

El modelo femenino de Acción Cultural Popular y su recepción por las mujeres campesinas en
Santander y Boyacá (1953–1974)

Lizeth Paola Soler Niño

Trabajo de Grado para Optar el Título de Magíster en Historia

Director

William Elvis Plata Quezada

Doctor en Historia, Arte y Arqueología

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Historia

Maestría en Historia

Bucaramanga

2026

Dedicatoria

A Dios, la fuente de mi vida.

Tabla de Contenido

	Pág.
Introducción	8
1. Objetivos	15
2. La Acción Cultural Popular como fruto de la Doctrina Social de la Iglesia	39
2.1 Doctrina Social de la Iglesia Católica: una respuesta a los desafíos sociales de la modernidad.....	42
2.2 Recepción de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina	53
2.3 Recepción de la Doctrina Social de la Iglesia en Colombia	61
2.4 La Acción Cultural Popular y las Escuelas Radiofónicas	65
3. Discursos de Acción Cultural Popular sobre la mujer	70
3.1 Contexto socioeconómico y cultural de las mujeres campesinas de Santander y Boyacá.....	71
3.2 Del hogar a la vereda: la mujer campesina como agente moral en los discursos de ACPO y el Vaticano	75
3.3 La evolución del rol de la mujer campesina: entre tradición y participación comunitaria	86
3.4 Entre tradición y transformación: el discurso institucional de ACPO sobre la mujer campesina.....	98
3.4.1. Denuncia del machismo como raíz de la opresión.....	99
3.4.2 Maternidad responsable y regulación de la natalidad	106
3.4.3 Apertura al mundo y rol global de la mujer	114
3.4.4 Feminismo moderado y «feminidad armónica».....	117
4. Recepción y resignificación de los discursos y práctica de Acción Cultural Popular	123
4.1 Perfil sociodemográfico de las campesinas líderes.....	125
4.1.1. Vinculación por quinquenio y distribución etaria.....	126
4.1.2. Procedencia municipal y focos de alcance.....	130
4.1.3. Trayectoria educativa: niveles y evolución.....	133
4.1.4. Estado civil.....	137
4.1.5. Tenencia y acceso a la tierra	139
4.2 Recepción del discurso: apropiación, negociación y resistencia.....	142
4.2.1. Mujeres con alta apropiación que expresan obediencia estratégica y liderazgo comunitario.....	145

4.2.2. Mujeres con apropiación selectiva del discurso por la adaptación doméstica del ideal institucional	156
4.2.3. Mujeres con apropiación crítica que se movieron entre la obediencia y la tensión	164
4.2.4. Mujeres que resisten silenciosamente a través de prácticas de Infrapolítica y abandono de los compromisos	176
6. Conclusiones	183
Referencias Bibliográficas	188

Lista de Figuras

	Pág.
Figura 1. El semanario El Campesino	30
Figura 2. Página para la mujer del semanario El Campesino	31
Figura 3. Algunas cartillas pedagógicas y libros de la Biblioteca El Campesino	33
Figura 4. <i>Documentos internos de trabajo</i>	35
Figura 5. Ejemplo de hoja de vida de las campesinas	37
Figura 6. Ejemplo de carta escrita por las campesinas	37
Figura 7. Portadas de algunos documentos pontificios examinados	38
Figura 8. Cupones del semanario El Campesino	81
Figura 9. Ingreso de líderes Boyacá y Santander por quinquenio	126
Figura 10. Edad de ingreso de las líderes campesinas de Boyacá y Santander por quinquenio.....	127
Figura 11. Procedencia por municipios	130
Figura 12. Escolaridad por quinquenio.....	133
Figura 13. Estado civil	137
Figura 14. Tenencia de tierra de las líderes campesinas.....	139

Resumen

Título: El modelo femenino de Acción Cultural Popular y su recepción por las mujeres campesinas en Santander y Boyacá (1953–1974)*

Autor: Lizeth Paola Soler Niño**

Palabras Clave: Acción Cultural Popular, Radio Sutatenza, Iglesia católica, feminidad rural, educación campesina.

Descripción:

Esta investigación analiza el modelo femenino promovido por Acción Cultural Popular (ACPO) entre 1953 y 1974, y las formas en que fue apropiado, negociado, resistido y/o resignificado por las mujeres campesinas de Santander y Boyacá. Desde un enfoque histórico y crítico que revisaron distintas fuentes primarias como el semanario *El Campesino*, la correspondencia, las hojas de vida de las campesinas, los documentos internos de trabajo, las cartillas y libros educativos. Los hallazgos muestran que el modelo femenino de ACPO no fue estático debido a que pasó de exaltar la obediencia doméstica en los años cincuenta a incorporar nociones de corresponsabilidad parental, liderazgo comunitario y autonomía económica femenina en los setenta. También, se encontró que las campesinas no fueron receptoras pasivas ya que algunas apropiaron los discursos de ACPO estratégicamente para ascender socialmente, otras lo adaptaron al ámbito doméstico y un amplio grupo lo cuestionaron y lo resistieron mediante prácticas de infrapolítica. Este trabajo llena un vacío historiográfico al visibilizar la voz de mujeres laicas rurales, tradicionalmente ignoradas por la historia eclesial. Demuestra que la Iglesia también se construyó desde abajo, a través de mujeres que, con fe y creatividad, transformaron su modelo de feminidad.

*Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Historia. Maestría en Historia. Director: William Elvis Plata Quezada. Doctor en Historia, Arte y Arqueología.

Abstract

Title: The Feminine Model of Acción Cultural Popular and Its Reception by Rural Women in Santander and Boyacá (1953–1974)*

Author(s): Lizeth Paola Soler Niño**

Key Words: Acción Cultural Popular, Radio Sutatenza, Catholic Church, rural femininity, peasant education.

Description:

This research analyzes the female model promoted by Acción Cultural Popular (ACPO) between 1953 and 1974, and the ways in which it was appropriated, negotiated, resisted, and/or reinterpreted by rural women in Santander and Boyacá. It adopts a historical and critical approach, reviewing various primary sources such as the weekly newspaper *El Campesino*, correspondence, women's personal files, internal working documents, educational booklets, and textbooks. The findings show that ACPO's female model was not static: it evolved from exalting domestic obedience in the 1950s to incorporating notions of parental co-responsibility, community leadership, and women's economic autonomy in the 1970s. The study also found that rural women were not passive recipients; some strategically appropriated ACPO's discourses to achieve social mobility, others adapted them to the domestic sphere, and a large group questioned and resisted them through infrapolitical practices. This work fills a historiographical gap by making visible the voices of rural laywomen, traditionally ignored by ecclesiastical history. It demonstrates that the Church was also built from the bottom up, through women who, with faith and creativity, transformed the model of femininity.

* Degree Work.

** Faculty of Human Sciences. School of History. Master's degree in history. Director: William Elvis Plata Quezada. Doctor en Historia, Arte y Arqueología.

Introducción

Presentación del problema

La relación entre mujer y catolicismo en Colombia ha sido objeto de creciente interés académico desde finales del siglo XX, con un aumento exponencial en la producción de investigaciones a partir del 2000⁵. Este crecimiento se explica, en primer lugar, por los cambios eclesiales posteriores al Concilio Vaticano II que ampliaron la participación de los laicos y, de manera significativa, de las mujeres⁶. En segundo lugar, por el acceso de las mujeres a la educación superior y su participación en grupos especializados en estudios del hecho religioso y de género —en donde las mujeres han producido el 68% de las investigaciones—. En tercer lugar, por la emergencia de enfoques críticos que favorecieron la incorporación de la teoría de género a los estudios históricos y religiosos, desplazando las lecturas idealizadas sobre la religiosidad femenina y planteando preguntas sobre las relaciones de poder y las formas de resistencia femenina dentro de la iglesia.

Aunque otras disciplinas han contribuido a la comprensión de este tema⁷, la Historia se ha destacado por el avance en el estudio de mujeres de vida religiosa. Destaca la producción científica de Ana María Bidegain⁸, pionera en aplicar la teoría de género a la historia eclesial para visibilizar

⁵ Entre 1960 y 2000, la producción fue de 79 estudios sobre mujeres vinculadas a la iglesia católica; mientras que, entre el 2000 y 2021, se llegaron a publicar 164 investigaciones sobre el tema. Es decir que en la mitad del tiempo (21 años), se cuadruplicó la producción académica.

⁶ Lo cual impulsó a los investigadores a reconocer y visibilizar a las mujeres en la historia de la iglesia en el marco de esta revalorización de su papel en la vida de la iglesia y el cumplimiento de su misión evangélica.

⁷ También han realizado su aporte la literatura, la teología, los estudios artísticos y otras disciplinas —psicología, ciencia política, comunicación, derecho, trabajo social, antropología, arqueología y filosofía— utilizando métodos y enfoques interdisciplinarios para comprender la diversidad de experiencias religiosas femeninas en distintos periodos y contextos.

⁸ Ana María Bidegain, «Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana», *Revista de Estudos da Religião* 14, no. 2 (2014): 13-73, <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/21743/16017>; Ana María Bidegain, «Recuperemos la historia de las mujeres con nuevas categorías de análisis», *Revista Testimonio*, no. 143 (1994): 5-16.

el papel de las mujeres en el ámbito conventual y en la vida laica; María Constanza Toquica⁹ y Sofía Brizuela¹⁰, quienes reconstruyeron la fundación de los conventos coloniales y sus funciones sociales, políticas y económicas; y Carolina Abadía¹¹, quien evidenció prácticas de escritura femenina de desobediencia y conflictos con autoridades eclesiales en el siglo XVII, mostrando rebeldía y negociación femenina al interior del claustro. Estos trabajos demuestran que la religión no es únicamente un espacio de opresión, sino también un campo de disputa donde se negocian los sentidos de la religiosidad femenina y se abren espacios de autoafirmación.

En cuanto a los estudios sobre las mujeres laicas, que han sido menos frecuentes, se observa que los investigadores se han ocupado de analizar la influencia de los valores religiosos en la construcción de la identidad femenina y la idealización de la vida doméstica¹². También, han causado interés los efectos de la secularización en la sexualidad y la reproducción femenina, específicamente la promoción del control de la natalidad en las décadas de 1960 y 1970¹³, la legalización del aborto¹⁴ y la reacción de la Iglesia frente a estas medidas. Adicionalmente, ha sido vital el avance en el análisis de la participación de las mujeres en asociaciones y movimientos laicos en el marco de su revalorización en la iglesia como reproductoras de la fe en la familia y la

⁹ María Constanza Toquica Clavijo, «Religiosidad femenina y vida cotidiana en el convento de Santa Clara de Santafé, siglos XVII y XVIII. Una mirada detrás del velo de Johanna de San Esteban», *Revista Colombiana de Antropología* 37 (2001): 152-86, <https://doi.org/10.22380/2539472X.1280>; María Constanza Toquica Clavijo, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación: una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008), <https://www.cervantesvirtual.com/obras/materia/>.

¹⁰ Sofía Norma Brizuela Molina, «¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578-1645)», *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 22, no. 2 (2017): 165-92, <https://doi.org/10.18273/revanu.v22n2-2017007>.

¹¹ Carolina Abadía Quintero, «Sexo, poder y espiritualidad en un monasterio femenino colonial: las monjas de la Encarnación, Popayán, siglo XVII», *Anuario de Historia de América Latina* 60 (2025): 9-37, <https://doi.org/10.15460/jbla.60.2181>.

¹² Suzy Bermúdez Q., *El bello sexo: la mujer y la familia durante el Olimpo Radical* (Bogotá: Ediciones Uniandes; Ecoe Ediciones, 1993), <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/55969>.

¹³ Andrés David Torres Bryon, «Colombia: la Iglesia católica y el control de la natalidad en los años sesenta», *Historia y Espacio* 10, no. 43 (2014): 145-69, <https://doi.org/10.25100/hye.v10i43.1212>.

¹⁴ Daniel Felipe Ospina Celis, «La Iglesia católica colombiana frente a la legalización del aborto (1991-2006)» (Tesis de maestría, Universidad de los Andes, 2022), <https://hdl.handle.net/1992/58970>.

sociedad, especialmente con la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, porque a través de estos espacios la mujer laica tuvo una mayor participación en la vida social y pública¹⁵.

Debemos resaltar que la mayoría de los investigadores cuando analizan el modelo femenino promovido por la iglesia a través de sus organizaciones, predomina una lectura homogeneizante debido a que se centran en lo emitido por la iglesia del vaticano y estática porque no revisan las variaciones que presenta en el tiempo a causa de los cambios doctrinales y pastorales y las dinámicas del contexto; por ejemplo, son pocos los trabajos que realizan análisis diacrónicos para mostrar continuidades y rupturas antes y después del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, o que comparan lo emitido por la iglesia del vaticano con la producción discursiva de distintas organizaciones católicas locales a través de prensa, materiales educativos, entre otros.

También, siguen siendo escasos los estudios que permitan reconstruir, de manera sistemática y con fuente primaria, cómo las mujeres reciben, negocian, resisten o resignifican los discursos eclesiales sobre el deber ser femenino. Hasta ahora, se ha podido acceder con mayor claridad al pensamiento de las religiosas —gracias a sus escrituras conventuales— y de algunas laicas intelectuales de élite —escritoras, novelistas, periodistas—, como Soledad Acosta de Samper (1833–1913), cuya prolífica obra permite rastrear su postura religiosa y moral frente a las problemáticas de su tiempo¹⁶. En cambio, el acceso a la información respecto al pensamiento de laicas no pertenecientes a élites es más restringido por la escasez de fuentes escritas que posibiliten ese tipo de análisis y por la dispersión documental de la vida laica. Esta carencia limita la comprensión de cómo se apropiaron o cuestionaron los discursos sobre la feminidad y en qué condiciones sociales, familiares y territoriales se produjo.

¹⁵ Ana María Bidegain, «De la naturaleza femenina al feminismo en organizaciones católicas femeninas latinoamericanas (1930-1990)», *Hojas de Warmi*, no. 10 (1999): 115-36.

¹⁶ William Elvis Plata Quezada, «Soledad Acosta de Samper: Catolicismo y Modernidad En Colombia, Siglo XIX», *Hispania Sacra* 69, no. 139 (2017): 293–305, <https://doi.org/10.3989/HS.2017.020>.

En este sentido, Acción Cultural Popular (ACPO) representa una oportunidad privilegiada para llenar ese vacío por su naturaleza y los registros que dejó. ACPO fue una obra católica creada por el sacerdote José Joaquín Salcedo Guarín que inició en 1947 —y se constituyó jurídicamente en 1949— con el propósito de alfabetizar a la población campesina mediante Radio Sutatenza y el modelo de Escuelas Radiofónicas¹⁷. A pesar de que inició como una radio artesanal que beneficiaba a los campesinos de la región del Valle de Tenza en el departamento de Boyacá «con el tiempo se fueron creando unas estrategias y mecanismos que permitieron educar, con sentido cristiano, a un buen número de campesinos en Colombia»¹⁸. De esta manera, integró otros medios —desde 1958, el semanario *El Campesino*— y una amplia variedad de material pedagógico —cartillas, discos, libros— constituyendo un sistema educativo a distancia que alcanzó centenares de municipios y dejó un archivo excepcional que incluye fuentes escritas, visuales y audiovisuales no solo de carácter educativo sino también de carácter epistolar, pues los campesinos y las campesinas mantuvieron un constante intercambio de correspondencia con ACPO.

En la historiografía, las investigaciones sobre ACPO son numerosas y predominan los estudios su pedagogía, el uso de medios de comunicación y sus impactos sociales y culturales; también se ha avanzado —aunque en menor medida— en el análisis de su carácter religioso y de la evangelización en un periodo de cambios eclesiales —Concilio Vaticano II y II Conferencia Episcopal en Medellín—. En cuanto a mujer y ACPO, que es el tema de nuestro interés, los trabajos son más escasos y se agrupan en tres subtemáticas: el impacto social, cultural y educativo¹⁹ en la

¹⁷ Hernando Bernal Alarcón, *ACPO, Radio Sutatenza: de la realidad a la utopía* (Bogotá: Fundación Cultural Javeriana, 2005). 5

¹⁸ José Arturo Rojas Martínez, *Radio Sutatenza y Acción Cultural Popular (ACPO): los medios de comunicación para la educación del campesino colombiano* (Bogotá: Institución Universitaria Politécnico Grancolombiano, 2019), 9 <http://hdl.handle.net/10823/1969>.

¹⁹ Duvan Yesid Salazar Rojas, «La formación educativa de mujeres campesinas en Colombia a través de ACPO en los años 60 a 80 y sus implicaciones locales. Una aproximación desde la trayectoria de Omaira Porras, Valle de San José (Santander)» (Tesis de pregrado, Universidad de los Andes, 2022), <https://hdl.handle.net/1992/73946>.

vida de las mujeres campesinas²⁰; los discursos institucionales sobre la mujer²¹; y los roles femeninos dentro de la organización²². Si bien estos aportes muestran la incorporación progresiva de mujeres campesinas a funciones de liderazgo local y reconocen hitos como la campaña de Procreación Responsable²³, siguen faltando estudios que reconstruyan la recepción diferencial de esos discursos entre las propias campesinas.

De esta manera, la naturaleza y el archivo de ACPO permiten acceder simultáneamente a los discursos institucionales sobre la mujer y las respuestas de las mujeres. Por lo tanto, a través de ACPO es posible conocer el pensamiento religioso de mujeres no pertenecientes a la élite colombiana letrada. Esta oportunidad es valiosa para comprender la influencia real de la Iglesia en la construcción de la identidad femenina y en la transformación del sistema religioso desde abajo, así como para documentar cómo esas mujeres se apropiaron, negociaron, resistieron o resignificaron los modelos de feminidad promovidos institucionalmente.

En este contexto, la presente investigación, a través del caso de Acción Cultural Popular, busca abordar el doble vacío detectado en la historiografía; por un lado, los discursos sobre la mujer difundidos por organizaciones católicas locales en el marco de los múltiples cambios sociales y eclesiales de la segunda mitad del siglo XX y, por otro lado, su recepción por parte de

²⁰ Luis Abrahan Sarmiento Moreno, «Acción cultural popular: un aporte a la educación de la mujer campesina en Colombia», *Praxis* 4, no. 1 (2008): 29-61, <https://doi.org/10.21676/23897856.101>.

²¹ Oscar Rafael Ferrer Avila, «De campesinas iletradas a amas de casa instruidas dueñas del hogar: el caso de la sección “Para ti mujer” dentro del semanario El Campesino, 1959-1966», *Revista Internacional de Historia de la Comunicación*, no. 19 (2022): 174-94, <https://doi.org/10.12795/RiHC.2022.i19.10>; Luis Fernando Bautista Vargas y Olga Sánchez Ortiz, «Discursos para mujeres invisibles “los programas de ACPO para las mujeres campesinas colombianas 1950-1970”» (Tesis de maestría, Universidad Tecnológica de Pereira y Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2014), <https://hdl.handle.net/11059/5201>.

²² Aura Isabel Mora, «Comunicación, desarrollo y colonialismo: El caso de ACPO Radio Sutatenza en Colombia» (Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, 2019), <https://doi.org/10.35537/10915/86128>; Nelcy Johanna Chía Hernández y Sandra Garnica Monroy, «Rol de las mujeres en la propuesta educ comunicativa de Acción Cultural Popular (ACPO), desde la perspectiva de la Modernidad/Colonialidad 1950-1970» (Tesis de maestría, Universidad Tecnológica de Pereira y Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2016), <https://hdl.handle.net/11059/7877>.

²³ Mary Roldán, «Acción Cultural Popular, Responsible Procreation, and the Roots Of Social Activism in Rural Colombia», *Latin American Research Review* 49, no. 1 (2014): 27-44, <https://doi.org/10.1353/lar.2014.0065>.

la mujer laica rural. De manera que, el problema de investigación histórica es la tensión entre el modelo de mujer promovido por ACPO a través de sus discursos y las formas de recibir este discurso por parte de las mujeres campesinas de Santander y Boyacá—dos departamentos de la región andina donde el movimiento tuvo una influencia consolidada²⁴—.

La pregunta que orienta esta investigación es, en concreto: ¿Cuál era el modelo femenino promovido por Acción Cultural Popular (ACPO) entre 1953 y 1974, y de qué manera fue apropiado, negociado, resistido y/o resignificado por mujeres campesinas alfabetizadas en contextos rurales de Santander y Boyacá? Esta pregunta se propone desde el reconocimiento de que los discursos institucionales sobre la mujer no fueron recibidos de forma pasiva, sino que fueron objeto de múltiples interpretaciones y respuestas por parte de las mujeres campesinas.

La hipótesis que guía este estudio plantea que, entre 1953 y 1974, ACPO promovió inicialmente un modelo femenino basado en la obediencia doméstica y la subordinación cristiana, pero que este modelo fue transformado progresivamente —tanto por los cambios en la Iglesia como por las dinámicas locales de modernización rural— hacia una figura femenina con mayor capacidad de liderazgo, autonomía y participación comunitaria. Este proceso no fue unilateral porque las mujeres campesinas alfabetizadas no solo se apropiaron del discurso institucional, sino que también lo resistieron, convirtiendo la fe en una herramienta para ejercer su autonomía en sus contextos campesinos. Por eso, esta investigación se conecta con un propósito más amplio que aportar a una comprensión más profunda de la experiencia religiosa de las mujeres campesinas.

Esta investigación parte de una convicción clara: la mujer no es pasiva, lo rural no es atraso y lo espiritual no es sumisión. Las mujeres campesinas que participaron en Acción Cultural Popular (ACPO) entre 1953 y 1974 no fueron simples receptoras de un modelo impuesto desde

²⁴ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 6.

arriba. Desde sus veredas, sus cartas y su liderazgo construyeron formas propias de espiritualidad, que fueron más allá del ideal promovido por la institución.

La importancia de este estudio radica en que permite recuperar la experiencia de estas mujeres y reconocer que la Iglesia también se construyó desde abajo, por medio voces que, aunque no predicaron desde el púlpito, comunicaron con fuerza el mensaje cristiano, se formaron como líderes y expandieron el movimiento radiofónico de ACPO hacia los lugares más apartados del país, haciendo del Evangelio una práctica viva entre los campesinos.

En un momento en que se discute el papel de la mujer en la vida eclesial y se busca una pastoral más inclusiva, este trabajo aporta a ese diálogo, mostrando que la espiritualidad popular femenina puede ser fuente de renovación teológica. Además, en el contexto actual colombino, donde las campesinas siguen enfrentando exclusión, pobreza y falta de reconocimiento, esta reconstrucción histórica se convierte en un acto de justicia. Contar su historia es una forma de decir que sus vidas, sus luchas y sus saberes importan y que reconocerlos transforma la historiografía.

1. Objetivos

Objetivo General

Analizar el modelo femenino promovido por Acción Cultural Popular (ACPO) entre 1953 y 1974, y las formas en que fue apropiado, negociado, resistido y/o resignificado por las mujeres campesinas de Santander y Boyacá, con el fin de visibilizar los procesos de transformación del sistema religioso desde abajo y la relación entre fe y autonomía femenina.

Objetivos Específicos

Identificar las representaciones de feminidad en los discursos institucionales de ACPO difundidos en el semanario *El Campesino*, las cartillas pedagógicas y los documentos internos.

Comparar los discursos institucionales de ACPO con los documentos pontificios de la Iglesia Católica, para establecer continuidades y rupturas en la construcción doctrinal del rol femenino en la iglesia.

Caracterizar el perfil sociodemográfico de las mujeres campesinas vinculadas al Instituto Femenino de ACPO, con el propósito de contextualizar sus trayectorias educativas, familiares y comunitarias en el análisis de la recepción discursiva.

Interpretar las formas de apropiación, negociación, resistencia y/o resignificación del discurso institucional por parte de las mujeres campesinas, mediante los discursos expresados en la correspondencia.

Estado del arte²⁵

Hasta mediados del siglo XX, la historiografía sobre la Iglesia Católica en América Latina estuvo dominada por un enfoque eurocéntrico y clerical, orientado a la apologética y la exaltación de las élites eclesiásticas; por lo tanto, estaba relegado el estudio de la vida religiosa de los sectores populares y las experiencias femeninas²⁶. A partir de los años sesenta, y con mayor fuerza en las décadas siguientes, se produjo un giro historiográfico; la Iglesia comenzó a pensarse como sistema religioso en interacción con la sociedad, en diálogo con procesos de urbanización, industrialización y migraciones, y con la incorporación de enfoques sociológicos en la Iglesia²⁷.

En este marco, desde las décadas de 1980 y 1990 se consolidó la categoría género como herramienta analítica, desplazando el foco desde las mujeres como sujetos subordinados hacia una comprensión relacional del poder, la diferencia y la agencia²⁸. Esta perspectiva permitió analizar cómo se construyen históricamente las relaciones entre lo masculino y lo femenino en contextos específicos, atravesados por instituciones como la Iglesia, la familia, el Estado y la escuela²⁹.

En Colombia, la historiografía sobre mujeres en la Iglesia ha centrado buena parte de sus esfuerzos en el estudio de comunidades religiosas femeninas, conventos y figuras místicas desde la época colonial hasta el siglo XX. Inicialmente, esta producción estuvo marcada por una narrativa

²⁵ Este balance constituye una síntesis de una revisión sistemática más amplia (1960–2021) que se encuentra en preparación para publicación bajo el título: «Explorando nuevas perspectivas de análisis sobre el papel de la mujer en el catolicismo colombiano: un análisis de los estudios recientes (1960-2021)».. Para el caso de ACPO, véase el balance historiográfico: William Elvis Plata Quezada y Lizeth Paola Soler Niño, «Acción Cultural Popular: una experiencia católica de educación rural en Colombia. Aproximación historiográfica (1975-2021)», *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 15, no. 33 (2023): 80-111, <https://doi.org/10.15446/historelo.v15n33.102421>.

²⁶ Ana María Bidegain, «De la historia eclesiástica a la historia de las religiones: breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas.», *Historia Crítica* 1, no. 12 (1996): 7, <https://doi.org/10.7440/histcrit12.1996.01>.

²⁷ Bidegain, «De la historia eclesiástica,» 5.

²⁸ Martha Lux y María Cristina Pérez Pérez, «Los estudios de historia y género en América Latina», *Historia Crítica* 1, no. 77 (2020): 5, <https://doi.org/10.7440/histcrit77.2020.01>.

²⁹ Julia Tuñón, «Las mujeres y su historia: balance, problemas y perspectivas», en *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, coordinado por Elena Urrutia (Ciudad de México: El Colegio de México, 2002), 375–411.

hagiográfica, orientada a exaltar virtudes como la obediencia, el sacrificio y la santidad. Fue sólo a partir de la incorporación crítica de la teoría de género que los estudios históricos comenzaron a abordar estas fuentes desde una perspectiva contextual y relacional. Así, trabajos como los de Ángela Robledo sobre las autobiografías conventuales de Francisca Josefa del Castillo³⁰ y Jerónima Nava Saavedra³¹ demostraron cómo los estereotipos de género habilitaron experiencias místicas femeninas, no sólo como expresión religiosa sino como formas sutiles de autoafirmación en espacios de clausura.

En ese mismo sentido, la edición crítica de autobiografías de santas ha sido clave para desmontar las construcciones masculinas de la santidad. Por ejemplo, Nancy López Peña³² revisó la *Historia de las misericordias de Dios en un alma*, obra de Santa Laura Montoya, para mostrar cómo el sacerdote Carlos Eduardo Mesa y su equipo editorial adaptaron el texto a una narrativa idealizada que encajara en los modelos de canonización. La autora propuso una lectura fiel al manuscrito original, evidenciando la agencia espiritual y pedagógica de Montoya como educadora rural y evangelizadora, lejos de los moldes eclesiásticos impuestos. Este tipo de investigaciones han abierto caminos para repensar el protagonismo femenino en el catolicismo desde una historiografía de la recepción y no sólo de la representación.

³⁰ Ángela Inés Robledo, «La escritura mística de la madre Castillo y el amor cortesano: religiones de amor», *Thesavrus* 42, no. 2 (1987): 379-89; Francisca Josefa del Castillo y Guevara, *Su vida*, editado por Ángela Inés Robledo Palomeque y María Eugenia Hernández (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2023).

³¹ Ángela Inés Robledo, *Autobiografía de una monja venerable. jerónima Nava y Saavedra (1669-1727)*. (Cali: Universidad del Valle, 1994).

³² Nancy López Peña, *Historia de las misericordias de Dios en un alma: Autobiografía Santa Laura Montoya* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017); Nancy López Peña, «Edición crítica y estudio de “Historia de las misericordias de Dios en un alma”. Autobiografía de Santa Laura Montoya Upegui» (Tesis doctoral, Universidad de Antioquia, 2020); Nancy López Peña, «Tradiciones y rupturas en Historia de las misericordias de Dios en un alma. Autobiografía de santa Laura Montoya Upegui», en *Literaturas en diálogo y escritura en redes. Textos sobre escritoras de América y España*, editado por Félix Antonio Gallego Duque y María Eugenia Osorio Soto (Berlín: Peter Lang, 2021).

Por otra parte, el estudio del papel económico y social de los conventos ha ampliado la comprensión de la vida religiosa femenina. Sofía Brizuela³³ y Constanza Toquica³⁴ han documentado cómo los conventos funcionaron como nodos de articulación entre redes familiares, mercados urbanos y estructuras políticas coloniales. Más allá de su función espiritual, los conventos femeninos fueron instituciones estratégicas que movilizaron recursos, configuraron linajes y negociaron poder desde lo cotidiano. Asimismo, la mirada crítica sobre la vida cotidiana conventual, como lo plantea Toquica en su análisis de los escritos de Johanna de San Esteban³⁵, permite vislumbrar las formas en que las religiosas resistían, negociaban y reinterpretaban las reglas internas del claustro.

Otro eje reciente ha sido el estudio de la desobediencia y la resistencia explícita en el seno de las comunidades religiosas. El trabajo de Carolina Abadía³⁶ sobre el caso de sacrilegio en el Convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán muestra cómo las monjas se enfrentaron a la autoridad episcopal, reconociendo actos considerados rebeldes y formulando una concepción propia sobre el ejercicio de su vocación religiosa. Esta lectura desestabiliza el imaginario de la monja como figura pasiva y encarna el giro historiográfico hacia una agencia femenina situada. Como afirma la autora, los conventos «más que espacios de aislamiento y resignación, sirvieron también como escenarios de rebeldía, desobediencia y transgresión».³⁷

Fuera del ámbito conventual, algunos estudios han buscado reconocer el pensamiento religioso y la praxis teológica de mujeres laicas, aunque esta línea sigue siendo marginal. Las

³³ Brizuela Molina, «¿Cómo se funda un convento?».

³⁴ Toquica Clavijo, *A falta de oro*.

³⁵ Toquica, «Religiosidad femenina y vida cotidiana,» 165.

³⁶ Abadía Quintero, «Sexo, poder y espiritualidad,» 10.

³⁷ Carolina Abadía Quintero, «*Por una merced en estos reinos*»: *Redes, circulación eclesiástica y negociación política en el Obispado de Popayán, 1546-1714* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2021), 78, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1x0kcnk>.

investigaciones sobre Soledad Acosta de Samper realizadas por Mary Berg³⁸, Isabel Corpas³⁹ y William Plata⁴⁰ reivindican su papel como intelectual católica comprometida, destacando sus reflexiones sobre moral, espiritualidad femenina y modernidad. Estos trabajos muestran que la religiosidad no sólo se vivía desde la práctica devocional, sino que podía ser objeto de elaboración crítica por parte de mujeres ilustradas, que conciliaba fe y razón en contextos patriarcales.

En conjunto, la producción histórica sobre la mujer en la Iglesia ha evolucionado hacia enfoques más críticos, que problematizan la relación entre género, poder, espiritualidad y práctica institucional. Sin embargo, aún persisten vacíos importantes: la teología femenina continúa subestimada, los estudios sobre mujeres laicas rurales son escasos, y las formas de liderazgo no conventual siguen sin una reconstrucción sistemática.

A medida que la historiografía sobre las mujeres en la Iglesia ha ampliado sus enfoques más allá de los espacios conventuales y las figuras místicas, comienza a emerger una preocupación por aquellas creyentes que, sin pertenecer a órdenes religiosas ni circular por los centros urbanos, también participaron activamente en la vida espiritual y pedagógica del país. En este giro hacia una historia situada, la categoría de “laica rural” sigue poco explorada, especialmente en contextos donde el cristianismo se articuló con proyectos de educación popular. Es en esta intersección entre espiritualidad femenina, formación técnica y acción comunitaria que se inscribe el caso de Acción Cultural Popular (ACPO), institución católica que alfabetizó, organizó y evangelizó a miles de

³⁸ Mary G. Berg, «“La mujer en la sociedad moderna” (1895): síntesis de la misión moralizadora y educadora de Soledad Acosta de Samper», en *Escritoras del Siglo XIX en América Latina*, editado por Sara Beatriz Guardia (Lima: Centro de Estudios la Mujer en la Historia de América Latina, 2012), 35-45, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-mujer-en-la-sociedad-moderna-1895-sintesis-de-la-mision-moralizadora-y-educadora-de-soledad-acosta-de-samper-1218977/>.

³⁹ Isabel Corpas de Posada, «Escritos religiosos de Soledad Acosta de Samper (1833-1913): Lectura teológica y en perspectiva de género Isabel Corpas de Posada», *Revista de Estudios Colombianos*, no. 43 (2013): 22-33; Isabel Corpas de Posada, *Soledad Acosta de Samper (1833-1913). Antología de escritos sobre la misión de la mujer* (Madrid: Escritoras Latinoamericanas Del Diecinueve, 2018), <https://directory.doabooks.org/handle/20.500.12854/59674>.

