroso escenario de un mundo-mercado configuraría, según la crítica que aquí desplegamos, un modo alternativo de canalizar la obediencia hacia la aserción ilógica, injusta e irracional de que la desigualdad representa el germen de la prosperidad. (Biagini y Fernández, 2014, p.5).

Un yo entronizado cree ciegamente en dicha aserción ilógica; por lo tanto mina por completo el sentido comunitario tan necesario para la práctica pastoral, y para toda práctica social en zonas rurales, que básicamente no se pueden rescatar sino que hay que abandonarlas.

En particular, el imaginario subversivo nuestro americano demuestra que la esperanza, siempre superior al miedo disciplinario, funge la liberación de todo determinismo. 'Mujer', 'marica', 'cabecita negra', 'piquetero', 'desocupado', 'aborigen', 'negro', 'cholo', 'lepero', 'gaucho', interpelaciones habilitadas originalmente de forma injuriosa que lograron reterritorializarse y subvertirse. (Biagini y Fernández, 2014, p.6).

De acuerdo con la anterior cita, haría falta incluir el "campesino" como interpelación injuriosa que se repite en las ciudades contra aquel o aquella que guarda en su comportamiento aspectos culturales del campo. No obstante, ¿no sería una reterritorialización un trabajo Pastoral que lograra recomponer imaginarios a partir de tradiciones que como virtudes sociales no es justo dejar perder?

El individualismo marca a todas las personas, el individualismo ha hecho su leña, una sociedad individualista es una sociedad que se divide, que se destruye, que vive para sí mismo, hemos predicado mucho en ese campo de salir de un individualismo a la construcción de una verdadera comunidad en la solidaridad, en la fraternidad y en el amor. (Entrevista al Padre Jaime Serna, Neira Caldas, 2016)

Según Biagini y Fernández (2014), el neoliberalismo puede comprenderse como esa producción insidiosa de una subjetividad a la que se le oculta no solo el

Otro, sino también, el propio deseo, y que tiene por objeto impedir neuróticamente toda reacción a las demandas de una cultura suicida. Es lo que Marcuse (1987) denotaba de irracionalidad como totalidad.

“El modus operandi del neoliberalismo consiste en que el sujeto es capturado por un goce que hace eco en sus reivindicaciones narcisistas que estructuran el conjunto de aquello que encubrirá su propia explotación” (Biagini y Fernández, 2014, p.7), lo que deja invertida, según los autores, la noción marxista clásica de falsa conciencia. Para Biagini y Fernández (2014), la fórmula tradicional de *El capital*, en donde “los sujetos no lo saben, pero lo hacen” se altera y se cambia por otra que dice: “el sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara”.

Ciertamente, el planteamiento del neoliberalismo exige un grado de comprensión que desafía incluso a las ciencias sociales, acostumbradas a viajar en las premisas marxistas sobre la ideología. No, aquí el problema se agrava, porque no solo consiste en reconocer que la sociedad rural esté engañada, sino que desee el engaño. Surge entonces un cinismo que podría estar arribando en las zonas rurales. Este cinismo estriba, precisamente, en aceptar y reconocer el interés particular que hay tras las instituciones del mercado, interés contrario a toda construcción comunitaria, mientras que a la vez se usa la máscara de los derechos individuales o mejor, las preferencias individuales, desconectadas de todo sustento social que las ha hecho germinar. Sin duda este es el desafío no solo para Iglesia, es para las ciencias sociales a la hora de comprender un problema que puede ser cínicamente no leído como problema por los individuos, sino como un deber ser natural de la vida social.

La producción de subjetividad desplegada por el aparato ideológico de las corporaciones estriba, precisamente, en que los individuos conozcan y acepten la privatización de toda producción social, la enajenación de sus propias satisfacciones, porque precisamente ahí, en esa carrera por la acumulación, se juega la propia felicidad (Biagini y Fernández, 2014, p.9).

La idea en sí es difícil de implementarse en la ruralidad debido a las condiciones materiales que la imposibilitan. No obstante, dicha idea, aún sin capacidad de implementarse, está causando que incluso en las zonas rurales lo



comunitario esté en detrimento y el individualismo esté en ascenso, tal como lo narraron los párrocos. La idea misma aún sin posibilidades de realizarse plenamente en un territorio que no ofrece mecanismos para el consumismo logra generar un direccionamiento del pensamiento que va transformando lo comunitario por individualismo o por anhelos de abandono. “Como el caso en el que un individuo llega a su hogar y se divierte frente a la televisión. Unas risas pregrabadas le recordarán que él se está divirtiendo aun cuando esté sentado en su sillón medio adormilado luego de un día de trabajo idiota”. (Biagini y Fernández, 2014, p.9). Televisión e Internet ya están en el campo, pero ¿por qué ese mencionado cinismo no se establece cómodamente en el campo? Podría ser que la pobreza extrema, la falta de comunicación con el mundo del mercado, la violencia política entre otros factores, puedan quitar el fetiche que permite reír en medio de la miseria; el borde extremo de la crítica al neoliberalismo pervive en el campo, por eso el desafío puede asumirse, la lectura no es sencilla.

#### **4.2.7 Séptimo desafío: promoción de la propuesta de la Iglesia.**

Este séptimo desafío surge producto de los datos sistematizados durante todo el proceso. A consideración de esta autoría, la mejor interpretación y promoción de la propuesta del pensamiento social de la Iglesia que se vislumbró en esta etapa de la investigación ha sido plasmar el contenido propositivo en *Laudato sí'* en forma de un compendio de propuestas, con el fin de que estas funcionen como guías metódicas para el desarrollo de catequesis, investigaciones, interpretaciones, intenciones de respuestas científicas a problemas sociales o impulsos a la acción desde la fe cristiana o desde la iniciativa laica. “Hay que orientar, vivir el evangelio, en este caso el Papa Francisco nos está dando un ejemplo claro de lo que debe hacer la iglesia, salir a la calle, untarse de pobre”. (Entrevista Padre Ramón Vázquez, Párroco Aranzazu Caldas, 2016)

Ahora bien, no se puede pensar en exponer a manera de fórmula el “cómo” solucionar los problemas sociales desde una perspectiva del método, ya que se ha identificado que el pensamiento social de la Iglesia revela la necesidad de que cada comunidad, según su lugar en esta casa común, logre convenir en construir mínimamente a la hora de pensar una respuesta al desafío que implica cada

pregunta, una auténtica estructura de solidaridad para resolverlo. Cada punto consignado en la siguiente tabla responde al trabajo hermenéutico desarrollado, específicamente a la sistematización y asociación con la categoría Aspecto Propositivo (AP); esto indica que cada cita en la que Francisco expresa la propuesta de la Iglesia se ha redactado en este compendio de propuestas de tal forma que funcione como invitación a pensar, vivir e interpretar una respuesta desde la óptica cristiana.

Figura 29. Compendio de propuestas del pensamiento social de la Iglesia

<b>Compendio de propuestas del pensamiento social de la Iglesia según Laudato sí'</b>
Reconocer la naturaleza como un espléndido libro.
Proteger nuestra casa común uniendo a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, con la fe en que las cosas pueden cambiar.
Crear una cultura que construya liderazgos que marquen los caminos.
Fomentar la idea de que el medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos y que quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos.
Impulsar comunidades de pequeños productores que optan por sistemas de producción menos contaminantes, sosteniendo un modelo de vida, de gozo y de convivencia no consumista.
Orientar la técnica prioritariamente a resolver los problemas concretos de los demás, con la pasión de ayudar a otros a vivir con más dignidad y menos sufrimiento.
Orientar a las comunidades que cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación; la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita, que estamos incluidos en ella y por eso nos impide entenderla como algo separado de nosotros.

<p>Promover que el amor puede más, y que muchas personas en diversas condiciones, sobre todo de adversidad son capaces de tejer lazos de pertenencia y de convivencia, que conforma una experiencia comunitaria donde se rompen las paredes del yo y se superan las barreras del egoísmo.</p>
<p>Promover que el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en una llamada a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres.</p>
<p>Demostrar que mientras el orden mundial existente se muestra impotente para asumir responsabilidades, la instancia local puede hacer una diferencia.</p>
<p>Orientar la tarea de la sociedad, a través de organismos no gubernamentales y asociaciones intermedias, para obligar a los gobiernos a desarrollar normativas, procedimientos y controles más rigurosos.</p>
<p>La Iglesia no pretende definir las cuestiones científicas ni sustituir a la política, pero sí invita a desarrollar un debate honesto y transparente, para que las necesidades particulares o las ideologías no afecten al bien común.</p>
<p>Reutilizar algo en lugar de desecharlo rápidamente, a partir de profundas motivaciones, puede ser un acto de amor que exprese nuestra propia dignidad.</p>
<p>Una ecología integral implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada.</p>
<p>El amor social es la clave de un auténtico desarrollo.</p>

Fuente: elaboración propia



## **5.CONCLUSIONES**



## 5. CONCLUSIONES

### 5.1 CONCLUSIONES TEÓRICAS

Las conclusiones del presente trabajo en términos teóricos pasan por tres elementos sobre los que se tiene claridad: crítica a la sociología de la religión, función del pensamiento social de la Iglesia y crítica a la sociedad contemporánea. Por principio, las conclusiones no serán la reapertura de los temas tratados en el capítulo denominado Marco Teórico, sino que se procurará elevar conclusiones más precisas que permitan sintetizar ideas que han sido expuestas ampliamente, en principios básicos concluyentes que orienten al lector hacia lo que en este trabajo se logró encontrar en respuesta a los objetivos planteados.

En primer lugar, referente a la sociología de la religión, se puede concluir que si bien el proceso de secularización es el contexto paradigmático desde donde emerge la clásica crítica a la religión, dicho contexto ofreció un panorama positivista que estableció a la razón como única forma de acercamiento no solo al conocimiento per se, sino al entendimiento del mundo. Esto condujo erróneamente a pensar que las premisas marxistas sobre la religión como pura ideología, como tergiversación, eran el único punto de vista desde el cual la clásica sociología de la religión se podía detener a observar el fenómeno. El funcionalismo, las relaciones estructurales, la explicación de la estructura y el nivel súper-estructural en donde el marxismo colocó a la religión, pasó por alto elementos comprensivos y simbólicos que se hacían imperceptibles en un principio de la crítica, pero que luego, con el paso de los tiempos, significaron mucho más que datos anexos o mera ideología. En este sentido, como se dijo en epígrafes anteriores, es necesaria no una redimensión de la sociología de la religión sino una contextualización para sacarle un mejor provecho.

Hay que cuidarse de no confundir la pérdida de ese significado social que tenían las instituciones en las sociedades tradicionales, con una decadencia del elemento religioso. Esto es clave en la contemporaneidad y para el análisis de las sociedades rurales colombianas, pues cualquiera a secas podría simplemente decir que la religión ya “pasó” y bajo esa premisa absolutamente arbitraria, podría estar

derogando elementos culturales intrínsecos al comportamiento de las comunidades; podría incluso, bajo el espectro de una crítica clásica de la religión, que es necesario desligar todo elemento religioso de la sociedad para que el progreso como mayor bandera de la secularización se establezca en todas las sociedades.

Por tanto, esa pregunta por la trascendencia es aún una longeva pregunta pendiente; no es un secreto que posteriormente a la Segunda Guerra Mundial, la racionalidad se vio limitada para asumir la comprensión profunda de todo lo que afligía y aflige al mundo. Lo que corrobora que la crítica a la religión desde la perspectiva estructural, se distancia mucho de lo que significaría entender profundamente el fenómeno religioso per se.