⁴⁰ William Elvis Plata Quezada, «SOLEDA ACOSTA DE SAMPER».

mujeres campesinas a través de medios radiales, impresos y presenciales. Aunque el impacto de ACPO sobre los liderazgos femeninos rurales ha comenzado a ser reconocido, la historiografía aún no ha integrado estos estudios dentro de una narrativa más amplia sobre la agencia espiritual femeninas de las clases subalternas.

La historiografía sobre la participación femenina en Acción Cultural Popular ha comenzado a consolidarse apenas en las dos últimas décadas, en paralelo al proceso de apertura del archivo de la institución y al creciente interés por pensar el hecho religioso desde abajo. A pesar de que las mujeres campesinas fueron fundamentales como educadoras, organizadoras, comunicadoras y receptoras críticas del discurso institucional, durante mucho tiempo su figura permaneció invisibilizada o reducida a la categoría de “campesinas beneficiarias”.

En los primeros estudios —como los realizados por Fraser y Restrepo Estrada⁴¹ y Hernando Bernal Alarcón⁴²— las lideresas aparecen de forma tangencial o genérica, sin reconstrucción de sus perfiles, motivaciones ni prácticas de resignificación discursiva. Bernal Alarcón, por ejemplo, reconocía la importancia de las mujeres en los institutos campesinos, pero las presentaba como auxiliares del proceso alfabetizador, sin considerar sus estrategias de apropiación ni su protagonismo en la vida comunitaria⁴³.

A partir de la catalogación del archivo de ACPO por parte del Banco de la República en 2008, se abrió la posibilidad de investigar fuentes directas como hojas de vida, correspondencia, material pedagógico y el semanario *El Campesino*. Esta apertura fue aprovechada por investigadoras como Aura Esnelia Hurtado Arias⁴⁴, quien estudió las prácticas de escritura

⁴¹ Colin Fraser y Sonia Restrepo Estrada, *Communicating for development: human change for survival* (Londres: I.B. Tauris, 1998).

⁴² Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 80.

⁴³ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 87.

⁴⁴ Aura Esnelia Hurtado Arias, «La cultura escrita en sociedades campesinas: la experiencias de Radio Sutatenza en el Suroccidente colombiano», *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 46, no. 82 (2012): 68-91; Aura Esnelia Hurtado Arias y Diego Cagüañas, «Subjetividad y escritura: prácticas epistolares de líderes campesinas de Acción

campesina en las cartas recibidas por ACPO, y demostró que muchas mujeres adquirieron competencia lectoescritora desde la experiencia radiofónica y comunitaria. Hurtado Arias sostiene que «la carta fue para muchas campesinas una posibilidad de pensarse, de narrarse y de sentirse parte de una comunidad discursiva más amplia que la familiar»⁴⁵. No obstante, la mayoría de estas investigaciones se han centrado en los efectos del programa educativo —alfabetización, escritura, recepción de mensajes— y no han profundizado en la agencia discursiva femenina ni en los procesos de liderazgo que estas mujeres desarrollaron dentro de sus comunidades.

El análisis de la dimensión doctrinal comenzó a tomar fuerza con estudios como el de Bautista y Sánchez⁴⁶, quienes plantean que ACPO proyectó un modelo femenino subordinado, cristiano, obediente y volcado al hogar, basado en la idealización mariana. Como expresan estos autores: «Se instala una pedagogía de lo doméstico que relega a la mujer a la atención del esposo, los hijos y la fe, negándole la posibilidad de proyección pública en condiciones de igualdad»⁴⁷. En esa misma línea, Chía y Garnica⁴⁸ abordan la construcción del sujeto femenino en las cartillas de ACPO como un proceso de normalización de roles, pero sin indagar por la resistencia ni la apropiación comunitaria que pudieron ejercer las mujeres.

Un aporte crítico y reciente lo ofrece Aura Isabel Mora⁴⁹, quien analiza la configuración de la subjetividad femenina en el marco del proyecto Radio Sutatenza y las cartillas de espiritualidad. Mora sostiene que «la mujer concebida por ACPO se constituye como una

Cultural Popular. Valle del Cauca, 1969-1980», *Documentos de trabajo del CIES*, no. 9 (2014): 1-23; Aura Esnelia Hurtado Arias, «Cartas, rádios e impressos: cultura escrita camponesa na Colômbia, 1953-1974» (Tesis de maestría, Universidad de San Pablo, 2016); Aura Esnelia Hurtado Arias, «El “Archivo de correspondencia de líderes y usuarios de Acción Cultural Popular” y la ampliación del espacio epistolar en Colombia, 1953-1974», en *Pasado presente. Disputas por la memoria y el conocimiento histórico, siglos XIX-XXI*, editado por Aura Hurtado y Sandra P. Rodríguez A. (Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Universidad del Rosario, 2022).

⁴⁵ Hurtado, «Cartas, rádios e impressos,» 62.

⁴⁶ Bautista y Sánchez, «Discursos para mujeres invisibles,» 25.

⁴⁷ Bautista y Sánchez, «Discursos para mujeres invisibles,» 49.

⁴⁸ Nelcy Johanna Chía Hernández y Sandra Garnica Monroy, «Rol de las mujeres».

⁴⁹ Mora, «Comunicación, desarrollo y colonialismo,» 35.

oportunidad para plantear el cambio cultural desde el adentro de la familia, representado en el actuar diario»⁵⁰. Sin embargo, su lectura no se limita a los estereotipos proyectados por la institución, la autora muestra que muchas participantes resistieron desde el interior del programa y que, a pesar de ser excluidas de la vida pública, lograron ejercer liderazgo comunitario, formación técnica y organización local. Según Mora, «las mujeres campesinas no fueron unas ignorantes, como interpretó ACPO. Ya tenían saberes muy importantes que utilizaron en el proceso»⁵¹.

También se han comenzado a investigar las representaciones de la mujer en el semanario *El Campesino*, como lo hace Manosalva Correa⁵², quien compara los imaginarios femeninos rurales con los de la prensa católica urbana. Su lectura revela tensiones entre el ideal de trabajadora cristiana y las aspiraciones de ciudadanía activa: «Si bien se pretende mostrar a la mujer como factor de cohesión familiar y orden moral, se reconoce su papel pedagógico y su creciente incidencia en la vida comunitaria»⁵³.

Un aporte metodológico más reciente y revelador es el realizado por Salazar Rojas⁵⁴, quien reconstruye la trayectoria educativa de la lideresa campesina Omaira Porras, en el Instituto Femenino de Sutatenza, y analiza sus implicaciones comunitarias en el Valle de San José (Santander). Desde un enfoque biográfico, político y de género, el autor emplea fuentes inéditas —cuadernos personales, coplas, cartas familiares, entrevistas y hojas de vida del archivo ACPO— para mostrar cómo las mujeres formadas por la institución no solo accedieron a procesos de alfabetización, sino que ejercieron liderazgo espiritual y organizativo en sus comunidades. Según

⁵⁰ Mora, «Comunicación, desarrollo y colonialismo,» 75.

⁵¹ Mora, «Comunicación, desarrollo y colonialismo,» 76.

⁵² Andrés Felipe Manosalva Correa, «La prensa católica colombiana y las mujeres en el mundo del trabajo, 1958-1980», en *Historias del hecho religioso en Colombia*, editado por Jorge Enrique Salcedo Martínez, S.J. y José David Cortés Guerrero (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021), 595-633.

⁵³ Manosalva, «La prensa católica colombiana,» 103.

⁵⁴ Salazar, «La formación educativa,» 54.

Salazar, las lideresas veredales «no solo recibieron el discurso religioso, sino que lo transformaron en pedagogía situada y acción colectiva en el territorio»⁵⁵, articulando saberes religiosos, educativos y comunitarios desde una espiritualidad popular cristiana no reconocida por la historiografía dominante.

En suma, la historiografía sobre la relación entre mujer e iglesia en Colombia ha avanzado hacia enfoques más críticos, incorporando la teoría de género y reconociendo la agencia femenina en espacios conventuales y en figuras intelectuales. Sin embargo, persisten vacíos significativos ya que los estudios sobre mujeres laicas rurales son escasos, lo cual impide visibilizar la historia y el pensamiento religioso de las creyentes que, desde la vida laica y campesina, participaron activamente en proyectos educativos y pastorales de la iglesia católica. Por ello, se hace necesario un estudio que reconstruya la historia de organizaciones católicas que hayan vinculado laicas campesinas junto a otros actores religiosos y que tengan registro de lo que ellas pensaban, hacían y vivían; lo cual ampliaría la mirada sobre las relaciones de género dentro de la iglesia.

Aspectos teóricos

El análisis del modelo femenino promovido por Acción Cultural Popular (ACPO) se fundamenta en tres pilares teóricos que permiten comprender cómo se construyen, reproducen y disputan las representaciones de género en contextos religiosos y rurales. Estos enfoques permiten rastrear cómo los discursos institucionales configuraron un ideal de mujer cristiana y cómo las mujeres campesinas alfabetizadas en Santander y Boyacá resignificaron ese modelo desde sus realidades.

⁵⁵ Salazar, «La formación educativa,» 56.

En primer lugar, se retoma la propuesta de Joan W. Scott⁵⁶, quien plantea el género como una categoría histórica que organiza las relaciones de poder a partir de diferencias atribuidas a los sexos. Esta perspectiva permite analizar cómo instituciones como la familia, la escuela y la Iglesia reproducen jerarquías de género, y cómo estas pueden ser disputadas desde prácticas cotidianas. En el caso de ACPO, sus cartillas pedagógicas, programas radiales y campañas funcionaron como dispositivos que construyeron un modelo de feminidad. Según Scott, «género es una categoría social impuesta a un cuerpo sexuado»⁵⁷, lo que obliga a los historiadores a examinar cómo esos cuerpos —leídos como “masculino” o “femenino”— participan en la producción de normativas, discursos y rituales que dan sentido a la diferencia sexual.

También, recurrimos a la sociología de la religión de François Houtart (1998), quien concibe la religión como «una de las representaciones que los hombres se hacen del mundo y de sí mismos. Es, específicamente, la representación que hace referencia a un sobrenatural»⁵⁸. Además, Houtart plantea que lo religioso tiene un papel central en los procesos de legitimación del orden social, ya que los discursos de carácter religioso sirven para explicar y validar las desigualdades mediante la apelación a un orden trascendente.

Houtart propone cuatro dimensiones interdependientes para analizar los sistemas religiosos: las representaciones significantes, las expresiones simbólicas, la ética con referencia religiosa y la organización eclesial. En esta investigación se aplicaron tres de ellas —excluyendo las expresiones simbólicas por no estar directamente vinculadas al corpus documental— para examinar cómo ACPO construyó y difundió su modelo femenino.

⁵⁶ Joan W. Scott, «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *The American Historical Review* 91, no. 5 (1986): 1053-75, <https://doi.org/10.2307/1864376>.

⁵⁷ Joan W. Scott, «Gender».1054

⁵⁸ François Houtart, *Sociología de la religión* (México: Plaza y Valdes, 1998), 28.

Las representaciones significantes son entendidas como «esquemas culturales que incorporan nociones de lo divino para interpretar la naturaleza, la historia y las relaciones sociales»⁵⁹. Según Houtart las representaciones de las relaciones sociales, adquieren un referente religioso cuando estas relaciones no son recíprocas y necesitan referirse a un sobrenatural para ser justificadas⁶⁰. De manera que, analizar las representaciones religiosas de ACPO sobre la mujer expresadas a través de sus discursos, nos permite identificar en qué medida contribuyó a la legitimación y reproducción de las relaciones de género desiguales predominantes en el contexto del siglo XX.

La segunda dimensión aplicada fue la ética con referencia religiosa, entendida como el conjunto de normas y deberes inspirados en un discurso sagrado. En ACPO, esta ética se expresó en la definición de unos roles femeninos que prescribían conductas femeninas como mandatos morales derivados de la doctrina social católica. Al hacerlo, se reprodujo lo que Houtart denomina ética social religiosa, que convierte mandatos evangélicos en obligaciones políticas y económicas para los fieles⁶¹.

Finalmente, la dimensión de la organización eclesial permitió analizar cómo las estructuras institucionales de ACPO —parroquias, Auxiliares Inmediatos, catequistas rurales— funcionaron como canales de difusión y supervisión de estas representaciones y normas. Houtart advierte que estas estructuras pueden convertirse en focos de innovación teológica y social cuando los conflictos populares ejercen presión sobre la institución⁶². En el caso de ACPO, estas redes no solo administraron las enseñanzas de género, sino que también habilitaron espacios de liderazgo femenino en el apostolado rural, donde algunas mujeres encontraron espacios de agencia para

⁵⁹ Houtart, *Sociología*, 39.

⁶⁰ Houtart, *Sociología*, 56.

⁶¹ Houtart, *Sociología*, 92-101.

⁶² Houtart, *Sociología*, 107.

desafiar los discursos legitimadores desde sus territorios. En conjunto, el enfoque de Houtart permitió comprender que lo religioso en ACPO no operó únicamente como mecanismo de legitimación de la subordinación femenina, sino también como espacio de disputa, apropiación y transformación desde abajo. Por lo tanto, desde Houtart entendemos que la religión es una parte ideal de la realidad social ya que participa en la reproducción y transformación de las relaciones sociales y materiales⁶³.

Finalmente, tras analizar cómo ACPO construyó representaciones de género desde discursos institucionales y cómo la religión operó como sistema de legitimación y transformación social, es necesario incorporar una perspectiva que permita captar cómo las destinatarias de ACPO influyeron en la recepción y resignificación de los discursos hegemónicos, recurrimos a la teoría de James C. Scott⁶⁴ y su estudio de las relaciones de poder y resistencia cotidiana. Este autor distingue entre el discurso público —visible y alineado con el poder— y el discurso oculto, que se expresa fuera del alcance de la autoridad, en espacios informales donde los dominados critican, omiten o reinterpretan las normas impuestas. En este marco, la verdadera resistencia no siempre adopta formas heroicas o explícitas, sino que se manifiesta en tácticas cotidianas como el silencio estratégico, la evasión de tareas, el uso ambiguo del lenguaje o la crítica velada.

A este conjunto de prácticas cotidianas las clasifica bajo el concepto de infrapolítica, pues son «técnicas de desafío sutil que operan bajo el radar del poder (...) no surgen en la arena pública, sino en las prácticas cotidianas —el murmullo, el rumor, la retranca, el piecismo— que gradualmente desgastan la hegemonía»⁶⁵. Por lo tanto, son formas de disputa política que evaden

⁶³ Houtart, *Sociología*, 31.

⁶⁴ James Campbell Scott, *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990), <https://cirma.org.gt/opac/record/8385>.

⁶⁵ Scott, *Domination and the arts*, 33.

la vigilancia y crean espacios de agencia donde los subordinados reescriben el sentido de las normas impuestas.

Aplicado al caso de ACPO, este enfoque permite leer las cartas de las campesinas no solo como expresiones de obediencia, sino como espacios de negociación simbólica. Estas mujeres aunque no confrontaban abiertamente la autoridad eclesial, reescribieron el sentido del discurso religioso desde abajo. Del mismo modo, rastreamos la infrapolítica en gestos tan sutiles como la evasión deliberada de tareas consideradas “espirituales” o el uso de lenguaje ambiguo para completar ejercicios imposibles, todas tácticas que socavaron la autoridad eclesial sin provocar represalias directas.

Así, la infrapolítica complementa los enfoques anteriores al mostrar que la recepción del discurso institucional fue un campo de disputa porque fue un escenario oficial de sumisión con un trasfondo de resistencia cotidiana. En ese cruce, las mujeres campesinas construyeron una espiritualidad situada, crítica y transformadora.

Metodología

Esta investigación se desarrolló con un enfoque mixto, ya que se combinó el análisis cualitativo y cuantitativo para comprender mejor el problema de estudio. Se eligió este enfoque porque este trabajo requería dos niveles de análisis: por un lado, interpretar los discursos institucionales sobre el modelo femenino de ACPO y la forma de recibirlos por parte de las campesinas; y por otro, identificar patrones en las condiciones de vida de las mujeres campesinas que expliquen esas formas de recepción.

Este enfoque se fundamenta en la historia social del hecho religioso, que entiende la religión como un sistema dinámico en constante interacción con la sociedad. Desde esta perspectiva, la religión no es una estructura rígida, sino un espacio donde diferentes actores

influyen en la reproducción y transformación del sistema religioso. Esta perspectiva fue clave para reconocer a las mujeres campesinas como sujetos históricos, cuyas voces no solo reflejaron la recepción del discurso institucional, sino que también contribuyeron a modificarlo y a generar cambios en sus veredas. Así, la combinación de análisis cualitativo y cuantitativo permitió integrar significados y datos, ofreciendo una visión más completa y rigurosa del problema.

El periodo de estudio se delimitó entre 1953 y 1974, tomando como punto de partida la llegada de Acción Cultural Popular (ACPO) al departamento de Santander debido a que el movimiento inicia en Boyacá, pero llega a Santander en 1953. Entonces la fecha de 1953 resulta pertinente como punto de partida para poder hacer un análisis comparativo entre dos regiones representativas de la zona andina donde ACPO ejerció una mayor influencia. Esta delimitación territorial responde al propósito de examinar cómo el discurso institucional se adaptó y fue recibido en contextos socioculturales distintos, pero que comparten dinámicas de ruralidad, religiosidad y modernización.

Para organizar el análisis, se definieron tres momentos dentro de ese periodo para analizar las principales transformaciones en el discurso institucional y en su recepción. El primero, es el lapso antes del Concilio Vaticano II entre 1953 y 1962 el cual se caracteriza por la aplicación de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia en sus enseñanzas. El segundo, es la recepción del Concilio en el tiempo que va de 1963 hasta 1968, un momento marcado por la apertura a nuevas propuestas pastorales y por la incorporación progresiva de nociones sobre dignidad femenina, corresponsabilidad familiar y participación comunitaria. Finalmente, el tercer momento desde la II Conferencia del CELAM (Medellín 1968) hasta 1974 caracterizado por la irrupción de un discurso renovador en la iglesia latinoamericana.

Esta periodización permite observar continuidades y rupturas en el discurso institucional y, al mismo tiempo, ofrece un marco para analizar la recepción diferencial de estos discursos por parte de las mujeres campesinas, quienes no se limitaron a reproducirlos, sino que los apropiaron, negociaron o resistieron según sus condiciones de vida, sus trayectorias educativas y sus contextos comunitarios.

Para dar respuesta a la pregunta de investigación, se trabajó con un corpus documental diverso y representativo. Una de las fuentes principales para esta investigación fue el semanario *El Campesino* que se observa en la figura 1, publicación editada por Acción Cultural Popular entre 1958 y 1974 y considerada uno de los periódicos más leídos en los sectores rurales del país. Este medio cumplió un papel central en la estrategia pedagógica y evangelizadora de ACPO, pues combinó contenidos educativos con orientaciones morales y religiosas dirigidas a la población campesina.

Figura 1*El semanario El Campesino*

Nota. Tomado de Acción Cultural Popular, *El Campesino: semanario para la cultura del pueblo*, (Bogotá, enero 4 de 1959, 1).

Para el análisis se revisaron con especial atención los números publicados entre 1959 y 1966, periodo en el que el semanario incluyó la sección “Para ti mujer”, que se observa e la figura 2, diseñada específicamente para las lectoras campesinas. Esta página femenina fue dirigida por María Helena (seudónimo) y se caracterizó por ofrecer contenidos que buscaban formar a la mujer bajo los preceptos cristianos, reforzando su rol como esposa, madre y educadora moral del hogar.

Figura 2

Página para la mujer del semanario El Campesino



Nota. Tomado de Acción Cultural Popular, “Para ti mujer...”, *El Campesino*, mayo 3 de 1959, 9.

Entre sus apartados más representativos se encuentran “La Directora contesta las cartas”, donde se respondían inquietudes personales; el “Correo del corazón”, con consejos sobre la vida afectiva; y secciones como “Cómo llegar a ser bonita”, que integraban recomendaciones de belleza física y moral. Además, se promovieron concursos de recetas y puericultura, cursos de corte y costura y publicaciones literarias en formato de novela, todas orientadas a consolidar un modelo femenino acorde con la doctrina social de la Iglesia. Por lo tanto, esta fuente resulta clave para comprender la manera en que ACPO utilizó la prensa como dispositivo de evangelización utilizando estrategias pedagógicas y narrativas y para analizar la relación dialéctica entre el sistema religioso y la sociedad.

Otra fuente fundamental para esta investigación son las cartillas pedagógicas y algunos libros de la Biblioteca del Campesino que tenían el propósito de complementar las clases transmitidas por Radio Sutatenza y para reforzar la formación integral de los campesinos. Se consideran como cartillas aquellos materiales didácticos utilizados directamente en los procesos de formación de adultos campesinos. A partir de este criterio, se analizaron especialmente materiales correspondientes a las nociones de Salud, Espiritualidad y Economía y Trabajo, buscando aquellas menciones explícitas sobre la representación de la mujer campesina. En el caso de la Biblioteca del Campesino, como se observa en la figura 3, se realizó una revisión acotada de algunos títulos vinculados a la familia, la maternidad, la moral cristiana y la vida doméstica — como *La madre y el niño*— utilizados exclusivamente como fuentes complementarias, con el fin de identificar continuidades discursivas en la formulación del modelo femenino. En conjunto, estos materiales se analizan como parte del entramado educativo que sustentó la propuesta formativa de ACPO, en diálogo con el semanario *El Campesino* y con las fuentes de recepción femenina.

Figura 3

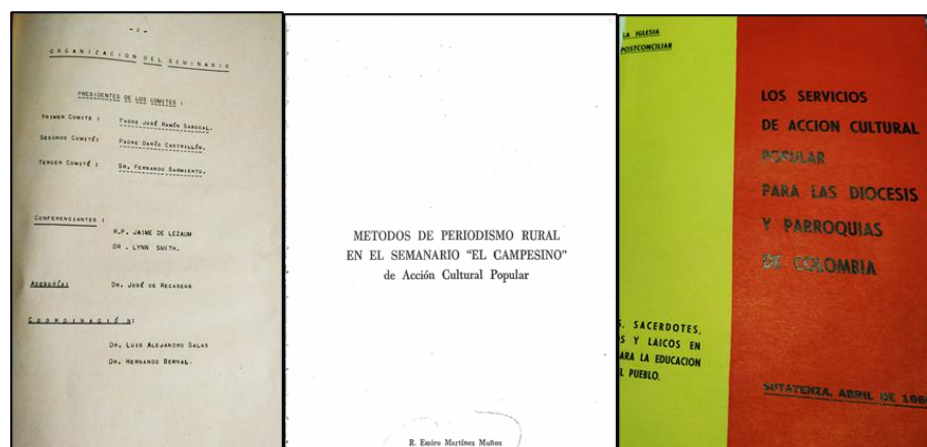
Algunos libros de la Biblioteca El Campesino



Nota. Tomado de Archivo Radio Sutatenza, biblioteca Luis Ángel Arango.

La relevancia de esa fuente es el alcance que tuvo en la educación rural colombiana ya que entre 1947 y 1994 —periodo en que funcionó ACPO—, se distribuyeron más de 6.453.937 cartillas en 955 municipios del país. Estas publicaciones se caracterizan por tener un lenguaje sencillo, ilustraciones e instrucciones prácticas con orientaciones morales, en coherencia con la Doctrina Social de la Iglesia. De esta manera, es una fuente clave para comprender el discurso institucional sobre la mujer, pues en ellas se delineaban los roles femeninos en el hogar, la comunidad y la iglesia.

Por otro lado, se revisaron los documentos internos que fueron esenciales para comprender la estructura y el funcionamiento del proyecto educativo. En la figura 4 se presentan algunos documentos que son producto de los seminarios donde se reunían a planificar y evaluar periódicamente lo que la institución realizaba. En estos encuentros se analizaban los avances del proyecto en relación con las cinco nociones fundamentales: espiritualidad, salud, alfabeto, número y economía y trabajo. Asimismo, se revisaban los resultados de las campañas comunitarias sobre mejoramiento de la vivienda, conservación del suelo, nutrición, recreación y campañas ocasionales, identificando los obstáculos que dificultaban su implementación y proponiendo estrategias para superarlos. De estas reuniones surgieron documentos directivos que establecían lineamientos para las diócesis y parroquias, con el fin de que los objetivos pastorales de ACPO estuvieran acorde a las orientaciones de la iglesia católica.

Figura 4*Documentos internos de trabajo*

Nota. Tomado de Archivo Radio Sutatenza, biblioteca Luis Ángel Arango.

También, encontramos los planes y las directrices que siguió la organización para realizar el periodismo rural en el semanario *El Campesino*. Estos textos revelan cómo se definían los métodos para garantizar que la prensa cumpliera su función pedagógica y evangelizadora. El análisis de estos materiales permite comprender la lógica interna del proyecto y su carácter dialógico, pues muestran cómo ACPO no solo diseñaba estrategias educativas, sino que también ajustaba sus métodos en función de las necesidades del campesinado y de las disposiciones emanadas de la Iglesia. Estos documentos, por tanto, son esenciales para reconstruir el discurso institucional y entender cómo se concretaba en prácticas pedagógicas y pastorales. Es decir que estos documentos permiten entender la estructura interna del proyecto, sus mecanismos de funcionamiento y adaptación, y la manera en que se configuró el modelo de mujer campesina cristiana que se pretendía promover.

Para comprender la recepción del discurso institucional por parte de las mujeres campesinas, esta investigación se apoyó en dos fuentes complementarias: la correspondencia enviada por las campesinas vinculadas informalmente al movimiento y las hojas de vida de quienes

se formaron como líderes en el Instituto Campesinos Femenino. En estas cartas, las campesinas expresaron inquietudes sobre la programación, solicitaron cartillas, participaron en campañas radiales, enviaron saludos y coplas, reflexiones sobre la vida familiar y comentarios sobre su formación cristiana, entre otras. Adicionalmente, las líderes describieron su trayectoria después de salir del instituto indicando sus logros, dificultades y aspiraciones.

Para este estudio, estas cartas son esenciales porque permiten identificar estrategias de apropiación, negociación y resistencia frente al discurso institucional, así como comprender la relación entre las condiciones de vida y las formas en que asumieron los roles propuestos por ACPO. Así, se sistematizaron 1.011 hojas de vida de campesinas con su correspondencia —578 de líderes campesinas de Boyacá y 433 de Santander—. Estas hojas de vida aportan información cuantitativa sobre variables sociodemográficas —edad, escolaridad, estado civil y procedencia municipal— y datos cualitativos relacionados con los comentarios institucionales sobre el desempeño de las participantes dentro y fuera del Instituto. Además, estas hojas de vida incluyen las cartas enviadas por las lideresas con las que podemos reconstruir su experiencia educativa y comunitaria.

Figura 5

Ejemplo de hoja de vida de las campesinas

Almonacid Vacca Fulvia Francisca
3559-1 02510-6

FORMULARIO DE MCA Y MATRICULA

CURSO DE CUATRO MESES
PARA FORMACION DE DIRIGENTES CAMPESINOS
EN EL CENTRO DE ESTUDIOS E INSTITUTOS DE LIDERES,
DE ACCION CULTURAL POPULAR, EN SUTATENZA, BOYACA

Nombre: Fulvia Francisca Apellido: Almonacid Vacca
Sexo: ... Documento de Identidad N° ... Expedido en ...
Lugar donde vive: Vereda La Candelilla Corregimiento de Chirica
Municipio Almonacid Dpto. Boyaca
Nacimiento: Vereda La Candelilla Municipio Almonacid
Dpto. Boyaca Día 8 Mes May Año 1946
Estado civil: Soltera Nombre del Cónyuge: ...
Ultimo curso de estudios aprobado: cuarta grado Otros estudios: ...
Trabajo u oficio a que más se dedica: ...
Organizaciones a las que ha pertenecido: centro de mujeres
Nombre del padre: Edmundo Abraham Almonacid Vive? si
Nombre de la madre: Maria de Jesus Vacca Vive? si
Dirección de los padres: La Candelilla Corregimiento de Chirica municipio de Almonacid
Son propietarios: si arrendatarios: no aparceros: no jornaleros: no
¿Quiénes le hablan de los Institutos: el Párroco de Chirica y algunos campesinos
Firma del beneficiario: Fulvia Almonacid Vacca
Dirección completa para cartas, incluyendo Municipio y Departamento: La Candelilla Corregimiento de Chirica Municipio Almonacid Dpto. Boyaca
Fecha de comienzo del curso: 48 FEB 1968
Grupos: 5 Talla: 146 Peso: 45 Uister: N

Nota. Tomado de Archivo Radio Sutatenza, biblioteca Luis Ángel Arango.

Figura 6

Ejemplo de carta escrita por las campesinas

San Vicente de Chirica mayo 24 de 1965

Queridos de mi pueblo

Después de mi carta sobre las cosas de la siguiente, como primero les digo que mi padrecito Pedro el Soga me ha comprado muchos sacos de azúcar por que el no está enseñando muchas cosas para nosotros los campesinos hoy aca dos meses que que compramos el azúcar y también les cuento que estamos el gusto de las cosas que refieren el su de mayo por que nosotros tenemos el número de la carta que es de 6702 pero nos sacó por los seres tenemos en serie H.

nosotros mucha palmas pero de la voluntad de Dios nosotros estamos pagando una finquita piquinita a cada en la casa agraria.

estamos viviendo en una casa de paja.

También les cuento que la vejez de leche se ya la tenemos. nosotros somos unos incomodables de aca todos los chacos que nos dan.

sobre todo nos ha gustado mucho las clases que nos da la universidad madre Abigail de Jesús de Jesús por que por ella nos enseñan nuestras actividades.

Y también le doy un cordial saludo al sacerdote padre José Ramón Sabogal y también a todos

Nota. Tomado de Archivo Radio Sutatenza, biblioteca Luis Ángel Arango.

Además del corpus documental conformado por cartas, hojas de vida, cartillas pedagógicas, documentos internos y ejemplares del semanario *El Campesino*, se revisaron documentos del magisterio pontificio que orientaron la acción pastoral y educativa de la Iglesia católica en el siglo XX. Entre ellos se encuentran *la Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1931), *Pacem in Terris* (1963), la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965), *Populorum Progressio* (1967) y *Humanae Vitae* (1968). El análisis de estas fuentes permitió establecer continuidades y rupturas entre la doctrina oficial y la elaboración pedagógica de ACPO, evidenciando cómo los lineamientos pontificios sobre la mujer, la familia y el desarrollo humano fueron adaptados al contexto rural colombiano.

Figura 7

Portadas de algunos documentos pontificios examinados



El análisis se realizó mediante una combinación de técnicas cualitativas y cuantitativas, lo que permitió articular la interpretación del discurso con la sistematización de datos sociodemográficos. Esta integración fue fundamental para comprender no solo el contenido de los mensajes, sino también las condiciones sociales que influyeron en su recepción.

Por un lado, el discurso institucional se examinó a través de categorías temáticas previamente definidas con base en las teorías de Joan Scott y François Houtart, orientadas a

identificar los roles femeninos y los ámbitos que ACPO asignaba a la mujer campesina. Las categorías de roles incluyeron: madre, esposa, hija, cristiana, trabajadora y campesina; mientras que los ámbitos de la vida femenina se organizaron en: familia, comunidad, iglesia, política y economía. Esta clasificación permitió evidenciar cómo el discurso oficial promovía un modelo femenino centrado en la domesticidad, la obediencia y la función moralizadora, y cómo estas nociones se transformaron a lo largo de los tres periodos históricos analizados.

Por otro lado, el discurso de las campesinas se abordó mediante categorías analíticas derivadas de la teoría de James C. Scott, quien distingue entre discurso público, oculto e infrapolítica. En la categoría de discurso público se ubicaron las expresiones alineadas con el discurso oficial de ACPO, visibles y socialmente aceptadas, como frases de obediencia, gratitud y aceptación de normas. El discurso oculto incluyó lo que se decía en espacios más íntimos o con confianza, donde aparecían críticas, dudas o negociaciones frente a las normas, por ejemplo, comentarios sobre dificultades para cumplir tareas o tensiones con las reglas. Finalmente, la infrapolítica se identificó en formas indirectas o simbólicas de resistencia, que no se expresaban explícitamente, pero se deducían por acciones o silencios: omisiones en las cartas (no mencionar la realización de tareas obligatorias), uso de lenguaje ambiguo, ironía o relatos que mostraban autonomía.

La información cualitativa obtenida de las cartas se complementó con el análisis cuantitativo de las variables sociodemográficas sistematizadas en las hojas de vida —edad, escolaridad, estado civil y procedencia municipal—, lo que permitió establecer relaciones entre la trayectoria vital y el nivel de apropiación del discurso. Entonces se integraron los hallazgos cualitativos con los datos cuantitativos para identificar patrones y relaciones significativas.

Este texto se organiza en tres capítulos. El primero examina los fundamentos doctrinales de ACPO, reconstruyendo el origen y evolución de la Doctrina Social de la Iglesia y su recepción en América Latina y Colombia, con énfasis en el papel femenino dentro del proyecto pastoral. El segundo capítulo analiza los discursos institucionales de ACPO sobre la mujer, a partir de sus cartillas pedagógicas, el semanario *El Campesino* y otros documentos formativos, identificando cómo se construyó y transformó el modelo femenino rural entre 1953 y 1974. El tercer capítulo aborda la recepción y resignificación de esos discursos por parte de las mujeres campesinas, mediante el análisis de hojas de vida y cartas, lo que permite evidenciar formas de apropiación, resistencia e infrapolítica en sus prácticas cotidianas.

Esta investigación nos permite demostrar que el modelo femenino de ACPO varió en el tiempo y que su recepción por mujeres campesinas no fue pasiva: se apropió, negoció, resistió y resignificó en función de condiciones sociodemográficas, regionales y familiares. En concreto, mapearemos las continuidades y rupturas entre ACPO y el magisterio pontificio; caracterizaremos el perfil y trayectorias de las lideresas rurales; proponemos una tipología de recepción variada, no homogeneizante; y mostraremos una espiritualidad femenina situada que contribuye a comprender la transformación del sistema religioso desde abajo y la relación entre fe y autonomía femenina en la Colombia rural del siglo XX.

2. La Acción Cultural Popular como fruto de la Doctrina Social de la Iglesia

Acción Cultural Popular -ACPO- fue fundada por el sacerdote José Joaquín Salcedo en 1947 como una experiencia de educación campesina que articuló evangelización, formación técnica y organización comunitaria en el contexto rural colombiano. Si bien su propuesta

pedagógica respondió a necesidades concretas del campesinado —alfabetización, salud, trabajo y vida comunitaria—, también se inscribió en un marco doctrinal y pastoral más amplio, vinculado a las transformaciones del catolicismo social y de la Doctrina Social de la Iglesia entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX.

Este capítulo tiene como propósito contextualizar históricamente el modelo femenino promovido por Acción Cultural Popular, situándolo en el proceso de reformulación del papel de los laicos y, en particular, de las mujeres dentro de la Iglesia católica. Para ello, se examinan los principales lineamientos de la Doctrina Social de la Iglesia, su recepción en América Latina y Colombia, y las condiciones históricas que hicieron posible la emergencia de proyectos educativos como ACPO.

Lejos de ofrecer una reconstrucción exhaustiva del pensamiento social católico, el análisis se orienta a identificar aquellos elementos doctrinales, pastorales y organizativos que influyeron directamente en la manera como ACPO concibió el rol de la mujer campesina dentro de su proyecto educativo. De este modo, el recorrido histórico que sigue no constituye un fin en sí mismo, sino un marco interpretativo necesario para comprender las representaciones de feminidad que la institución elaboró y difundió en el periodo estudiado.

Así que, este capítulo primero explora el nacimiento y la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia en Europa durante el siglo XIX. Seguido, analiza cómo esta doctrina fue recibida y adaptada en América Latina, con especial atención a los movimientos de laicos que surgieron con el propósito de recristianizar la sociedad. Luego, examina la recepción de la Doctrina Social de la Iglesia en Colombia y la creación de Acción Cultural Popular como una iniciativa de educación campesina que ejemplifica de manera concreta y significativa los principios de esta doctrina, y en donde la mujer tuvo una participación relevante.

2.1 Doctrina Social de la Iglesia Católica: una respuesta a los desafíos sociales de la modernidad

El siglo XIX en Europa fue un período de profundas transformaciones sociales, económicas y políticas. Estos cambios surgieron, sobre todo, de dos eventos clave del siglo XVIII: la Revolución Francesa y la Revolución Industrial Británica. Ambos hechos cuestionaron de raíz la alianza histórica entre el poder político y el poder eclesial, y como consecuencia pusieron fin a la autoridad incuestionable de la Iglesia, obligando al catolicismo a crear nuevas estrategias para preservar su influencia ante la difusión de la modernidad⁶⁶.

La Revolución Francesa, iniciada en 1789, fue resultado de una crisis estructural que combinó factores económicos, sociales, políticos e ideológicos. Entre las causas se encuentran las malas cosechas de 1788 y el crudo invierno de 1789 provocaron una fuerte alza en los precios del pan, generando hambre y descontento entre los sectores populares⁶⁷. A esto se sumó una deuda pública que se hizo insostenible, producto de los gastos monárquicos y militares⁶⁸. Además, la estructura estamental, que otorgaba privilegios fiscales y políticos al clero y la nobleza, se convirtió en un foco de tensión, pues excluía a campesinos, artesanos y burgueses de los espacios de decisión y los afectaba económicamente⁶⁹. En este contexto, las ideas ilustradas —difundidas por pensadores como Rousseau, Voltaire y Montesquieu— ofrecieron un marco conceptual para imaginar un nuevo orden político basado en la igualdad ante la ley, la libertad individual y la soberanía popular⁷⁰.

⁶⁶ Jonathan Luxmoore y Jolanta Babiuch, «The Catholic Church and Communism, 1789-1989», *Religion, State & Society* 27, no. 3-4 (1999): 301, <https://doi.org/10.1080/096374999106502>.

⁶⁷ William Doyle, *The oxford history of the French Revolution*, 2.^a ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 4.

⁶⁸ Doyle, *The oxford history*, 4.

⁶⁹ Doyle, *The oxford history*, 2.

⁷⁰ Doyle, *The oxford history*, 6.

En conjunto, estos factores convergieron en un momento de debilidad institucional y agitación social, dando lugar a un proceso revolucionario que transformó profundamente la estructura política de Francia y que impactó en el orden religioso. La Revolución Francesa no solo derrocó la monarquía absolutista, sino que también «desencadenó una serie de reformas que afectaron el poder temporal de la Iglesia»⁷¹ cuestionando la autoridad de la Iglesia y abriendo paso a nuevas formas de secularización y participación ciudadana. Entre las reformas más significativas se encuentran la proclamación de la Constitución civil del clero en 1790, que promovió la separación entre Iglesia y Estado; y la confiscación de propiedades eclesiásticas que se justificó como una medida contra la opresión y la acumulación injusta de riqueza⁷².

Estas acciones dieron lugar a una auténtica «descristianización forzosa de Francia, con el cierre de templos y la supresión del culto católico en varios lugares»⁷³, impulsada por el culto a la razón y el afán de sustituir la autoridad religiosa por un nuevo orden cívico. Como señaló Hannah Arendt, «It was the French Revolution and not the American which set the world on fire» (Fue la Revolución Francesa y no la americana la que prendió fuego al mundo)⁷⁴, ya que su carácter antimonárquico y anticlerical alimentó las olas liberales y nacionalistas que marcaron el rumbo del continente en el siglo XIX. Así fue como, la Revolución Francesa no solo transformó el orden político, sino que también reconfiguró profundamente el paisaje religioso europeo.

Por otro lado, la Revolución Industrial iniciada en Gran Bretaña a finales del siglo XVIII fue posible gracias a una combinación de factores económicos y tecnológicos que hicieron rentable la mecanización de los procesos productivos. Como subraya Joel Mokyr, «England's combination

⁷¹ Jean Clement Martin, *La revolución francesa. Una nueva historia* (Barcelona: Crítica, 2022), 32.

⁷² Joseph McQuade, «The Catholic Church and the Challenge of Modernity in 19th Century Europe», *Saeculum Undergraduate Academic Journal* 7, no. 1 (2011): 2, <https://saeculumjournal.com/index.php/saeculum/article/view/11312/13011>

⁷³ McQuade, «The Catholic Church and the Challenge,» 5.

⁷⁴ Hannah Arendt, *On Revolution* (Nueva York: Viking Press, 1963), 55.

of high real wages and abundant coal supplies provided the ultimate incentive for mechanization» (La combinación de altos salarios reales y abundantes reservas de carbón en Inglaterra ofreció el incentivo definitivo para la mecanización)⁷⁵. Este balance de costos laborales y energía barata disparó el desarrollo de la máquina de vapor y los telares mecánicos, transformando la manufactura artesanal en producción a gran escala.

Sin embargo, el crecimiento exponencial de fábricas y talleres no trajo consigo una distribución equitativa de la riqueza. Al contrario, generó una marcada polarización social. Peter Stearns señala que «by 1830, strike activity had become a regular feature of industrial towns» (para 1830, la actividad de huelgas se había convertido en una constante en las ciudades industriales)⁷⁶, lo cual refleja la creciente inconformidad de los obreros ante la explotación y los bajos salarios. Estos primeros conflictos laborales obligaron a los empleadores a conceder beneficios mínimos y marcaron el inicio de los movimientos obreros modernos.

De manera que, el proceso industrial provocó una transformación sustancial en las estructuras económicas y sociales. Una de las consecuencias sociales fue la migración masiva del campo a la ciudad, impulsada por la necesidad de «encontrar empleo en las fábricas, lo que conllevó a la formación de barrios urbanos pobres»⁷⁷, generando nuevas problemáticas sociales en la población urbana desarraigada de sus tradiciones rurales. El descontento frente a las condiciones laborales precarias y la explotación constante favoreció «el surgimiento de movimientos socialistas y sindicales, que percibían a la Iglesia como defensora del orden establecido»⁷⁸.

⁷⁵ Joel Mokyr, *The Enlightened Economy: An Economic History of Britain 1700-1850* (New Haven: Yale University Press, 2010), 24.

⁷⁶ Peter N. Stearns, *The Industrial Revolution in World History* (Boulder, CO: Westview Press, 2013), <https://www.routledge.com/The-Industrial-Revolution-in-World-History/Stearns/p/book/9780367505141>. 95

⁷⁷ Joe Holland, *Modern catholic social teaching. The Popes confront the industrial age 1740-1958* (Nueva York: Paulist Press, 2003), 21.

⁷⁸ Joe Holland, *Modern catholic social*. 22

Además, este cambio en la estructura económica también tuvo implicaciones profundas en la configuración de los roles sociales y familiares, particularmente en lo que respecta al trabajo femenino. El ingreso masivo de mujeres a las fábricas quebrantó el modelo doméstico tradicional, ya que les ofreció «una oportunidad directa de trabajo remunerado fuera del hogar, alterando su rol tradicionalmente doméstico»⁷⁹. Esta incorporación laboral fue especialmente visible en la industria textil, donde la mecanización permitió sustituir la mano de obra masculina calificada por trabajadores más baratos —incluidas mujeres y niños—, favoreciendo su contratación masiva.

La participación femenina en la fábrica no solo amplió el mercado laboral, sino que transformó las normas sociales sobre género y trabajo⁸⁰. Enfrentadas a condiciones precarias y salarios desiguales frente a los hombres, las mujeres comenzaron a tomar conciencia de las desigualdades estructurales que las afectaban. La falta de derechos laborales y protección legal para las trabajadoras se convirtió en un eje de debate público, alimentando las demandas de igualdad que serían recogidas por los movimientos feministas del siglo XX⁸¹.

Frente a los retos que le planteaba este contexto, la Iglesia católica respondió con una profunda reorganización interna que reforzó el papel central de la figura del papado, en un proceso conocido como Romanización. Por eso, celebró el Concilio Vaticano I en 1870, donde definió la infalibilidad papal como dogma, no solo en clave teológica sino como una estrategia de unificación frente a las fuerzas disgregadoras de la modernidad⁸². Esta proclamación «se consolidó como principio de autoridad frente a la secularización y el racionalismo». Así, la Iglesia reafirmó así su

⁷⁹ Karen Offen, *Feminismos europeos, 1700-1950: una historia política* (Madrid: Akal, 2015), 36, https://www.akal.com/libro/feminismos-europeos-1700-1950_51115/.

⁸⁰ Stearns, *The Industrial Revolution*, 150.

⁸¹ Offen, *Feminismos europeos*, 60.

⁸² Patrick McKinley Brennan, «Subsidiarity in the tradition of Catholic social doctrine», en *Subsidiarity in Comparative Perspective*, editado por Michelle Evans y Augusto Zimmermann, (Dordrecht: Springer, 2014), 31.

liderazgo espiritual en medio de crecientes presiones por parte de los Estados liberales y los movimientos revolucionarios.

Además, esta reacción de la Iglesia fue acentuada por la creación del Estado unificado de Italia en 1861 la cual implicó la pérdida de los Estados Pontificios y, con ello, la soberanía territorial del Papa. Según McQuade, «la eliminación del poder temporal del Papa obligó a la Iglesia a redefinir su papel en el mundo moderno, centrando su influencia en el ámbito doctrinal y moral»⁸³. Así, este repliegue político aceleró la Romanización, caracterizada por la centralización eclesial y la reafirmación del magisterio pontificio frente al avance del liberalismo.

En ese marco de resistencia, el papa Pío IX promulgó en 1864 el *Syllabus Errorum*, como anexo a la encíclica *Quanta Cura*, un documento que condenaba el liberalismo político, el socialismo, el racionalismo y la libertad de conciencia. Esta postura doctrinal buscaba blindar la fe católica de lo que se percibía como una erosión moral y teológica. En palabras del propio pontífice, se rechazaba la idea de que «todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que juzgue verdadera guiado por la luz de su razón»⁸⁴. Esta postura revela el rechazo radical de la Iglesia ante el modelo liberal de sociedad y expresa el temor de la Iglesia de quedar relegada al ámbito privado y perder su autoridad doctrinal en una sociedad cada vez más secularizada.

Darrell Jodock sostiene que el anti-modernismo católico fue «una defensa activa del orden eclesial frente a la fragmentación social provocada por la revolución liberal»⁸⁵. En este sentido, el *Syllabus* fue un rechazo teológico a los errores doctrinales modernos y también un intento de reafirmar la unidad institucional frente al dinamismo ideológico del siglo XIX. Lejos de adoptar

⁸³ McQuade, «The Catholic Church and the Challenge,» 3.

⁸⁴ Pío IX, *Carta encíclica Quanta Cura* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1864), n. 3, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html#fonte>.

⁸⁵ Darrell Jodock, ed., *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 22, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520136>.

una postura conciliadora, el documento marcó un límite claro entre la doctrina católica y los principios que sustentaban el nuevo orden político secular, cerrando la puerta a cualquier tipo de negociación doctrinal.

Con el propósito de consolidar este nuevo orden eclesial, se fortaleció también la disciplina clerical⁸⁶. Los seminarios asumieron una formación más rigurosa y centralizada, orientada a garantizar obediencia doctrinal y fidelidad al magisterio pontificio. Estas «reconfiguración estructural para asegurar cohesión y ortodoxia en medio de la inestabilidad ideológica del siglo XIX»⁸⁷ se complementó con la reorganización de la jerarquía eclesiástica, desde la cual la Santa Sede «apoyó a los sacerdotes fieles a la mentalidad romana nombrándolos obispos y combatió todo aquello que tendiera a fomentar peculiaridades regionales»⁸⁸. De esta manera, se logró centralizar el poder eclesial en la Curia Romana y ejercer un control más directo sobre las iglesias nacionales. La figura del sacerdote se erigió entonces como garante del orden moral y defensor del modelo social cristiano, plenamente alineado con el proyecto doctrinal promovido desde Roma.

Ahora bien, la reforma institucional no se limitó al clero, también promovió la formación de un laicado comprometido y devoto, capaz de resistir ante la modernidad. A través de escuelas, confraternidades, prensa católica y asociaciones de beneficencia, se configuró una red que buscaba conservar la fe y los valores tradicionales en la esfera doméstica y comunitaria. Simultáneamente, la Iglesia instruyó al laicado para que defendiera su integridad «ante los ataques del materialismo, el liberalismo y las doctrinas y prácticas consideradas anticatólicas y antirreligiosas»⁸⁹,

⁸⁶ William Elvis Plata Quezada, «De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador», en *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegain (Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A., 2004), 223-86.

⁸⁷ Paul Misner, *Social Catholicism in Europe: From the Onset of Industrialization to the First World War* (Leominster: Darton, Longman & Todd Ltd, 1991), 72.

⁸⁸ Rodolfo de Roux, «La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración», *Pro-posições* 25, no. 1 (2014): 37, <https://doi.org/10.1590/S0103-73072014000100003>.

⁸⁹ William Elvis Plata Quezada, «De las reformas liberales». 267

posicionándolo como custodio moral en un entorno secularizado. De esta manera, el laicado «fue educado para preservar la integridad doctrinal en un mundo donde lo religioso era empujado a lo privado». La fe se convirtió así en un acto de resistencia, sostenido por prácticas cotidianas de oración, obediencia y caridad.

En este modelo restaurador, el papel femenino adquirió una importancia singular. Las mujeres participaron en la asistencia social y religiosa, encarnando un ideal moral de virtud, obediencia y sacrificio. Según Miró López «las congregaciones femeninas se convirtieron en pilares de la caridad cristiana y en referentes del orden social cristiano frente al materialismo moderno». Sin embargo, esta participación estuvo delimitada por un horizonte doméstico y subordinado, que reproducía los valores jerárquicos del proyecto eclesial. El cuerpo femenino, simbólicamente vinculado con la maternidad y el servicio, fue instrumentalizado como parte del orden moral-cristiano en tensión con los reclamos igualitarios que emergen en el plano político y laboral.

La consolidación de la Romanización durante el siglo XIX sentó las bases para una nueva etapa en la relación entre la Iglesia y las transformaciones sociopolíticas de la época. Tras una fase de resistencia marcada por la reafirmación del papado, la condena de los errores modernos y la formación de un laicado piadoso, el catolicismo comenzó a formular respuestas más estructuradas ante la “cuestión social” provocada por la industrialización, la explotación laboral y el conflicto entre capital y trabajo.

Este giro doctrinal y pastoral se cristalizó con la encíclica *Rerum Novarum* (1891), en la que el papa León XIII inauguró formalmente la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) como propuesta ética y teológica frente a los desafíos del trabajo, la pobreza y la justicia en un orden secularizado. A partir de entonces, el pensamiento social cristiano dejó atrás la mera condena ideológica y abrió

camino hacia la institucionalización progresiva de las labores asistenciales propias de su misión religiosa; enfatizando en el compromiso social que debían tener los católicos para transformar la sociedad desde el Evangelio.

En su encíclica, el pontífice afirmaba que «es justo que el trabajo sea retribuido con un salario que permita al trabajador sostenerse dignamente a sí mismo y a su familia»⁹⁰. Esta afirmación se inscribe dentro de una propuesta más amplia en *Rerum Novarum*, donde León XIII fundamenta la dignidad del trabajo como una obligación moral y religiosa del ser humano, al afirmar que «el trabajo es un deber impuesto por la necesidad de conservar la vida, por la razón y por la religión»⁹¹, y no como una mercancía sometida al mercado.

Además, reconoce el derecho natural a la propiedad privada señalando que «es lícito que cada uno posea lo que le pertenece»⁹², pero advierte que debe estar subordinada al bien común, pues «la propiedad debe servir al uso común según la ley natural y divina»⁹³, sirviendo como medio para fortalecer la vida familiar y comunitaria. El Estado, por su parte, tiene el deber de intervenir cuando el orden social se ve amenazado, especialmente para proteger a los más débiles, ya que «cuanto más débil es una clase, tanto más necesita el apoyo del Estado»⁹⁴. Así, la encíclica configura una concepción ética del trabajo, la propiedad y la autoridad política, estableciendo los principios fundacionales de la Doctrina Social de la Iglesia desde la perspectiva de justicia, equidad y solidaridad cristiana.

Ahora bien, *Rerum Novarum* además de ofrecer una orientación doctrinal, inauguro una nueva dimensión pastoral y política del catolicismo: la intervención consciente en las cuestiones

⁹⁰ León XIII, *Carta encíclica Rerum Novarum* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1891), n. 34, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

⁹¹ León XIII, *Rerum Novarum*, n. 17.

⁹² León XIII, *Rerum Novarum*, n. 5.

⁹³ León XIII, *Rerum Novarum*, n. 19.

⁹⁴ León XIII, *Rerum Novarum*, n. 29.

sociales contemporáneas desde una ética cristiana⁹⁵. De esta forma, la Iglesia dejaba de limitarse a condenar los sistemas modernos y comenzaba a articular una “tercera vía” frente al capitalismo liberal y al marxismo, afirmando la dignidad de la persona humana como eje del orden económico⁹⁶.

Durante las primeras décadas del siglo XX, la recepción de *Rerum Novarum* estimuló la proliferación de movimientos laicales, sindicatos católicos, mutualidades y cooperativas con vocación transformadora⁹⁷. Esto se debe a que surgieron nuevos programas destinados a aplicar estas enseñanzas en la sociedad. Uno de los más significativos fue el impulso al laicado por parte del papa Pío X, quien en su encíclica *Il Fermo Propósito* (1905) propuso la creación de la Acción Social Católica, ofreciendo directrices claras para la recristianización de la sociedad desde la participación del laico. El pontífice afirmaba que «todos los católicos deben unir sus fuerzas para combatir la civilización anticristiana por todos los medios justos y legales, restaurando a Jesucristo en la familia, en la escuela y en la sociedad»⁹⁸. Este movimiento, sin embargo, mantenía un modelo de acción más tradicional, dirigido por el clero, cuyo propósito principal era proteger a las clases trabajadoras de influencias hostiles y mantenerlas fieles a la doctrina bajo supervisión jerárquica⁹⁹.

Más tarde, en 1922, se creó la Acción Católica bajo el pontificado de Pío XI, respaldada por su encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio*. Aunque heredaba el espíritu restaurador del proyecto decimonónico, esta iniciativa marcó un giro importante, pues no buscaba aislar a los católicos del

⁹⁵ Ricardo Arias Trujillo, *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)* (Bogotá: Ediciones Uniandes e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003), 60.

⁹⁶ Stephen J. McKinney, «Catholic Social Teaching, Catholic Education and Religious Education», en *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*, editado por Michael T. Buchanan y Adrian-Mario Gellel (Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd., 2019), 394.

⁹⁷ Brennan, «Subsidiarity in the tradition,» 42.

⁹⁸ Pío X, *Carta encíclica Il Fermo Proposito* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1905), n. 7, https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html.

⁹⁹ María Teresa Cifuentes Traslaviña y Alicia Florián Navas, «El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación», en *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegain (Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A., 2004), 323.

acontecer social sino formarlos «para que actuaran en el medio que les tocó, como obrero, profesional, empleado, hombre, mujer, etcétera»¹⁰⁰. En palabras del papa, debía ser «la colaboración organizada y eficaz del laicado en las obras apostólicas de la jerarquía»¹⁰¹. Por ello, se establecieron dos estructuras complementarias: la Acción Católica General, organizada por sexos y edades, y la Acción Católica Especializada, que agrupaba a los laicos según sus sectores sociales. Estas dinámicas se alimentaban de tradiciones francesas e italianas, especialmente del sindicalismo católico y del modelo de la democracia cristiana, que influirían fuertemente en América Latina.

Mientras tanto, la Doctrina Social de la Iglesia se nutría de nuevas encíclicas que abordaban las consecuencias sociales de las guerras mundiales y promovían una paz fundada en la justicia. Entre ellas se destacan *Pacem Dei Munus* (1920), del papa Benedicto XV, quien reflexionó sobre la necesidad de una reconciliación cristiana tras la Primera Guerra Mundial. En ella, el pontífice afirmaba que «no puede haber paz estable ni tratados duraderos (...) si no hay un retorno de la caridad mutua que apacigüe el odio y destierre la enemistad»¹⁰². Esta encíclica subrayó que la paz no debía limitarse a acuerdos diplomáticos, sino que debía fundarse en la caridad cristiana, el perdón y la justicia social.

Especial relevancia tuvo *Quadragesimo Anno* (1931), del papa Pío XI, publicada por motivo del cuadragésimo aniversario de *Rerum Novarum*. Esta encíclica no solo actualizó los principios fundacionales de la Doctrina Social de la Iglesia, sino que amplió su alcance al conjunto del orden económico y social. El papa Pío XI introdujo con claridad el principio de subsidiariedad

¹⁰⁰ Cifuentes y Florián, «El catolicismo social,» 328.

¹⁰¹ Pío XI, *Carta encíclica Ubi Arcano Dei Consilio* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1922), n. 63, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html.

¹⁰² Benedicto XV, *Carta encíclica Pacem Dei Munus* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1920), n. 1, https://www.vatican.va/content/benedict-xv/es/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html.

y condenó tanto el liberalismo económico como el socialismo radical, reafirmando que el trabajo es fuente de dignidad, que el salario debe ser justo y que el Estado tiene la responsabilidad de corregir las desigualdades estructurales sin suplantar la iniciativa social¹⁰³.

En la etapa posterior, marcada por el Concilio Vaticano II y los desafíos del mundo contemporáneo, dos documentos resultaron decisivos para la actualización de la Doctrina Social de la Iglesia en el contexto latinoamericano: *Pacem in Terris* (1963), de Juan XXIII, y *Populorum Progressio* (1967), de Pablo VI. La primera, publicada en plena Guerra Fría, proclamó la paz como fruto de la verdad, la justicia, el amor y la libertad, reconociendo los derechos humanos como fundamento del orden social y político. Juan XXIII afirmó que «la paz en la tierra no puede fundarse sino en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana»¹⁰⁴, lo que implicaba una apertura inédita hacia la participación activa de la mujer en la vida pública y la defensa de su dignidad.

Por su parte, *Populorum Progressio* abordó el problema del desarrollo integral, denunciando las desigualdades entre países ricos y pobres y llamando a una solidaridad efectiva que superara el asistencialismo. Pablo VI sostuvo que «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz»¹⁰⁵, vinculando la justicia social con la transformación estructural y la corresponsabilidad de todos los actores, incluidos los laicos y las mujeres, en la construcción de un orden más humano.

La recepción latinoamericana de la Doctrina Social de la Iglesia no fue una simple asimilación mecánica, sino un proceso dinámico de reinterpretación y adaptación a las realidades sociales del continente. En particular, *Quadragesimo Anno* (1931), publicada en el contexto de la

¹⁰³ Pio XI, *Carta encíclica Quadragesimo Anno* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1931), n. 79, https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.

¹⁰⁴ Juan XXIII, *Carta encíclica Pacem in Terris* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1963), n. 9, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. 9

¹⁰⁵ Pablo VI, *Carta encíclica Populorum progressio* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1967), n. 76, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.

Gran Depresión, ejerció una influencia decisiva por su crítica al capitalismo deshumanizante y su reafirmación de principios como la subsidiariedad, la justicia social y el derecho al trabajo digno. Estas orientaciones inspiraron relecturas pastorales que promovieron una presencia más activa de la Iglesia en sectores populares, impulsando la formación de movimientos católicos vinculados al sindicalismo, la educación social y la organización comunitaria. Posteriormente, documentos como *Pacem in Terris* (1963) y *Populorum Progressio* (1967) profundizaron esta perspectiva, al situar la paz y el desarrollo como ejes de la acción cristiana, abriendo el camino para proyectos integrales como Acción Cultural Popular (ACPO). De este modo, la Doctrina Social adquirió en América Latina un enfoque contextualizado y transformador, estrechamente ligado a las luchas por justicia, participación política y dignidad humana desde una clave cristiana.

2.2 Recepción de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI), formulada inicialmente en Europa como respuesta a las tensiones provocadas por el capitalismo industrial y las ideologías secularizantes, encontró en América Latina un terreno fértil pero profundamente condicionado por contextos históricos de desigualdad, religiosidad popular y dependencia estructural. Sin embargo, la difusión de la DSI en este continente no fue un proceso uniforme: estuvo guiado por el conjunto de estrategias impulsadas desde la Santa Sede en el siglo XIX en el marco del proceso de Romanización que se mencionó anteriormente.

Una de las iniciativas más significativas fue la creación del Colegio Pío Latinoamericano en Roma, fundado por el papa Pío IX en 1858. Este seminario tenía como propósito formar a clérigos latinoamericanos destacados por sus cualidades intelectuales y liderazgo, con miras a convertirlos en formadores de los seminarios nacionales¹⁰⁶. Como señala De Roux, «el Colegio

¹⁰⁶ William Elvis Plata Quezada, «De las reformas liberales». 261

contribuyó a crear una red eclesial latinoamericana alineada con la liturgia romana, la obediencia doctrinal y la centralización pontificia»¹⁰⁷. Esta institución permitió establecer un vínculo estrecho entre Roma y las iglesias locales, facilitando la difusión de una visión doctrinal homogénea frente a las amenazas de secularización, liberalismo y nacionalismo¹⁰⁸.

El contexto histórico de América Latina en el siglo XIX estuvo marcado por crisis estructurales derivadas de los procesos de independencia, como el debilitamiento del sistema colonial, la fragmentación política y la redefinición del papel de la Iglesia en los nuevos Estados nacionales¹⁰⁹. Aunque la industrialización era incipiente, las desigualdades sociales eran profundas, especialmente en el campo rural. Además, la Iglesia católica perdió el respaldo institucional que había disfrutado bajo el patronato real, lo que la dejó vulnerable ante reformas estatales que intentaban subordinarla al poder civil.

En este escenario, muchas iglesias locales «deseosas de recuperar su autonomía frente al Estado, hacen expresa su voluntad de ser protegidas por la Santa Sede»¹¹⁰, lo que explica la acogida favorable que tuvo la Romanización en ciertas regiones. Sin embargo, otras diócesis mantuvieron posturas nacionalistas o reformistas, generando tensiones con Roma y evidenciando que la recepción no fue homogénea.

Entonces la aplicación de la DSI en el continente comenzó entre 1890 y 1930, pero su auge se dio entre 1930 y 1960, cuando los procesos de modernización económica y política exigieron una respuesta más articulada por parte de la Iglesia¹¹¹. La publicación de *Quadragesimo Anno* (1931), en plena Gran Depresión, impactó profundamente en América Latina al denunciar el

¹⁰⁷ Rodolfo de Roux, «La Iglesia católica en América Latina: Algunos desafíos de la historia reciente.», *Alternativas* 13, no. 32 (2006): 30, <https://shs.hal.science/halshs-00489010/>.

¹⁰⁸ Arias Trujillo, *El episcopado colombiano*, 33.

¹⁰⁹ Beatriz Castro Carvajal, «Caridad y beneficencia en Cali, 1848-1898», *Boletín Cultural y Bibliográfico* 27, no. 22 (1990): 68.

¹¹⁰ Arias Trujillo, *El episcopado colombiano*, 33.

¹¹¹ De Roux, «La romanización de la Iglesia,» 46.

imperialismo económico y proponer el principio de subsidiariedad como antídoto frente a la concentración de poder. Según el papa Pío XI «No se debe quitar a los individuos y entregar a la comunidad lo que ellos pueden realizar por su propia iniciativa y esfuerzo»¹¹². Esta visión fue recogida por diversos episcopados, que comenzaron a organizar movimientos sociales católicos, asociaciones mutualistas, sindicatos confesionales y esfuerzos pastorales en sectores populares¹¹³. La Acción Católica General y Especializada canalizó gran parte de estas dinámicas, articulando una pedagogía de formación cristiana del laicado en diálogo con las realidades latinoamericanas.

Sin embargo, la recepción de la DSI también estuvo condicionada por los contextos políticos autoritarios derivada de regímenes autoritarios, golpes de Estado y dictaduras que marcaron el siglo XX latinoamericano. En países como México, Argentina y Brasil, la Iglesia enfrentó regímenes que, si bien en algunos momentos intentaron instrumentalizarla, también le ofrecieron espacios de autonomía pastoral que permitieron el desarrollo de una teología comprometida con los pobres. Como señala Enrique Dussel, «la Iglesia latinoamericana vivió una tensión entre su rol como institución colonial y su vocación liberadora encarnada en los mártires del pueblo»¹¹⁴.

En estos países, la Iglesia no estuvo plenamente aliada al poder, lo que permitió que sectores del clero y del laicado desarrollaran el potencial liberador del Evangelio. En México, tras la persecución religiosa del siglo XX, surgieron comunidades eclesiales de base que articularon la fe con la resistencia social en zonas rurales e indígenas. Hugo Escontrilla Valdez afirma que «el catolicismo social en México despertó en el imaginario social nuevas formas de acceso a lo político, especialmente a través de organizaciones como el Secretariado Social Mexicano, que

¹¹² Pío XI, *Quadragesimo*, n. 79.

¹¹³ De Roux, «La romanización de la Iglesia,» 46.

¹¹⁴ Enrique D. Dussel, *Historia de la iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)* (Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992), 254.

contribuyó de manera fundamental a la democratización del país»¹¹⁵, lo que evidencia la existencia de una pastoral comprometida con los sectores populares.

En Argentina, durante la dictadura militar, sacerdotes como Carlos Mugica participaron activamente en iniciativas pastorales orientadas a los sectores populares, en un contexto marcado por la represión estatal. Mugica expresó: «No basta ya luchar para que desaparezcan los individuos ricos y pobres, sino que se trata de acabar con los países ricos y los países pobres. No se trata de que los pueblos ricos ayuden a los pueblos pobres, sino de que los pobres dejen de ser pobres»¹¹⁶. Adicionalmente, Jorge Bernetti destaca que «la Juventud Universitaria Católica (JUC) fue uno de los espacios donde muchos jóvenes descubrieron las exigencias del compromiso político. Inicialmente reformista, esta militancia evolucionó hacia posturas críticas que alimentaron la teología de la liberación»¹¹⁷. influyeron en el surgimiento de la teología de la liberación.

En el caso de Brasil, la separación formal entre Iglesia y Estado desde 1891 permitió fortalecer el vínculo con la Santa Sede, que «no cesó de enviar consignas, clero y dinero»¹¹⁸. Este respaldo facilitó la expansión del clero brasileño, la multiplicación de seminarios y conventos, y una mayor coordinación institucional con Roma. En el contexto del régimen de Vargas, «la Iglesia ocupó un lugar privilegiado en la vida pública del país, desplegando acciones educativas, asistenciales y sindicales que consolidaron su presencia en todos los sectores sociales».

Gracias a esta autonomía, la Iglesia organizó sindicatos católicos, fundó prensa confesional, gestionó hospitales, misiones indígenas y asumió un papel activo frente a la crisis del

¹¹⁵ Hugo Armando Escontrilla Valdez, «El catolicismo social en la Iglesia mexicana», *Política y cultura*, no. 31 (2009): 141, <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1082>.

¹¹⁶ Jorge Vernazza, *Padre Mugica: una vida para el pueblo* (Buenos Aires: Lohlé lumen, 1996), <https://cacuri.opac.com.ar%2Fpergamino%2Fdocumento.php%3Fui%3D1%26recno%3D22470%26id%3DCACURI.1.22470>.

¹¹⁷ Jorge Bernetti, «Carlos Mugica: La buena madera de la cruz», *Maíz* 1, no. 2 (2014): 4.

¹¹⁸ De Roux, «La romanización de la Iglesia,» 40.

liberalismo que estalló en la década de 1930¹¹⁹. Para entonces, su estructura era tan robusta y su influencia tan extendida que se restableció la alianza entre Estado e Iglesia como estrategia para contener los embates del pensamiento liberal, fenómeno que también se replicó en otros países latinoamericanos¹²⁰.