El cuestionamiento a la sociología clásica de la religión introdujo en la reflexión el cuestionamiento sobre la primacía de la estructura sobre el individuo o si bien el individuo era el creador de la estructura. Se logró concluir que el individuo posibilita la modificación de la estructura en tanto que es quien le otorga el sentido de su funcionalidad; en el caso particular de este trabajo, se puede concluir que la espiritualidad, como una representación simbólica, es capaz de modificar la estructura social, toda vez que logra superar un esquema estructural como único marco analítico para la sociología de la religión.

En segundo lugar, con respecto al elemento correspondiente al pensamiento social de la Iglesia, se puede concluir que este es toda una propuesta, una lectura de los tiempos actualizada, una posición teológica que no está politizada pero que dialoga con la política, que lee las atrocidades y las bondades del mundo; resulta significativo observar la pertinencia de las aseveraciones consignadas en los documentos encíclicos, es decir, lejos de considerarse un relato dogmático, el pensamiento social de la Iglesia es en todo sentido una invitación a observar el mundo social desde la perspectiva cristiana. La propuesta de la Iglesia desde sus principios históricos y luego de su desarrollo, fue constituyendo una fuerte y argumentada crítica al liberalismo, al socialismo y promoviendo no un sincretismo, sino el desarrollo de una mirada hacia algo superior, el elemento humano a la luz del Evangelio, y en el caso concreto de la encíclica profundizada (*Laudato sí'*), una mirada a ver el planeta y la vida, la creación como una casa común.



Durante el desarrollo del capítulo sobre el pensamiento social de la Iglesia surgió esta pregunta: ¿acaso los tiempos no están pidiendo a gritos ser leídos por todos y en todos los idiomas de acercamiento epistemológico, y no sólo desde el convencional lenguaje moderno, racionalista y positivo que por lo visto no ha sido suficiente? Pues bien, la respuesta es afirmativa y en defensa del pensamiento de la Iglesia no solo desde un punto de vista teológico sino sociológico, es concluyente para este trabajo que la propuesta social de la Iglesia es un marco epistemológico que no hace frente, sino que complementa las visiones racionalistas o positivistas que no cesan en la contemporaneidad en su deseo contenido de querer explicarlo todo, de querer solucionarlo todo. El sentido que se observa en el pensamiento social de la Iglesia es el de conciliar todo el elemento humano, razón y fe, virtudes que no podrán jamás estar separadas.

Se puede concluir que, en el marco de los desafíos que ofrece la sociedad contemporánea, en donde la ética y la moral han sido desplazadas por la ética gladiatoria del mercado, el pensamiento social de la Iglesia sí contiene los principios que permiten generar las posibilidades para transformar lo que en sus términos se define como estructuras del pecado en estructuras de solidaridad. La solidaridad es un principio cristiano que se manifiesta también en la acción pastoral. Por ello, alejándose de una politización, no se puede perder de vista que la crítica teológica es también una crítica social.

Como conclusión que arroja el estudio al pensamiento social de la Iglesia, se puede decir que el principio de subsidiariedad significa la comunión entre la aspiración individual y la necesidad de que el nivel general (social) permita dichas aspiraciones individuales. En este sentido, es necesario distinguir la “aspiración de individuo” de la “aspiración individual”, es decir, la primera no reconoce al otro, no actúa solidariamente, da la espalda al mundo del cual es parte y busca solo su interés; la segunda buscaría su interés reconociendo al otro, reconociendo que el mundo es el que ha posibilitado sus aspiraciones. La comprensión de este principio formulado desde el pensamiento social de la Iglesia fundamenta los caminos no solo para el desarrollo de una práctica pastoral, sino de una práctica comunitaria solidaria, con el otro, con el mundo.

Respecto a la fuerza que el pensamiento social de la Iglesia tiene en una región como Latinoamérica, es determinante para iniciar cualquier camino hermenéutico. No es posible dar la espalda al impulso que dio el Concilio Vaticano

II a las sociedades en Latinoamérica, quien entró a la escena mundial prácticamente con la revolución cubana y que brotaron desde la región interpretaciones criticadas, aceptadas, rechazadas de dicho pensamiento; asimismo desde Latinoamérica, la interpretación del pensamiento social generó crisis, roces con el marxismo, tergiversaciones de la teología que retumban aún hasta la actualidad. Esa tensión no puede calificarse como positiva o negativa, simplemente es un hecho que conduce a pensar desde la región latinoamericana, la lectura de los tiempos que se hizo desde la Iglesia no compitió, pero sí estuvo vigilante de que el marxismo no fuera la última palabra sobre el quehacer con las realidades vividas. La teología de la liberación, considerada abiertamente como una desviación, derivó en filosofía de la liberación, y esta a su vez en ética de la liberación, psicología de la liberación entre otros, lo que, sin duda, permite reconocer que para Latinoamérica el pensamiento social de la Iglesia si bien no promovió tergiversaciones del Evangelio, ni del propósito de la institución, significó la invitación permanente a cuestionar la realidad desde la fe; un fenómeno sin precedentes.

Entonces se concluye que es el pensamiento social de la Iglesia sin duda alguna una guía práctica de fe, una guía ética de conducta; que su tarea no es la de regular las condiciones que obliguen a seguir su guía, como muchos suelen creer aún; de hecho, ofrece la posibilidad de construir solidariamente un gran esquema de fuerza de voluntades; es una propuesta de aggiornamento en donde los textos han sido fieles portavoces de la lectura de los tiempos. Lo anterior debe servir a las ciencias sociales para trazar una línea de base en la que se tenga como precedente que toda teoría social es también, por principio, una lectura adecuada de los tiempos.

En tercer lugar, la caracterización de la sociedad contemporánea permitió extraer los fenómenos sociológicos que, a juicio de lo analizado, son de mayor importancia a la hora de establecer una crítica seria a la sociedad actual. Toda vez que se piense desde las ciencias sociales en los males que afligen al mundo, toda vez que se observe con detalle la realidad de la ruralidad colombiana, será necesario, en este inicio de siglo XXI que avanza hacia su consolidación como el siglo de las incertidumbres, estudiar con profundidad la unidimensionalidad, el globalismo, la ética gladiatoria del mercado y el neoliberalismo.

En la sociedad contemporánea, el acceso al consumo de mercancías como mecanismo práctico de la vida social y por tanto presente en las aspiraciones de

felicidad y salvación que hoy tienen los individuos continúa manifestando que el debate sobre lo económico, o lo que el pensamiento social de la Iglesia denominaría el destino de los bienes terrenales, sigue más que abierto. La naturalización de la tendencia que busca “cerrarlo” forma parte del fenómeno propio del pensamiento unidimensional. Desde este punto de vista, se puede concluir que la crítica a la sociedad contemporánea no emerge superficialmente por su carácter consumista, incluso tampoco por la realidad de monopolios que fomentan el autoritarismo, o el daño que causa el extractivismo y la gran industria al ambiente; realmente el problema que hay que comprender es cómo funciona ese mecanismo social que, como una razón opresiva hacia los individuos, es aceptada con libertad y felicidad cuando no se cuestiona la coerción o se descarta. Observa la oposición que se viene diluyendo en una tendencia de acabar con las contradicciones, no porque estas tengan un sentido y una razón para dejar de existir, más allá del de mantener estable la difícil situación que vive el mundo.

La ética gladiatoria del mercado, es decir, ese darwinismo social que se fundamenta como la forma natural de las sociedades y que mediante la globalización de dicha idea empleando mecanismos hegemónicos (estereotipos exportados por las potencias mundiales) convierten su propuesta de mundo, en la única forma de ver el mundo; por tanto desfiguran la globalización como una consecuencia natural de nuestra existencia humana, en el globalismo, es decir, una visión de mundo que se consolida como natural-única, cuando en realidad es hegemónica y oprime la divergencia por lo general sin violencia evidente.

Es esta ética gladiatoria la que se sustenta con el neoliberalismo, un fenómeno del cual se puede concluir es el material del que está hecho todo comportamiento individualista en la sociedad contemporánea. No es otra cosa que la generación de subjetividad en un individuo que da la espalda al Otro y al mundo. En dicho proceso de subjetivación, al perder la perspectiva, su propio deseo deja de existir autónomo, y es una condición heterónoma del sistema, que al producirle placeres exógenos, los convierte en endógenos mientras los pueda seguir adquiriendo en ese mismo sistema que lo oprime, por eso no ignora al sistema, sino que lo reproduce, lo abraza.

## 5.2 CONCLUSIONES SOBRE LOS RESULTADOS

Después de la búsqueda, sistematización y exposición de la información recopilada, puede afirmarse que la interpretación de resultados que se ha dado en el epígrafe 4.2 de este documento ofrece un marco general de conclusiones frente a lo que se encontró durante las salidas de la investigación en campo. No obstante, este epígrafe de conclusiones sobre los resultados quiere ofrecer al lector la mención final que desde el punto de vista de la autoría de este trabajo se tiene frente a los hallazgos.

En primer lugar, la labor de Pastoral Social (PS) en las zonas rurales visitada permite reconocer que, como un agente no solo institucional sino social, PS forma parte de la vida rural en Colombia. El papel de la Iglesia y con ella el de PS sin duda alguna es la evangelización, por lo que variables como Fe, familia, no pueden obviarse, sino que se convierten en ejes protagonistas de la vida social en el campo. Por supuesto, el servicio a los más necesitados, que son los más pobres, los ancianos y los enfermos, caracteriza el objetivo en el que se instala la acción pastoral. En las zonas rurales visitadas, a diferencia de las ciudades, no existen recintos especializados para la atención a este tipo de población vulnerable, lo que dispone a la Iglesia, como ocurría en tiempos anteriores, a que bajo el principio de la caridad y de la solidaridad, se presente como un actor que viene a suplir actividades que deberían ser responsabilidad no solo del Estado, sino de la sociedad civil en general.

Se concluye que la falta de dinero, la pobreza que se vive en el campo colombiano tal como fue caracterizada en el comienzo de este documento, influyen directamente en que las actividades de PS se hallen en medio de una paradoja: es decir, hay mucho por hacer, pero poca disponibilidad de recursos, sumado a que si bien esto no formó parte de la presente investigación, los aspectos emocionales y psicosociales de la sociedad rural podrían sugerir hipótesis tales como que existe un estado depresivo general de la población que influye directamente en la ruptura de los lazos comunitarios que, como sí se pudo constatar en las entrevistas, se hallan afectados; en este marco, la falta de programas que estén orientados a la búsqueda de una mayor incidencia en los territorios hace que PS en ocasiones se vea fragmentada o simplemente activista, pero no concatenada con un proyecto nacional de la Iglesia.

Como se expresó anteriormente, concepciones de la PS por parte de la población, que la reconoce como ese actor que orienta, sirve y media, son una prueba importante para establecer criterios de acción más amplios que aquellos que pueden emerger en una parroquia aislada, que de seguro tendrían acogida en la población rural.

A propósito, tras realizar las entrevistas, los ejercicios de observación participante, o charlas con las personas que participaron fuera del contexto investigativo, se puede concluir que la denotación del respeto a la Iglesia, el cariño que le tienen los campesinos no solo como institución, sino como elemento humano que los ha acompañado y que, a diferencia de otros actores institucionales, no se va de los territorios, significa la existencia de una relación que se debería leer no solo bajo la categoría “relación de poder”; sería valioso desde las ciencias sociales profundizar en un fenómeno que expresa algo más allá que la religiosidad misma, o que la ruralidad misma.