Este panorama visibilizó el papel de sacerdotes, religiosas y laicos que, inmersos en las tensiones de sus contextos, desplegaron prácticas pastorales alternativas que anticiparon el giro teológico que se consolidaría en las décadas siguientes. En efecto, lo que emergía no era solo una renovación interna sino la búsqueda de una Iglesia situada, capaz de responder a las injusticias estructurales. A pesar de los intentos por consolidar una Iglesia ultramontana, como advierte Dussel, «la romanización no logró sofocar las experiencias de fe encarnada que surgieron desde los márgenes, especialmente en contextos de opresión»¹²¹.

En este contexto, los movimientos laicales adquirieron una fuerza inédita, una muestra de ello es que, para la década de 1960, la Acción Católica ya contaba con 300.000 miembros en el continente¹²². La Acción Católica General, con sus cuatro ramas (hombres, mujeres, adultos y jóvenes), buscaba defender la institución eclesiástica y propagar la doctrina en todas las clases sociales¹²³. Sin embargo, fue la Acción Católica Especializada la que tuvo mayor impacto al organizar a los laicos por sectores sociales —obreros, estudiantes y campesinos— y promover una reflexión cristiana situada en la realidad concreta¹²⁴.

Este modelo dio origen a varias organizaciones, entre ellas se encuentra la Juventud Obrera Cristiana (JOC), fundada por Joseph Cardijn en Bélgica en 1924, la cual promovía el método ver-

¹¹⁹ De Roux, «La romanización de la Iglesia,» 41.

¹²⁰ De Roux, «La romanización de la Iglesia,» 46.

¹²¹ Enrique D. Dussel, *Caminos de liberación latinoamericana I. Interpretación teológica histórica* (Buenos Aires: Editorial Docencia, 2015), 110.

¹²² De Roux, «La romanización de la Iglesia,» 46.

¹²³ Bidegain, «De la naturaleza femenina,» 119.

¹²⁴ Bidegain, «De la naturaleza femenina,» 129.

juzgar-actuar y la formación de conciencia crítica entre trabajadores . Cardijn sostenía que «cada joven obrero tiene una misión divina que cumplir en su vida, en su ambiente y en el mundo»¹²⁵. También se creó la Juventud Agraria Católica (JAC) que asumió el reto de evangelizar el campo en América Latina, articulando la revisión de vida con la defensa de la justicia agraria. En su documento de formación inicial se afirma que «el campesino es protagonista del Reino, no solo destinatario de caridad»¹²⁶.

Otras organizaciones fueron la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC) las cuales consolidaron la presencia del laicado en espacios educativos y académicos. Incluso, en países como Brasil, la JUC tuvo una participación destacada en los debates políticos de los años sesenta. Como subraya Ana María Bidegain, «la JUC fue uno de los semilleros del compromiso cristiano con la transformación social y fuente de inspiración para las nuevas corrientes teológicas»¹²⁷. Estos movimientos no solo encarnaron los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, sino que se convirtieron en escuelas de formación política cristiana desde las cuales se articuló el giro pastoral y teológico latinoamericano. Como sintetiza Bidegain, «la Acción Católica fue el laboratorio donde se gestaron nuevas formas de liderazgo laical, que más tarde alimentarían las comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación»¹²⁸.

Este proceso encontró su punto de inflexión con el Concilio Vaticano II (1962–1965) y la Conferencia de Medellín (1968), donde la Iglesia latinoamericana asumió una postura crítica frente

¹²⁵ Florentino Sanz Fernández, «La Juventud Obrera Cristiana: un movimiento educativo popular», *Historia de La Educación: Revista Interuniversitaria*, no. 20 (2001): 95-115, <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/10947>

¹²⁶ Contardo María Florencia, «Cursos de formación dentro del Movimiento Rural de la Acción Católica (1958-1972)», Comunicación presentada en XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2013, <https://www.aacademica.org/000-010/542>

¹²⁷ Ana María Bidegain, *From Catholic Action to Liberation Theology: The Historical Process of the Laity in Latin America in the Twentieth Century*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1985), 26, <https://doi.org/10.7274/26127034.v1>.

¹²⁸ Ana María Bidegain, *From Catholic Action to Liberation Theology*.

a la desigualdad estructural y formuló la opción preferencial por los pobres como principio pastoral. Este giro teológico dio origen a la Teología de la Liberación, que reformuló la DSI desde las experiencias de opresión vividas por los sectores populares. Gustavo Gutiérrez, uno de sus principales exponentes, afirmaba: «Hablar de teología desde la perspectiva de la liberación es partir de la experiencia de los oprimidos como lugar teológico»¹²⁹. Esta perspectiva implicaba una relectura crítica de la Romanización, del modelo clerical tradicional, y proponía una Iglesia popular comprometida con la transformación estructural desde el Evangelio. Sin embargo, en la práctica, algunas corrientes y movimientos vinculados a la TL —como Sacerdotes por América Latina (SAL) o Cristianos por el Socialismo— establecieron alianzas con doctrinas marxistas y socialistas, lo que generó fuertes controversias y las colocó bajo vigilancia eclesial y estatal, especialmente en el contexto de la Guerra Fría.

En cuanto a la participación de las mujeres en estos movimientos, encontramos que dentro de la rama femenina de la Acción Católica General, el liderazgo femenino se expandió gracias a la misión de Christine de Hemptine, enviada por el papa Pío XI para organizar grupos y capacitar mujeres en liderazgo laico. Aunque este modelo no cuestionaba abiertamente la subordinación femenina —considerada parte del orden social cristiano—, reconocía su «responsabilidad en la vida política y social dadas las nuevas condiciones de cambios socioculturales», aunque «siempre en armonía con su naturaleza femenina»¹³⁰. En consecuencia, aunque estos espacios permitieron a las mujeres asumir roles de liderazgo en tareas educativas, comunitarias y pastorales, su participación permaneció condicionada por el modelo de domesticidad doctrinal¹³¹.

¹²⁹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*, 19.^a ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022), 15.

¹³⁰ Bidegain, «De la naturaleza femenina,» 134.

¹³¹ Ana María Bidegaín, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano* (Buenos Aires: San Benito, 2009), 72.

Con mayor contundencia, la Acción Católica Especializada ofreció a las mujeres un espacio de participación equitativa. Desde la década de 1950, este movimiento promovió relaciones colaborativas entre hombres y mujeres, desafiando prejuicios que impedían una amistad genuina entre sexos¹³². Algunos líderes religiosos latinoamericanos afirmaron que «era necesario dejar de lado las diferencias de género para dar espacio de hijos e hijas de Dios a todos por igual y con la misma dignidad»¹³³. Así fue como, las mujeres se abrieron camino como dirigentes en movimientos mixtos, lo que sentó las bases para una progresiva inclusión de la cuestión femenina en la Iglesia.

Este avance se cristalizó en el Concilio Vaticano II, que abordó la condición de la mujer¹³⁴, y posteriormente en el desarrollo de la Teología de la Liberación, especialmente a través de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). En la II Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín en 1968, se promovió la opción preferencial por los pobres y se recomendó la creación de CEBs en todas las parroquias. Estas organizaciones, dirigidas a sectores marginados, propiciaron dinámicas pastorales que transformaron el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad¹³⁵. Las mujeres que inicialmente reivindicaban los derechos de sus esposos e hijos fueron tomando conciencia de los propios, asumiendo roles como ciudadanas¹³⁶.

El compromiso social que emergió desde lo doméstico desestabilizó las relaciones tradicionales. Apareció la noción de que «la procreación era una opción libre, no una consecuencia inevitable»¹³⁷, lo que implicaba nuevos debates sobre la autonomía femenina y el control sobre el

¹³² Ana María Bidegain, «Otra lectura sobre las relaciones de hombres y mujeres en el catolicismo», *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 18, no. 26-27 (2006): 60, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239033003>.

¹³³ Bidegain, «Otra lectura sobre las relaciones,» 61.

¹³⁴ José Manuel Parrilla Fernández, «La condición de la mujer en la Doctrina Social de la Iglesia», *Studium Ovetense* 26 (1998): 70, https://mercaba.org/DOCTRINA%20SOCIAL/Articulos/condicion_mujer_dsi.pdf

¹³⁵ Bidegain, «De la naturaleza femenina,» 116.

¹³⁶ Bidegain, «De la naturaleza femenina,» 133.

¹³⁷ Bidegain, «De la naturaleza femenina,» 134.

cuerpo¹³⁸. En consecuencia, el catolicismo comenzó a reinterpretar las relaciones entre hombres y mujeres a la luz de las transformaciones sociales, políticas y culturales del continente, incluyendo el acceso femenino a la educación, al mercado laboral y a los derechos civiles y políticos¹³⁹.

Reconociendo estos cambios, la Iglesia comenzó a integrar la cuestión femenina en sus documentos oficiales, impactando también a las organizaciones laicas. Así, la Acción Católica — especialmente en su vertiente especializada— se volvió acorde con la realidad del laicado contemporáneo, proporcionando bases sólidas para abordar la cuestión de la mujer desde la promoción de la justicia social y la dignidad humana, pilares fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia.

2.3 Recepción de la Doctrina Social de la Iglesia en Colombia

La apropiación de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en Colombia respondió a tensiones históricas entre las necesidades sociales del país y las prioridades político-institucionales de la Iglesia. Es importante aclarar que debido a que el país enfrentaba profundas desigualdades sociales, violencia rural y crisis estructurales desde el siglo XIX, un grupo de personas de la élite laica y eclesiástica pertenecientes a los partidos políticos tradicionales de la época ya habían tenido «espacios de reflexión y experiencias organizadas para afrontar la pobreza e inequidad»¹⁴⁰. Sin embargo, la implementación de los principios de la DSI por parte de la jerarquía colombiana fue tardía porque desde la Independencia hasta la Regeneración en 1886, los intentos de instaurar un Estado Liberal debilitaron las acciones institucionales¹⁴¹ y por eso, las iniciativas del catolicismo

¹³⁸ Bidegain, «De la naturaleza femenina,» 134.

¹³⁹ Luis Javier Ortiz Mesa, «La sociedad colombiana en el siglo XIX», en *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomo II Mujeres y sociedad*, editado por Magdala Velasquez Toro (Bogotá: Norma, 1995), 183.

¹⁴⁰ William Elvis Plata Quezada, «Antecedentes y orígenes del catolicismo social en Colombia (1845-1890)», en *Catolicismo, cambio social y búsqueda de paz en Colombia. Historia y memoria*, editado por William Elvis Plata Quezada (Universidad Industrial de Santander, 2022), 59.

¹⁴¹ Esta crisis se debía al ascenso de liberalismo al poder en 1848, pues se implementaron reformas que debilitaron estructural y económicamente a la Iglesia católica. Por un lado, suspendieron los privilegios eclesiásticos, aplicando medidas anticlericales y separándola del Estado, durante el gobierno de José Hilario López (1849-1852).

social eran principalmente promovidas por los laicos como «respuesta a la crisis y debilidad institucional en que estuvo el catolicismo»¹⁴².

Posteriormente, la estrecha alianza entre el catolicismo y el Partido Conservador durante la Regeneración (1886–1899) permitió la realización del Concordato de 1887 y con este se declaró al catolicismo como religión oficial, con lo cual se devolvió a la Iglesia el control sobre la educación pública. Como indica Fernán González, «el Concordato fue la institucionalización jurídica de la Regeneración, que devolvió a la Iglesia el control sobre la educación, el matrimonio y la moral pública»¹⁴³.

Así fue como a principios del siglo XX se dio, una transformación política y religiosa que benefició al catolicismo y ubicó a la institución eclesiástica en una posición privilegiada en el país y esto le permite llevar a cabo el proceso de Romanización que estaba pendiente¹⁴⁴. Ahora bien, esta influencia que tenía no la impulsó a atender las transformaciones económicas y sociales causadas por el auge de la economía cafetera a finales del siglo XIX y, el incremento del desarrollo industrial a principios del siglo XX que, aunque era precario, favoreció la aparición de algunos signos de la modernización como: la urbanización, el surgimiento de una incipiente industria y la aparición de la clase obrera¹⁴⁵.

Esto se debió a que su alianza con el poder impulsó a la Iglesia a defender y legitimar al Estado, asumiendo sus intereses como propios. Entonces lejos de promover la creación de movimientos que atendieran la cuestión social y desarrollara todo su poder de liberación que se

Por el otro lado, bajo el gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera (1861-1863), se adoptaron medidas más drásticas, como la tución de cultos, la desamortización de bienes eclesiásticos y la extinción de conventos . Entonces, esto le impidió financiar proyectos de caridad y establecer vínculos fuertes con Roma .

¹⁴² Plata, «Antecedentes y orígenes,» 64.

¹⁴³ Fernán E. González, *Poder y violencia en Colombia* (Bogotá: Odecofi-Cinep-Colciencias, 2014), 12, <https://cinep.org.co/publicaciones/producto/poder-y-violencia-en-colombia/>.

¹⁴⁴ Arias Trujillo, *El episcopado colombiano*, 51.

¹⁴⁵ Arias Trujillo, *El episcopado colombiano*, 84.

encuentra en la esencia del Evangelio¹⁴⁶, solo se realizaron acciones aisladas por iniciativas de algunos sacerdotes y laicos que intentaron trabajar con los obreros, lo cual conllevó conflictos con la jerarquía. Entonces, esto derivó en una recepción selectiva y conservadora de la DSI, que priorizó la preservación del orden moral y político por encima de su potencial transformador, contrario al gran alcance que estos movimientos tuvieron en otros países latinoamericanos¹⁴⁷.

Sin embargo, una vez termina la hegemonía conservadora en 1930, las reformas sociales impulsadas por el liberalismo —como los derechos laborales para obreros y campesinos— fueron percibidas por la jerarquía eclesiástica como amenazas ideológicas afines al comunismo y se empiezan a manifestar interés en aplicar las orientaciones del Vaticano. Aun así, a principio fue la diplomacia vaticana —mediante personajes como Monseñor Vicentini y el jesuita chileno Jorge Fernández Pradel— la que promovió la fundación de la Acción Social Católica (1921) y de la Acción Católica General (1933), buscando neutralizar los conflictos sociales antes que impulsar una pastoral liberadora¹⁴⁸.

Debido a que, en ese momento no existían organizaciones laicas que cumplieran con las condiciones para ejecutar esas directrices, fue oportuna la visita del Jesuita chileno Jorge Fernández Pradel, quien conocía el movimiento en otros países, para recibir las primeras orientaciones prácticas¹⁴⁹. Así fue como se establecieron las cuatro ramas de la Acción Católica General que se estaban implementando en toda América Latina: hombres, mujeres, la juventud masculina y la juventud femenina¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Ana María Bidegain, *Iglesia, pueblo y política. Un estudio de conflicto de intereses: Colombia, 1930-1955* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1985), 197.

¹⁴⁷ Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 199.

¹⁴⁸ Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 197.

¹⁴⁹ Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 55.

¹⁵⁰ Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 56.

Dentro de este marco, los movimientos laicales especializados buscaron encarnar la Doctrina Social desde las experiencias obreras y rurales. La Juventud Obrera Católica (JOC) colombiana, fundada por el sacerdote Luis María Murcia en 1932¹⁵¹, fue pionera en América Latina al adoptar el método jocista ver-juzgar-actuar desarrollado por Joseph Cardijn. Este movimiento organizó círculos de reflexión para trabajadores agrarios en los que se discutían temas como justicia en los contratos, vivienda digna y acceso a servicios básicos¹⁵².

Sin embargo, la negativa de la JOC a adherirse al Partido Conservador, sumada a su creciente autonomía organizativa, generó tensiones con la jerarquía eclesiástica que terminaron en su desarticulación en 1939. Su lugar fue parcialmente ocupado por la Federación Nacional de Agricultores (FANAL), fundada en 1945 por el jesuita Vicente Andrade¹⁵³. FANAL promovía la educación rural, la organización campesina y la reforma agraria, recurriendo incluso a tácticas como la ocupación de tierras ociosas, muchas veces con la aprobación de sacerdotes asesores. No obstante, su liderazgo fue retenido por los jesuitas, lo que limitó el protagonismo del laicado. Según su documento fundacional, «FANAL nace como farol que alumbra el camino de las luchas campesinas por la tierra, la cultura rural y la justicia social»¹⁵⁴.

Estos movimientos replicaron un modelo jerárquico que restringía la capacidad crítica de sus integrantes, especialmente de las mujeres, cuyo rol se limitaba a la catequesis, las ligas de moralidad y el trabajo asistencial parroquial¹⁵⁵. Aunque la Acción Católica Femenina, liderada por Christine de Hemptine, buscó organizar grupos femeninos y capacitarlos en liderazgo laico, no cuestionaba el orden patriarcal vigente. Como advierte Ana María Bidegain, «la vida religiosa

¹⁵¹ Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 67.

¹⁵² Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 122.

¹⁵³ Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 171.

¹⁵⁴ Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 172.

¹⁵⁵ Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 184.

femenina fue una forma de resistencia y liderazgo en contextos donde el modelo doctrinal las confinaba a la domesticidad»¹⁵⁶. Este conjunto de factores explica por qué la recepción de la DSI en Colombia nunca logró traducirse plenamente en una pastoral transformadora desde las estructuras jerárquicas. En este escenario, surgió Acción Cultural Popular (ACPO).

2.4 La Acción Cultural Popular y las Escuelas Radiofónicas

La creación de Acción Cultural Popular (ACPO) en 1947 respondió a la urgencia de transformar las condiciones de vida del campesinado colombiano en un contexto marcado por el analfabetismo, la pobreza y la exclusión social. Fundada por el sacerdote José Joaquín Salcedo en Sutatenza (Boyacá), ACPO se concibió como una obra del catolicismo social que articuló medios de comunicación y pedagogía para promover el desarrollo integral del campesino, siguiendo los principios de la Doctrina Social de la Iglesia¹⁵⁷. Radio Sutatenza, su herramienta más emblemática, se convirtió en el núcleo de las Escuelas Radiofónicas (EERR), que ofrecieron alfabetización, formación técnica y educación cristiana a millones de campesinos¹⁵⁸.

Desde sus inicios, ACPO no fue solo un proyecto educativo, sino también una estrategia evangelizadora. Como señala Calderón (2016), las EERR se configuraron como semilleros de ideas cristianas, integrando la alfabetización con la catequesis y la promoción de valores católicos. Este carácter confesional se evidenció en la programación radial, la organización parroquial y la interacción con movimientos de apostolado secolar como la Acción Católica y la Legión de María.

El modelo pedagógico de ACPO se denominó Educación Fundamental Integral (EFI), orientado a formar al campesino como sujeto de desarrollo y agente de cambio. La EFI se

¹⁵⁶ Bidegain, *Iglesia, pueblo y política*, 72.

¹⁵⁷ Ivonne Vanessa Calderón Rodríguez, «Las escuelas radiofónicas de acción cultural popular: instrumentos para la formación cristiana y para el afianzamiento de la catolicidad en la población rural colombiana», *Ciencias Sociales y Religión* 18, no. 25 (2016): 117-35, <https://doi.org/10.22456/1982-2650.59714>.

¹⁵⁸ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 60.

estructuró en cinco nociones: salud, alfabeto, número, economía-trabajo y espiritualidad, buscando impactar en todas las dimensiones de la persona¹⁵⁹. La noción de espiritualidad ocupó un lugar central, pues pretendía «afianzar los valores eternos e inmutables del cristianismo y construir una vida personal y comunitaria conforme al Evangelio»¹⁶⁰.

Este enfoque integral se tradujo en campañas de mejoramiento material y moral, como “fogón en alto”, “huerta casera”, “industria familiar” y “procreación responsable”, que buscaban dignificar la vida campesina y promover prácticas de higiene, nutrición y organización familiar. La alfabetización no se concebía como un fin en sí mismo, sino como la puerta de acceso a la cultura, la ciudadanía y la fe.

Uno de los aportes más significativos de ACPO fue la inclusión de la mujer campesina en sus programas educativos. En 1956 se creó el Instituto Femenino de Sutatenza, destinado a formar líderes y dirigentes rurales, bajo la dirección de las Hermanas de San Antonio¹⁶¹. Este instituto ofrecía una educación práctica e integral, que abarcaba desde la economía doméstica hasta la participación comunitaria, rompiendo con el paradigma tradicional que confinaba a la mujer al espacio doméstico.

La programación radial también incorporó contenidos específicos para las mujeres, como puericultura, nutrición, artesanía y economía familiar. Además, la Biblioteca del Campesino incluyó colecciones como Hogar y Nosotros, con títulos sobre vivienda, higiene, modistería, administración doméstica y derechos ciudadanos¹⁶². Estas iniciativas permitieron que las

¹⁵⁹ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 66.

¹⁶⁰ Calderón, «Las escuelas radiofónicas,» 120.

¹⁶¹ Sarmiento, «Acción cultural popular: un aporte a la educación,» 30.

¹⁶² Lino Salazar Franco, «Acción cultural popular y la biblioteca del campesino», *Revista Dialogus*, no. 12 (2023): 92-116, <https://doi.org/10.37594/dialogus.v1i12.1236>.

campesinas asumieran roles de liderazgo en sus comunidades, transformando hábitos y costumbres, y elevando su autoestima¹⁶³.

La participación femenina en ACPO fue una auténtica revolución cultural. Como afirmaba su fundador (1980), «el país no se ha dado suficiente cuenta del aporte a la liberación femenina a la lucha contra el machismo, al surgimiento de un vigoroso liderazgo femenino en el sector rural»¹⁶⁴. Las campesinas formadas en Sutatenza regresaban a sus veredas con una nueva visión de la vida, promoviendo mejoras en la vivienda, la alimentación y la organización comunitaria. Testimonios como el de Teresa, recogido por Bernal (1975), revelan el impacto de esta educación: «Al llegar a su vereda pensó que el mundo donde había vivido seguía igual, pero que ella había cambiado internamente»¹⁶⁵.

Este liderazgo se extendió a espacios religiosos y sociales. Las mujeres participaron en coros catequísticos, campañas de alfabetización y juntas veredales, convirtiéndose en agentes de evangelización y desarrollo. Incluso, algunas asumieron vocaciones religiosas, como lo evidencian las cartas enviadas a los sacerdotes solicitando orientación para ingresar a conventos¹⁶⁶.

Entre 1947 y 1994, ACPO alfabetizó a más de un millón de campesinos, distribuyó millones de cartillas, transmitió más de 1.480.000 horas de programación educativa y capacitó a miles de líderes rurales (Banco de la República, 2012). En 1953, el papa Pío XII bendijo la emisora y exhortó a otras naciones a replicar la experiencia. Como señala el Banco de la República, «ACPO fue reconocida por el Papa Pío XII, quien pidió que otros países siguieran su ejemplo»¹⁶⁷. Por eso,

¹⁶³ Hernando Bernal Alarcón, *Teoría y práctica de la acción cultural popular* (Bogotá: Editorial Andes, 1975), <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf00000023387>.

¹⁶⁴ José Joaquín Salcedo citado por Sarmiento Moreno, «Acción cultural popular: un aporte a la educación,» 54.

¹⁶⁵ Bernal, *Teoría y práctica*, 145.

¹⁶⁶ Sarmiento, «Acción cultural popular: un aporte a la educación,» 35.

¹⁶⁷ Banco de la República, «Radio Sutatenza, un referente mundial de educación rural», *La Red Cultural del Banco de la República*, 13 de febrero de 2020, <https://www.banrepcultural.org/noticias/radio-sutatenza-un-referente-mundial-de-educacion-rural>.

su impacto trascendió las fronteras nacionales, llegando a países como Ecuador, Haití y Honduras, donde se replicó el modelo de Escuelas Radiofónicas¹⁶⁸.

ACPO articuló una red de alianzas institucionales que reforzaron su impacto territorial. Trabajó con entidades estatales como el Ministerio de Educación, el SENA, el ICA, la Caja Agraria, y el Departamento Nacional de Planeación, además de organismos internacionales como USAID y UNESCO. En 2013, Radio Sutatenza fue incluida en el Registro de la Memoria Histórica del Mundo por la UNESCO. Según el sitio oficial de Radio Nacional de Colombia, «entre 1968 y 1994, ACPO trabajó en conjunto con el Ministerio de Agricultura, el ICA, la Caja Agraria, el SENA, el Ministerio de Comunicaciones y el Ministerio de Educación para ampliar el sistema de educación a distancia»¹⁶⁹.

Estas alianzas permitieron mantener la autonomía pedagógica de ACPO frente a los modelos centralizados y asistenciales que había promovido la jerarquía eclesiástica. A través de Radio Sutatenza, Salcedo impulsó una evangelización mediática que recuperaba el espíritu de la DSI como proceso de dignificación y protagonismo del campesinado.

La trayectoria de ACPO puede dividirse en tres grandes etapas. La primera, entre 1947 y 1954, corresponde al nacimiento del proyecto en Sutatenza y la expansión inicial de las Escuelas Radiofónicas «tanto en el ámbito local del Valle de Tenza, como en muchas otras regiones del país»¹⁷⁰. La segunda etapa, de 1954 a 1978, marca el periodo de mayor crecimiento y consolidación, tanto a nivel nacional como internacional. En este tiempo, ACPO alcanzó su cenit el 23 de agosto de 1968, cuando «el Papa Paulo VI, en la primera visita de un Pontífice a América

¹⁶⁸ Calderón, «Las escuelas radiofónicas,» 120.

¹⁶⁹ Radio Nacional de Colombia, «Radio Sutatenza: la primera revolución educativa del campo para el campo», *Radio Nacional de Colombia*, 15 de abril de 2021, <https://www.radionacional.co/cultura/radio-sutatenza-la-primer-revolucion-educativa-del-campo-para-el-campo.raradio>

¹⁷⁰ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 6.

Latina, inaugura y entrega la nueva y potente cadena de Emisoras de Radio Sutatenza a los oyentes de los sectores más desfavorecidos en el ‘Encuentro Campesino con el Papa’ organizado por ACPO en el campo de San José»¹⁷¹. Durante esta fase, la obra recibió importantes reconocimientos, como la Cruz de Boyacá, el premio internacional de periodismo María Moors Cabot (1968) y el galardón UNESCO Mohammad Reza Pahlavi (1971).

La tercera etapa, a partir de finales de los años setenta, estuvo marcada por conflictos internos y el desproporcionado crecimiento alcanzado, lo que condujo a una desaceleración y posterior decadencia¹⁷². Entre 1989 y 1990 se vendieron las emisoras y la Editorial Andes, y se cerraron programas emblemáticos como El Campesino y los Institutos Campesinos. Tras la muerte de su fundador, el sacerdote Salcedo, en 1994, ACPO quedó reducida a «una simple oficina, encargada de administrar obligaciones pensionales (...) cumple una función jurídica necesaria, pero ya sin ningún contenido significativo ni trascendencia social de alguna importancia»¹⁷³.

Más allá de las cifras, ACPO significó la construcción de una civilización rural cristiana, basada en la dignificación del campesino y la promoción de valores evangélicos. Como sintetiza Salcedo (1994), «educar a un hombre es formar un ciudadano, educar a la mujer es formar una familia»¹⁷⁴. Esta visión revela la profunda conexión entre educación, espiritualidad y transformación social que caracterizó a ACPO.

¹⁷¹ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 7.

¹⁷² Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 7.

¹⁷³ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 8.

¹⁷⁴ José Joaquín Salcedo Guarín, *Sin producir riqueza no se acaba la pobreza* (Bogotá: Violeta, 1994), 113.

3. Discursos de Acción Cultural Popular sobre la mujer

Una vez contextualizado el surgimiento de Acción Cultural Popular (ACPO) en el marco de las transformaciones del catolicismo social y de la Doctrina Social de la Iglesia, este capítulo se centra en el análisis de los discursos institucionales mediante los cuales la organización construyó y difundió un modelo femenino dirigido a las mujeres campesinas entre 1953 y 1974. Este se apoya en un conjunto diverso de fuentes institucionales que permiten reconstruir los rasgos centrales del modelo femenino propuesto por ACPO, así como sus transformaciones a lo largo del periodo estudiado.

Estos discursos estuvieron marcados por tensiones entre el ideal cristiano-tradicional — centrado en la maternidad, la obediencia y el servicio doméstico— y los signos incipientes de una agencia femenina en el ámbito rural. Estas tensiones no solo obedecen a dinámicas internas, sino que dialogan con los lineamientos doctrinales del magisterio pontificio. Encíclicas como *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1931), *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) y *Gaudium et Spes* (1965), entre otras, comenzaron a reconocer la dignidad humana de la mujer y su derecho a participar en la vida pública, aunque sin abandonar una concepción natural de su rol como madre y esposa.

El análisis comparativo entre estas fuentes permite evidenciar las continuidades doctrinales entre el pensamiento eclesial y los discursos emitidos por ACPO, así como las adaptaciones y aperturas que se dieron en el contexto colombiano, en el que la mujer campesina emergía como sujeto de formación, organización y comunicación.

Lejos de presentar un modelo lineal, el discurso institucional sobre la mujer mostró transformaciones significativas a lo largo del periodo. Primero tuvo un énfasis en la vida doméstica

y la moral cristiana, y luego, el discurso institucional incorporó progresivamente nociones de participación comunitaria, liderazgo, control de la natalidad y corresponsabilidad familiar, sin abandonar por completo los marcos normativos de la feminidad cristiana.

Es importante mencionar que durante su trayectoria, Acción Cultural Popular (ACPO) consolidó una propuesta educativa rural que, si bien estuvo dirigida a toda la población campesina, incorporó de manera significativa a las mujeres, tradicionalmente excluidas de los espacios formativos, económicos y políticos. Su participación no solo transformó las condiciones materiales de vida en ámbitos domésticos y comunitarios, sino que también reconfiguró el imaginario sobre el rol femenino en el campo colombiano.

A través de procesos de alfabetización, formación técnica y liderazgo comunitario, muchas mujeres encontraron en ACPO una plataforma para ejercer protagonismo social y adquirir nuevas herramientas de organización, especialmente en regiones como Santander y Boyacá, donde la expansión del proyecto tuvo ritmos diferenciados. Iniciativas como el Instituto Femenino Campesino marcaron un hito en la historia de la educación rural para mujeres, articulando formación ciudadana, religiosa y productiva.

3.1 Contexto socioeconómico y cultural de las mujeres campesinas de Santander y Boyacá

Para comprender el alcance y las limitaciones del modelo femenino propuesto por ACPO, resulta necesario considerar las condiciones socioeconómicas y culturales en las que vivían las mujeres campesinas de Santander y Boyacá. Durante la década de 1950 y comienzos de los años sesenta, Colombia seguía siendo un país predominantemente rural: más del 80 % de la población vivía en el campo, y departamentos como Boyacá alcanzaban cifras superiores al 90 % ¹⁷⁵. Este

¹⁷⁵ Orlando Fals Borda, *El hombre y la tierra en Boyacá* (Bogotá: Editorial Antares, 1958), 64 https://www.libreriadelau.com/campesinos-de-los-andes-y-otros-escritos-antologicos/p?srsId=AfmBOoq_BU9z_Xpy4mKbnnvOMj7EZ3ruLk02mF3zeuOsr4J9X58FxCcW. 25

escenario estaba marcado por la violencia bipartidista y la ausencia de políticas efectivas para el desarrollo rural.

Las veredas eran núcleos aislados, con escasa infraestructura, caminos precarios y servicios básicos inexistentes. La economía campesina se sustentaba en el minifundio, lo que generaba una agricultura de subsistencia y una profunda fragmentación territorial¹⁷⁶. Lo cual fue la herencia de una estructura económica dispersa del siglo XIX, cuando Santander y Boyacá desarrollaron modelos productivos locales orientados al autoconsumo que nunca lograron articularse plenamente a los mercados nacionales¹⁷⁷.

En este contexto, la vida de las mujeres campesinas estaba atravesada por pobreza estructural, aislamiento y una rígida organización patriarcal. Las familias eran extensas y endogámicas, con fuerte control masculino sobre las decisiones y la movilidad femenina¹⁷⁸. El matrimonio legal y religioso era la norma, reforzado por la Iglesia como reproductora del orden moral. Las mujeres se definían socialmente por su rol de esposas y madres, bajo el ideal de ser buenas cristianas, lo que implicaba obediencia, recato y dedicación exclusiva al hogar. La violencia simbólica se expresaba en prácticas cotidianas: la mujer debía pedir permiso para salir, no podía manejar dinero propio y su voz tenía poco peso en las decisiones familiares¹⁷⁹.

A pesar de esta situación, las campesinas sostenían la economía doméstica mediante una doble jornada: trabajo agrícola y labores domésticas no remuneradas. En Boyacá, la emigración masculina hacia zonas cafeteras o mineras obligaba a muchas mujeres a asumir tareas tradicionalmente masculinas, como la siembra y el cuidado del ganado¹⁸⁰. En Santander, además

¹⁷⁶ Fals, *El hombre y la tierra*, 118.

¹⁷⁷ Aline Helg, *La educación en Colombia: 1918-1957* (Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2022), <http://hdl.handle.net/20.500.12209/17120>.

¹⁷⁸ Virginia Gutiérrez de Pineda y Patricia Vila de Pineda, *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal: el caso de Santander* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1988).

¹⁷⁹ Gutiérrez y Vila, *Honor, familia y sociedad*, 25.

¹⁸⁰ Fals, *El hombre y la tierra*, 120.

de estas labores, las mujeres participaban en microempresas familiares —fábricas de tabaco, sombrerería, tejido—¹⁸¹. Esta participación femenina en la economía no era nueva ya que desde el siglo XIX, las mujeres santandereanas habían desempeñado un papel clave en la producción artesanal de sombreros y textiles, así como en el procesamiento del tabaco, actividades que sostenían la autonomía productiva campesina, aunque rara vez fueron registradas en las estadísticas oficiales¹⁸².

Según Ortiz Mesa, en la primera mitad del siglo XX «el 27,4 % de las mujeres trabajadoras eran agricultoras, ganaderas, pescadoras y mineras»¹⁸³, y en regiones como Boyacá y Santander, muchas asumían tareas masculinas debido a la emigración de los hombres hacia zonas cafeteras o mineras¹⁸⁴. Además, los oficios artesanales les permitían ingresos mínimos pero sin reconocimiento social¹⁸⁵.

La precariedad material se reflejaba en las viviendas ya que eran chozas improvisadas, vivían en hacinamiento y en un mismo espacio convivían personas, animales y enseres¹⁸⁶. Las condiciones sanitarias eran deficientes y la ausencia de servicios básicos aumentaba la vulnerabilidad de las mujeres, especialmente en el cuidado de los hijos. La migración masculina, sumada a la violencia política, debilitaba la cohesión familiar y obligaba a las mujeres a asumir la jefatura del hogar en medio de la pobreza¹⁸⁷.

En cuanto a la educación, la exclusión era casi total. Aunque desde finales del siglo XIX se impulsaron proyectos de escolarización, estos no se concretaron y en la primera mitad del siglo

¹⁸¹ Gutiérrez y Vila, *Honor, familia y sociedad*, 35.

¹⁸² Ilse Ibeth Quintero Dueñas, «Santander: hacia una nueva geografía económica y humana» (Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2012), <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/2805>.

¹⁸³ Ortiz, «La sociedad colombiana,» 183.

¹⁸⁴ Fals, *El hombre y la tierra*, 28.

¹⁸⁵ Ortiz, «La sociedad colombiana,» 184.

¹⁸⁶ Suzy Bermúdez Q., «Mujer y familia durante el Olimpo radical», *Universidad Nacional de Colombia*, (1987): 61.

¹⁸⁷ Bermúdez Q., *El bello sexo*, 30.

XX, las escuelas veredales eran escasas y funcionaban en condiciones precarias: salones improvisados, falta de materiales y maestros mal remunerados¹⁸⁸. El analfabetismo femenino superaba el 50 %, y cuando las niñas accedían a la escuela, su formación se orientaba a la moral cristiana y a las labores domésticas, reforzando su confinamiento al hogar¹⁸⁹. En Boyacá, por ejemplo, en 1951 el 54,4 % de la población mayor de 10 años no sabía leer ni escribir¹⁹⁰.

En Santander, el patriarcalismo se sostenía, según Virgina Gutiérrez, en un cierto “código del honor”, un sistema cultural que regulaba la conducta femenina y masculina. El padre ejercía autoridad absoluta sobre la esposa e hijas, y la mujer no participaba en la toma de decisiones, limitándose a ejecutar órdenes¹⁹¹. Incluso cuando trabajaba en microempresas familiares, su aporte se consideraba obligación, sin derecho a remuneración ni reconocimiento¹⁹².

Este sistema patriarcal no solo restringía la autonomía femenina, sino que legitimaba privilegios masculinos como la poliginia encubierta y la violencia intrafamiliar. Las entrevistas recogidas por Gutiérrez revelan que hasta los años 60 persistían prácticas como el uxoricidio “por honor” y altos índices de incesto, encubiertos por la permisividad cultural y la falta de sanción judicial¹⁹³. A ello se sumaron las transformaciones económicas del siglo XX, como la crisis del sistema agro-artesanal y la expansión de la caficultura y la minería, que masculinizaron el espacio público y precarizaron aún más la posición de las mujeres rurales, relegándolas al sostenimiento de la vida cotidiana¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Ortiz, «La sociedad colombiana,» 189.

¹⁸⁹ Diana Crucelly González Rey, «La educación de las mujeres en Colombia a finales del siglo XIX: Santander y el Proyecto Educativo de la Regeneración», *Revista historia de la educación latinoamericana* 17, no. 24 (2015): 243-58.

¹⁹⁰ Fals, *El hombre y la tierra*, 30.

¹⁹¹ Gutiérrez y Vila, *Honor, familia y sociedad*, 40.

¹⁹² Gutiérrez y Vila, *Honor, familia y sociedad*, 61.

¹⁹³ Gutiérrez y Vila, *Honor, familia y sociedad*, 55.

¹⁹⁴ Quintero Dueñas, «Santander».

3.2 Del hogar a la vereda: la mujer campesina como agente moral en los discursos de ACPO y el Vaticano

Por lo dicho anteriormente, la década de 1950 en Colombia estuvo signada por un entorno político conservador, profundamente influenciado por los valores católicos y las relaciones de género tradicionales. Tras el periodo de violencia bipartidista y en vísperas del Frente Nacional, el país buscaba reconstruir su tejido social mediante estrategias que reafirmaran la moral cristiana como base del orden nacional. En ese panorama, Acción Cultural Popular (ACPO) — estrechamente vinculada a la Iglesia— desempeñó un papel fundamental en la consolidación de un entramado comunicativo y educativo centrado en la mujer campesina como símbolo de estabilidad, virtud y guardianía del hogar campesino.

Desde los primeros materiales de alfabetización, Acción Cultural Popular transmitió imaginarios sobre la familia campesina y los roles de género. En la *Cartilla de lectura* (1957), utilizada para la enseñanza básica de la lectoescritura, los ejercicios narrativos presentan de forma naturalizada a la mujer como madre, esposa y principal mediadora de la religiosidad doméstica. En relatos como *El rosario en casa de misia Laura*, la madre aparece como responsable de la transmisión cotidiana de la fe, organizando la oración familiar y guiando espiritualmente a los hijos, mientras la figura paterna permanece ausente del espacio ritual.

Específicamente, en este texto se relata «Apenas anochece, antes que el sueño cierre los párpados de sus hijos, misia Laura, los reúne delante del cuadro de la Virgen. Ellos se arrodillan y juntan las manos. Mamá les dice que los ángeles de Dios, allá arriba, detrás de las nubes, les están mirando. (...) Misia Laura lo arrodilla sobre su regazo, le da un beso, le toma los bracitos para

enseñarle cómo se juntan las manos y cómo debe persignarse. Y sobre ese reclinatorio real, Cuquito llega casi a repetir una por una las palabras celestiales que la mamá le va sugiriendo»¹⁹⁵.

Estos ejemplos no formulan prescripciones explícitas ni discursos normativos directos, pero configuran un ideal de hogar cristiano donde la mujer ocupa un lugar central como referente moral y educativo, reforzando desde la cotidianidad los valores que posteriormente serán sistematizados en otros materiales pedagógicos de ACPO.

También, a través del semanario *El Campesino*, los programas radiales y los materiales pedagógicos —cartillas y libros de la Biblioteca del Campesino—, ACPO promovió un modelo de feminidad basado en la maternidad, la obediencia y la administración doméstica, en línea con los principios doctrinales de la época. Las secciones destinadas exclusivamente a las mujeres —como “Para ti mujer”— reforzaban prácticas vinculadas a la domesticidad, el cuidado infantil, la religiosidad y el trabajo invisible. Paralelamente, se desalentaba la participación femenina en espacios urbanos o públicos, favoreciendo una imagen idealizada del hogar rural como territorio natural de la mujer. En este marco, los discursos institucionales consolidaron una narrativa profundamente tradicional, donde lo femenino era instrumentalizado como garantía de orden espiritual, familiar y comunitario en el contexto campesino.

En consonancia con los discursos difundidos por *El Campesino* durante la década de 1950, la visión de la mujer como pilar del hogar y garante de la estabilidad moral encuentra respaldo en los documentos pontificios anteriores a esa época, particularmente en el marco de la Doctrina Social de la Iglesia. Con la encíclica *Rerum Novarum* (1891), el papa León XIII denunció la explotación laboral que afectaba a las mujeres trabajadoras, destacando la necesidad de proteger su dignidad en el ámbito laboral. Al mismo tiempo, afirmaba que «la mujer está naturalmente

¹⁹⁵ Acción Cultural Popular (ACPO), *Cartilla de lectura*, 2.^a ed. (Bogotá: Editorial San Pío X, 1957), 54.

destinada a trabajar en el hogar, y es injusto y peligroso que se la obligue a trabajos que comprometan su salud o su dignidad»¹⁹⁶, lo que refleja una visión tradicional de género que asocia su misión esencial con el espacio doméstico.

Posteriormente, *Quadragesimo Anno* (1931) del papa Pío XI, consolidó esta concepción al señalar que «No es justo que la mujer, por necesidad económica, se vea obligada a abandonar el hogar, donde su presencia es indispensable para el bienestar de la familia»¹⁹⁷. Aunque reconocía que otros miembros de la familia podían contribuir económicamente, el documento limitaba la participación femenina en el trabajo fuera del hogar, a condición de que no se descuidaran sus responsabilidades domésticas. Este enfoque doctrinal otorga cierto margen de flexibilidad, pero reafirma el papel tradicional de la mujer como soporte afectivo, moral y organizativo dentro de la estructura familiar.

Por ejemplo, en *El Campesino* se afirmaba que la misión de la mujer es «fortalecer el hogar campesino que se ha debilitado»¹⁹⁸, subrayando su papel en preservar la estabilidad moral del matrimonio y de la familia. Bajo este modelo, la mujer campesina debía ser una esposa ejemplar, una educadora de sus hijos en los valores cristianos y una administradora prudente del hogar. Esta representación no solo buscaba sostener la armonía doméstica, sino que proyectaba la idea de que el bienestar de la sociedad dependía directamente del cumplimiento de estas funciones, afirmando que «ella es el centro de la familia y la familia el principio de la sociedad»¹⁹⁹. De este modo, el discurso posicionaba a la mujer como columna vertebral del orden rural, aunque su influencia

¹⁹⁶ León XIII, *Rerum Novarum*, n. 42.

¹⁹⁷ Pío XI, *Quadragesimo*, n. 71.

¹⁹⁸ Acción Cultural Popular, «La mujer campesina ante el hogar; la mujer campesina ante el matrimonio», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 8 de marzo de 1959, 8.

¹⁹⁹ Acción Cultural Popular, «La mujer campesina».

quedaba relegada al ámbito privado, sin priorizar su intervención directa en los espacios comunitarios o políticos.

Según estas narrativas, una de las funciones principales de la esposa ideal era «apoyar a su esposo en los momentos difíciles y colabora para construir y fortalecer el hogar»²⁰⁰. Desde su rol moral, se esperaba que guiara al esposo con ternura, firmeza e inteligencia, especialmente cuando él se desviaba del camino cristiano. También se le atribuía la responsabilidad de manejar la economía doméstica: debía ahorrar durante los periodos de abundancia y estar preparada para afrontar la escasez²⁰¹. En efecto, ACPO perfilaba una figura femenina como matrona campesina, encargada tanto de la dirección ética como de la administración económica del hogar.

Además, en los libros de la Biblioteca del Campesino también se encuentran orientaciones clave para ejercer su maternidad. Uno de los principales libros sobre el tema es *La madre y el niño* (1965), perteneciente a la colección Hogar, en donde la salud y la procreación son presentadas inicialmente como una responsabilidad compartida de la pareja, al afirmar que «Los padres deben tener buena salud antes de la unión matrimonial bendita por Dios. Y luego deben proteger no sólo su salud sino la salud de sus hijos»²⁰².

Sin embargo, aunque el texto introduce un discurso de corresponsabilidad, el desarrollo posterior del texto desplaza progresivamente esa responsabilidad hacia la mujer, concentrando en ella el cuidado del cuerpo, del embarazo y del bienestar infantil. Esta situación no es casual, sino que responde a una concepción de la familia cristiana en la que la mujer es interpelada como sujeto moral que debe garantizar la reproducción biológica y espiritual del hogar.

²⁰⁰ Acción Cultural Popular, «Así fue tu mamá», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 24 de agosto de 1958, 6.

²⁰¹ Acción Cultural Popular, «El Campesino».

²⁰² Luis Alejandro Salas Lezaca, *La madre y el niño* (Bogotá: Acción Cultural Popular, 1965), 1.

La maternidad es definida explícitamente como vocación y misión femenina, no solo como función biológica. El mismo manual afirma que «Dios quiso dar a la mujer el honor y la dicha de ser madre. Él quiso hacerse hombre y tener madres, así la Virgen María fue madre de Dios. Toda mujer debe prepararse para cumplir cabalmente con su misión de esposa y madre, por si Dios la llama a ese estado»²⁰³. Esta formulación teologiza el rol femenino, anclándolo en el modelo mariano y presentando la preparación para la maternidad como un deber moral que antecede incluso al matrimonio. Desde una perspectiva histórica, este discurso traduce al lenguaje pedagógico rural una concepción doctrinal preconiliar en la que la mujer es pensada como mediadora entre el orden divino y la vida cotidiana, responsable de encarnar en el hogar los valores cristianos.

Este énfasis en la maternidad como misión se articula con una pedagogía del cuidado y del sacrificio, que reconoce ciertas tensiones sin cuestionar el orden patriarcal que las produce. En *La madre y el niño* (1965), se afirma que la mujer embarazada «La mujer necesita tranquilidad y cariño. No debe sufrir malos tratos contrariedades ni disgustos»²⁰⁴. El texto reconoce, de manera implícita, la existencia de prácticas de maltrato y sufrimiento femenino; sin embargo, propone su corrección desde la espiritualidad, el autocontrol emocional y la confianza en Dios, sin interpelar estructuralmente las relaciones de poder dentro del matrimonio. De este modo, el sufrimiento femenino es moralizado y resignificado como prueba espiritual, más que como problema social o jurídico.

Una lógica similar se observa en la *Cartilla de la salud* (1965), donde la mujer es definida como «La mujer es compañera y ayuda del hombre, no es su esclava. Hay que respetarla y ella

²⁰³ Salas Lezaca, *La madre y el niño*, 2.

²⁰⁴ Salas Lezaca, *La madre y el niño*, 4.

debe hacerse respetar»²⁰⁵. Esta afirmación introduce un reconocimiento explícito de la dignidad femenina, pero lo hace dentro de un marco de complementariedad jerárquica que no cuestiona la división sexual de roles. La igualdad que se enuncia es moral y afectiva, no estructural ni política. Al mismo tiempo, la cartilla establece que «Las madres tienen la obligación de ir al médico durante el tiempo de espera para cuidar su propia salud y la salud y la vida de sus hijos»²⁰⁶, reforzando la feminización del cuidado sanitario y la responsabilidad exclusiva de la mujer sobre el cuerpo reproductivo. Desde una lectura histórica, estos discursos articulan salud, maternidad y deber cristiano, situando el cuerpo femenino como espacio central de intervención pedagógica y moral.

Estos materiales permiten identificar con claridad cómo ACPO construyó a la mujer campesina como agente moral del hogar, encargada de sostener la armonía familiar, la educación de los hijos y la vivencia cotidiana del Evangelio. Aunque en algunos pasajes se menciona al padre como corresponsable, la carga práctica y simbólica del cuidado recae de manera reiterada sobre la mujer. Así, el modelo femenino promovido en este periodo se inscribe en una lógica de domesticidad cristiana. Por esa razón, los contenidos educativos promovidos por ACPO durante los años 50 tenían como objetivo explícito «formarla moralmente para que sea una esposa cristiana, una madre ejemplar»²⁰⁷. Es decir, la finalidad de estos materiales no era fomentar su autonomía, sino instruirla en los valores cristianos que debía reproducir y potenciar sus habilidades domésticas —como cocinar, limpiar y administrar el hogar— en función del bienestar familiar.

En coherencia con esta visión, El Campesino lanzó una sección titulada “Para ti mujer”, publicada entre 1959 y 1966, diseñada para atraer la atención femenina y fomentar la interacción con las lectoras. Las estrategias implementadas en esta sección permiten visibilizar los imaginarios

²⁰⁵ Acción Cultural Popular (ACPO), *Cartilla de la salud* (Bogotá: Editorial Andes, 1965), 4.

²⁰⁶ ACPO, *Cartilla de la salud*, 8.

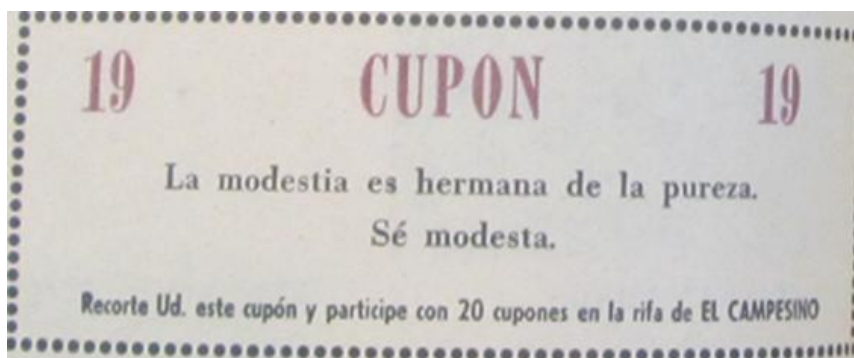
²⁰⁷ Acción Cultural Popular, «Ni maestra, ni secretaria, ni empleada», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 9 de noviembre de 1958, 6.

sobre la mujer y sus intereses atribuidos: se promovía el envío de cartas al periódico, concursos y rifas sobre cocina y puericultura, consejos de pareja y belleza, cursos de costura como fuente de ingresos, y novelas de romance que idealizaban los vínculos afectivos.

Uno de los concursos más destacados fue el de recetas culinarias, que buscaba convertir la preparación de alimentos en un momento de unión familiar, atribuyendo esta función como parte esencial del papel femenino. Para participar, se debía coleccionar cupones que además llevaban mensajes destinados a la instrucción cristiana, como consejos para mejorar la vida espiritual, como se muestra en la Figura 8. Asimismo, ACPO impulsó un concurso de puericultura, asesorado por un médico que ofrecía recomendaciones para el cuidado físico y mental de los hijos. Esta iniciativa también culminaba en una competencia, consolidando el vínculo entre formación moral, práctica doméstica y recreación educativa.

Figura 8

Cupones del semanario El Campesino



Nota. Tomado de Acción Cultural Popular. *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo* (Bogotá, 20 de septiembre de 1959).

Entre las estrategias didácticas utilizadas por ACPO para moldear el perfil femenino cristiano, destacan los concursos de recetas culinarias y puericultura. Según el semanario, el propósito del concurso culinario era «hacer de la comida un espacio agradable y una oportunidad

para unir a la familia»²⁰⁸, reforzando la noción de que la cocina debía ser una tarea central en la vida de la mujer. Para participar, las campesinas debían coleccionar cupones con consejos espirituales, orientados a mejorar su vida cristiana. En el caso del concurso de puericultura, un médico brindaba recomendaciones sobre el cuidado físico y mental de los hijos, consolidando el rol de la mujer como educadora en el seno familiar.

Inicialmente, estos espacios estaban reservados exclusivamente para mujeres. María Helena escribió: «Queridas amiguitas: Les comunico que hay algunos señores que desean entrar en el concurso de las recetas de cocina. Como el concurso no es para caballeros sino para señoras y señoritas, espero que ellos prueben lo que ustedes hacen, pero que las dejen escribir las cartas y enviar los cupones»²⁰⁹, subrayando la feminización de los contenidos. No obstante, ACPO flexibilizó esta norma al aceptar la participación de un hombre del Chocó, reconociendo su esfuerzo culinario, lo que revela una apertura limitada y condescendiente que refuerza la centralidad de la mujer en las tareas domésticas, pero admite colaboraciones excepcionales²¹⁰.

Otros espacios como «Correo del corazón» y «Cómo llegar a ser bonita» profundizaban en la construcción de una feminidad cristiana que integraba dimensiones físicas y morales. Se promovía la belleza «no por amor propio, sino para hacerte amable y agradable a todos»²¹¹, combinando cuidados personales —cabello, piel, ropa— con actitudes éticas como las buenas maneras y el comportamiento ejemplar. Estos apartados se orientaban a formar a las mujeres como esposas, hijas y novias piadosas, e incluían pasatiempos como crucigramas y “campesigramas”, reforzando la idea de una educación femenina orientada al ocio formativo.

²⁰⁸ Acción Cultural Popular, «Concurso: Receta No. 1», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 17 de mayo de 1959, 10.

²⁰⁹ Acción Cultural Popular, «La directora contesta las cartas», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 6 de septiembre de 1959, 10.

²¹⁰ Acción Cultural Popular, «Concurso: Receta,» 10.

²¹¹ Acción Cultural Popular, «Cómo llegar a ser bonita, cultivo de la belleza», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 7 de mayo de 1961, 10.

Reconociendo las necesidades económicas de la mujer campesina, ACPO promovió cursos prácticos como «Corte y costura», destinados a generar ingresos sin abandonar el hogar. Estos cursos enseñaban técnicas de confección, diseño y decoración para distintos públicos, con apoyo visual e instrucciones detalladas. Además, se crearon formatos alternos como «Isabel nos enseña a tejer», ampliando las opciones de formación productiva ligada al mundo doméstico.

La sección femenina también recurrió al género literario como mecanismo de evangelización y de ilustración de modelos de conducta²¹². La novela Francisco y María Luisa (1959–1960) presenta a María Luisa como la joven campesina ideal: piadosa, experta en cocina y costura, y comprometida con su rol familiar. Su novio la admira como «una flor no manchada (...) quizá más piadosa y buena»²¹³, lo que refuerza la noción de pureza y virtud femenina. Esta novela, altamente difundida durante la gestión de Monseñor Monastoque, evidencia cómo la literatura fue utilizada para afianzar valores cristianos y reforzar comportamientos esperados.

ACPO también difundió discursos que advertían sobre los peligros de migrar a la ciudad, señalando que allí las mujeres podían perder sus valores y enfrentarse a abusos y engaños²¹⁴. Aunque se reconocían las dificultades económicas del campo, se promovía que las mujeres campesinas se quedaran y, en caso de partir, que se prepararan moralmente y mantuvieran conductas decorosas. Así, el ideal femenino se vinculaba al entorno rural, concebido como un

²¹² Bermúdez Q., *El bello sexo*; Gloria Estela Bonilla Vélez, *Las mujeres en la prensa de Cartagena de Indias 1900-1930*, Freddy Badrán Padauí (Cartagena: Editorial Universidad de Cartagena, 2011), <https://hdl.handle.net/11227/4838>; William Elvis Plata Quezada, «Catolicismo y prensa en el siglo XIX colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad», *Franciscanum* 162, no. 56 (2014): 161-211, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682014000200007; Angela Mayerly Parra Amaya, «Las mujeres en la prensa católica de la segunda mitad del siglo XIX en Bogotá» (Tesis de maestría, Universidad de los Andes, 2014), <https://hdl.handle.net/1992/12933>; Manosalva, «La prensa católica colombiana».

²¹³ Acción Cultural Popular, «Para ti mujer», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 7 de junio de 1959, 10.

²¹⁴ Acción Cultural Popular, «Del campo a la ciudad», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 13 de julio de 1958, 13.

espacio protegido y moralizante, donde el cuerpo, la conducta y la vida cotidiana debían reflejar los valores cristianos.

A partir de 1959, ACPO comenzó a estimular la participación femenina en asuntos comunitarios, marcando una leve inflexión en su modelo educativo centrado exclusivamente en el hogar. Se promovía que las mujeres campesinas se prepararan espiritual, intelectual y físicamente²¹⁵, no solo para fortalecer su rol en la familia, sino también para asumir responsabilidades en el ámbito público. El semanario *El Campesino* las animaba a integrar juntas veredales, a participar en espacios de deliberación y toma de decisiones, y a asumir funciones de liderazgo desde una perspectiva cristiana y rural²¹⁶.

Esta nueva etapa del apostolado femenino se vinculaba directamente con el proyecto evangelizador de ACPO. Las mujeres fueron reconocidas como portadoras activas del mensaje cristiano, particularmente en veredas sin presencia clerical, donde se les encomendaba la misión de difundir el periódico *El Campesino*²¹⁷. De este modo, el discurso educativo les atribuía una forma de apostolado laico, donde la prensa y los libros se convertían en herramientas para consolidar la Iglesia en zonas apartadas. El ideal femenino seguía ligado a la virtud y la obediencia doctrinal, pero comenzaba a expandirse hacia formas de participación comunitaria que las situaban como agentes de la Acción Cultural Popular y mediadoras del mensaje redentor de la Iglesia en el contexto rural.

Esta incipiente evolución discursiva que comienza a incluir a la mujer campesina en espacios comunitarios y de liderazgo veredal guarda una correspondencia parcial con los mensajes

²¹⁵ Acción Cultural Popular, «La mujer campesina ante los derechos y deberes ciudadanos; la mujer campesina ante la vida», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 8 de marzo de 1959, 11.

²¹⁶ Acción Cultural Popular, «La mujer en la organización campesina», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo* (Bogotá), 8 de marzo de 1959, Acción Cultural Popular Edición.

²¹⁷ Carmen Rosa Torres, «La juventud femenina de Florencia», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 27 de septiembre de 1959, 3.

de Pío XII. Aunque el papa mantenía una visión tradicional del rol femenino, sus alocuciones reconocían la necesidad de que las mujeres participaran en la vida pública para defender los valores cristianos frente al comunismo. En su radiomensaje del 14 de octubre de 1956, dirigido a las participantes en la peregrinación nacional del Centro Italiano Femenino, Pío XII afirmaba: «La mujer, coronación suprema de la creación, en cuyas delicadas manos Dios parece haber confiado gran parte del futuro del mundo». Esta frase no solo exalta la dignidad femenina, sino que le atribuye una misión trascendental en la defensa espiritual de la sociedad.

La apertura pontificia, aunque instrumental, legitimó una forma de participación femenina que no rompía con el ideal doméstico, pero sí lo expandía hacia un apostolado laico. En ese mismo mensaje, el papa insistía en que «la mujer cristiana debe ser luz en medio de las tinieblas, guía en medio de la confusión, fuerza en medio de la debilidad», lo que sugiere una vocación pública enraizada en la virtud privada.

ACPO recoge esta lógica: la mujer sigue siendo vista como guardiana moral del hogar, pero ahora también como difusora de la buena prensa y evangelizadora en zonas rurales, lo que sugiere una transición discursiva hacia un modelo más activo, aunque aún subordinado a los valores doctrinales. En este sentido, el apostolado femenino promovido por ACPO no representa una ruptura con el modelo tradicional, sino una expansión funcional que responde a las necesidades evangelizadoras del momento, en sintonía con el pensamiento pontificio.

Ahora bien, aunque aparentemente hay una evolución discursiva a finales de la década al incluir a la mujer campesina en espacios comunitarios, esta puede ser interpretada como una reconfiguración funcional del rol femenino dentro de un proyecto religioso que busca conservar su hegemonía en territorios rurales. Desde la perspectiva de François Houtart, este tipo de participación responde a una lógica de resistencia conservadora, en la que las instituciones

religiosas reorganizan sus dispositivos simbólicos para enfrentar amenazas ideológicas como el comunismo o la secularización. En este marco, la mujer campesina no es empoderada como sujeto político autónomo, sino movilizada como agente de reproducción doctrinal, encargada de expandir el mensaje cristiano en zonas sin presencia clerical, reforzando así el orden establecido.

Por su parte, Joan Scott permite una lectura más profunda al entender el género como una categoría constitutiva del poder. Según Scott, el género no solo organiza las relaciones sociales, sino que articula el poder en contextos históricos específicos. En el caso de ACPO, el discurso que promueve la participación femenina en juntas veredales o como difusoras del periódico no representa una ruptura con el modelo tradicional, sino una reinscripción del orden de género en nuevos espacios. La mujer sigue siendo definida por su virtud, obediencia y capacidad moralizadora, pero ahora se le asignan tareas públicas que no cuestionan la estructura patriarcal, sino que la expanden. Para Scott, esta forma de participación es ambivalente: puede abrir posibilidades de agencia, pero también reproduce las estructuras que limitan la autonomía femenina.

3.3 La evolución del rol de la mujer campesina: entre tradición y participación comunitaria

La década de 1960 marcó un momento crucial en la historia de Colombia, caracterizado por intensos procesos de modernización, migración hacia las ciudades y reformas estructurales como la Reforma Agraria de 1961. Estos cambios transformaron tanto el ámbito urbano como el rural, generando tensiones entre las estructuras tradicionales y nuevas demandas de participación ciudadana, equidad y reconocimiento de derechos. En el contexto rural, la modernización comenzaba a impactar las dinámicas campesinas de manera desigual, mientras los movimientos internacionales por la igualdad de género comenzaban a resonar en algunos sectores urbanos, con limitada influencia en el campo.

En este panorama, ACPO jugó un papel crucial como mediador simbólico entre los valores cristianos tradicionales y las demandas emergentes de cambio. A través del semanario *El Campesino*, los programas radiales y materiales educativos, la institución intentó preservar el modelo de feminidad centrado en la maternidad, el cuidado del hogar y la obediencia moral; sin embargo, con el avance de la década, sus discursos comenzaron a incorporar —aunque de manera gradual y condicionada— nociones sobre la capacidad intelectual y social de la mujer campesina para participar en asuntos comunitarios y políticos.

A principios de los años sesenta persistía una clara división sexual del trabajo en el hogar: el padre era visto como proveedor económico y la madre como encargada del cuidado de los hijos²¹⁸. Este modelo tradicional fue respaldado por argumentos biológicos difundidos en publicaciones como la de 1963, donde se afirmaba que la mujer era «físicamente más débil, destinada fundamentalmente a la maternidad debido a sus órganos y psicología»²¹⁹. Desde esta perspectiva, ACPO sostenía que, en caso de conflicto entre el hogar y la profesión, la mujer debía dar prioridad a la familia, retomando su vida profesional solo cuando las condiciones lo permitieran²²⁰. Además, consideraba que las carreras profesionales eran adecuadas exclusivamente para aquellas mujeres sin responsabilidades familiares o para madres cuyos hijos ya no dependían de ellas²²¹.

Otro aspecto relevante en la persistencia del modelo tradicional fue la defensa explícita de la autoridad masculina en el seno familiar, justificada en la fuerza física del hombre y en su papel protector hacia la mujer²²². En 1967, en *El Campesino* se afirmaba que «la familia tenía una

²¹⁸ Miguel Ángel Builes, «Deberes de los padres», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 17 de julio de 1960, 3.

²¹⁹ Mercedes Berrío de Mejía, «Lo que yo pienso de la mujer», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 15 de septiembre de 1963, 3.

²²⁰ Berrío, «Lo que yo pienso,» 3.

²²¹ Berrío, «Lo que yo pienso,» 3.

²²² Berrío, «Lo que yo pienso,» 3.

jerarquía natural con el hombre como cabeza y la mujer como corazón»²²³, reafirmando una visión jerárquica de las relaciones conyugales. Estas ideas contrastaban con los avances legislativos de la época, como la Ley de Libertad Marital de 1961 promovida por la senadora Esmeralda Arboleda de Uribe, la cual eliminaba la obligación legal de obediencia de la esposa y establecía que «los cónyuges tienen iguales deberes y derechos, deben guardarse fidelidad, socorrerse mutuamente y vivir en común, salvo cuando ello ponga en peligro la salud o la vida de cualquiera de los dos»²²⁴.

Ante esta medida normativa, surgieron controversias doctrinales que revelaban las tensiones entre la modernización legal y la posición de la Iglesia. El arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia, Luis Cardenal Concha, reconoció los derechos de las mujeres, pero insistió en que no se debía eliminar la posición del hombre como jefe del hogar, pues dicha autoridad era —según él— de origen divino y esencial para preservar el orden familiar y social. Sus argumentos se fundamentaron en citas bíblicas, como la Epístola a los Efesios, y en las enseñanzas de los papas Pío XI y León XIII²²⁵. Para la Iglesia, la igualdad jurídica entre los cónyuges no debía alterar la estructura jerárquica matrimonial, ya que su modificación ponía en riesgo la unidad conyugal y los valores doctrinales.

Estas ideas encontraron respaldo en diversas voces femeninas dentro de los medios católicos, aunque no de forma uniforme. Por un lado, María Carrizosa de Umaña, directora de la revista *Presencia*, argumentaba que, si bien Dios había otorgado al hombre la responsabilidad de guiar a su esposa, dicha autoridad debía ser moral y justificada, no impuesta indiscriminadamente por la ley. Su postura introducía una objeción ética dentro del marco doctrinal: defendía el

²²³ Acción Cultural Popular, «Para su vida familiar. La madre», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 4 de junio de 1967, 12.

²²⁴ Acción Cultural Popular, «La realidad de la vivienda campesina en el país», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 27 de julio de 1958, 9.

²²⁵ Luis Concha Córdoba, «Por derecho divino el marido es la cabeza de toda familia», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 28 de mayo de 1961, 11.

liderazgo masculino, pero exigía que este se ejerciera desde la conciencia cristiana, no desde el poder legal. Por otro lado, una comentarista del semanario *El Campesino* adoptaba una posición más alineada con la jerarquía eclesial, afirmando que «los pastores de la Iglesia, guiados por Cristo y con años de estudio, saben mejor lo que conviene a cada país y momento histórico»²²⁶. Esta opinión reforzaba una lógica de obediencia doctrinal, en la que las mujeres eran orientadas a privilegiar las directrices religiosas por encima de otras voces femeninas con ideas más progresistas. Estas posturas muestran que, incluso dentro del catolicismo rural, el discurso femenino podía oscilar entre el discernimiento ético y la subordinación ideológica, configurando un campo de tensiones y lealtades que vale la pena seguir explorando.

Hacia mediados de la década de 1960, Acción Cultural Popular (ACPO) comenzó a reconocer que la capacidad jurídica de las mujeres casadas dentro del derecho civil no implicaba una ruptura con la estructura familiar, sino más bien una forma de dignificación que valoraba su papel insustituible en el hogar. Desde esta perspectiva, los discursos institucionales buscaban conciliar el reconocimiento de derechos con la defensa del modelo cristiano tradicional. El papa Pío XII, en su discurso a las mujeres católicas de Italia (20 de octubre de 1946), afirmaba que la mujer debía tener «los mismos derechos civiles y políticos que el hombre». Por su parte, el papa Pío XI, en *Casti Connubii*, enfatizaba que dichos derechos debían adaptarse a las condiciones de los tiempos, sin alterar la estructura moral del matrimonio²²⁷. En este marco, se proponía que el Estado debía facilitar la presencia de la madre en el hogar y garantizar su derecho al sufragio, como reconocimiento a su trabajo invisible y esencial²²⁸.