Los hallazgos en campo también dan cuenta de que la teología de la liberación es un fenómeno visto como extremo, o incluso mal interpretado; se recuerdan perfectamente aspectos simbólicos de los participantes que podrían expresar un cierto grado de incomodidad o de expresión en sus rostros que manifestó lo delicado de la temática más allá de su posición frente a la pregunta que realizó el investigador; toda vez que se hable del tema de la relación de la Iglesia en el conflicto no como mediadora sino como parte activa, trae muchos problemas, porque si bien en un momento de la historia algunos miembros de la Iglesia tomaron parte activa en el conflicto armado colombiano, hoy eso no ocurre, y el papel de mediación y conciliación ha hecho honor de ese reconocimiento que le brinda la comunidad nacional e internacional a la Iglesia en Colombia.

Puede concluirse que la experiencia de sistematizar la voz de PS que emerge desde los territorios rurales significa hallar un sentido coherente con aquello que se menciona en diversas ocasiones sobre “una Iglesia en salida”. La Iglesia y con ella su PS, no son actores políticos, sino que son un apoyo incondicional para la población, que en ocasiones no tiene literalmente con quién más contar.

Por supuesto, problemas no faltan, es claro que la evangelización debe estar en diálogo con la concientización de la realidad que en ocasiones supera toda intención positiva; se debe insistir en que la Iglesia no es un actor político, pero esto no la desliga de establecer un diálogo desde lo político, para ofrecer a la población

un reconocimiento de los problemas estructurales que la afligen, y de este modo, en el marco de una perspectiva cristiana, solidaria, impulsar acciones que fortalezcan la evangelización y los procesos comunitarios, por qué no, teniendo como plataforma la PS.

De otra parte, se concluye que es urgente, desde PS, fomentar proyectos comunitarios de carácter ambiental; lo anterior, debido a que de acuerdo con las zonas visitadas, como ya se ha mencionado, el enfoque antropocéntrico de PS es evidente, y esto puede ser transformado teniendo como base tanto el pensamiento social de la Iglesia, concretamente las palabras de Francisco en *Laudato si'*, así como la necesidad de sostener y preservar la amplia diversidad de los ecosistemas en los que perviven los campesinos colombianos. Por expresiones consignadas en los textos encíclicos, para la Iglesia, el planeta y todas sus criaturas, son obra de Dios, lo que permite vincular a todo cristiano al proyecto del cuidado del planeta: la casa común.

En este marco, no sería correcto concluir que se debe pasar del antropocentrismo al biocentrismo; de hecho, es necesario que se guarde un equilibrio desde la perspectiva que reconoce toda obra que habite este planeta como creación divina. Por tanto, no se podría confundir el planteamiento de *Laudato si'* con posiciones que han emergido en la sociedad contemporánea que proclaman un cuidado de la naturaleza y de los animales, pero resienten un rechazo a todo el elemento humano.

Por último, al revisar el estudio a la encíclica *Laudato si'* quedó expresado el compendio de propuestas del pensamiento social de la Iglesia, se puede concluir que en dicho texto hay una propuesta muy amplia, un camino claro sobre cómo obrar desde una perspectiva cristiana. Claramente se puede concluir que la propuesta social de la Iglesia en la contemporaneidad no representa un conjunto de ideas fuera del tiempo y cerradas al mundo, como quizá los lugares comunes provenientes de la crítica clásica de la sociología de la religión puedan sugerir; de hecho, se insiste hasta estas últimas páginas que el fundamento del pensamiento social de la Iglesia parte de una lectura permanentemente actualizada de los tiempos, de las atrocidades que afligen a las sociedades, de sus realidades económicas y políticas. Se concluye que desde las ciencias sociales, se pueden desarrollar estudios serios y profundos en los que el pensamiento social de la Iglesia no solo queda como un asunto dogmático y exclusivamente religioso, sino

que significa profundizar en una lectura de la sociedad y de su situación histórica a partir de una perspectiva que, desde el inicio de la modernidad, se postuló crítica de sus dos paradigmas políticos sobrevivientes (socialismo-liberalismo) y que ahora, en el marco de lo que se ha llamado una posmodernidad, se vislumbra como un camino seguro de comprensión de la relaciones sociales en el mundo mucho más si se trata de un mundo rural que proviene y contiene elementos de una tradición católica a la que no se le pueden cerrar las puertas desde las ciencias sociales.

El compendio de propuestas del pensamiento social que ofrece este trabajo, se espera funcione como un preámbulo al contenido mismo de la propuesta de la Iglesia, y permita a científicos sociales evaluar el discurso en la contemporaneidad y permita a los cristianos acercarse a las posibilidades de una acción coherente, sea en la PS o en los diferentes escenarios donde interactúa; el debate amplio, como se ha podido expresar en este trabajo, sigue abierto a toda manifestación crítica, propositiva y argumentativa.

Ha de dejarse estipulado que las condiciones sociales de la ruralidad colombiana durante el tiempo de realización y finalización de este documento han variado abruptamente, pues si bien, cuando inició esta investigación en el año 2015, en el país se hablaba de paz, posteriormente durante los años 2016, 2017, 2018 se concretó el acuerdo de paz de La Habana, que como siempre, fue mejor recibido en las zona rurales (protagonistas de la guerra) que en las ciudades; pero lastimosamente, en 2019, año en que se culmina este documento, la situación social y de tendencia al conflicto arrastra a los territorios campesinos a ser nuevamente los protagonistas de otra guerra. Es en este penoso marco de muertes de líderes sociales, de secuestros, de conformación de ejércitos particulares, de acción de guerrillas, de fortalecimiento de grupos armados que no se adscribieron al proceso de paz, del impulso del narcotráfico a toda esta barbarie, así como de la ínfima implementación del acuerdo de paz por parte del gobierno, que la Iglesia, su pensamiento, la Pastoral Social, de seguro seguirán siendo los eternos acompañantes de las poblaciones que hoy viven en medio de la guerra. Hay allí un motivo suficiente para entender, comprender, estudiar y explicar qué significa realmente la Iglesia en la ruralidad colombiana.

### 5.3 NUEVAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN PARA ESTUDIOS DERIVADOS

En primer lugar, queda abierto el interrogante sobre un estudio de impacto de las redes sociales en la ruralidad. En Colombia pervivimos en una sociedad que postergó la modernidad, nos mantenemos envueltos en ciclos interminables de violencia, pero a la vez no es un secreto para quien habita o visita Colombia, que su sociedad, tanto rural como urbana, aprendió a convivir en medio de lo que popularmente se denomina una tragicomedia. La tecnología no se detiene, y llega hasta la casa rural más humilde. Por tanto, esa ventana es muy amplia e influye en la sociedad rural de maneras que aún no se han estudiado en profundidad, pues en las redes la gente publica desde un chiste, hasta la indignación por un asesinato, por lo que el impacto real de todo esto, debería medirse en futuras investigaciones.

En segundo lugar, desarrollar un estudio comparativo de la práctica pastoral en las ciudades contemporáneas frente a la práctica pastoral en la ruralidad, ya que esta investigación al estar enfocada en el análisis documental no profundizó de manera compleja las interacciones sociales alrededor de la práctica pastoral. Es allí donde se presta el escenario para saber cómo trabaja la gente de la mano de la Iglesia en esto llamado Pastoral Social estableciendo si así fuese, la diferencia entre el trabajo urbano y rural.

En tercer lugar, esta investigación ha hecho una crítica a la sociología clásica de la religión, pero no se ha focalizado en el desarrollo de un estudio contemporáneo que pudiera presentar una sociología del pensamiento social de la Iglesia; esto sería una oportunidad no solo de validar los postulados de la Iglesia, sino de comprender nuevas formas análisis sociológico al fenómeno religioso en Colombia.

En cuarto lugar, surge una línea de corte más antropológico, que podría indagar en la cultura rural desde la religiosidad. Hoy hay una profundización de fenómenos religiosos de carácter pentecostal avanzando no solo en las ciudades, sino en el campo. Estudiar desde la cultura el fenómeno religioso, podría ofrecer respuestas más acertadas acerca de porque una religión sigue estable, otra en ascenso u otra en descenso si así lo fuera.

En quinto lugar, una gran oportunidad para la Conferencia Episcopal Latinoamericana, sería desarrollar estudios de factibilidad para implementar la



propuesta de la Iglesia en Colombia, es decir, la cercanía que tiene la Iglesia con las comunidades permitiría en colaboración con las ciencias sociales, comprender mejor el lugar, el rumbo, que podría seguir el pensamiento social de la Iglesia, visto como promoción del Evangelio, pero también como una propuesta social que se enfoca por lo general en los más necesitados.

En sexto lugar, resultaría importante desarrollar una línea de estudios sobre la propuesta ambiental de la Iglesia, qué perspectivas y probabilidades aplicativas en planes proyectos tiene dicha fundamentación en las comunidades rurales.

Por último, debido al enfoque más hermenéutico de esta investigación, hace falta la información de la pastoral social real, si bien aquí hubo colaboración de los sacerdotes, la Pastoral Social va mucho más allá de quienes lideran los procesos; queda abierta esta línea de estudios que por ejemplo logren profundizar los casos analizados basados en una recolección más amplia de datos en nuevas parroquias.

Son estas, tareas que quedan sobre la mesa, líneas que pueden ser abordadas de la mano de las ciencias sociales y religiosas, de la mano de investigadores e investigadoras que quieran seguir explorando el misterio que siempre aguarda en la realidad social latinoamericana.



## **6. Fuentes Bibliográficas**



- Abellán, J. (2007). En torno al objeto de la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck. *Ensayo incluido en el libro compilado por Enrique Bocardo Crespo: El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios, Editorial Tecnos, Madrid, 215-248.*
- Adorno, T., y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos.* 3ra Ed. Madrid: Trotta.
- Alonso, M. (1961). Salarios y subsidios familiares en la Mater Et Magistra. *Revista de Política Social, 52, 131-148.*
- Ámbito jurídico (2016). Los 12 ensayos de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. Obtenido el 13 de marzo de 2017 del sitio Web ámbitojurídico.com: <https://www.ambitojuridico.com/noticias/informes-de-memoria-historica/constitucional-y-derechos-humanos/los-12-ensayos-de-la>
- Amengual, G. (1993). La solidaridad como alternativa: notas sobre el concepto de solidaridad. *Dimensiones críticas de la Filosofía Política, 1, 131-151.*
- Aparicio, A. (2010). Aportes de la doctrina social de la Iglesia para una deontología del consumo. *Revista Iberoamericana de Teología, VI (11), 31-54.*
- Arboleda, C. (2017). *Estudios sobre la Religión en Colombia (2000-2016).* Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Archer, M. (2009). *Teoría social realista. El enfoque morfogenético.* Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Argandoña, A. (2012). ¿Qué es un líder empresarial cristiano? *Revista Cultura Económica, 30(84), 55-60.*
- Arráez, M., Calles, J., y Moreno de Tovar, L. (2006). La Hermenéutica: una actividad interpretativa. *SAPIENS, 7(2), 171-181.*
- Arriaga, G. (2013). *El campo de la creencia y la creencia en el campo: Contribuciones para una sociología de las religiones en la obra de Pierre Bourdieu.* (Trabajo de grado, Universidad Nacional de la Plata).