²²⁶ Emilia de Gutiérrez, «Las mujeres católicas y la potestad marital», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 21 de mayo de 1961, 11.

²²⁷ Pío XI, *Carta encíclica Casti Connubii* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1930), n. 30, https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html.

²²⁸ Acción Cultural Popular, «Derechos y deberes de la mujer en la sociedad», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 12 de enero de 1964, 13.

Con *Pacem in Terris* (1963), Juan XXIII reivindicó el derecho de la mujer a trabajar «en condiciones que respeten las exigencias de la maternidad»²²⁹ y defendió su igualdad de derechos en el empleo y en la vida pública, subrayando la corresponsabilidad de la mujer en el bien común. Pocos meses después, la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II (1962–1965) proclamó la participación pública de las mujeres como un signo de los tiempos, reconociendo su plena independencia como personas y su derecho a la acción social sin detrimento de su misión en el hogar²³⁰.

No obstante, estos avances jurídicos y doctrinales coexistieron con fuertes resistencias culturales en el plano cotidiano. En 1965, en la sección satírica «Chispa» del semanario Félix Villabona publicó una ironía sobre el proyecto de ley que otorgaba igualdad jurídica a la mujer, insinuando que dicho avance implicaba una inversión del orden familiar y una pérdida de autoridad masculina²³¹. Aunque presentado en clave humorística, este tipo de comentarios evidenciaban la persistencia de imaginarios machistas que caricaturizaban la autonomía femenina como amenaza, revelando las tensiones simbólicas que acompañaron el reconocimiento formal de los derechos de las mujeres.

El discurso de ACPO también experimentó ajustes en temas vinculados al derecho patrimonial conyugal. En 1964, tras el Seminario sobre el Derecho de la Mujer realizado en Bogotá con auspicio de la ONU, el semanario valoró positivamente la propuesta de igual distribución de tierras entre esposos, argumentando que contribuiría al fortalecimiento de la unidad familiar. Según la publicación, esta medida era justa, ya que la mujer campesina «trabajaba igual que el

²²⁹ Juan XXIII, *Carta encíclica Pacem in Terris*, n. 45.

²³⁰ Pablo VI, *Constitución pastoral Gaudium et spes* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1965), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

²³¹ Félix Villabona, «¿Entonces manda la mujer?», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 28 de mayo de 1961, 9.

marido y asumía las mismas responsabilidades familiares»²³². La doctrina católica también comenzaba a reflejar esta apertura: se afirmaba que la mujer casada compartía plenamente los «mismos derechos y obligaciones en el matrimonio»²³³, lo que sugiere una progresiva incorporación de principios de equidad sin abandonar el marco cristiano que guiaba la educación rural femenina.

Hacia la segunda mitad de la década, este enfoque igualitario comenzaba a trasladarse también al terreno de los roles domésticos y productivos. Los discursos de ACPO comenzaron a mostrar fisuras en la estricta división de roles por género. En 1966, se publicaron comentarios que cuestionaban la idea de que ciertas labores fueran exclusivas de las mujeres, como el cuidado de huertas y jardines, señalando que «tanto hombres como mujeres pueden y deben ocuparse de estos trabajos»²³⁴. Esta apertura discursiva no solo apuntaba a reformular tareas domésticas, sino que también alentaba a las mujeres campesinas a involucrarse en actividades económicas sin abandonar sus responsabilidades familiares. Desde 1964, ACPO promovía el acceso femenino a conocimientos técnicos, impulsando la organización de cooperativas, centros veredales y producción agroalimentaria, como el queso y la mantequilla²³⁵. Además, reconocía la importancia de otorgarles acceso a créditos, asistencia técnica y maquinaria moderna, posicionando a la mujer como agente activa del desarrollo rural²³⁶.

Esta transformación discursiva en el plano económico se complementó con una creciente apertura hacia la dimensión política. Durante esta década, el discurso de ACPO sobre la mujer

²³² Acción Cultural Popular, «No contribuyas para que el problema sea más grave», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 27 de julio de 1958, 5.

²³³ Acción Cultural Popular, «Derechos y deberes de la mujer».

²³⁴ Acción Cultural Popular, «La huerta la pueden y la deben ayudar a cultivar las mujeres», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 8 de mayo de 1966, 11.

²³⁵ José Ramón Sabogal, «La mujer campesina también tiene su papel fundamental», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 22 de noviembre de 1964, 13.

²³⁶ José Ramón Sabogal, «Las señoritas campesinas deben intervenir en la organización de la vereda», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 9 de septiembre de 1967, 11.

campesina adquirió un tono cada vez más político. Se comenzó a instar explícitamente a las mujeres a gestionar su cédula de ciudadanía y ejercer el derecho al voto²³⁷, remarcando que su participación era indispensable para «el bienestar de la patria». Se sugería votar por candidatos comprometidos con el libre ejercicio de la religión, la paz, la estabilidad nacional y la implementación de la Reforma Agraria Integral.

Como parte de esta misma narrativa política, ACPO visibilizó experiencias femeninas destacadas en el ámbito estatal. Por ejemplo, en 1961 elogió públicamente a Lía Escobar de Betancourt, representante de Antioquia. En una entrevista publicada por *El Campesino*, Escobar afirmaba que su participación política respondía al llamado del pontificado para que las mujeres católicas intervinieran activamente en la vida nacional²³⁸. Se retomaban, además, palabras de Pío XII, quien sostenía que la mujer tenía «el deber de intervenir en los destinos de su patria»²³⁹, enfatizando su rol como ciudadana responsable. Estas publicaciones articulaban doctrina, liderazgo y ciudadanía femenina, configurando un discurso que, aunque profundamente cristiano, reconocía que la mujer campesina debía estar capacitada para incidir en la transformación del país, desde las veredas hasta los espacios estatales.

En línea con este reconocimiento institucional, en 1965 ACPO celebró la decisión presidencial de otorgar la dirección de las secretarías de educación de los 17 departamentos a mujeres, destacando su capacidad para contribuir en una de las actividades fundamentales del país²⁴⁰. Desde su perspectiva tradicional, consideraba que, por su rol en el hogar, las mujeres estaban particularmente preparadas para la administración municipal, dado su manejo eficiente de

²³⁷ Emilia de Gutiérrez, «La mujer y la reforma agraria», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 10 de diciembre de 1961, 4.

²³⁸ Acción Cultural Popular, «La mujer cristiana no puede permanecer indiferente ante los problemas sociales», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 8 de octubre de 1961, 11.

²³⁹ De Gutiérrez, «La mujer y la reforma,» 4.

²⁴⁰ Acción Cultural Popular, «La mujer y el municipio», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 6 de agosto de 1961, 11.

recursos y su enfoque práctico. Además, sostenía que su presencia en cargos directivos estaba especialmente justificada en el ámbito educativo, donde podían aplicar «su intuición y sabiduría natural»²⁴¹. Este tipo de argumentos, si bien reconocían el liderazgo femenino, reproducían un enfoque maternalista que legitimaba la participación pública sin cuestionar profundamente las estructuras de género subyacentes.

Para fortalecer esta formación política, en 1962 se distribuyó la *Cartilla para la mujer ciudadana*, elaborada por la Unión de Ciudadanas de Colombia. El texto, titulado *Nuestro Sistema de Gobierno*, ofrecía formación sobre la Constitución Nacional, derechos individuales, nacionalidad y funciones del Estado, incluyendo fuerzas armadas y de seguridad²⁴². Este esfuerzo pedagógico reflejaba el interés de ACPO en adaptar su estrategia educativa a los cambios estructurales del país, formando a la mujer no solo como administradora del hogar, sino como ciudadana activa.

Esta formación ciudadana se respaldaba además con fundamentos religiosos, citando fragmentos del derecho canónico, como los Códigos de Malinas, que reconocían que la mujer casada era igual al marido en dignidad humana y podía, en casos de conflicto con valores esenciales, desobedecer la autoridad conyugal²⁴³. Si bien la institución mantenía una postura alineada con la doctrina eclesial, estas afirmaciones revelan una reinterpretación funcional del papel femenino, más allá de la obediencia pasiva.

A pesar de estos avances, persistían tensiones entre el discurso secular y el religioso. Aunque algunas reformas legales coincidían en ciertos puntos con la enseñanza de la Iglesia —

²⁴¹ Acción Cultural Popular, «Puntos de vista. Mujer en la educación», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 14 de febrero de 1965, 4.

²⁴² Cecilia Vargas de Poveda, «Cartilla para la mujer ciudadana», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 26 de agosto de 1962, 11.

²⁴³ Acción Cultural Popular, «Derechos y deberes de la mujer».

como el reconocimiento de derechos y deberes compartidos en el matrimonio—, sectores católicos evitaban discutir el derecho de la mujer a decidir sobre su obediencia marital, enfocándose en preservar su posición doctrinal frente a un entorno en transformación. Este temor no solo respondía a la redistribución del poder dentro del hogar, sino también al riesgo de pérdida de influencia de una Iglesia predominantemente masculina.

ACPO enfrentaba contradicciones internas: por un lado, promovía la dignificación de la mujer como sujeto de derechos dentro del hogar y la comunidad; por otro, continuaban circulando comentarios que menospreciaban su capacidad intelectual y moral, legitimando la autoridad masculina incluso cuando esta no respondía a una vida virtuosa. Estas posturas, probablemente emitidas por voces laicas, revelaban más una expresión de angustia ante el cambio social que una posición sustentada en principios éticos y doctrinales coherentes.

A medida que avanzaba la década de 1960, ACPO comenzó a reconocer formalmente la capacidad de liderazgo femenino en el ámbito rural, marcando una diferencia respecto a los discursos conservadores predominantes en años anteriores. Un ejemplo concreto fue la creación de la sección «Mujeres que valen», dedicada a visibilizar las labores comunitarias desarrolladas por mujeres formadas en el Instituto Femenino, quienes asumían cargos como Representante Parroquial o Auxiliar Inmediata. En estas publicaciones, ACPO afirmaba que «los tiempos habían cambiado y que las mujeres podían ayudar en la solución de problemas comunitarios igual que los hombres»²⁴⁴, elogiando sus iniciativas, su empeño cristiano y las ideas originales propuestas para mejorar las condiciones locales.

Este reconocimiento discursivo se fortaleció especialmente a partir de 1964, cuando ACPO consolidó el modelo de la Representante Parroquial como figura clave en la vida comunitaria.

²⁴⁴ Acción Cultural Popular, «Mujeres que valen», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 12 de marzo de 1961, 4.

Estas líderes tenían la responsabilidad de organizar reuniones con los auxiliares inmediatos, centradas en la lectura y meditación del Santo Evangelio, considerado «luz, fortaleza y guía del apóstol de Cristo»²⁴⁵. En una carta dirigida por Monseñor Sabogal a Carmen —una representante sin sacerdote en su vereda— se le anima a continuar las reuniones con independencia, lo que revela una apertura institucional hacia el protagonismo femenino en la expansión del apostolado laico rural, sin mostrar signos de desconfianza en sus capacidades.

En paralelo, el contenido espiritual transmitido en cursos y correspondencias reforzaba una ética cristiana del sacrificio y el servicio desinteresado. Se insistía en que «cuanto más difícil sea su tarea de apostolado, tanto más meritoria es a los ojos de Dios»²⁴⁶, y se describía esta labor como «llena de dificultades, incomprensiones y cruces», lo que le otorgaba un valor sobrenatural al esfuerzo femenino»²⁴⁷. De manera enfática, se enseñaba que «todos los sacrificios y trabajos que hagas por tus hermanos campesinos, es como si los hicieras por el mismo Cristo»²⁴⁸, consolidando un modelo de espiritualidad activa que dotaba de legitimidad doctrinal la participación de la mujer en el liderazgo veredal.

Este reconocimiento se hacía siempre desde una perspectiva cristiana, en la que la participación comunitaria femenina debía contribuir prioritariamente a la dignificación espiritual. En 1965, el semanario afirmaba que la verdadera transformación comunitaria ocurría «cuando existe un centro de cultura cristiana»²⁴⁹, valorando este logro como más importante que obras

²⁴⁵ José Ramón Sabogal, «Respuesta a Carmen Rosa Vesga», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 31 de agosto de 1964, 11.

²⁴⁶ Eduardo J. Herrera, «Respuesta a Herminda Gutiérrez H.», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 23 de marzo de 1965, 11.

²⁴⁷ Tulia Hernández, «Respuesta a Floripes González Lozano», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 5 de septiembre de 1966, 11.

²⁴⁸ Tulia Hernández, «Respuesta a Matilde Wandurraga», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 4 de agosto de 1966, 11.

²⁴⁹ Héctor Ciro Bustos, «Respuesta a Waldina Fuentes», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 23 de enero de 1965, 11.

materiales como acueductos o fosas de abono. En las publicaciones y correspondencias, se alentaba a las mujeres a colaborar activamente en el progreso espiritual y económico de sus comunidades, encarnando un modelo de apostolado veredal en sintonía con los ideales religiosos.

Estos enfoques de «familia y trabajo» fueron reforzados por Pablo VI en *Humanae Vitae* (1968), donde insistió en que las leyes civiles deben proteger la «vocación propia de la mujer y promover su participación social y política, entendida siempre como servicio al bien común»²⁵⁰.

De forma complementaria, entre 1965 y 1968, ACPO profundizó su impulso organizativo y político, reforzando la idea de que la mujer campesina debía asumir un papel activo en la transformación de su entorno. En 1965, instó a las mujeres a unirse en organizaciones para enfrentar los desafíos actuales, enfatizando la necesidad de conformar un «frente común poderoso»²⁵¹. Reconocía que la participación política femenina era crucial para el éxito institucional de ACPO y rompía con la tradición que atribuía exclusivamente a los hombres la capacidad de alcanzar ideales. En ese marco, el semanario elogió a mujeres colombianas que habían sido dignas de héroes y llamó a incorporar su contribución intelectual para restaurar las instituciones democráticas amenazadas²⁵².

Esta orientación se consolidó aún más en 1967, cuando ACPO afirmó que se requería la participación femenina en la organización cultural, económica, social y jurídica de sus comunidades²⁵³. En 1968, se puso en marcha el programa La mujer campesina ante la vida, dirigido por la reverenda madre María de Jesús Siffredi. Este proyecto reforzaba el papel de las mujeres como agentes de cambio y promotoras del desarrollo comunitario, influyendo directamente en el

²⁵⁰ Pablo VI, *Carta encíclica Humanae Vitae* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1968), https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.

²⁵¹ Emilia de Gutiérrez, «La mujer tiene que unirse», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 6 de junio de 1965, 11.

²⁵² Ana Buitrago de Castro, «La mujer factor de triunfo», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 24 de noviembre de 1963, 11.

²⁵³ Padre Sabogal, «La mujer campesina», Acción Cultural Popular edición, 9 de septiembre de 1967.

futuro del país al elevar el «nivel de vida humano»²⁵⁴. ACPO también celebró un decreto que buscaba dignificar a la mujer, permitiendo que interviniera en asuntos públicos y accediera a cargos de liderazgo, enfatizando que ese cambio legal podía transformar no solo su situación jurídica, sino también su mentalidad y dignidad²⁵⁵.

Esta narrativa también se fortalecía a través de la literatura publicada en la página femenina, donde las novelas continuaban modelando referentes de conducta cristiana y campesina. La novela «Rosalinda la del río» (1961–1963) presenta a una joven campesina orgullosa de su vida rural y profundamente comprometida con el servicio a sus padres y a Dios. La historia pone en contraste su espiritualidad con las amenazas morales de la ciudad, reafirmando la idea de que el campo es un espacio de virtud mientras el entorno urbano representa el riesgo de corrupción. Rosalinda, además de trabajar diligentemente en la cocina y en el campo, defiende sus principios cristianos con firmeza, lo que lleva a su pretendiente —un joven ciudadano— a reconocer que ella no es una campesina ingenua, sino una mujer fuerte y consciente. A diferencia de novelas anteriores, ya no se exige al varón un ideal de perfección; se acepta que tiene defectos, y se presenta a la mujer como guía espiritual que ayuda al hombre a mejorar.

Esta evolución narrativa se intensifica en «Margarita, un amor del Valle» (1964), en donde los protagonistas pierden sus rasgos campesinos. El hombre, alejado del modelo cristiano, traiciona a la protagonista, mientras ella permanece fiel, prudente y recatada. La historia muestra que, aunque el varón flaquea, la mujer sostiene los valores religiosos con integridad, siendo incluso la

²⁵⁴ Acción Cultural Popular, «Nuevo programa “La mujer campesina ante la vida”», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 3 de noviembre de 1968, 11.

²⁵⁵ Acción Cultural Popular, «“Las mujeres reclamamos mejor trato”. Dicen las alumnas campesinas que adelantan cursos de capacitación en el Instituto Femenino de Sutatenza», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo* (Bogotá), 3 de noviembre de 1968, Acción Cultural Popular Edición.

madre del hombre quien reconoce la injusticia y libera a Margarita del compromiso, dándole la oportunidad de rehacer su vida.

En 1964–1966, ACPO publica la novela histórica «Quo Vadis...? Ligia o un amor inmortal», del escritor polaco Henryk Sienkiewicz. Ambientada en el siglo I bajo el gobierno de Nerón, relata la persecución de los cristianos y el martirio de la protagonista Ligia, quien defiende su fe con radical convicción. Su oposición al amor de un patricio pagano, que solo se resuelve cuando él se convierte al cristianismo, refuerza el mensaje de que las mujeres deben conservar sus principios cristianos frente a cualquier adversidad. Esta novela, a diferencia de las anteriores, propone una espiritualidad más intensa, mostrando que la mujer cristiana no solo se entrega al hogar, sino que está dispuesta a morir por sus creencias.

En conjunto, la pedagogía simbólica de ACPO se alimentó de la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia, que durante los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI pasó de denunciar la explotación femenina al reconocimiento de sus derechos laborales, civiles y políticos. Esta sincronía entre Magisterio y semanario completó el horizonte en el que ACPO situó a la mujer campesina: virtuosa en la fe, pero también corresponsable de la transformación social desde sus propias capacidades.

3.4 Entre tradición y transformación: el discurso institucional de ACPO sobre la mujer campesina

Durante la década de 1970, Acción Cultural Popular desarrolló un conjunto de discursos dirigidos a las mujeres campesinas que reflejan una renovación pastoral y una reconfiguración ideológica dentro del modelo de Iglesia rural. A diferencia de los años anteriores —donde el rol femenino se limitaba al cuidado del hogar, la obediencia conyugal y la transmisión espiritual en

contextos familiares—, los textos de esta etapa comienzan a problematizar el lugar de la mujer en las estructuras de poder, en la sexualidad, en la economía veredal, y en el devenir político nacional.

Los cuatro grandes núcleos discursivos —la denuncia del machismo, la resignificación de la maternidad y la regulación de la natalidad, la apertura intelectual al mundo, y la defensa de un feminismo moderado— conforman un proyecto pedagógico que busca formar ciudadanas campesinas conscientes, responsables y espiritualmente activas. Estos discursos no fueron contruidos en tensión directa con el magisterio oficial de la Iglesia, sino en diálogo explícito con los lineamientos del Concilio Vaticano II, los documentos del CELAM en Medellín (1968) y las encíclicas de Pablo VI. ACPO se apropia de estas orientaciones teológicas y las territorializa en el contexto colombiano, elaborando un marco educativo que conecta la doctrina cristiana con las realidades afectivas, sexuales, laborales y políticas de la mujer rural.

Este capítulo analiza, entonces, la forma en que ACPO combina herramientas doctrinales y diagnósticos sociológicos para delinear un modelo femenino cristiano que se distancia de la subordinación histórica, sin perder sus vínculos familiares ni espirituales. La figura que emerge es la de una mujer campesina capaz de tomar decisiones sobre su cuerpo, educar desde la conciencia, pensar desde lo comunitario y participar en lo político desde su vocación religiosa. Sin embargo, como se explorará en el capítulo siguiente, este discurso institucional no fue recibido de manera pasiva: las mujeres campesinas reinterpretaron, resistieron o transformaron estas representaciones desde sus propios territorios y experiencias, reabriendo el campo del sentido y disputando el lugar desde el cual podía hablarse en nombre de la fe, la dignidad y la educación.

3.4.1. Denuncia del machismo como raíz de la opresión

Durante 1972, la Acción Cultural Popular (ACPO) consolidó una crítica explícita al machismo rural, presentándose no solo como una expresión cultural arraigada, sino como un

sistema que restringía el desarrollo emocional, afectivo y social de las jóvenes campesinas. En su semanario, se denunció que «las jóvenes colombianas se enfrentan al problema de no poder reunirse con otros jóvenes fuera de su casa, tratar con hombres e iniciar noviazgos»²⁵⁶, lo que evidenciaba una limitación estructural de la libertad afectiva femenina en las zonas veredales.

La institución no atribuyó esta situación únicamente a factores morales o religiosos, sino a condiciones materiales y organizativas más profundas, señalando que «esta mentalidad y esta actitud hacia las hijas está condicionada, determinada por la estructura económica, por la estructura de autoridad dentro de la familia y de ahí la estructura del mismo país»²⁵⁷. ACPO identificó el machismo como un dispositivo de control social que operaba simultáneamente en los ámbitos económico, familiar y simbólico, modelando las relaciones interpersonales desde una lógica de subordinación femenina.

Este enfoque se vincula con los planteamientos de François Houtart, quien argumenta que las representaciones religiosas no se comprenden únicamente como doctrinas, sino como construcciones sociales que reproducen desigualdades cuando no se acompañan de condiciones equitativas. En los discursos de ACPO, esta lógica se vuelve evidente: figuras como el padre, el esposo o el sacerdote mantienen el control sobre la vida femenina bajo el amparo de tradiciones culturales legitimadas por la organización económica rural.

ACPO caracteriza al padre campesino como «ese hombre de campo, ‘macho’ que se gastó muchas libertades con muchachas cuando él era joven, que posiblemente tenga sus aventuras fuera del hogar; ese hombre ve a muchos otros hombres ‘machos’»²⁵⁸. Esta masculinidad, entendida como abuso y dominio, reproduce un temor paternal al protagonismo femenino, lo que lleva a

²⁵⁶ Mireya Fonseca, «Con la familia. La falta de libertad en la mujer actual», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 2 de abril de 1972, 11.

²⁵⁷ Fonseca, «La falta de libertad», 11.

²⁵⁸ Fonseca, «La falta de libertad», 11.

restringir toda posibilidad de autonomía o socialización de las jóvenes. El machismo funciona así como una lógica afectiva y sexual que deshumaniza a la mujer, considerándola propiedad o riesgo.

En esta clave, las reflexiones del Papa Pablo VI en *Humanae Vitae* (1968) resultan particularmente sugerentes. Aunque no formula una denuncia explícita del machismo, el pontífice advierte que el uso instrumental de la anticoncepción puede llevar al hombre a tratar a la mujer «como simple instrumento de goce egoísta y no como a compañera, respetada y amada»²⁵⁹. Esta preocupación por la cosificación afectiva dialoga con las denuncias que ACPO realiza en la década siguiente, en las que se reconocen prácticas masculinas que degradan la dignidad femenina desde lo afectivo y lo sexual.

El discurso también visibiliza el rol complejo de la madre en este entramado. ACPO señala que muchas mujeres adultas, marcadas por sus propias experiencias de desengaño y subordinación, reproducen las mismas lógicas que pretenden evitar: «ha contemplado el modelo paterno, luego el modelo de hombres que la engañaron, y ahora el de su esposo que es machista»²⁶⁰. Esta actitud protectora termina siendo funcional al sistema que limita la agencia de las jóvenes.

ACPO advierte que esta sobreprotección, lejos de formar mujeres conscientes y libres, favorece conductas clandestinas y precipitadas. «La sobreprotección en la adolescencia y juventud temprana afecta negativamente el desarrollo psicosocial de la joven y aumenta la probabilidad de que ella mantenga relaciones clandestinas que afectan la estabilidad del hogar que intentan construir, ya que carecen de una base de conocimiento mutuo y tranquilidad emocional»²⁶¹. La ausencia de espacios de formación y diálogo conduce, en muchos casos, a que las jóvenes

²⁵⁹ Pablo VI, *Humanae Vitae*, n. 17.

²⁶⁰ Mireya Fonseca, «La falta de libertad en la mujer actual».

²⁶¹ Mireya Fonseca, «La falta de libertad en la mujer actual».

contemplan el matrimonio como vía de escape: «sin reflexionar adecuadamente sobre su elección»²⁶².

Esta crítica adquiere una tonalidad más contundente en 1975, cuando ACPO declara abiertamente que el machismo no solo perpetúa una masculinidad basada en la dominación, sino que además da lugar al surgimiento del feminismo radical. En palabras del semanario, «algunas mujeres, en su búsqueda de independencia, imitan comportamientos masculinos creyendo que así alcanzarán la igualdad, lo cual, a menudo resulta en mayor esclavitud y falta de respeto»²⁶³. Con ello, la organización señala que el problema ya no radica exclusivamente en el ámbito familiar rural, sino en una cultura nacional que excluye sistemáticamente a las mujeres de los espacios de poder y las condena a formas precarias de existencia.

El semanario denuncia entonces la contradicción entre los discursos que apelan a la igualdad y la realidad cotidiana de las mujeres en el campo: «las madres son tratadas como sirvientas sin respeto ni consideración, las esposas tienen pocos derechos y deben soportar trabajo y sufrimiento, mientras que las hijas son reprimidas y tratadas con más severidad que los hijos varones»²⁶⁴. Este reconocimiento no se presenta como una observación moral, sino como parte de un estatuto tradicionalista injusto que afecta gravemente a las mujeres campesinas, pese a su rol central en el sostenimiento del hogar y de las economías locales²⁶⁵.

El reconocimiento del machismo como problema estructural también se explica por el clima cultural en el que circulaban representaciones profundamente estereotipadas sobre la mujer campesina y la vida conyugal. Incluso en publicaciones de carácter humorístico promovidas por

²⁶² Mireya Fonseca, «La falta de libertad en la mujer actual».

²⁶³ Acción Cultural Popular (ACPO), *Sexo y matrimonio*, 2.ª ed. (Bogotá: Editorial Dosmil, 1975), 48.

²⁶⁴ Acción Cultural Popular, «Independencia para las campesinas», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 14 de mayo de 1972, 11.

²⁶⁵ Acción Cultural Popular, «La mujer».

ACPO, como *Chispa y buen humor* (1970), se reproducían caricaturas que presentaban a la mujer como responsable del gasto excesivo y del desequilibrio económico familiar, llegando a afirmarse que «la mujer es el agujero por donde se escurre la plata del hombre»²⁶⁶. Este tipo de sátiras, lejos de ser inocuas, reflejan la normalización social de imaginarios machistas ampliamente compartidos, que el propio discurso institucional de ACPO comenzará a problematizar de manera explícita en la década de 1970.

Esta lectura estructural del machismo no se quedó únicamente en el plano del diagnóstico sociocultural, sino que fue acompañada por dispositivos pastorales orientados a la conversión moral del campesino varón. En *La oración del campesino* (1973), ACPO introduce una crítica explícita al machismo rural, abordando la violencia conyugal, la infidelidad y el abandono del hogar como expresiones de pecado que contravienen el Evangelio. A través de una interpelación directa al hombre, el texto desplaza el foco de la responsabilidad ética hacia el varón, reconociendo a la esposa como víctima del egoísmo masculino y como referente moral dentro del marco de la espiritualidad cristiana, sin convertirla en sujeto orante autónomo, sino como mediación ética para la conversión del esposo.

La fuerza del texto radica en su capacidad para nombrar prácticas de violencia cotidiana que habían sido históricamente naturalizadas en el mundo rural. En una de sus oraciones más contundentes, el campesino reconoce: «Cuando le pego a mi mujer te golpeo a Ti. Cuando la hago aguantar hambre, te castigo a Ti, cuando la saco del rancho por la noche, te hago aguantar frío a Ti»²⁶⁷, estableciendo una equivalencia radical entre el maltrato conyugal y la negación del Evangelio. En otra escena, el reconocimiento del sacrificio femenino se articula con la confesión

²⁶⁶ Félix Villabona, *Chispa y buen humor* (Bogotá: Editorial Andes, 1970), 144.

²⁶⁷ Bernardo García Vargas, S. J., *La oración del campesino* (Bogotá: Acción Cultural Popular, 1973), 9.

de la infidelidad masculina: «Mi esposa solo me da amor... se sacrifica por mí y por el hogar y, sin embargo, la he engañado»²⁶⁸.

Esta forma de denuncia no cuestiona de manera estructural la división sexual de roles ni el ideal femenino centrado en el sacrificio y la entrega doméstica; sin embargo, sí representa un desplazamiento significativo en el discurso institucional, al reconocer explícitamente el sufrimiento femenino y responsabilizar moralmente al varón por las fracturas del hogar campesino. El machismo deja de ser tratado como una simple costumbre cultural para ser nombrado como una falta ética que rompe la relación con Dios, con el prójimo y con la comunidad.

Aquí, la lectura de Houtart resulta particularmente esclarecedora. Según su teoría, las instituciones religiosas viven un doble proceso: por un lado, reproducen el orden establecido, y por otro, negocian espacios de transformación que surgen en momentos de cambio estructural. En ese sentido, ACPO no se limita a formular una crítica doctrinal al machismo, sino que responde desde la práctica: se posiciona contra la violencia simbólica y apoya acciones concretas de educación que mejoren las oportunidades laborales de las campesinas. El semanario reconoce que «la independencia económica les ofrecía una vida más digna y les ayudaba a evitar la subordinación a hombres que las tratan como objetos, sin valorar su dignidad personal»²⁶⁹.

Este giro en los discursos de ACPO —que articula crítica, formación y acción concreta— encuentra una sólida legitimación teológica en el proceso conciliar latinoamericano. En los Documentos de Medellín (1968), el Consejo Episcopal Latinoamericano reconoce que «la mujer, su igualdad de derecho y de hecho con el hombre»²⁷⁰ es parte del compromiso cristiano con la justicia, y que crear un orden social justo constituye una tarea ineludible para la Iglesia en el

²⁶⁸ García Vargas, *La oración del campesino*, 46.

²⁶⁹ Acción Cultural Popular, «La mujer».

²⁷⁰ *50 años Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018), Justicia, n. 1.

contexto de las tensiones sociales latinoamericanas²⁷¹. Aunque estos documentos no abordan el machismo de forma directa, sí identifican las estructuras opresoras que perpetúan la desigualdad, anticipando el tipo de análisis que ACPO territorializa y profundiza en los años setenta.

Esta lectura también puede situarse en continuidad con el Mensaje a las mujeres de Pablo VI, pronunciado al cierre del Concilio Vaticano II en 1965. Aunque el texto papal no menciona el machismo explícitamente, sí afirma que «la Iglesia está orgullosa (...) de haber elevado y liberado a la mujer, de haber hecho resplandecer (...) su innata igualdad con el hombre»²⁷². Este reconocimiento doctrinal prefigura el tipo de reivindicación que ACPO desarrollará posteriormente en el contexto colombiano. Lo que emerge no es una traducción literal del magisterio romano, sino una reinterpretación situada, donde la igualdad esencial proclamada por la Iglesia se convierte en denuncia concreta contra la figura del padre autoritario, la madre sobreprotectora y los dispositivos culturales que reproducen la subordinación femenina.

Del mismo modo, el discurso de ACPO dialoga con lo declarado por el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965), en la que se establece que «toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona (...) por motivos de sexo (...) debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino»²⁷³. Este principio refuerza la lectura teológica que ACPO pone en práctica desde la ruralidad colombiana: no se aparta del magisterio, sino que lo extiende como mandato ético en clave territorial, proponiendo una narrativa antimachista que articula espiritualidad con justicia social. En lugar de limitarse a promover virtudes individuales, el semanario aboga por transformar los dispositivos comunitarios —el hogar, la economía, las

²⁷¹ 50 años Medellín, Paz, n. 20.

²⁷² Pablo VI, «Mensaje a las mujeres», discurso pronunciado en la clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 8 de diciembre de 1965), n. 1, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html.

²⁷³ Pablo VI, *Gaudium et spes*, n. 29.

relaciones afectivas— para que respondan a ese plan divino basado en la dignidad compartida entre hombres y mujeres.

En esta clave, las acciones de ACPO representan precisamente la dimensión práctica que Houtart considera indispensable para que el discurso religioso se convierta en instrumento de transformación. Nombrar el problema no basta: el semanario construye una pedagogía social que permite liberar a las mujeres del sometimiento cotidiano y reconstruir formas de convivencia basadas en la reciprocidad, la dignidad común y el reconocimiento público.

En suma, los discursos de ACPO en la década de 1970 evidencian una institucionalidad religiosa en proceso de transformación: reconocen que el machismo, antes naturalizado como expresión cultural o moral, es redefinido como una representación social obsoleta y dañina, incompatible con la ética cristiana. En lugar de sostenerla, ACPO la desmonta progresivamente mediante nuevos lenguajes pedagógicos y prácticas comunitarias que articulan espiritualidad, justicia social y transformación de las relaciones familiares y afectivas. Tal como lo señala François Houtart, la crítica religiosa solo adquiere fuerza emancipadora cuando desborda los marcos doctrinales y se vincula con las contradicciones concretas de la realidad. Y eso es justamente lo que se observa aquí: una Iglesia rural que, a través de ACPO, empieza a reconfigurar sus propios dispositivos de poder, desplazando los mecanismos de subordinación por proyectos pastorales orientados hacia la justicia de género, la dignidad compartida y la transformación de las relaciones afectivas, familiares y comunitarias.

3.4.2. Maternidad responsable y regulación de la natalidad

Desde 1972, ACPO propone una reformulación profunda del concepto de maternidad, superando el ideal tradicional que la confinaba al sacrificio absoluto y a la exclusividad en la crianza. A partir de su lectura crítica del machismo en la reproducción sexual, la institución

sostiene que para liberar a la mujer campesina es necesario garantizar el acceso a educación sexual y las herramientas para la regulación de la natalidad²⁷⁴. Este planteamiento no solo responde a una necesidad médica o técnica, sino que inaugura una nueva ética de la maternidad como ejercicio reflexivo, compartido y comunitario.

En ese marco, ACPO afirma que la maternidad no es únicamente un instinto, sino una responsabilidad que debe equilibrarse con otros compromisos: la mujer no es solo madre, sino también «esposa, hija, amiga, ciudadana, afiliada a una religión, miembro de una comunidad»²⁷⁵. Frente a la idealización del sacrificio, se advierte que la madre que se encierra exclusivamente en sus hijos «no es realmente madre sino una mujer a medias que, a fuerza de mirar solo su maternidad, se queda ciega para advertir sus otros compromisos y deberes»²⁷⁶.

ACPO propone sustituir el «mito de la maternidad como instinto» por una maternidad consciente y plural, una práctica que «no se encierra en los hijos, sino que se abre a los demás por sus hijos»²⁷⁷. En sus palabras más agudas, alerta sobre los riesgos de una maternidad entendida como martirio: «aunque ella esté convencida de estar cumpliendo como mártir, un deber que no admite compartirse. Sus hijos, ellos son lo primero, y lo único»²⁷⁸. Este modelo, lejos de proteger, esclaviza emocionalmente y deteriora otras dimensiones de la vida femenina.

Por eso, se exhorta a las mujeres a no olvidar «los otros objetivos que ha de realizar su alma de mujer»: conformar su personalidad, cuidar su salud, aumentar sus conocimientos, trabajar su carácter, mejorar su presentación, y encontrar espacios para el descanso y la recreación²⁷⁹.

²⁷⁴ Acción Cultural Popular, «¿Quiere ser madre?», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 21 de octubre de 1973, 11.

²⁷⁵ Acción Cultural Popular, «El mito de la maternidad», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 14 de mayo de 1972, 11.

²⁷⁶ Acción Cultural Popular, «El mito».

²⁷⁷ Acción Cultural Popular, «El mito».

²⁷⁸ Acción Cultural Popular, «El mito».

²⁷⁹ Acción Cultural Popular, «El mito».

Además, se insiste en que el vínculo conyugal no puede ser desplazado por la maternidad, pues «no puede amar a los hijos quien no ama al marido, ni se preocupa por él»²⁸⁰. Y, junto a estas consideraciones, se suma también el aporte económico como parte de esa plenitud: en 1974, ACPO reconoce que las madres campesinas «contribuyen a los ingresos familiares», y que esto forma parte de «la vivencia de un matrimonio cristiano», por lo tanto, también es una responsabilidad asumida ante Dios²⁸¹. A raíz de este reconocimiento, el semanario anunció que los contenidos para las mujeres buscarían facilitar sus tareas cotidianas con información práctica para el hogar y el campo²⁸².

Estas reflexiones se completan con una llamada a la corresponsabilidad dentro del hogar. Esta noción de corresponsabilidad en el proyecto familiar no se limitó al plano discursivo del semanario, sino que fue progresivamente sistematizada en materiales pedagógicos destinados a la vida doméstica. Un indicio relevante de este desplazamiento puede observarse en la segunda edición del manual *La madre y el niño*, publicada en 1975. Aunque esta edición se sitúa fuera del periodo central de la investigación, resulta significativa como reedición ampliada de un texto originalmente publicado en 1965, lo que permite leerla como continuidad y ajuste del modelo familiar promovido por ACPO.

En ella se mantiene la centralidad de la maternidad como misión sagrada, pero se introduce de manera explícita la corresponsabilidad conyugal al afirmar que «Marido y mujer tienen que cuidar y proteger las nuevas criaturas de Dios, esas nuevas vidas, esos nuevos seres que ellos traen al mundo con la ayuda de Dios. Los esposos son responsables de sus hijos»²⁸³. Además, dedica un

²⁸⁰ Acción Cultural Popular, «El mito».

²⁸¹ Acción Cultural Popular, «Amor es vida», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 24 de marzo de 1974, 11.

²⁸² Acción Cultural Popular, «Mujer campesina», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo* (Bogotá), 24 de marzo de 1974, Acción Cultural Popular Edición.

²⁸³ Luis Alejandro Salas Lezaca, *La madre y el niño*, 5.^a ed. (Bogotá: Acción Cultural Popular, 1975), 16.

apartado para explicar los deberes del esposo debido a que considera que «El esposo tiene derechos pero también deberes (...) no puede pensar solamente en su bienestar sino también en la felicidad y el bien de su esposa y de los hijos que Dios envíe al hogar»²⁸⁴. Incluso indica que no son solo responsabilidades económicas «(...) sino que atenderá al bienestar espiritual de su esposa; le ayudará a practicar lo que debe hacer para conservarse sana y cuidar la salud de su hijo. (...) estará junto a ella para el tiempo del nacimiento, ya que esto dará seguridad y tranquilidad a su esposa, y así ella podrá actuar mejor para el nacimiento de su hijo; él sabe que es un crimen abandonar»²⁸⁵.

Este énfasis en los deberes del esposo —no solo económicos, sino también morales, afectivos y de acompañamiento— sugiere que el modelo femenino construido por ACPO no se congeló en la maternidad sacrificial de los años cincuenta, sino que comenzó a reconfigurarse hacia una pedagogía familiar más corresponsable, sin abandonar la centralidad materna como eje del hogar cristiano.

Este proceso de reconfiguración no implicó una ruptura con la ética católica de la vida, pues el manual reafirma de manera explícita la condena del aborto como límite moral innegociable, diciendo que «Nadie puede provocar un aborto; esto es asesinar a una criatura inocente y poner en peligro la vida de la madre. Las personas que con sus palabras o sus actos ayudan conscientemente a provocar un aborto, cometen un crimen, pecan mortalmente y reciben la excomunión de la Iglesia Católica, si el aborto se efectúa realmente»²⁸⁶. Lo que muestra que la corresponsabilidad y la maternidad reflexiva se inscriben dentro de un marco doctrinal claramente delimitado.

ACPO reconoce que las tradiciones han cambiado: ya no se justifica tener muchos hijos por temor a la mortalidad infantil o por patrones de virilidad heredados de los abuelos. Ahora, dice

²⁸⁴ Salas Lezaca, *La madre y el niño* (1975), 40.

²⁸⁵ Salas Lezaca, *La madre y el niño* (1975), 41.

²⁸⁶ Salas Lezaca, *La madre y el niño* (1975), 43-44.

el semanario, «los campesinos han estudiado y se casan con la mujer que quieren, han aprendido a pensar y a obrar como seres humanos libres y responsables»²⁸⁷. Se afirma que «lo importante no es tener hijos, sino saber educarlos bien», y que todas las decisiones —el matrimonio, el número de hijos y su crianza— deben ser acordadas entre hombre y mujer, como pares en el vínculo familiar»²⁸⁸.

Esta noción de corresponsabilidad en el proyecto familiar se encuentra alineada con lo planteado por Pablo VI en su Discurso del Año Internacional de la Mujer (1975), donde afirma: «la mujer conservará y desarrollará principalmente en la comunidad familiar, en plena corresponsabilidad con el hombre, su misión de acoger, dar y educar la vida» . En este sentido, ACPO no rompe con la doctrina católica, sino que la despliega en clave situada, reconociendo que la corresponsabilidad conyugal y la maternidad reflexiva forman parte del compromiso cristiano. Esta visión de corresponsabilidad encuentra respaldo explícito en varios documentos del magisterio católico que, desde la década de 1960, comenzaron a delinearse en el Vaticano.

En *Gaudium et Spes* (1965) y en *Humanae Vitae* (1968), se reconoce que «la mujer conservará y desarrollará (...) su misión de acoger, dar y educar la vida (...) en plena corresponsabilidad con el hombre»²⁸⁹. Además, *Humanae Vitae* propone una visión ética de la paternidad responsable que puede incluir «la deliberación generosa de tener una familia numerosa» o «la decisión (...) de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo (...) respetando la ley moral»²⁹⁰, y reafirma que «el acto conyugal debe quedar abierto a la transmisión de la vida»²⁹¹. En

²⁸⁷ Acción Cultural Popular, «En mi casa mando yo. En nuestra casa mandamos nosotros», *El Campesino: semanario para la cultura del pueblo*, 30 de diciembre de 1973, 11.

²⁸⁸ Acción Cultural Popular, «En mi casa mando yo».

²⁸⁹ Pablo VI, *Humanae Vitae*, n. 2.

²⁹⁰ Pablo VI, *Humanae Vitae*, n. 10.

²⁹¹ Pablo VI, *Humanae Vitae*, n. 11.

este sentido, ACPO no se distancia del magisterio, sino que lo adapta a las condiciones materiales y culturales del campesinado colombiano.

A esta perspectiva se suma el Mensaje a las Mujeres de Pablo VI (1965), que reconoce a las madres como «primeras educadoras del género humano en el secreto de los hogares», y subraya que «una madre pertenece, por sus hijos, a ese porvenir que ella no verá probablemente»²⁹². Esta idea se conecta con el llamado de ACPO a que las mujeres campesinas no se encierren en la crianza, sino que eduquen en libertad, conciencia y comunidad.

Por otro lado, los Documentos de Medellín (1968) ofrecen una crítica estructural a los enfoques simplistas de la política demográfica: «Juzgamos necesario enunciar (...) que el enfoque unilateral de los problemas demográficos y toda solución simplista son incompletos. Aparece como particularmente dañosa la adopción de una política demográfica antinatalista que tiende a suplantar una política de desarrollo (...) más exigente pero la única aceptable»²⁹³. Esta posición coincide con el planteamiento de ACPO, que vincula la regulación de la natalidad con procesos formativos y de autonomía, no con imposiciones externas. Además, Medellín reconoce que «la familia cumplirá su misión si ‘promueve la justicia y demás obras buenas al servicio de todos los hermanos que padecen necesidad’»²⁹⁴, lo que sintoniza con el discurso de ACPO sobre la maternidad ampliada: afectiva, económica, educativa y comunitaria.

Tanto el Concilio Vaticano II como *Humanae Vitae* y el Discurso del Año Internacional de la Mujer reivindican una visión ética y compartida de la maternidad. En *Gaudium et Spes* (1965), se afirma que «la mujer conservará y desarrollará (...) su misión de acoger, dar y educar la vida (...) en plena corresponsabilidad con el hombre»²⁹⁵, mientras que en *Humanae Vitae* (1968),

²⁹² Pablo VI, «Mensaje a las mujeres,» n. 2.

²⁹³ *50 años Medellín*, Familia y Demografía, n. III.9.

²⁹⁴ *50 años Medellín*, Familia y Demografía, n. II.7.

²⁹⁵ Pablo VI, *Gaudium et spes*, n. 2.

Pablo VI insiste en que «la mujer conservará y desarrollará... su misión de acoger, dar y educar la vida... en plena corresponsabilidad con el hombre»²⁹⁶, reafirmando que la maternidad no debe ser un ejercicio aislado, sino compartido. Además, se reconoce que la «paternidad responsable» puede incluir tanto el deseo generoso de tener muchos hijos como la decisión prudente de postergar nacimientos por razones legítimas, siempre dentro del respeto moral²⁹⁷, y que «el acto conyugal debe quedar abierto a la transmisión de la vida»²⁹⁸, lo cual coincide con la ética abierta pero consciente que ACPO defiende en sus editoriales.

Asimismo, *Gaudium et Spes* llama a mejorar «las condiciones pedagógicas y sociales (...) que ayuden a cultivar una responsabilidad auténticamente humana»²⁹⁹, lo que respalda la propuesta formativa que ACPO articula en favor de una maternidad con autonomía, conocimiento y salud afectiva. En conjunto, estas orientaciones doctrinales no se contradicen con el discurso rural del semanario, sino que lo habilitan: ACPO se inscribe en la misma tradición ética, pero la despliega en clave situada, respondiendo a las condiciones materiales, educativas y culturales de la Colombia campesina.

Desde la mirada de François Houtart, esta reconfiguración representaría una transformación significativa de las representaciones religiosas tradicionales que justificaban relaciones desiguales como parte del orden divino. ACPO las resignifica en respuesta a transformaciones materiales —como el acceso a la educación formal, el contacto con medios masivos como Radio Sutatenza y la progresiva urbanización rural— que obligan a revisar el lugar de la mujer en los marcos doctrinales. Esta resignificación da paso a un modelo en que la

²⁹⁶ Pablo VI, *Humanae Vitae*, n. 2.

²⁹⁷ Pablo VI, *Humanae Vitae*, n. 10.

²⁹⁸ Pablo VI, *Humanae Vitae*, n. 11.

²⁹⁹ Pablo VI, *Gaudium et spes*, n. 87.

maternidad se articula con la salud, la autonomía económica, el vínculo afectivo y la participación comunitaria.

Como señala Houtart, la legitimidad de las instituciones religiosas frente al cambio depende de su capacidad para adaptar sus representaciones y traducirlas en prácticas transformadoras. En ese sentido, ACPO no solo modifica el significado de la maternidad, sino que inscribe la educación sexual, la corresponsabilidad conyugal y la autonomía laboral como pilares legítimos de la vida cristiana rural. La doctrina ya no se impone como dogma fijo, sino como herramienta pedagógica que dignifica y acompaña la vida cotidiana de las mujeres campesinas en condiciones de mayor libertad.

En conjunto, estos discursos construyen una pedagogía de la maternidad que no niega la vocación doméstica, pero sí la expande. Lo que se promueve es un modelo más afectivo, más equilibrado y participativo, donde la mujer campesina es madre no por obligación ni renuncia, sino como parte de un proyecto de vida que integra el cuerpo, la fe, la comunidad y la transformación social.

No obstante, esta resignificación se desarrolla dentro de límites doctrinales claramente definidos: la apertura a la corresponsabilidad y a la maternidad reflexiva no implica una ruptura con la ética católica sobre la vida, la sexualidad o la familia, sino una relectura situada de sus principios. Precisamente en esa tensión —entre continuidad doctrinal y adaptación pastoral— se habilita un nuevo desplazamiento discursivo, en el que la mujer campesina es llamada no solo a reorganizar el hogar, sino también a ampliar su horizonte de acción hacia el mundo social, cultural y político, como se analizará en el siguiente apartado.

3.4.3. *Apertura al mundo y rol global de la mujer*

En 1973, ACPO amplió el horizonte de participación femenina, llamando a las campesinas no solo a involucrarse en los asuntos veredales, sino también a interesarse por la actualidad nacional e internacional. El discurso sobre la mujer dejó de enfocarse exclusivamente en el trabajo doméstico y comunitario, y comenzó a proponer una ciudadanía informada, donde la mujer pudiera reflexionar sobre los acontecimientos históricos y asumir una responsabilidad política y cultural en el mundo contemporáneo.

Esta transformación aparece nítidamente en el semanario, que afirma: «ya no es aceptable que una mujer se dedique únicamente a tareas domésticas mientras su esposo se informa leyendo el periódico. La mujer moderna debe estar consciente de su responsabilidad ante el mundo y no vivir al margen de la realidad»³⁰⁰. De este modo, se rompe con el viejo imaginario de la esposa recluida en labores de costura, ajena al devenir político. ACPO sentencia que «la mujer que remendaba calcetines, mientras su esposo se ensimismaba en la lectura del periódico, ha quedado atrás»³⁰¹.

El llamado va más allá de lo local: los textos instan a las mujeres a interesarse por «los adelantos científicos, heroísmos humanos, conflictos, movimientos de paz, cambios políticos del país, etc.»³⁰², como parte de un ejercicio de conciencia histórica. Esta participación no se considera opcional, sino esencial: «la mujer debe sacar tiempo para enterarse de los sucesos del mundo porque es un asunto importante para el hombre y la mujer, porque forman parte de la Historia y todo eso nos afecta»³⁰³.

³⁰⁰ Mireya Fonseca, «Con la familia. La prensa no es solo para hombres», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 1 de abril de 1973, 11.

³⁰¹ Fonseca, «La prensa», 11.

³⁰² Fonseca, «La prensa», 11.

³⁰³ Fonseca, «La prensa», 11.

Incluso se reconocen las múltiples ocupaciones domésticas y se valida que muchas mujeres prefieran leer literatura antes que prensa, pero se insiste en la necesidad de equilibrio: no puede haber una formación femenina completa sin conciencia del entorno global. Comprender los retos que enfrenta la sociedad es el primer paso para tomar posición y participar en sus soluciones.

Este cambio discursivo implica un desplazamiento radical del lugar simbólico de la mujer campesina: deja de ser depositaria de valores morales exclusivamente domésticos, y se convierte en agente reflexiva de su época. La información y la educación dejan de ser patrimonio masculino, y pasan a formar parte del proyecto femenino de emancipación cultural. En esta visión, ACPO no propone que la mujer abandone el hogar, sino que lo interconecte con el mundo: una maternidad responsable, una ciudadanía consciente, y una vida espiritual que dialoga con la historia contemporánea.

Este tipo de apertura encuentra respaldo en los documentos magisteriales. En el Mensaje a las mujeres (1965), Pablo VI afirma que «llega la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzado hasta ahora»³⁰⁴, y llama a las mujeres —creyentes o no— a asumir responsabilidades históricas: «a vosotras toca salvar la paz del mundo»³⁰⁵. Una década más tarde, en el contexto del Año Internacional de la Mujer, Pablo VI amplía esa visión al afirmar que «la mujer podrá contribuir no sólo a la elevación de sí misma, sino también a un progreso cualitativo de la convivencia humana, ‘en el desarrollo y en la paz’»³⁰⁶. Este horizonte ético y político —en el que la mujer es agente de paz, desarrollo y conciencia— se materializa en

³⁰⁴ Pablo VI, «Mensaje a las mujeres,» n. 1.

³⁰⁵ Pablo VI, «Mensaje a las mujeres,» n. 3.

³⁰⁶ Pablo VI, «Carta del Santo padre Pablo VI a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer», (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 16 de junio de 1975), n. 2, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/letters/1975/documents/hf_p-vi_let_19750616_conferenza-mondiale-anno-donna.html.

el discurso de ACPO, que llama a las campesinas a observar el mundo, informarse y participar en sus transformaciones.

Este mandato simbólico de participación se reafirma en *Gaudium et Spes*, donde se sostiene que «la participación responsable en la comunidad política (...) exige que todos los ciudadanos puedan hacer uso efectivo de los derechos personales»³⁰⁷, y que «la Iglesia proclama los derechos del hombre (...) y los motiva a ejercitar su libertad para transformar la sociedad»³⁰⁸. El discurso de ACPO reinterpreta estas orientaciones en clave situada: propone que la mujer campesina participe en la historia sin romper con su identidad espiritual ni su vínculo familiar.

Incluso el Documento Final de Medellín introduce una visión abierta desde la estructura familiar misma, al afirmar que «la familia debe promover una apertura hacia otras familias, hacia la sociedad, hacia el mundo y hacia la vida de la Iglesia»³⁰⁹. Desde esta perspectiva, ACPO lee el hogar no como espacio de clausura, sino como plataforma para la educación histórica, la opinión política y la conciencia social. Tal como lo propone Pablo VI en *Humanae Vitae* (1968), incluso el problema de la natalidad —que está en la base de muchas decisiones domésticas— debe considerarse «a la luz de una visión integral del hombre y de su vocación... natural y sobrenatural»³¹⁰, lo cual ACPO interpreta como una oportunidad para integrar la reflexión espiritual con las exigencias del mundo moderno.

Esta evolución puede leerse desde la teoría de Joan W. Scott, quien afirma que el género es una construcción histórica que organiza las relaciones sociales y estructura el acceso al poder. Según Scott, la identidad de género no es estática ni natural, sino que está compuesta por símbolos culturales, instituciones sociales, normas y procesos de identificación subjetiva. El discurso de

³⁰⁷ Pablo VI, *Gaudium et spes*, n. 73-75.

³⁰⁸ Pablo VI, *Gaudium et spes*, n. 41.

³⁰⁹ *50 años Medellín*, Familia y Demografía, n. IV.20.

³¹⁰ Pablo VI, *Humanae Vitae*, n. 7.

ACPO reformula precisamente esos elementos: transforma el símbolo de la mujer campesina silenciosa en la figura de una ciudadana pensante, modifica las normas sobre qué tipo de saberes debe adquirir, y redefine su rol dentro de instituciones como el hogar, la Iglesia y la esfera pública.

Además, Scott sostiene que el género opera como una estructura de poder que legitima desigualdades a través de la diferencia sexual. En este caso, ACPO no elimina esa diferencia, pero sí la reconfigura como fuente de autoridad moral y de participación política. La mujer no accede al espacio público negando su rol tradicional, sino articulándolo con nuevos saberes y responsabilidades. Esta rearticulación del género no es una ruptura con el modelo cristiano, sino una negociación del lugar de poder de las mujeres dentro de ese modelo, abriendo paso a una figura femenina que es simultáneamente madre, ciudadana y testigo histórico.

Así, el discurso de ACPO encarna lo que Scott denomina una «reorganización de la subjetividad femenina frente al poder»: transforma lo doméstico en espacio pedagógico y lo político en deber moral. Esta apertura intelectual, sin abandonar el vínculo religioso y familiar, demuestra que el género, como construcción discursiva, puede expandir los límites de la autoridad tradicional sin romper con ella, creando formas legítimas de empoderamiento en contextos rurales y religiosos.

3.4.4. *Feminismo moderado y «feminidad armónica»*

Durante los años setenta, ACPO consolidó una postura intermedia frente al feminismo: reconocía las transformaciones socioculturales que permitieron a la mujer acceder a sus derechos civiles y ampliar su participación laboral y política, pero a la vez mantenía reservas frente a aquellas corrientes que igualaban totalmente a hombres y mujeres, tanto en funciones como en psicología. En sintonía con lo planteado por Pablo VI en el Discurso del Año Internacional de la Mujer (1975), ACPO sostiene que «la igualdad sólo podrá encontrarse en su fundamento esencial,

que es la dignidad de la persona humana, hombre y mujer»³¹¹, sin negar la distinción ni «la aportación específica de la mujer al pleno desarrollo de la sociedad, según su vocación propia y personal»³¹².

En los discursos del semanario, se destacó que «la mujer ha venido tomando conciencia de lo que son sus propios valores y de sus maravillosas posibilidades de acción»³¹³. Se celebró que la mujer dejara de ser vista como «un objeto de lujo» y empezara a ocupar «puestos de orden ejecutivo», interviniendo activamente «en el cambio del mundo»³¹⁴. Esta transición se consideraba necesaria, sobre todo porque en la psicología femenina —decía ACPO— habitan valores distintos a los del hombre, como la sensibilidad social, la armonía, la luz interior, la capacidad de entrega y creación, que pueden aportar al nuevo orden social y político. Por ello, «ella debería influir en la vida de los hombres, los pueblos y las naciones»³¹⁵.

Esta idea de que la mujer puede contribuir al «progreso cualitativo de la convivencia humana» mediante su propia identidad ha sido reiterada en diversos documentos de la Iglesia. En *Humanae Vitae* (1968), Pablo VI insiste en que «la diferencia entre hombre y mujer no excluye la igualdad en dignidad» y que «la mujer puede contribuir... a un progreso cualitativo de la convivencia humana»³¹⁶. Esta visión complementaria también se articula en el Mensaje a las mujeres (1965), donde se exhorta: «Vosotras, que sabéis hacer la verdad dulce, tierna, accesible, dedicaos a hacer penetrar el espíritu de este Concilio en las instituciones, las escuelas, los hogares»³¹⁷, planteando una feminidad con capacidad transformadora sin perder su tono afectivo

³¹¹ Pablo VI, «Carta del Santo padre Pablo VI,» n. 1.

³¹² Pablo VI, «Carta del Santo padre Pablo VI,» n. 2.

³¹³ Silve Rock, «La presencia de la mujer en el funcionamiento del mundo», *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 2 de junio de 1974, 11.

³¹⁴ Silve Rock, «La presencia de la mujer».

³¹⁵ Silve Rock, «La presencia de la mujer».

³¹⁶ Pablo VI, *Humanae Vitae*, n. 1-2.

³¹⁷ Pablo VI, «Mensaje a las mujeres,» n. 3.

y espiritual. El Concilio Vaticano II, por su parte, afirma que «la mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre»³¹⁸, y que «la igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa»³¹⁹.

Sin embargo, esa misma afirmación sobre la diferencia entre los sexos llevó a la organización a oponerse al feminismo radical. A pesar de reconocer que algunos movimientos feministas del siglo XX «recogieron y agrandaron las aspiraciones del alma y de la función de la mujer», también se señaló que otros «convirtieron esos íntimos deseos en gritos de rebeldía»³²⁰, «masculinizaron lo femenino» o «desviaron la causa hacia posturas de vulgaridad y confrontación»³²¹. En respuesta a esto, ACPO reivindicó una feminidad fuerte pero armónica: «queremos a la mujer definida también con su aire de valentía, con la capacidad de decir lo que piensa y lo que siente, con el sentido de la constancia... que teja en la fecundidad de su vida esa gran posibilidad de amor, de entrega, de ingenio, de creación, de presencia que posee»³²².

La entrevista a la representante Lía Escobar de Betancourt publicada por ACPO refleja bien esta perspectiva. Ella afirma que aceptó postularse a la Cámara de Representantes «porque se sintió obligada a atender la voz del pontificado que ha insistido en que la mujer católica debe intervenir en política»³²³. Reconoce que la mujer colombiana está plenamente capacitada para ejercer sus derechos civiles y que «sin ella, el mundo se precipitaría a lo salvaje», pero subraya que debe hacerlo «con sus cualidades humanas, su sentido de responsabilidad y su gran sensibilidad»³²⁴. Así, ACPO legitima la acción política femenina, pero insiste en que se mantenga anclada a su vocación cristiana y a su rol familiar.

³¹⁸ Pablo VI, *Gaudium et spes*, n. 9.

³¹⁹ Pablo VI, *Gaudium et spes*, n. 29.

³²⁰ Acción Cultural Popular, «La mujer cristiana».

³²¹ Silve Rock, «La presencia de la mujer».

³²² Silve Rock, «La presencia de la mujer».

³²³ Acción Cultural Popular, «La mujer cristiana».

³²⁴ Acción Cultural Popular, «La mujer cristiana».

La organización también defiendía que el trabajo femenino debía responder a las necesidades del hogar, no reemplazar su función principal. La mujer «debería permanecer en el hogar» o, si se ve en la necesidad de ayudar económicamente, debería preferir trabajos de artesanía que le permitan «trabajar desde casa»³²⁵. En ese sentido, la mujer cristiana no podía ser indiferente ante los problemas sociales, pero tampoco debe abandonar el cuidado del hogar y la formación de los hijos. Este planteamiento coincide con lo que el Documento de Medellín (1968) propone: que «la pastoral familiar debe ser planeada en diálogo con los casados que, por su experiencia humana y los carismas propios del sacramento del matrimonio, pueden ayudar eficazmente en ella»³²⁶, reconociendo que la vocación conyugal puede enriquecer tanto lo familiar como lo comunitario.

Este planteamiento se puede interpretar desde la teoría de Joan W. Scott, quien sostiene que el género es una construcción discursiva que organiza el acceso al poder. En este eje, ACPO configura un modelo femenino que no desafía abiertamente las estructuras patriarcales, pero sí las reinterpreta desde una identidad equilibrada: la mujer campesina puede ser agente política, económica y comunitaria sin renunciar a su sensibilidad, su religiosidad ni su vínculo familiar. Esto no representa una subversión radical, sino una negociación simbólica del poder, donde la diferencia sexual no legitima jerarquías, sino que se traduce en estilos complementarios de liderazgo y afectividad.

Scott también plantea que los discursos sobre género son eficaces cuando logran estabilizar significados sociales mediante combinaciones de símbolos, prácticas e instituciones. ACPO parece haber operado justamente en ese terreno: redefinió las fronteras entre lo público y lo privado, incorporando la acción comunitaria, la capacitación profesional y la participación política como

³²⁵ Acción Cultural Popular, «La mujer cristiana».

³²⁶ *50 años Medellín*, Familia y Demografía, n. IV.12.

prácticas legítimas para la mujer rural cristiana. Así, el semanario construye una «feminidad armónica» que se abre al cambio sin romper completamente con la tradición.

En definitiva, lo que se observa aquí no es una postura conservadora cerrada ni una adhesión acrítica al feminismo, sino una forma institucional de reconfigurar el género desde una ética cristiana, que busca preservar valores afectivos mientras habilita formas de agencia femenina en un contexto de transformación política y social.

En suma, los discursos de ACPO durante la década de 1970 configuran una narrativa institucional que busca resignificar el rol de la mujer campesina desde una ética cristiana situada, capaz de denunciar el machismo, transformar la maternidad, abrir la mirada femenina al mundo y promover una feminidad armónica. La organización no propone una ruptura abrupta con la tradición, sino una relectura de sus valores: educar sobre sexualidad para que las mujeres tomen decisiones autónomas y responsables, proteger la maternidad de la instrumentalización machista, y generar conciencia sobre el derecho a participar activamente en la transformación social, económica y política del país.

Estos discursos se construyen sobre una base doctrinal sólida, que incluye el reconocimiento de la dignidad femenina, el llamado a la corresponsabilidad familiar y la necesidad de integrar ética cristiana y desarrollo social. Documentos como *Gaudium et Spes* (1965), *Humanae Vitae* (1968), el Mensaje a las mujeres y el Discurso del Año Internacional de la Mujer (1975) ofrecen las premisas teológicas que ACPO no reproduce mecánicamente, sino que territorializa y reinterpreta. En lugar de repetir fórmulas doctrinales, la institución desplaza el significado de nociones como «vocación femenina» y «deber cristiano», transformándolas en prácticas concretas de agencia: la maternidad deja de ser entrega absoluta para convertirse en ejercicio consciente y corresponsable; el deber espiritual se traduce en derecho político, económico

y educativo; y la feminidad rural se reconoce como fuente legítima de liderazgo afectivo y comunitario.

A la luz de la teoría de François Houtart, podemos afirmar que ACPO realiza un proceso de resignificación religiosa, habilitando nuevas representaciones que integran espiritualidad, autonomía económica y conciencia política en función de las condiciones materiales de la ruralidad colombiana. Desde el marco de Joan W. Scott, esta reconfiguración discursiva puede entenderse como una negociación institucional del género: la mujer campesina no accede al poder por ruptura, sino por reformulación gradual de símbolos, prácticas e imaginarios, haciendo del hogar, el cuerpo y la comunidad espacios legítimos para la acción cristiana y el pensamiento social.

ACPO articula estos cambios no solo como estrategias educativas, sino como parte de una campaña de reeducación cultural que apunta a desmontar la mentalidad masculina dominadora y la lógica femenina de sumisión. Reconoce que educar a las mujeres en salud, formación técnica, historia y ciudadanía es fundamental para evitar que el hogar cristiano reproduzca condiciones de esclavitud emocional o económica. En ese marco, se defiende que la mujer puede ejercer liderazgo sin renunciar a su afectividad, intervenir políticamente sin perder su vínculo familiar, y contribuir al desarrollo nacional sin abandonar su espiritualidad.

El resultado de estos discursos es un modelo femenino que se distancia de la figura exclusivamente doméstica de los años cincuenta, avanza en la formación intelectual y el liderazgo comunitario en los sesenta, y desemboca, en los años setenta, en una propuesta de liberación consciente, que combina autonomía económica, corresponsabilidad conyugal y vocación espiritual. Esta evolución revela una institucionalidad religiosa en constante proceso de adaptación, que no impone dogmas fijos, sino que busca encarnar una doctrina viva, pedagógica y contextual.

Sin embargo, como se verá en el capítulo siguiente, este discurso institucional no fue recibido pasivamente. Las mujeres campesinas no se limitaron a reproducir estas representaciones: las interpretaron, resistieron, reconfiguraron o resignificaron desde sus propios territorios y experiencias. Es en esa apropiación crítica, creativa y localizada donde se despliega la verdadera potencia del discurso, y donde comienza a emerger una pluralidad de subjetividades femeninas que dialogan, tensionan y transforman el proyecto educativo de ACPO desde abajo.

4. Recepción y resignificación de los discursos y práctica de Acción Cultural Popular

Este capítulo analiza la recepción del discurso institucional de Acción Cultural Popular (ACPO) por parte de las mujeres campesinas de Santander y Boyacá, a partir de una diversidad de documentos que incluye las hojas de vida y la correspondencia de las lideresas vinculadas al Instituto Campesino Femenino entre 1953 y 1974. Durante este periodo, ACPO incluyó más de mil mujeres campesinas a su organización como lideresas; de ellas se conservan los expedientes de 578 provenientes de Boyacá y 433 de Santander. Para comprender cómo estas mujeres apropiaron, negociaron o resistieron el discurso institucional, se realizó un análisis en dos niveles: cuantitativo y cualitativo.

En el nivel cuantitativo, se sistematizaron variables que permiten reconstruir el perfil sociodemográfico y la trayectoria de cada participante: el departamento y municipio de procedencia, la ubicación geográfica (diferenciando si el municipio pertenece al centro de los departamentos o a las fronteras con otras regiones), la fecha de ingreso al Instituto, la fecha de la última carta enviada, la última evidencia de colaboración con ACPO, los años de vinculación, la edad al momento del ingreso, el nivel de escolaridad alcanzado, su condición de propietarias o no

de la tierra, el estado civil al egreso y el tipo de trayectoria seguida, que podía ser liderazgo regional, compromiso sin ascenso, aplicación doméstica o retiro temprano.