- Asesinan en Florida a líder sindical de corteros de caña (2012, 28 de abril). ElPais.com. Obtenido el 27 de mayo de 2017 del sitio Web El País: <http://www.elpais.com.co/judicial/asesinan-en-florida-a-lider-sindical-de-corteros-de-cana.html>
- Baeza R. (2006). Globalización y homogeneización cultural. *Sociedad Hoy*, 10, 9-24.
- Batthyány, K., y Cabrera, M. (2011). *Metodología de la investigación en Ciencias Sociales: apuntes para un curso inicial*. Montevideo: Universidad de la República.
- Bauman, Z. (2006). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- BBC Mundo. (2015, 13 de abril). ¿Cuáles son los países más y menos religiosos del planeta? Obtenido el 05 de julio de 2017 del sitio Web BBC Mundo: [http://www.bbc.com/mundo/ultimas\\_noticias/2015/04/150413\\_ulnnot\\_encuesta\\_gallup\\_paises\\_religiosos\\_egn](http://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/04/150413_ulnnot_encuesta_gallup_paises_religiosos_egn)
- Benedicto XVI (2009) *Carta Encíclica "Caritas in veritate"*, La Santa Sede, 29.06.2009, p. 642.
- Berger, P., y Luckman, T. (1967). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Berrios, Fernando. (2009). La problemática moderna del trabajo como signo de los tiempos. *Teología y vida*, 50(3), 549-563.
- Biagini, H., y Fernández, D. (2013). ¿Neoliberalismo o neoliberalismo? Emergencia de la ética gladiatoria. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 18 (62), 13-34.
- Bio Gaidolfi, C. M. (2017). *Trabajo, empleo y remuneración justa: Análisis comparativo de la Encíclica "Laborem exercens" y la Legislación Laboral Peruana*. (Tesis de maestría, Universidad Católica Sedes Sapientiae).
- Bisso, A., y Guimet, J. (2014). Cristianos antifascistas: ¿un oxímoron para los socialistas? *PolHis*, 7(13), 227-233.
- Bourdieu, P. (1984). *Sociología y cultura*. México, D.F.: Grijalbo.
- Buxarrais, M. R. (1998). *Educación para la solidaridad*. ACSUR Las Segovias. Obtenido el 6 de enero de 2019 del sitio Web: Sala de lectura organización de Estados iberoamericanos: <http://www.campusoei.org/valores/boletin8>.

- Cabot, M. (2011). La crítica de Adorno a la cultura de masas. *Constelaciones*, 3, 130-147. Obtenido el 18 de abril de 2018 del sitio Web de la revista Constelaciones: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/752>
- Cáceres Mateus, S. A. (2011). *La acción católica y la resistencia al proyecto liberal de laicización 1933 – 1942*. (Trabajo de grado, Universidad Industrial de Santander).
- Calvo, C. (2009). La "nueva" izquierda latinoamericana: características y retos futuros. *Reflexiones*, 88 (1), 55-65.
- Camacho, I. (2017). Populorum progressio: desarrollo integral y humanismo cristiano. *Veritas*, 37, 123-148.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Santiago: Lom ediciones.
- Cardoso, F., y Faletto, E. (1977). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carpio, J. (2015). *Los Nuevos paradigmas del desarrollo en América Latina el Sumak Kawsay en Ecuador* (Tesis doctoral). Universidad de Alicante, Alicante, España.
- Castells, M. (1996). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol 1*. México: Siglo XXI.
- Catalá, M. (1962). El hecho sindical en la encíclica Mater Et Magistra. *Revista de Política Social*, 53, 45-51.
- Chísica Hernández, H. J. (2010). *Un grito de la Iglesia latinoamericana llamado comunidad*. (Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana).
- Colombia, Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2014). *Censo Nacional Agropecuario*. Bogotá.
- Concilio Vaticano II (1965) “*Constitución pastoral Gaudium Et Spes*” sobre la Iglesia en el mundo actual, 7.12.1965.
- Colombia, Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2017).

- Colombia, Ministerio de Comercio de Industria y Turismo (2015). *Perfiles económicos por departamentos*. Bogotá. Obtenido de 27 de mayo de 2017 del sitio Web del Ministerio de Comercio de Industria y Turismo: [http://www.mincit.gov.co/publicaciones/16724/perfiles\\_economicos\\_por\\_departamentos](http://www.mincit.gov.co/publicaciones/16724/perfiles_economicos_por_departamentos)
- Contagio Radio (13 de febrero de 2016). *Siguiendo los rastros de Camilo*. [Fotografía]. Obtenido el 17 de noviembre de 2017 de la página Web de Contagio Radio: <http://www.contagioradio.com/siguiendo-los-rastros-de-camilo-en-documental-articulo-20335/>
- Cortés, F. (2014). *Pasado y presente de la filosofía política*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- De Mori, G. (2010). El carácter práctico de la teología. *Teología y vida*, LI, 501-519.
- De Zubiría, S. (2015). Dimensiones políticas y culturales en el conflicto colombiano. En Estrada, J., Fajardo, D., Giraldo, J., Molano, A., Moncayo, V., Vega, R., y de Zubiría, S., Conflicto social y rebelión armada en Colombia. *Ensayos críticos* (pp. 321-371). Bogotá, D.C.: Gentes del Común.
- El Tiempo. (2017, 02 de julio). Adulto y un menor, involucrados en asesinato de sindicalista en Valle. Obtenido el 05 de julio de 2017 del sitio Web El Tiempo: <http://www.eltiempo.com/colombia/cal/asesinado-lider-sindical-de-corteros-de-cana-en-el-valle-104692>
- Ensabella, B. (2015) Eduardo Gudynas, Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales. *Revista Latinoamericana*, (15), 683-688.
- Escobar, R. (2012). La doctrina social de la Iglesia: fuentes y principios de los derechos humanos. Prolegómenos. *Derechos y Valores*, XV (30), 99-117.
- España, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (2017). Ficha país Colombia. Obtenido el 07 de julio de 2017 del sitio Web del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación: [http://www.exteriores.gob.es/Documents/FichasPais/COLOMBIA\\_FICHA%20PAIS.pdf](http://www.exteriores.gob.es/Documents/FichasPais/COLOMBIA_FICHA%20PAIS.pdf)



- Esteinou, J. (2001). Internet y la transformación del Estado. *Ámbitos Revista Internacional de Comunicación*, (6), 21-34.
- Estrada, J. (2015). *Acumulación capitalista, dominación de clase y rebelión armada. Elementos para una interpretación histórica del conflicto social y armado*. En Estrada, J., Fajardo, D., Giraldo, J., Molano, A., Moncayo, V., Vega, R., y de Zubiría, S., *Conflicto social y rebelión armada en Colombia*. Ensayos críticos (pp. 252-318). Bogotá, D.C.: Gentes del Común.
- Esquivel, J. (2000). Iglesia Católica, política y sociedad: un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica En publicación: Informe final del concurso: Democracia, derechos sociales y equidad; y Estado, política y conflictos sociales. Programa Regional de Becas CLACSO Programa Regional de Becas CLACSO. Obtenido el 17 de junio de 2017 del sitio web CLACSO: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20110112035544/esquivel.pdf>
- Fabre, P. (2006). Ciencias sociales e historia de la espiritualidad moderna: perspectivas de investigación. *Takwá*, 9, 11-28.
- Facio, A. (2011). ¿Igualdad y/o equidad? Obtenido el 17 de julio de 2017 del sitio Web América Latina Genera: <http://americalatina genera.org/newsite//imagenes/cdr-documents/publicaciones/fact-sheet-1-dqeh2707.pdf>
- Fanfani, E. (2003). La escuela y los modos de producción de la hegemonía. *Revista Colombiana de Educación*, (45).
- 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 Estrada, J., Fajardo, D., Giraldo, J., Molano, A., Moncayo, V., Vega, R., y de Zubiría, S., *Conflicto social y rebelión armada en Colombia*. Ensayos críticos (pp. 95-149). Bogotá, D.C.: Gentes del Común
- Fazio, M. (2013). *El Papa Francisco: Claves de su pensamiento*. Madrid: Ediciones Rialp S.A.
- Flecha, J. (2017). La profecía de la encíclica *Populorum progressio*. *Veritas*, 37, 99-121.

- Floristán, C. (2009). *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral. 5ta Ed.* Salamanca: ediciones Sígueme.
- Francés, F., Alaminos, A., Penalva, C., y Santacreu, O. (2015). *La investigación participativa: métodos y técnicas.* Cuenca: PYDLOS.
- Francisco (2015) *Carta Encíclica "Laudato Si"*, La Santa Sede, 24.05.2015, p. 192
- Francisco (2016) Viaje apostólico del Papa Francisco a México homilía del santo padre. Obtenido el 13 de septiembre de 2017 del sitio Web del Vaticano: [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2016/documents/papa-francesco\\_20160217\\_omelia-messico-ciudad-jaurez.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160217_omelia-messico-ciudad-jaurez.html)
- Francisco (2017) I Jornada Mundial de los pobres "no amemos de palabra sino con obras". Obtenido el 28 de noviembre de 2017 del sitio Web del Vaticano: [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/poveri/documents/papa-francesco\\_20170613\\_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html)
- Fromm, E. (1959). *El arte de amar.* Paidós: España.
- Fuentes, R. (2010). Medio siglo del estudio universitario de la comunicación en México: el riesgo del inmediatismo superficial. Repositorio institucional del ITESO. Obtenido el 17 de abril de 2018. del sitio Web ITESO: <https://rei.iteso.mx/handle/11117/2661>
- Garma, C. (2011). Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada. *Revista del Centro de Investigación.* Universidad La Salle, 9 (36), 79-92.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas.* Nueva York: Gedisa.
- Giacaglia, M. (2002). Hegemonía. Concepto clave para pensar la política. *Tópicos*, 10, 151-159.
- Giorgi, G. (2009). Confesión y estratificación social en los ensayos sobre sociología de la religión de Max Weber. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 21(1), 20-37.
- Goffman, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires: Amorrortu.

- Gómez, C. (1993). El retorno de la sociología del conocimiento de Mannheim a una epistemología de corte Weberiano. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 69, 44- 59.
- González, F. (2013). Las creencias del investigador y las de sus informantes en sociología y antropología de las religiones. *Intersticios sociales*, 5, 5-19.
- González-Moro, M., y Calderon, J. (2009). Las ciencias sociales: concepto y clasificación. *Aula*, 5.
- Grau, C. (2017). América Latina en el siglo XX: religión y política. *Studia et Documenta: rivista dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá*, (11), 19-47.
- Guerra, R. (2013). América en la encrucijada. Crecimiento demográfico, bioética-política y la necesidad de contruir una ecología humana. *Medellín*, 39(154), 141-168. Obtenido el 19 de mayo de 2018 del sito Web CEBITEPAL: <http://documental.celam.org/medellin/index.php/medellin/article/view/37/39>
- Gutián, G. (2013). "¿Son las finanzas una «estructura de pecado»?" *Scripta Theologica, Estudios*, (45)2, 301-334.
- Gutiérrez, F. (2015). ¿Una historia simple? En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia (pp. 498-597). Obtenido el 13 de marzo de 2017 del sitio web Alto Comisionado para la Paz: [http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/Informe%20Comisi\\_n%20Hist\\_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V\\_ctimas.%20La%20Habana%2C%20Febrero%20de%202015.pdf](http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana%2C%20Febrero%20de%202015.pdf)
- Guzmán, L. (2003). Juan Pablo II y su propuesta ante las grandes temáticas del problema social. *Theologica Xaveriana*, 145, 55-70.
- Habermas, J. (1995). El fin de una utopía. Realidad: *Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 0(45), 535-545.
- Houtart, F. (2009). *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*. Buenos Aires: CLACSO.

- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Juan Pablo II (1981) *Carta Encíclica "Laborem Exercens"*, La Santa Sede, 14.09.1981, p. 48.
- Juan Pablo II (1987) *Carta Encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, La Santa Sede, 30.12.1987, p. 48.
- Juan XXIII (1961) *Carta Encíclica "Mater et magistra"*, La Santa Sede, 15.05.1961, p. 55.
- Koljatic, M. (1988). La Encíclica Sollicitudo desde una perspectiva económica. Obtenido el 15 de mayo de 2017 del sitio Web Pontificia Universidad Católica de Chile: <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/16682/000674288.pdf?sequence=1>
- Korstanje, M. (2007). Una nueva forma de Creer: una perspectiva sociológica sobre el papel de la religión en un grupo de adolescentes argentinos. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 5(1), 1-28.
- La W. (2017, 22 de marzo). En extrañas circunstancias muere un indígena en Corinto, Cauca. Obtenido el 27 de mayo de 2017 del sitio Web W Radio: <http://www.wrudio.com.co/noticias/regionales/en-extranas-circunstancias-muere-un-indigena-en-corinto-cauca/20170322/nota/3415649.aspx>
- Landa, C. (2002). Dignidad de la persona humana. *Cuestiones Constitucionales*, (7), 109-138.
- Lara, G., y Colin, G. (2007). Sociedad de consumo y cultura consumista. *Argumentos*, 20(55), 211-216.
- Leatham, M. (1996). La religión "práctica" y el reclutamiento de campesinos a movimientos religiosos Latinoamérica. *Iztapalapa*, 39, 93-108.
- Lechner, N. (1996). La política ya no es lo que fue. *Nueva sociedad*, 144, 1-12. Obtenido el 20 de junio de 2017 del sitio web Nueva Sociedad: <http://nuso.org/articulo/la-politica-ya-no-es-lo-que-fue/>
- León XIII (1878) *Carta Encíclica "Quod apostolici muneris"*, La Santa Sede, 28.12.1878, p. 7.
- León XIII (1891) *Carta Encíclica "Rerum Novarum"*, La Santa Sede, 05.05.1891, p. 26.
- León XIII (1901) *Carta Encíclica "Graves de Communi Re"*, La Santa Sede, 18.01.1901, p. 9.

- Lipovestky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Llorente, A. (2008). Aproximaciones a la virtud de la solidaridad desde "Populorum progressio" y "Sollicitudo rei socialis". *Revista Teología*, XLV(95), 143-159.
- Mallimaci, F. (1993). Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina. *Perfiles Latinoamericanos*, 2, 105-131.
- Mancilla, A. (2004). La construcción del discurso intersubjetivo en la sociología de la religión: el caso de la Nueva Era. CIENCIA ergo-sum, *Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, 11(1), 36-46.
- Mannheim, K. (1987) *Ideología y Utopía, introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marchetti, P. (1982). Campesinado y Reforma Agraria en la "Laborem Exercens". *Diakonia*, 24, 64-75.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México, D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, S.A.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Planeta.
- Martín, E. (2008). El concepto de campo como herramienta metodológica. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 123, 11-33.
- Martínez, J. (2006). El personalismo solidario de Juan Pablo II: convertir la interdependencia en solidaridad. *Revista UNISCI*, 10, 409-421.
- Martínez, L. (2007). La observación y el diario de campo en la definición de un tema de investigación. *Revista perfiles libertadores*, 4(80), 73-80.
- Martínez, M. (2002). Hermenéutica y Análisis del Discurso como Método de Investigación Social. *Paradigma*, XXIII(1), 1-13.
- Martínez, M. (2003). La teoría económica en la Rerum novarum. *Anuario de Historia de la Iglesia*, (12), 59-70.
- Melé, D. (2010). Ética en la organización del trabajo: trabajo decente y trabajo con sentido. *Papel ocasional*, 172 .

- Meza, J. (2002). Comprensión epistemológica de la teología pastoral. *Theologica Xaveriana*, 142, 257-275.
- Miranda, P. (2007). ¿'Desarrollo integral' o 'prejuicio humanista'? Una problematización de supuestos en la doctrina social de la Iglesia. *Teología y vida*, 48(1), 25-40.
- Molano, A. (2015). Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010). En Estrada, J., Fajardo, D., Giraldo, J., Molano, A., Moncayo, V., Vega, R., y de Zubiría, S., *Conflicto social y rebelión armada en Colombia. Ensayos críticos* (pp. 150-203). Bogotá, D.C.: Gentes del Común.
- Moncayo, V. (2015). Hacia la verdad del conflicto: insurgencia guerrillera y orden social vigente. En Estrada, J., Fajardo, D., Giraldo, J., Molano, A., Moncayo, V., Vega, R., y de Zubiría, S., *Conflicto social y rebelión armada en Colombia. Ensayos críticos* (pp. 11-93). Bogotá, D.C.: Gentes del Común.
- Montero, F. (1983). *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum, en España (1889 – 1902.)* Madrid: CSIC.
- Morello, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLIX (199), 81-104.
- Mosquera Hidalgo, W. (2010). *Fundamentación teológica de la espiritualidad del padre Francisco Jordán a partir de su diario espiritual. Hermenéutica de los apuntes del capítulo VI.* (Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana).
- Murga, J. (2015). 7 mecanismos de defensa inconsciente. Obtenido el 18 de marzo de 2018 del sitio Web Recursos de Autoayuda: <http://www.recursosdeautoayuda.com/7-mecanismos-de-defensa/>
- Murillo, J., y Hernández, R. (2011). Hacia un concepto de justicia social. *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 9(4), 7-23.
- Niño, F. (2010). De la pastoral en la ciudad a la pastoral urbana. *Cuestiones Teológicas*, 88(37), 399-416.

- Nothel-Wilfeuer, U. (2008). *Los principios sociales de la doctrina social católica en Rauscher, Anton (ed.), Handbuch der Katholischen Soziallehre.* (pp. 143-163). Berlín: Duncker & Humblot.
- Nuevo gesto de Francisco en favor de la teología de la liberación (2014, 04 de agosto). El País. Obtenido el 10 de noviembre de 2017 del sitio Web El País: [https://elpais.com/sociedad/2014/08/04/actualidad/1407181648\\_906668.html](https://elpais.com/sociedad/2014/08/04/actualidad/1407181648_906668.html)
- O'Connor, E. (2007). *Las etapas del desarrollo económico de América Latina Desafíos post Aparecida, a cuarenta años de Populorum Progressio y Medellín.* Universitas, 8(29). Obtenido el 20 de octubre de 2017 del sitio Web Universidad Católica de Argentina: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/etapas-desarrollo-economico-oconnor.pdf>
- Olivé, A. (2014). *La teoría de la ideología en Marx.* Obtenido el 21 de julio de 2017 del sitio web Marx desde cero: <https://kmarx.wordpress.com/2014/02/06/la-teoria-de-la-ideologia-en-marx/>
- Pablo VI (1967) *Carta Encíclica "Populorum Progressio"*, La Santa Sede, 26.03.1967, p. 18.
- Palacio, C. (2015). La espiritualidad como medio de desarrollo humano. *Cuestiones teológicas*, 42(98), 459-481.
- Papa Francisco a los jóvenes: "Jesús nunca nos invitaría a ser sicarios" (2016, 16 de febrero). El Universal. Obtenido el 15 de noviembre de 2017 del sitio Web El Universal: [http://www.eluniversal.com/noticias/internacional/papa-francisco-los-jovenes-jesus-nunca-nos-invitaria-ser-sicarios\\_9591](http://www.eluniversal.com/noticias/internacional/papa-francisco-los-jovenes-jesus-nunca-nos-invitaria-ser-sicarios_9591)
- Páramo, P. (2011). La falsa dicotomía entre investigación cuantitativa y cualitativa. En Páramo, P. (Comp). *La investigación en ciencias sociales: estrategias de investigación* (pp. 21-30). Bogotá, D.C.: Universidad Piloto de Colombia.
- Parra, A. (2013). De camino a la teología de la acción. *Theologica Xaveriana*, 63(175), 143-171.
- Parsons, T. (1999). *El Sistema Social.* Madrid: Alianza.

- Pécaut, D. (2015). Una lucha armada al servicio del statu quo social y político. En *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (Comisión Histórica del Conflicto) (pp. 599 - 651). Colombia: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Pío IX (1864) *Carta Encíclica "Quanta Cura y Syllabus"*, La Santa Sede, 8.12.1864, p. 20.
- Pío XI (1931) *Carta Encíclica "Quadragesimo anno"*, La Santa Sede, 15.05.1931, p. 45.
- Pío XII (1942) Discurso "*Radiomensaje de navidad de su santidad Pío XII*", 24.12.1942, p. 15.
- Pizarro, D. (2015). Una lectura múltiple y pluralista de la historia. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 5-97). Obtenido el 13 de marzo de 2017 del sitio web Alto Comisionado para la Paz: [http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/Informe%20Comisi\\_n%20Hist\\_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V\\_ctimas.%20La%20Habana%2C%20Febrero%20de%202015.pdf](http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana%2C%20Febrero%20de%202015.pdf)
- Prieto, F. (1989). Filosofía, pensamiento e ideas políticas. Ensayo de clarificación terminológica. *Revista de estudios políticos*, 63, 189-218.
- Pontificio Consejo. (2005) *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*. Bogotá: Conferencia episcopal de Colombia.
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista Del CESLA*, 1, 38-55.
- Ramos, J. (1995). *Teología pastoral*. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos.
- Renavive. (23 de marzo de 2015). Colombia: Unos 20 indígenas colombianos heridos en protesta por tierras. [Fotografía]. Obtenido el 27 de mayo de 2017 del sitio Web notiindigena: <https://notiindigena.wordpress.com/2015/03/22/colombia-unos-20-indigenas-colombianos-heridos-en-protesta-por-tierras/>
- Ricoeur, P., y González, A. (1973). Ciencia e ideología. Obtenido el 20 de marzo de 2017 del sitio Web de la Universidad Nacional: <http://www.bdigital.unal.edu.co/30321/1/29115-104582-1-PB.pdf>
- Ricoeur, P. (1995). *Ideología y utopía*. 2da edición. Barcelona: Gedisa.



- Rivas, E. (1988). La preocupación social de la Iglesia. Obtenido el 07 de junio de 2017 del sitio web Pontificia Universidad Católica de Chile: <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/16680/000674282.pdf?sequence=1>
- Rizo, M. (2015). Construcción de la realidad, comunicación y vida cotidiana- Una aproximación a la obra de Thomas Luckman. *Intercom RBCC*, 38(2), 19-38.
- Rodríguez, F. (1961). Viejos y nuevos problemas de la encíclica Mater Et Magistra. *Revista de Política Social*, 52, 65-85.
- Rodríguez, H., y Malaver, R. (2011). El análisis del discurso como estrategia de investigación. En Páramo, P. (Comp). *La investigación en ciencias sociales: estrategias de investigación* (pp. 223-244). Bogotá, D.C.: Universidad Piloto de Colombia.
- Romero, D. (1998). La pobreza, el crecimiento demográfico y el control de la natalidad: Una crítica a la perspectiva ética de Peter Singer sobre la relación entre ricos y pobres. *Cadernos de Saúde Pública*, 14(3), 531-541.
- Rovira, J. (1996). *Introducción a la teología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Rozzi, R. (1997). Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo. *Ambiente y desarrollo*, 13(3), 80-89.
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sayago, S. (2014). El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales. *Cinta moebio*, 49, 1-10.
- Schickendantz, C. (2001). El principio de subsidiariedad en la Iglesia: Breve historia, discusiones recientes y campos de aplicación práctica. *Teología y vida*, 42(3), 280-291.
- Schickendantz, C. (2014). Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo. *Teología y vida*, 55(1), 105-141.
- Schneider, C. R. (2000). Notas sobre comunitarismo, republicanismo y neoliberalismo. *Revista de Derecho*, 11, 95-102.

- Secretaría General del CELAM (2015). *Plan Global 2015-2019 Hacia una Iglesia en salida*. Bogotá: CELAM
- Silva, S. (1988). *La Encíclica "Sollicitudo Rei Socialis" de Juan Pablo II: una perspectiva teológica*. Obtenido el 15 de mayo de 2017 del sitio Web Pontificia Universidad Católica de Chile:  
<https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/16683/000674298.pdf?sequence=1>
- Silva, E. (2013). El conflicto de interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II. *Teología y vida*, 54(2), 233-254.
- Soler, C. (1993). La libertad religiosa en la declaración conciliar «DIGNITATIS HUMANAЕ». *Ius Canonicum*, XXIII(65), 13-30.
- Suárez, H. (2013). Conocimiento y religión: Pensando desde América Latina. *Intersticios sociales*, 5, 37-52.
- Taparelli, L. (1949) [1843]. *Saggio teoretico di diritto naturale, appoggiato sul fatto*. Roma: Edizioni La civiltà católica.
- Torre, R. (2002). Crisis o revaloración de la identidad en la sociedad contemporánea. *Nómadas*, 16, 76-85.
- Torres, A., y Mendoza, N. (2011). La sistematización de experiencias. Presupuestos epistemológicos y procesos metodológicos. En Páramo, P. (Comp). *La investigación en ciencias sociales: estrategias de investigación* (pp. 245-266). Bogotá, D.C.: Universidad Piloto de Colombia.
- Torres, J. (2011). El método de correlación en la teología práctica: fundamentos, objetivos, intereses y límites. *Theologica xaveriana*, 61(171), 241-261.
- Touraine, A. (1993). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC.
- Uribe, J. (2011). La investigación documental y el estado del arte como estrategias de investigación en ciencias sociales. En Páramo, P. (Comp). *La investigación en ciencias sociales: estrategias de investigación* (pp. 195-210). Bogotá, D.C.: Universidad Piloto de Colombia.

- Urzúa, F. (1988). La Encíclica, la preocupación social de la Iglesia: una perspectiva sociológica. Obtenido el 15 de mayo de 2017 del sitio Web Pontificia Universidad Católica de Chile: <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/16681/000674284.pdf?sequence=1>
- Vásquez, A. (2008). Zygmunt Bauman. Modernidad líquida y fragilidad humana. *NóMadas. Critical Journal Of Social And Juridical Sciences*, 19(3), 309 - 316.
- Vega, R. (2015). El lenguaje mercantil, se impone en la educación universitaria. *El Ágora U.S.B.*, 15(1), 43-72.
- Vela, R. (2003). Juan Pablo II y la cuestión ecológica. *Theologica Xaveriana*, 145, 81-96.
- Vélez, C., & Sierra, Á., & Rozo, C., & Rodríguez, A., & Camargo, A., & Becerra, S. (2014). El desplazamiento forzado: un desafío a la pastoral suburbana. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, LVI(161), 221-261.
- Vicente, M. (2016). Orden Cristiano ante la «cuestión judía»: renovación humanista, antifascismo católico y problemáticas de la Segunda Guerra Mundial (1941-1948). *Temas De Nuestra América. Revista De Estudios Latinoamericanos*, 32(60), 225-241.
- Viera, C. (2008). Notas sobre la filosofía inspiradora de la Constitución Política Chilena en lo relativo a la familia. *Nomos*, 1, 183-197.
- Villegas, G., y Toro, J. (2010). La igualdad y la equidad: Dos conceptos clave en la agenda de trabajo de los profesionales de la familia. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 2, 98-116.
- Wallerstein, I. (1990). Análisis de Sistemas-mundo. Una introducción. Obtenido el 20 de mayo de 2017 del sitio Web: <https://sociologiadeldesarrollo.files.wordpress.com/2014/11/223976110-26842642-immanuel-wallerstein-analisis-de-sistemas-mundo.pdf>
- Weber, M. (1999). *Sociología de la religión*. Elaleph.com
- Wills, M. (2015). Los tres nudos de la guerra colombiana. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 762-806).



## **7. Anexos**



## Anexo 1. Matriz de análisis de texto (MAT)

Matriz de análisis de texto (MAT) Texto consultado: Francisco. Carta encíclica. Laudato Sí'. 24 de Mayo. 2015.			
Consecutivo de la matriz	Ubicación en la encíclica (punto)	Cita textual	Interpretación
1	2	Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expropiarla	Antropocentrismo, y modernidad positiva acentuada, frente a la valoración de la naturaleza
2	9	Al mismo tiempo, Bartolomé llamó la atención sobre las raíces éticas y espirituales de los problemas ambientales, que nos invitan a encontrar soluciones no sólo en la técnica sino en un cambio del ser humano, porque de otro modo afrontaríamos sólo los síntomas.	La razón ha demostrado su eficacia, pero no actúa como llave maestra para reconocer el problema ambiental o el devenir técnico de una solución. El espíritu se inserta en el modo de comprender un problema ambiental.
3	10	Son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior.	El esbozo de la integralidad necesaria para desarrollar un cambio en el trabajo con comunidades.
4	11	Una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano.	Lo Humano y la esencia de lo humano. Hoy lo humano (racional-técnico) puede estar desplazando esa esencia; ese es el problema infundado desde un individualismo, rechazar la esencia humana: COLECTIVA.

5	11	Esta convicción no puede ser despreciada como un romanticismo irracional, porque tiene consecuencias en las opciones que determinan nuestro comportamiento.	Esta es la raíz de un antiguo debate entre lo utópico y lo científico. Lo que se menciona como romanticismo irracional, hoy es todo lo que no "produce dinero"
6	12	Reconocer la naturaleza como un espléndido libro	La ciencia ha sido un foco demasiado luminoso, tan luminoso que no reconoce la probabilidad de un cisne negro.
7	13	El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar.	Desde un punto de vista crítico y americano, lo común no ha sido el desarrollo, la teoría de la dependencia explica otra situación. La unidad de la familia humana, podría ser en torno a una nueva cosmovisión
8	13	Cómo es posible que se pretenda construir un futuro mejor sin pensar en la crisis del ambiente y en los sufrimientos de los excluidos.	El ambiente, como categoría equiparada con los excluidos. No tiene defensor beligerante o "fuerte".
9	14	Muchos esfuerzos para buscar soluciones concretas a la crisis ambiental suelen ser frustrados no sólo por el rechazo de los poderosos, sino también por la falta de interés de los demás.	Lo primero se explica desde la lógica de sistema productivo (capitalista), lo segundo por medio de la comprensión de una axiología neoliberal.



10	16	La íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida.	Los ejes transversales de la encíclica. Emergencia conceptual y descriptiva del Nuevo Paradigma al que se refiere Francisco. Idea que persiste coherente a lo largo del texto.
11	19	Atrevemos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar.	Fundamento teológico de la acción comunitaria. La acción por el otro, así ese otro sea el mundo natural, ecológico y/o humano.
12	22	La cultura del descarte, que afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápidamente se convierten en basura.	Consecuencia de la Cultura del Descarte; conexas al sistema valorativo o cultura axiológica de una sociedad de mercado.
13	30	Mientras se deteriora constantemente la calidad del agua disponible, en algunos lugares avanza la tendencia a privatizar este recurso escaso, convertido en mercancía que se regula por las leyes del mercado.	A propósito de las leyes del mercado. Primera mención discursiva en el texto. Sentido de público equiparable a lo común, se halla en sentido dialéctico de las leyes del mercado.

14	30	Pero se advierte un derroche de agua no sólo en países desarrollados, sino también en aquellos menos desarrollados que poseen grandes reservas. Esto muestra que el problema del agua es en parte una cuestión educativa y cultural, porque no hay conciencia de la gravedad de estas conductas en un contexto de gran inequidad.	El grave problema de la cultura global, o bien globalizante, pues es esa cultura que no atribuye características de derecho o recurso común al agua, sino que lo tergiversa en la simpleza de una fuente de negocio con tendencia a la mercantilización.
15	43	Tiene derecho a vivir y a ser feliz, y que además tiene una dignidad especialísima.	Referencia a la casa común, como sujeto de derecho, como creatura. Es el principio básico de la condición humana.
16	45	Se crean urbanizaciones «ecológicas» sólo al servicio de unos pocos, donde se procura evitar que otros entren a molestar una tranquilidad artificial. Suele encontrarse una ciudad bella y llena de espacios verdes bien cuidados en algunas áreas «seguras», pero no tanto en zonas menos visibles, donde viven los descartables de la sociedad.	Alude a una crítica a aquella forma en que se enfrenta un problema colectivo de manera excluyente; unifica proyectos artesanales o ecológicos a los que al parecer solo tienen acceso los que tienen la capacidad de comprarlo. Surge el tema de lo estético asociado a una relación de poder.
17	47	La verdadera sabiduría, producto de la reflexión, del diálogo y del encuentro generoso entre las personas, no se consigue con una mera acumulación de datos que termina saturando y obnubilando, en una especie de contaminación mental.	Luces de una crítica a la ciencia, al cientificismo, a las formas epistemológicas en que se construye o se accede al conocimiento. ¿Es el conocimiento parte de la casa común?

18	48	De hecho, el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta.	¿La seguridad ambiental parece que será un privilegio para los más adinerados? La base crítica del concepto casa común aparece dicotómica y dialéctica frente al concepto "cuidado ambiental" a secas.
19	49	Muchos profesionales, formadores de opinión, medios de comunicación y centros de poder están ubicados lejos de ellos, en áreas urbanas aisladas, sin tomar contacto directo con sus problemas. Viven y reflexionan desde la comodidad de un desarrollo y de una calidad de vida que no están al alcance de la mayoría de la población mundial. Esta falta de contacto físico y de encuentro, ayuda a cauterizar la conciencia y a ignorar parte de la realidad en análisis sesgados.	El principio metodológico de la élite intelectual. La crítica a la ruptura entre producción de conocimiento y realidad objetiva.
20	51	Porque hay una verdadera «deuda ecológica», particularmente entre el Norte y el Sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias en el ámbito ecológico, así como con el uso desproporcionado de los recursos naturales.	Mención indirecta del colonialismo, la estructuración del modelo de explotación capitalista y dependiente bajo la perspectiva centro-periferia, se podría decir que surge el elemento cultural del Papa como un hombre nacido y criado en América Latina.

21	52	Los pueblos en vías de desarrollo, donde se encuentran las más importantes reservas de la biosfera, siguen alimentando el desarrollo de los países más ricos a costa de su presente y de su futuro.	Nuevamente emerge una crítica a la teoría del desarrollo, como requisito para comprender desde la periferia el significado de "casa común".
22	52	Las regiones y los países más pobres tienen menos posibilidades de adoptar nuevos modelos en orden a reducir el impacto ambiental, porque no tienen la capacitación para desarrollar los procesos necesarios y no pueden cubrir los costos.	Exclusión marginal de los más pobres. Ausencia de capacidades y de formación en capacidades para dar lectura a los impactos negativos.
23	53	El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos.	Localización de la problemática en la cultura. Principios de una profundización de la crítica.
24	54	Así sólo podrían esperarse algunas declamaciones superficiales, acciones filantrópicas aisladas, y aun esfuerzos por mostrar sensibilidad hacia el medio ambiente, cuando en la realidad cualquier intento de las organizaciones sociales por modificar las cosas será visto como una molestia provocada por ilusos románticos o como un obstáculo a sortear.	Crítica a la filantropía por tratarse de un proceso individual, es decir sin una perspectiva colectiva, deduce una integralidad de la transformación.

25	57	Especulación y una búsqueda de la renta financiera que tienden a ignorar todo contexto y los efectos sobre la dignidad humana y el medio ambiente.	Descripción de la perversidad del Nuevo Paradigma. Se puede interpretar que ese nuevo paradigma tiene claros rasgos asociados al modelo neoliberal.
26	57	¿Para qué se quiere preservar hoy un poder que será recordado por su incapacidad de intervenir cuando era urgente y necesario hacerlo?	Pregunta inductiva que permitiría responder desde diferentes subjetividades inmersas en una práctica cristiana.
27	60	En un extremo, algunos sostienen a toda costa el mito del progreso [...] otros entienden que el ser humano, con cualquiera de sus intervenciones, sólo puede ser una amenaza.	Una crítica dicotómica: por un lado, a los neopositivistas, por otro a los posmodernos.
28	63	Las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad.	Frase inductiva que puede formularse desde la práctica cristiana.
29	86	Santo Tomás de Aquino remarcaba sabiamente sobre la multiplicidad y la variedad, porque la bondad del creador <i>"no puede ser representada convenientemente por una sola criatura"</i> .	Un aspecto teológico importante por considerar. Podría estar relacionado con el <i>sumak kawsay</i> y la teoría del buen vivir.

30	86	Las innumerables diversidades y desigualdades significan que ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente.	Aquí está la justificación del colectivismo desde la perspectiva de la catequesis. No hay igualdad. Hay desigualdad positiva: la que me complementa con el otro. Hay desigualdad negativa: aquella en donde las condiciones favorables son para unos pocos que desmontan el sentido de lo colectivo.
31	90	No funciona una divinización de la tierra que nos privaría del llamado a colaborar con ella y a proteger su fragilidad. Estas concepciones terminarían creando nuevos desequilibrios por escapar de la realidad que nos interpela.	Está implícita la crítica a los extremos del ambientalismo que convierten las comunidades protectoras del medio ambiente, en comunidades cerradas, convocando al individualismo comunal, y no al diálogo comunitario.
32	91	No puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos.	Esbozo de la crítica a la doctrina ambientalista.
33	93	La tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de propiedad privada.	Mención del problema filosófico político de la propiedad. Denota la postura histórica del pensamiento social de la Iglesia.

34	95	El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos.	Justificación del concepto casa común. Y sentido filosófico de la propiedad.
35	101	¿Por qué no podemos detenernos a pensarlo? En esta reflexión propongo que nos concentremos en el paradigma tecnocrático dominante.	Otra característica del Nuevo Paradigma.
36	104	¿En manos de quiénes está y puede llegar a estar tanto poder? Es tremendamente riesgoso que resida en una pequeña parte de la humanidad.	Crítica al sistema productivo cuyo modus operandi tiene por principio la acumulación no solo de mercancías, sino de dinero valorizado: el capitalismo.
37	105	El inmenso crecimiento tecnológico no estuvo acompañado de un desarrollo del ser humano en responsabilidad, valores, conciencia.	Marco para la tecnología como razón política de la dominación.
38	105	Cada época tiende a desarrollar una escasa autoconciencia de sus propios límites.	Factor asociado al funcionamiento de Nuevo Paradigma.
39	105	Le falta una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que realmente lo limiten y lo contengan en una lúcida abnegación.	Aspecto axiológico que le hace falta a la humanidad, vista desde la perspectiva de la sociedad de mercado

40	106	El modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional.	Raíz del problema contemporáneo en términos del paradigma según el Papa.
41	107	Hay que reconocer que los objetos producto de la técnica no son neutros, porque crean un entramado que termina condicionando los estilos de vida y orientan las posibilidades sociales en la línea de los intereses de determinados grupos de poder.	Reconocimiento de la ideologización de aspectos técnicos sin apariencia ideológica. Sustento de la crítica a la sociedad contemporánea.
42	108	La técnica tiene una inclinación a buscar que nada quede fuera de su férrea lógica, y «el hombre que posee la técnica sabe que, en el fondo, esta no se dirige ni a la utilidad ni al bienestar, sino al dominio; el dominio, en el sentido más extremo de la palabra.	Profundización en la descripción del Nuevo Paradigma. El dominio como desfiguración de la libertad.
43	109	Se afirma, con lenguajes no académicos, que los problemas del hambre y la miseria en el mundo simplemente se resolverán con el crecimiento del mercado.	Declarada crítica al neoliberalismo, defensor por antonomasia de la economía de mercado.



44	110	La fragmentación de los saberes cumple su función a la hora de lograr aplicaciones concretas, pero suele llevar a perder el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio, que se vuelve irrelevante.	Descripción de la lógica cognoscitiva en el Nuevo Paradigma.
45	112	Por ejemplo, cuando comunidades de pequeños productores optan por sistemas de producción menos contaminantes, sosteniendo un modelo de vida, de gozo y de convivencia no consumista. O cuando la técnica se orienta prioritariamente a resolver los problemas concretos de los demás, con la pasión de ayudar a otros a vivir con más dignidad y menos sufrimiento.	Aspectos propositivos que confrontan al Nuevo Paradigma, ejemplos metodológicos.
46	112	¿Será una promesa permanente, a pesar de todo, brotando como una empecinada resistencia de lo auténtico?	Asociación del concepto resistencia al pensamiento social cristiano.
47	115	El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente. La ve sin hacer hipótesis, prácticamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ello suceda.	Crítica y definición de antropocentrismo moderno.

48	116	Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como «señor» del universo consiste en entenderlo como administrador responsable.	Crítica al antropocentrismo a partir del viraje explícito que ha dado la Iglesia católica.
49	117	Todo está conectado. Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona, porque, «en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza»	Definición conexas con la teoría del <i>sumak kawsay</i> . La naturaleza es creación divina, por tanto forma parte de la casa común.
50	119	No se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios. Sería un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un asfixiante encierro en la inmanencia.	Crítica a las tendencias posmodernas, podrían definirse como derivadas o propias del Nuevo Paradigma.
51	123	La cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto.	Cultura del relativismo, otra dimensión del Nuevo Paradigma.

52	123	Cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar.	Malestar inserto en la cultura.
53	129	Una libertad económica sólo declamada, pero donde las condiciones reales impiden que muchos puedan acceder realmente a ella, y donde se deteriora el acceso al trabajo, se convierte en un discurso contradictorio que deshonra a la política.	Profundización de la crítica al neoliberalismo se constituye en la profundización de la descripción del nuevo Paradigma.
54	139	Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella.	Definición de medio ambiente.
55	139	No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental.	Integralidad de la visión del problema. Llamamiento cristiano a la visualización del problema es global. No se puede solucionar unilateralmente.
56	141	Por otra parte, el crecimiento económico tiende a producir automatismos y a homogeneizar, a simplificar procedimientos y a reducir costos.	Manifestaciones culturales de la acción del Nuevo Paradigma.

57	144	La visión consumista del ser humano, alentada por los engranajes de la actual economía globalizada, tiende a homogeneizar las culturas.	Descripción del malestar cultural en la sociedad contemporánea
58	146	Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores.	Reconocimiento del elemento indígena y su cosmovisión.
59	148	La vida social positiva y benéfica de los habitantes derrama luz sobre un ambiente aparentemente desfavorable.	Aspectos axiológicos
60	149	Sin embargo, quiero insistir en que el amor puede más. Muchas personas en estas condiciones son capaces de tejer lazos de pertenencia y de convivencia que convierten el hacinamiento en una experiencia comunitaria donde se rompen las paredes del yo y se superan las barreras del egoísmo.	Propuesta desde la esencia cristiana.
61	158	El principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres.	Propuesta desde la esencia cristiana.

62	160	Ya no basta decir que debemos preocuparnos por las futuras generaciones. Se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad.	Aspectos axiológicos
63	162	No imaginemos solamente a los pobres del futuro, basta que recordemos a los pobres de hoy, que tienen pocos años de vida en esta tierra y no pueden seguir esperando.	Aspecto propositivo de reconocimiento de la realidad, a partir de una perspectiva de presente pasado y futuro.
64	170	Obispos de Bolivia, los países que se han beneficiado por un alto grado de industrialización, a costa de una enorme emisión de gases invernaderos, tienen mayor responsabilidad en aportar a la solución de los problemas que han causado.	Corresponsabilidad frente a los problemas. Aspecto Propositivo.
65	179	Este sencillo ejemplo indica que, mientras el orden mundial existente se muestra impotente para asumir responsabilidades, la instancia local puede hacer una diferencia.	Una problemática globalizada, fundamenta problemas locales.

66	179	<p>La sociedad, a través de organismos no gubernamentales y asociaciones intermedias, debe obligar a los gobiernos a desarrollar normativas, procedimientos y controles más rigurosos. Si los ciudadanos no controlan al poder político –nacional, regional y municipal–, tampoco es posible un control de los daños ambientales.</p>	Aspectos propositivos
67	188	<p>La Iglesia no pretende definir las cuestiones científicas ni sustituir a la política, pero invito a un debate honesto y transparente, para que las necesidades particulares o las ideologías no afecten al bien común.</p>	Acercamiento a la conclusión del pensamiento social de la Iglesia.
68	190	<p>¿Es realista esperar que quien se obsesiona por el máximo beneficio se detenga a pensar en los efectos ambientales que dejará a las próximas generaciones?</p>	Formulación de un problema axiológico


69	194	<p>En este marco, el discurso del crecimiento sostenible suele convertirse en un recurso diversivo y exculpatorio que absorbe valores del discurso ecologista dentro de la lógica de las finanzas y de la tecnocracia, y la responsabilidad social y ambiental de las empresas suele reducirse a una serie de acciones de marketing e imagen.</p>	<p>Crítica al neoliberalismo, descripción del Nuevo Paradigma.</p>
70	203	<p>El consumismo obsesivo es el reflejo subjetivo del paradigma tecnoeconómico. Ocurre lo que ya señalaba Romano Guardini: el ser humano acepta los objetos y las formas de vida, tal como le son impuestos por la planificación y por los productos fabricados en serie y, después de todo, actúa así con el sentimiento de que eso es lo racional y lo acertado»</p>	<p>Modus operandi del Nuevo Paradigma en la cultura.</p>
71	211	<p>El hecho de reutilizar algo en lugar de desecharlo rápidamente, a partir de profundas motivaciones, puede ser un acto de amor que exprese nuestra propia dignidad.</p>	<p>Aspectos propositivos contra cultura-paradigmática.</p>

72	222	La constante acumulación de posibilidades para consumir distrae el corazón e impide valorar cada cosa y cada momento.	Fundamento del éxito del modelo productivo en la sociedad contemporánea. Clave de la reflexión frente a la sobre estimulación publicitaria, visual y auditiva en la actualidad
73	225	Una ecología integral implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada.	Definición ecología integral.
74	231	El amor social es la clave de un auténtico desarrollo.	Aspecto propositivo desde esencia cristiana.

Fuente: elaboración propia




## Anexo 2. Herramienta F-2 esquema sin consignar.

	<i>Guía para realizar entrevista a los sacerdotes y/o comunidad de las parroquias contactadas en el marco de la investigación de la tesis doctoral para la Universidad Católica de Murcia España desarrollada por el Sociólogo, docente e investigador: Johan Mendoza Torres</i>		F-2 # ____
Fecha		Nombre de la parroquia	
Municipio		Nombre del sacerdote	
<b>Conjunto de preguntas introductorias (I)</b>			
<p>Nota: se enciende la grabadora de voz, con la autorización del sacerdote.</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) ¿Cómo podría describir este municipio, el lugar, su gente, sus costumbres?</li> <li>2) ¿Qué tipo de actividades desarrollan con las comunidades?</li> <li>3) ¿Qué propósito considera que tiene la Pastoral Social?</li> <li>4) ¿Cómo que impacta el trabajo realizado por Pastoral Social?</li> <li>5) ¿Cuál cree usted que es el papel del sacerdote en Colombia?</li> <li>6) ¿Qué opinión le merece la aparición del fenómeno histórico conocido como teología de la liberación?</li> <li>7) ¿Qué podría hablarme sobre Laudato Si'?</li> </ol>			
<b>Conjunto de preguntas en profundidad (P)</b>			

<ol style="list-style-type: none"> <li>1) ¿Cuál cree usted que es la postura de la comunidad frente a la naturaleza y el medio ambiente?</li> <li>2) ¿Considera usted que la comunidad con la que trabaja reconoce todas las dimensiones de sus problemas sociales?</li> <li>3) ¿Qué apreciación tiene sobre la sociedad actual, moderna, tecnológica y cómo cree que esto ha afectado a la comunidad?</li> <li>4) ¿Qué valores que sean característicos de esta comunidad le han impactado positiva y negativamente?</li> <li>5) ¿cómo afecta a esta comunidad el modelo político y económico que tiene Colombia?</li> <li>6) ¿Considera que los católicos con mejores condiciones económicas son solidarios o asistencialistas?</li> <li>7) ¿Cuál sería la mejor propuesta que hoy podría ofrecerle la Iglesia católica a esta comunidad?</li> </ol>
Observaciones

Fuente: elaboración propia.

### Anexo 3. Herramienta F-3 esquema sin consignar.

	<i>Formato para la sistematización de la información recopilada en campo</i>		F-3: _____
# del F-2 sistematizado		Nombre de la parroquia	
<i>I = Pregunta introductoria</i>			
<b>Código</b>	<b>Interpretación de la respuesta</b>		
I1			
I2			
I3			

I4	
I5	
I6	
I7	
<i>P = Pregunta en profundidad</i>	
<b>Código</b>	<b>Interpretación de la respuesta</b>
P1	
P2	
P3	
P4	
P5	
P6	
P7	
<b>Comparación general de la metodología de acción comunitaria de esta parroquia a partir de los datos obtenidos, con las categorías analíticas de la encíclica Laudato si'</b>	
<i>Categoría analítica</i>	<i>Interpretaciones de las acciones de esta parroquia a partir de los datos hallados.</i>
CA	
IT	
NP	
A	

PE	
PI	
AP	

Fuente: elaboración propia.

Anexo 4. Codificación de la entrevista al Padre Andrés Bustacara desarrollada en diciembre de 2015.

<b>Codificación de la entrevista aplicada al subdirector de la Pastoral Social Colombia</b>		
<b>No. pregunta</b>	<b>Codificación de la pregunta</b>	<b>Respuesta sintética</b>
1	Propósito de Pastoral Social: PPS	Acompañamiento, (diferenciado de asistencia) y evangelización
2	Metodología de Acción: MA	Proceso: acompaña, vive, siente, interpreta y da respuesta
3	Georreferencia: G	Bolívar, Guajira, Atlántico, Santander, Norte de Santander, Huila, Tolima, Arauca, Popayán, Pasto, Mocoa.

4	Opción preferencial por los Pobres: OP	<p>Acompañamiento a los más pobres (Opción preferencial)</p> <p>Pastoral Social suple actividades del Estado (Confrontación funcional)</p> <p>Contexto histórico del comunismo antes de 1991, determinante para la estigmatización del sacerdote rural en Latinoamérica.</p>
5	Influencia de Pastoral social: IP	<p>Indicador: confianza en la mediación de la Iglesia a todo nivel social y político con el conflicto armado, la Iglesia es fuente de confianza para la inversión extranjera e inversión gubernamental. Las comunidades confían en la Iglesia porque es la que nunca se va de los territorios.</p>
6	Percepción sobre Laudato si': PL	<p>Promoción de una iglesia en salida.</p> <p>Promoción del planeta y sus creaturas y formas, como una creación total de Dios (equilibrio entre medio ambiente y seres humanos).</p> <p>Promoción de la acción ahora. En el presente.</p>

7	Papel del Sacerdote hoy: PS	<p>Responder a las necesidades que tiene el mundo de hoy.</p> <p>Trabajar con un compromiso, el de acompañar a los pobres.</p> <p>Mantener el mensaje del Evangelio a pesar de las dificultades que viven los territorios.</p>
---	-----------------------------	--

Fuente: elaboración propia

Anexo 5. Marco lógico No. 1

Marco lógico para síntesis de información recopilada en los F3					
Código	Positiva	Ambivalente	Negativa	Ns/Nr	Elemento discursivo sintético
I1	6	0	0	0	Fe, familia, trabajadores.
I2	5	1	0	0	Alimento evangelización atención ancianos.
I3	5	1	0	0	Servir a los más necesitados
I4	3	3	0	0	Positivo impacto, pero falta dinero y programas
I5	6	0	0	0	Orientar, servir, mediar.

<b>I6</b>	1	2	2	2	Extrema, mal interpretada.
<b>I7</b>	4	0	0	2	Valorar la creación natural, estar con el pueblo salir de las oficinas.
<b>P1</b>	1	1	4	0	No hay conciencia
<b>P2</b>	0	1	3	2	No conocen sus problemas a nivel estructural
<b>P3</b>	1	0	5	0	Individualismo, Internet perjudiciales.
<b>P4</b>	6	0	0	0	Unidad solidaridad
<b>P5</b>	1	1	4	0	El sistema electoral corrupto
<b>P6</b>	1	5	0	0	Se aporta por salvación individual no por ayudar al otro
<b>P7</b>	6	0	0	0	Evangelización

Fuente: elaboración propia

## Anexo 6. Marco lógico No. 2

<b>Marco lógico interpretativo de total de los datos obtenidos.</b>		
<b>Código</b>	<b>Porcentajes y datos</b>	<b>Interpretación investigativa.</b>
I1	Respuesta favorable en un 100%	PS no tiene una mala percepción del municipio en el cual trabaja.
I2	Respuesta 83% favorable 17% ambivalente	PS desarrolla múltiples actividades con las comunidades, solo en muy pocos casos por la distancia de los municipios las visitas del sacerdote
I3	Respuesta 83% favorable 17% ambivalente	PS desarrolla un trabajo por los más necesitados, no obstante en ocasiones por la lejanía de los municipios, la labor de PS se centra solo en breves festividades o arreglos locativos.
I4	Respuesta 50% positiva 50% ambivalente	El trabajo impacta positivamente, pero hace falta apoyo financiero, hacen falta más programas y compromiso comunitario por parte de diversos sectores sociales. Evidentemente no todo depende de PS.
I5	Respuesta 100% favorable	El sacerdote es visto como un actor respetable, colaborar, fundamental en la sociedad rural Colombiana.
I6	Respuesta 33% negativa 33% ambivalente, 33% no hubo respuesta alguna y un 1% positiva	La teología de la liberación no tiene aprobación en el marco de la acción de PS, se le mira con recelo o mal interpretada, optar por los pobres es la esencia de una teología cristiana.



I7	Respuesta 66% positiva y 34% no saben no responden	PS tiene conocimiento claro de que la encíclica habla sobre el medio ambiente, que es un gran mensaje, hay un reconocimiento claro de la figura de Francisco como un Papa que ha cambiado cosas pero a diferencia de sacerdotes, la comunidad entrevistada no conoce el documento. No sabe qué dice.
P1	68% respuesta negativa un 16% positiva y un 16% ambivalente	No hay consciencia del cuidado ambiental PS lo denuncia, pero no existen programas para tal efecto. Es una metodología antropocéntrica.
P2	50% respuesta negativa, 33% no sabe 17% ambivalente.	Las personas no reconocen toda la dimensión de sus problemas sociales. Se tiene mediana idea, una idea inmediatista de los problemas.
P3	83% respuesta negativa 17% positiva.	PS reconoce el individualismo como el valor que más disminuye a una comunidad. Reconoce que el vehículo por el que llegó dicho valor fue la Internet.
P4	Respuesta 100% positiva	PS social impulsa y ve valores positivos, sobresalen la unidad, la familia la solidaridad y la fe.
P5	68% respuesta negativa, 16% positiva 16% ambivalente	La corrupción del modelo electoral colombiano afecta gravemente a la comunidad. PS lo reconoce. En ocasiones la distancia entre el pueblo y a la ciudad vista como "amenaza", resulta una ventaja para el clientelismo.
P6	83% respuesta ambivalente 17% respuesta positiva	La gente colabora. Pero hay un problema grave según PS. Ayudan por conveniencia individual y no por convicción comunitaria. También se destaca que ante la pobreza extrema el

		asistencialismo no es algo malo, es lo único que queda.
P7	Respuesta 100% positiva	Evangelización, acompañamiento orientación a los más necesitados, es la propuesta de PS.

Fuente: elaboración propia

Anexo 7. Marco lógico No. 3

<b>Marco lógico para la relación de variables presentes en Laudato sí' y la metodología de PS</b>						
<i>Criterios. AR=alta relación, MR=mediana relación, BR = baja relación, NR = ninguna relación</i>						
Categorías/variables metodológicas	F3-1	F3-2	F3-3	F3-4	F3-5	F3-6
<b>CA</b>	BR	BR	BR	BR	BR	BR
<b>IT</b>	BR	BR	BR	BR	NR	BR
<b>NP</b>	AR	AR	AR	MR	AR	AR
<b>A</b>	AR	AR	AR	AR	AR	AR
<b>PE</b>	BR	BR	BR	BR	BR	BR
<b>PI</b>	MR	MR	MR	MR	MR	MR
<b>AP</b>	MR	BR	MR	BR	MR	MR

Fuente: elaboración propia

Anexo 8. Marco Lógico No. 4

<b>Marco lógico para interpretación de datos con las categorías presentes en Laudato si'</b>	
<b>Categoría en Laudato si'</b>	<b>Interpretación frente a la metodología de acción comunitaria de Pastoral Social</b>
CA	Existe una baja relación entre el método de PS y lo planteado frente al antropocentrismo por Laudato si'. Toda la acción de PS está concentrada en el apoyo a la gente y por la gente; no existe una cosmovisión ambiental para la realización del trabajo en las parroquias visitadas
IT	Desde PS no se impulsa el reconocimiento de todas las dimensiones sociales que afectan a una comunidad. Sin este esclarecimiento, la dificultad para transformar una realidad es una constante.
NP	PS está comprometida con esa crítica al nuevo paradigma. Reconoce en la Internet el vehículo de trasmisión cultural por el cual se emiten contenidos específicos de una sociedad materialista individualista, que inunda con prácticas y pensamiento hegemónico a los pueblos por muy alejados que estén. La cuestión es reconocer que la tecnología no es el problema, es cómo se afronta a un fenómeno cultural y tecnológico tan amplio.
A	PS impulsa los mejores valores que halla en las comunidades. Un descubrimiento que se convirtió en un patrón característico es que la unidad, la solidaridad, son valores muy presentes en las comunidades rurales.
PE	No se concientiza metodológicamente a la población sobre la dimensión estructural de los problemas que afrontan. Por eso, el

	<p>sistema electoral del cual hicieron denuncia casi todos los entrevistados, sigue golpeando tan fuerte a pesar del trabajo de PS.</p>
PI	<p>PS hace reconocimiento que entre su quehacer está el de solicitar la ayuda de los que tienen un poco más, para ofrecer a los más pobres, no obstante, hay una claridad y es que el católico colabora por salvación individual y no por convicción comunitaria.</p>
AP	<p>Existe una mediana relación con todo el aspecto propositivo de Laudato Sí y la metodología de acción comunitaria de PS. Sobre todo, porque el tema fundamental sobre el trato al medio ambiente es un tema que tiene claro PS que está fallando, pero no se encontró en esta investigación programas específicos dedicados a la comunión entre el hombre, la mujer y la naturaleza.</p>