En el nivel cualitativo, se revisaron las cartas enviadas por las campesinas para identificar el tipo de discurso predominante según la clasificación propuesta por James C. Scott. Se consideró como discurso público aquello que las mujeres expresaban alineado con el discurso oficial de ACPO, visible y aceptado socialmente, caracterizado por expresiones de obediencia, gratitud y aceptación de normas. El discurso privado se reconoció en comentarios más íntimos, donde aparecían dudas, tensiones o críticas moderadas frente a las normas. Finalmente, la infrapolítica se identificó en formas indirectas de resistencia, deducidas por silencios, omisiones o acciones que contradecían las orientaciones institucionales sin confrontación abierta.

Para incorporar la dimensión temporal, se creó una columna que registraba el tipo de discurso predominante al inicio de la trayectoria y otra que lo hacía al final, lo que permitió establecer la evolución discursiva en tres categorías: estable —cuando se mantuvo el discurso público—, mixto —cuando se combinaron expresiones públicas, privadas e infrapolíticas— y crítico —cuando desde el principio predominaron los discursos privados o las prácticas de infrapolítica—. Esta información se complementó con el registro de las acciones realizadas por cada mujer, distinguiendo si estaban alineadas con las campañas y programas de ACPO en el ámbito comunitario o si se limitaban al espacio doméstico.

La comparación entre los discursos y las acciones permitió definir el nivel de apropiación del discurso institucional en cuatro categorías: alta apropiación, cuando el discurso público se acompañó de acciones comunitarias; apropiación selectiva, cuando el discurso público se tradujo en prácticas domésticas; apropiación crítica, cuando se combinaron discursos públicos y privados

con acciones comunitarias; y resistencia silenciosa, cuando predominó la infrapolítica y la participación fue mínima o se produjo un abandono temprano.

Una vez sistematizada esta información, se procedió a realizar el cruce de variables con el objetivo de identificar patrones y relaciones significativas entre las dimensiones sociodemográficas y los discursos. Para ello, se compararon el tipo de trayectoria de cada mujer, la evolución discursiva a lo largo de su vinculación y el nivel de apropiación del discurso institucional con variables como edad, escolaridad, estado civil al egreso, tenencia de tierra, ubicación geográfica y duración de la vinculación. Este análisis permitió observar cómo factores estructurales y biográficos influyen en la manera en que las campesinas recibieron, negociaron o resistieron las orientaciones de ACPO, revelando diferencias entre quienes asumieron roles de liderazgo regional, aquellas que mantuvieron un compromiso estable sin ascenso, las que trasladaron las enseñanzas al ámbito doméstico y las que optaron por una desvinculación temprana. De este modo, el cruce de datos cuantitativos y cualitativos no solo ofrece una visión comparativa, sino que ilumina la complejidad de las estrategias femeninas frente al poder institucional.

4.1 Perfil sociodemográfico de las campesinas líderes

Entre 1953 y 1974, Acción Cultural Popular (ACPO) incorporó más de mil mujeres campesinas como lideresas; de ellas se conservan las hojas de vida de las 578 mujeres provenientes de Boyacá y 433 de Santander que ingresaron al Instituto Campesino Femenino en este periodo. Este corpus documental ofrece información sobre su año de vinculación, edad, lugar de procedencia, nivel de instrucción, estado civil y tenencia de la tierra, y ofrecen una muestra representativa para reconstruir su perfil sociodemográfico. En términos generales, las lideresas comparten rasgos como la juventud, la alfabetización elemental, la soltería y la falta de acceso

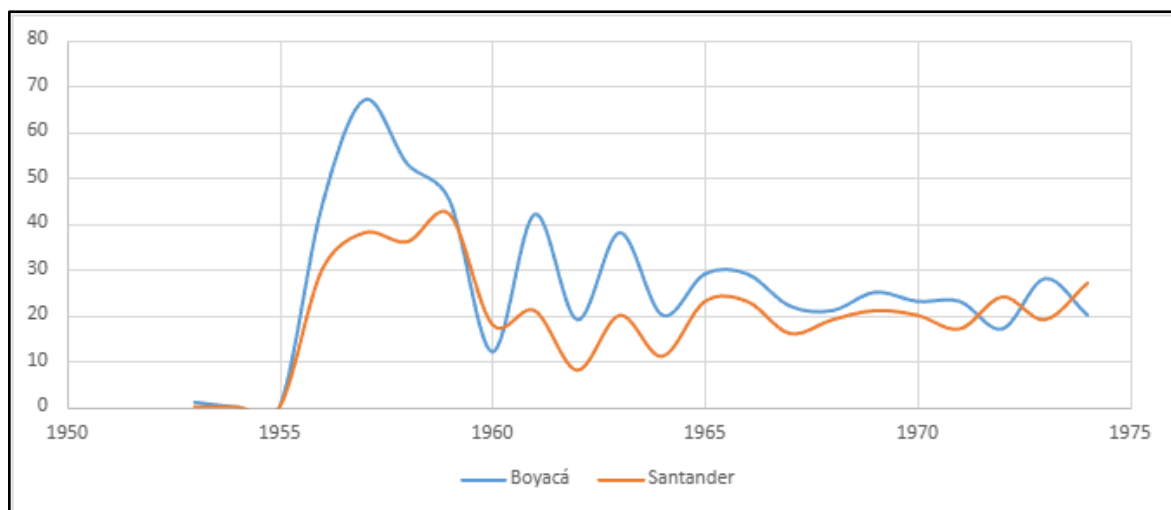
formal a la tierra. A continuación, se analizan cinco dimensiones clave de ese perfil: dinámica de vinculación, procedencia municipal, escolaridad, el estado civil y la tenencia de la tierra.

4.1.1. Vinculación por quinquenio y distribución etaria

En primer lugar, se identifica en el Gráfico 1 que durante los tres primeros años (1953–1955) la captación de campesinas fue casi nula, pues ACPO aún estaba en proceso de organización y expansión. A partir de 1956 ambas regiones vivieron un despegue paralelo: Boyacá vinculó 44 nuevas lideresas y alcanzó su máximo de 67 en 1957, mientras Santander pasó de 30 a 38 en ese mismo año, en sintonía con la inauguración de escuelas, emisoras móviles y campañas radiales misionales.

Figura 9

Ingreso de líderes Boyacá y Santander por quinquenio

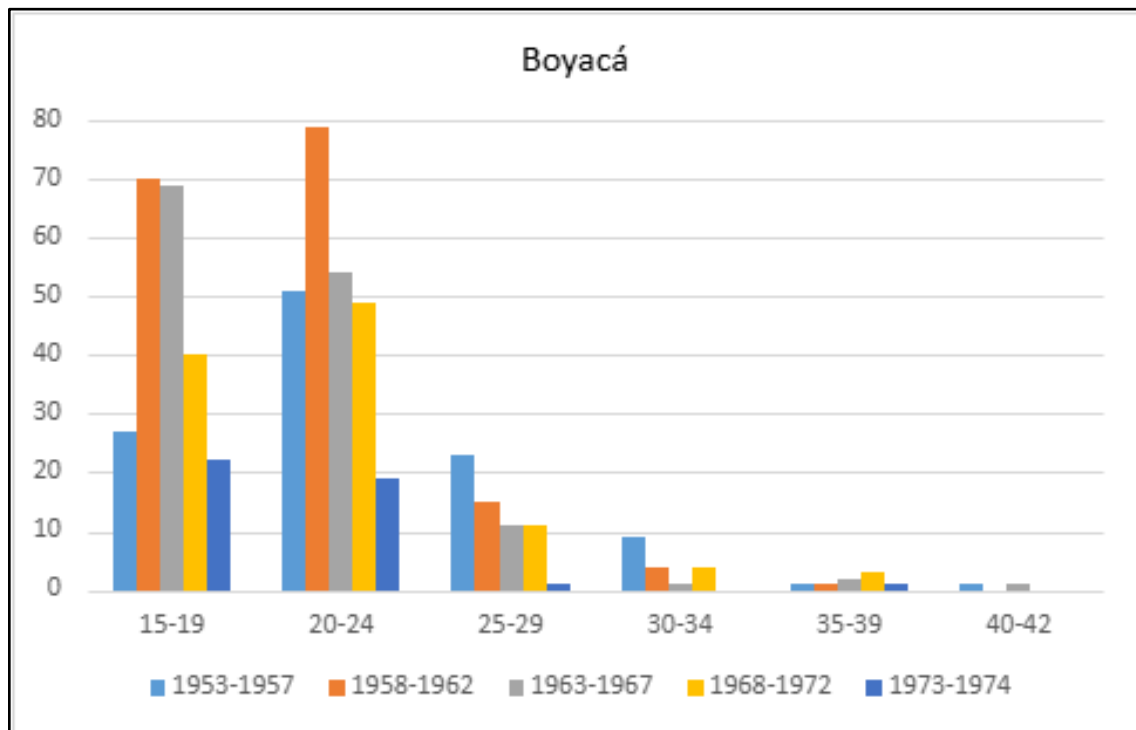


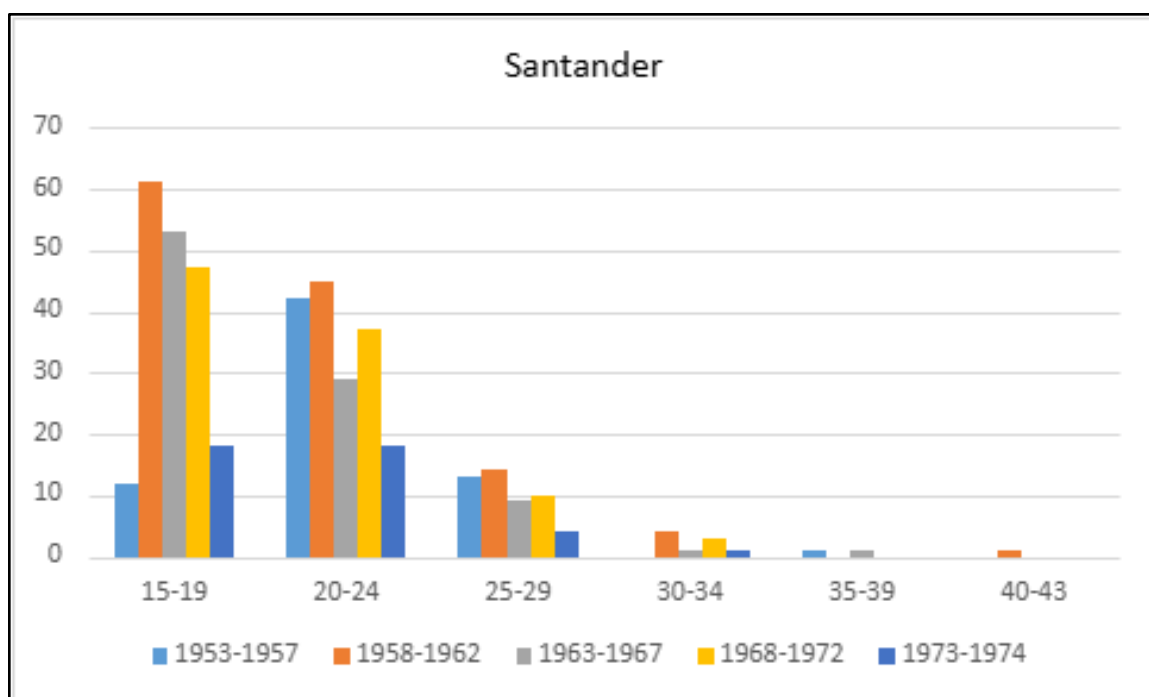
La década siguiente mostró variaciones similares en ambos territorios. En 1960 Boyacá bajó a 12 ingresos anuales y Santander a 8, lo cual puede evidenciar tanto limitaciones logísticas —escasez de personal y recursos para operar emisoras móviles y escuelas— como la resistencia de algunas comunidades. Sin embargo, a partir de 1963 la vinculación se recuperó y se estabilizó en torno a 20 y 30 ingresos anuales, señal de que ACPO logró afianzar sus métodos de extensión

y fortalecer sus vínculos con las redes femeninas campesinas. Al finalizar el periodo de estudio, en 1974, Boyacá sumó 20 lideresas y Santander 27, subrayando la madurez paralela del proyecto en contextos socioeconómicos distintos.

Figura 10

Edad de ingreso de las líderes campesinas de Boyacá y Santander por quinquenio





En cuanto a la distribución etaria, las campesinas muestran un perfil homogéneo en las dos regiones: el 84,4 % de las 578 lideresas boyacenses tenía menos de 25 años al ingresar (40,1 % entre 15 y 19; 44,3 % entre 20 y 24) y en Santander esa proporción fue de 85,3 % (45,0 % entre 15 y 19 y 40,3 % respectivamente entre 20 y 24). Coherente con la espiral de escolarización rural post-reformas de los años treinta, ACPO priorizó mujeres recién alfabetizadas y con mayor disponibilidad para misiones itinerantes, mientras las mayores quedaron al margen, pues solo el 10,7 % de Boyacá y 11,8 % de Santander se encontraban en el rango de 25 a 29 años.

Las cifras engloban todo el periodo y ocultan las sutilezas de cada etapa. Al desglosar los datos por quinquenios, como se observa en el Gráfico 2, emergen transformaciones en la estrategia de captación de cada territorio. Durante el quinquenio inicial (1953–1957), Boyacá concentró la mayor parte de sus nuevas lideresas en el grupo de 20 a 24 años (45,5 %), mientras las adolescentes de 15 a 19 representaron el 24,1 %. En Santander, por su parte, la captación se orientó aún más hacia las jóvenes adultas: el 61,8 % tenía entre 20 y 24 años y apenas el 17,6 % era adolescente.

A medida que ACPO expandió sus escuelas radiofónicas entre 1958 y 1962, ambos territorios reforzaron su apuesta por cohortes menores de 25 años, y en particular por las adolescentes. En Boyacá, el grupo de 20 a 24 creció levemente a 46,7 %, mientras el segmento de 15 a 19 alcanzó el 41,4 %. En Santander, en cambio, el grupo de 20 a 24 años descendió al 36,0 %, mientras que el de 15 a 19 subió al 48,8 %, reflejo de su creciente capacidad para atraer a mujeres recién alfabetizadas.

Entre 1963 y 1967 se produjo un vuelco: las adolescentes de 15 a 19 años se convirtieron en mayoría —50 % en Boyacá y 57 % en Santander—, lo que redujo la proporción de jóvenes de 20 a 24 años al 39 % en Boyacá y 31,2 % en Santander. Este cambio sugiere un énfasis creciente en lideresas más jóvenes, quizá motivado por la necesidad de mayor flexibilidad para las tareas itinerantes.

No obstante, durante 1968 y 1972 Boyacá recuperó su foco en el grupo de 20 a 24 años (45,8 %), mientras que en Santander la distribución entre ambos rangos se equilibró (47 % de 15 a 19 frente a 37 % de 20 a 24). Finalmente, en 1973 y 1974 reapareció la primacía adolescente —51,2 % en Boyacá y 43,9 % en Santander—, consolidando la tendencia de nutrir el proyecto con cohortes cada vez más jóvenes.

Esta evolución demográfica obedece a tres factores convergentes. Primero, ACPO priorizó a las mujeres recién alfabetizadas, cuyas habilidades de lectura y movilidad superaban las de las mayores, aún sujetas al trabajo doméstico y agrícola. Segundo, la edad media de ingreso descendió de aproximadamente 22,5 años en el primer quinquenio a 19,7 años en el tercero, subrayando la apuesta por lideresas con trayectorias escolares recientes. Tercero, los momentos de caída en las incorporaciones (1960–1962) llevaron a ACPO a focalizarse en cohortes adolescentes, más

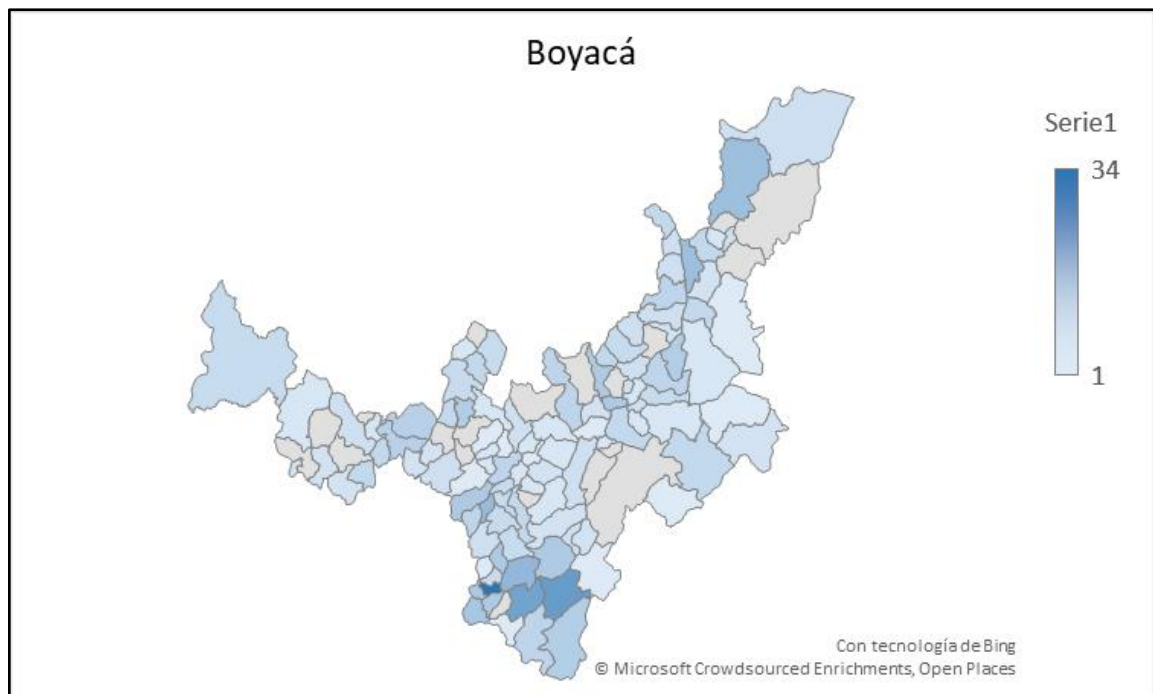
flexibles para adaptarse a misiones intensivas y menos comprometidas con responsabilidades familiares establecidas.

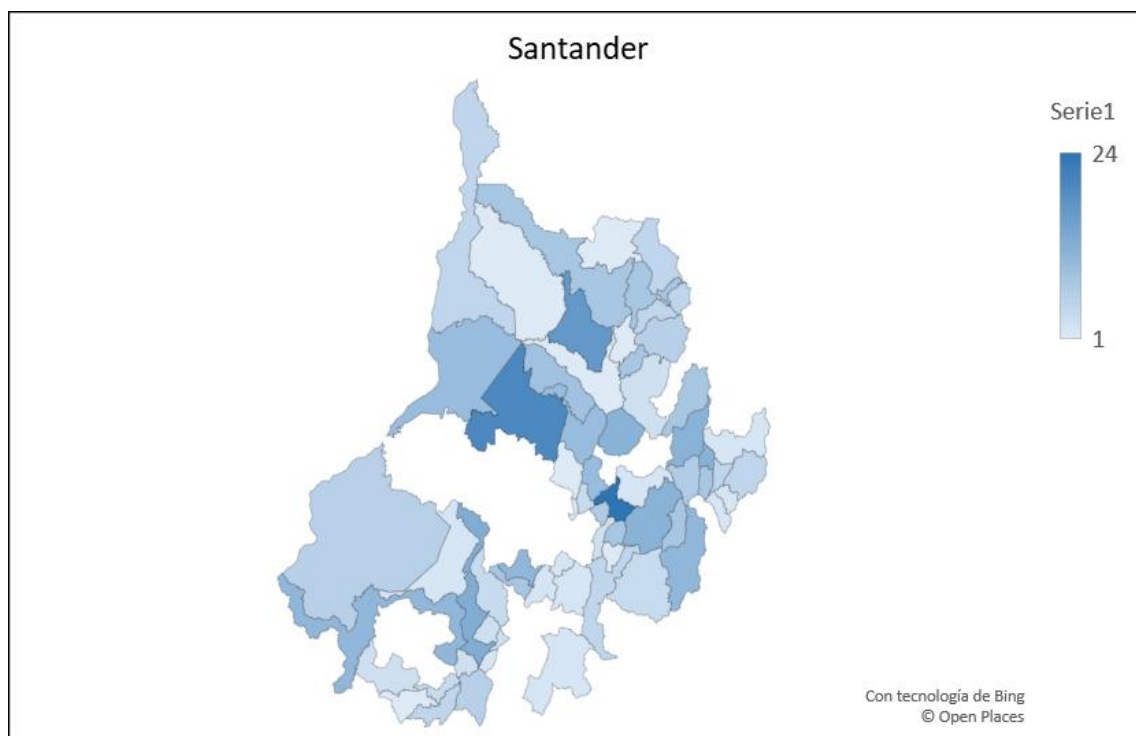
En conjunto, esta segmentación etaria revela la estrategia de ACPO de construir su base generacional —y asegurar la transmisión de su discurso institucional— apoyándose en las cohortes surgidas tras las reformas educativas de la República. Al mismo tiempo, pone en evidencia las barreras de acceso para las mujeres mayores, cuyo reclutamiento nunca superó el 16 % del total, dado que muchas carecían del respaldo formativo y la disponibilidad que exigía la militancia en el movimiento campesino femenino.

4.1.2. Procedencia municipal y focos de alcance

Figura 11

Procedencia por municipios





El análisis del mapa de procedencia de las lideresas de ACPO (1953–1974) muestra un patrón estructurado en tres niveles: unos núcleos centrales de fuerte influencia, una zona de influencia intermedia y una red dispersa de localidades periféricas con menor influencia. Aunque este esquema se repite en Boyacá y Santander, los puntos de mayor concentración y la extensión de cada zona varían según las particularidades geográficas y las dinámicas locales de movilización.

Por un lado, en Boyacá los cinco municipios con mayor número de ingresos —Sutatenza (5,9 %), Campohermoso (4,0 %), Macanal (3,6 %), Garagoa (2,6 %) y Nuevo Colón (2,4 %)— concentran el 19,4 % del total. Todos ellos se ubican en el valle de Tenza y la región oriental, epicentro histórico de Radio Sutatenza y de las primeras escuelas veredales. De manera similar, en Santander los cuatro municipios líderes —San Gil (5,6 %), San Vicente de Chucurí (4,7 %), Lebrija (4,0 %) y Vélez (3,0 %)— suman cerca del 17 % de las 433 líderes, concentrándose en la provincia de Guanentá y el corredor del río Suárez y Sogamoso, donde la confluencia de vías de

comunicación, mercados regionales y presencia eclesiástica potenció el reclutamiento de mujeres alfabetizadas y activas en la vida comunitaria.

El siguiente nivel de influencia, es una zona conformada por un grupo de municipios que aportaron entre el 15 % y el 25 % de las lideresas en cada región. En Boyacá destacan Boavita y Chiscas (13 cada uno), Guayatá (11) y un grupo de localidades como Guateque, Miraflores, Nobsa, Pachavita, Santa Rosa de Viterbo, Somondoco y Ventaquemada (10 cada una). En Santander, Los Santos, Málaga, Mogotes y San Andrés contribuyeron con 12 líderes cada uno, seguidos por Bolívar, Contratación, Onzaga, Barichara, Barrancabermeja y Zapatoca (10–11 cada uno). Estas localidades, ubicadas en la zona intermedia de cobertura institucional, combinan economías diversificadas —agropecuaria, cafetera, petrolera— con pequeñas infraestructuras urbanas que facilitaron la instalación de escuelas radiofónicas, generando circuitos locales de formación y encuentro.

Más allá de esta zona de influencia intermedia, en Boyacá algunos municipios— Paipa, Tunja, Sogamoso y aledaños— aportaron 6 y 7 lideresas cada uno. De manera similar, en Santander algunas localidades —California, Floridablanca, Guaca, Rionegro, San Joaquín, San José de Miranda, Valle de San José, Molagavita, Pinchote, Cimitarra, Maravita y Puente Nacional, entre otros— contribuyeron con 5 a 8 lideresas cada uno. En ambos casos, la mejor conectividad vial y la presencia de cursos de extensión rural facilitaron la continuidad de este flujo de nuevas lideresas.

Finalmente, en el tercer nivel de influencia donde encontramos una red dispersa de localidades periféricas, aparecen más de cincuenta municipios boyacenses y cerca de cien santandereanos que aportaron entre 1 y 4 lideresas cada uno. Desde Pisba, Pajarito y Cucaita hasta Chiquinquirá y Almeida en Boyacá, y desde Bucaramanga, Girón y Piedecuesta hasta veredas

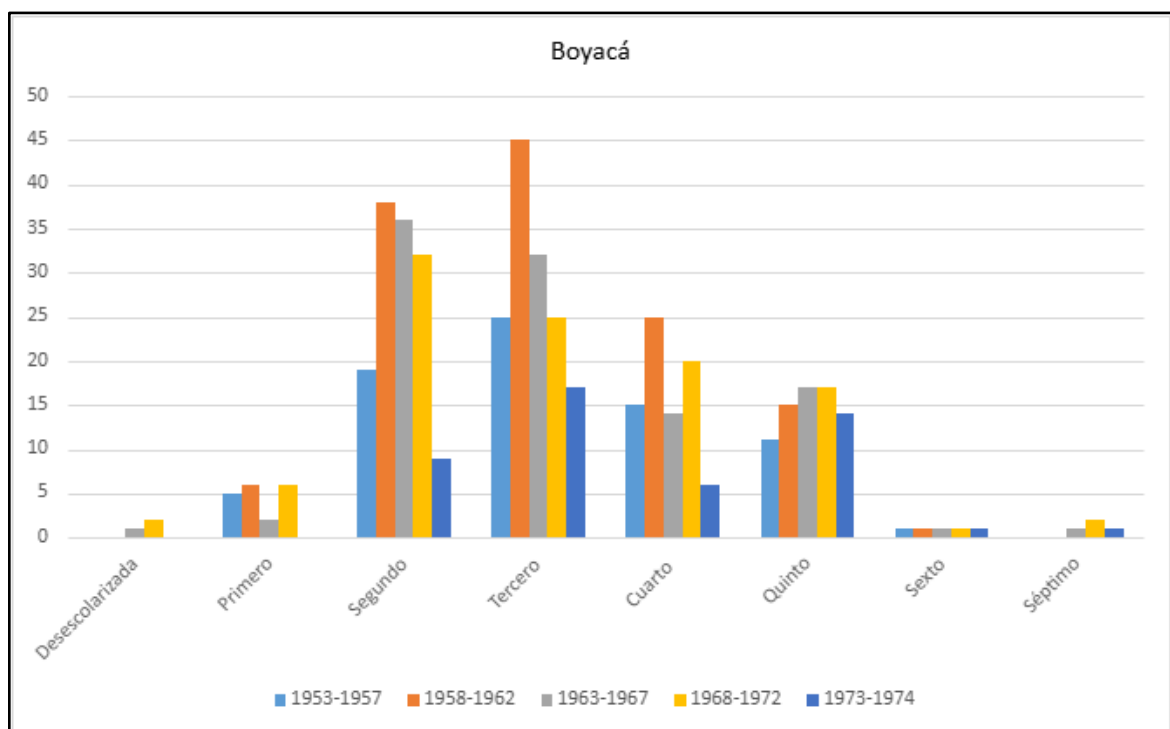
aisladas como Alto Jordán, El Centro y Ocamonte en Santander. Estas cifras modestas demuestran la capacidad de ACPO para traspasar barreras geográficas. No obstante, esto también subraya que la accesibilidad física y la infraestructura educativa fueron factores decisivos para el alcance de ACPO.

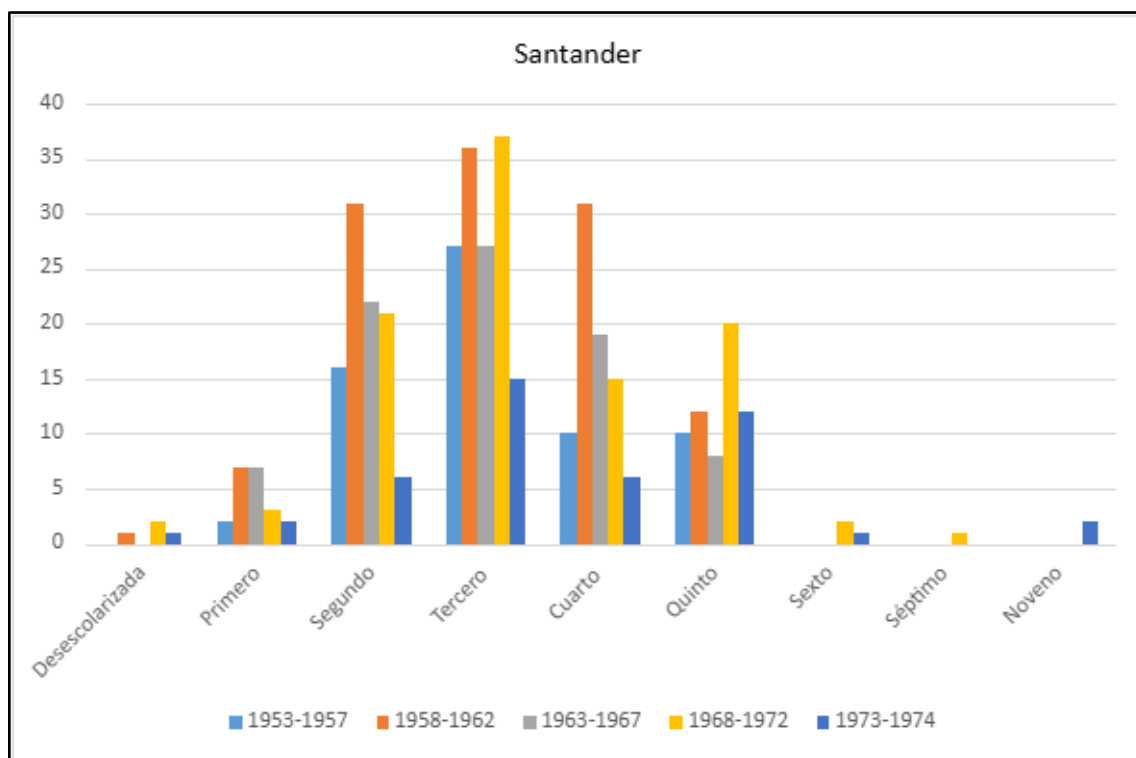
En conjunto, la comparación de los dos departamentos pone en evidencia dos dinámicas complementarias. Por un lado, los núcleos urbano-rurales conectados, con economías diversificadas y presencia institucional, funcionaron como plataformas de lanzamiento para la extensión cultural de ACPO. Por otro lado, la red de comunidades más pequeñas, entrelazadas por rutas secundarias y redes parroquiales, permitió tejer una malla de liderazgo femenino capaz de seguir expandiendo el movimiento a lo largo de Boyacá y Santander.

4.1.3. Trayectoria educativa: niveles y evolución

Figura 12

Escolaridad por quinquenio





El nivel educativo de las lideresas campesinas que ingresaron a Acción Cultural Popular entre 1953 y 1974 revela una clara concentración en los primeros grados de primaria, pero con matices relevantes entre Boyacá y Santander que reflejan las condiciones educativas y territoriales de cada región.

Durante el quinquenio inicial (1953–1957), ambas regiones mostraban una base escolar mínima. En Boyacá, el 60 % de las lideresas se ubicaba entre segundo y tercer grado, con acceso muy limitado al cuarto y quinto, lo que obligó a ACPO a diseñar cartillas y metodologías centradas en la lectoescritura funcional. Santander, en cambio, presentaba una ligera ventaja: el tercer grado predominaba con un 41,5 %, seguido del segundo (24,6 %) y del cuarto (13,8 %), lo que permitía introducir contenidos de higiene y salud comunitaria más fácilmente. En ambos casos, ACPO

respondió con materiales simplificados, uso intensivo de la radio y estrategias visuales que facilitaran la apropiación pedagógica desde niveles básicos.

Entre 1958 y 1962, Boyacá alcanzó sus máximos porcentajes en segundo (29,2 %) y tercer grado (34,6 %), reflejo directo de la expansión de las escuelas rurales. Aunque el cuarto grado solo llegó al 17,3 %, se mantenía la base elemental como eje del liderazgo. Santander estabilizó el tercer grado en 30,5 % y elevó el cuarto hasta el 26,3 %, lo que permitió a sus lideresas asumir responsabilidades comunitarias con mayor autonomía. Mientras Boyacá reforzaba la enseñanza práctica aplicada al hogar y la finca, Santander comenzaba a perfilar liderazgos con mayor capacidad de lectura crítica y organización técnica.

En el quinquenio 1963–1967, Boyacá consolidó su escolaridad básica y el quinto grado empezó a repuntar, lo que indica una leve mejora en la retención educativa. Santander mantuvo su concentración en tercer (32,5 %) y segundo grado (26,5 %), mientras que el cuarto y el quinto seguían en crecimiento. Este periodo de estabilidad permitió reforzar el trabajo en campo, la organización de centros rurales femeninos y el acompañamiento en procesos de alfabetización comunitaria. Las lideresas ya no eran solo alfabetizadas: comenzaban a convertirse en maestras con capacidad de réplica y formación.

Durante 1968–1972, Boyacá mantuvo su jerarquía educativa tradicional, pero aparecieron dos casos de desescolarización total, muestra de los primeros esfuerzos por incluir adultas no escolarizadas. A la par, el quinto grado alcanzó el 22 %, fortaleciendo los contenidos agrícolas y domésticos. En Santander, el tercer grado repuntó (36,6 %) y el quinto llegó al 19,8 %, mientras también se registraron casos de analfabetismo. Esta diversidad formativa obligó a ACPO a diversificar metodologías, desde grupos de lectura diferenciados hasta refuerzos presenciales,

ofreciendo herramientas pedagógicas flexibles que atendieran múltiples niveles educativos en un mismo entorno comunitario.

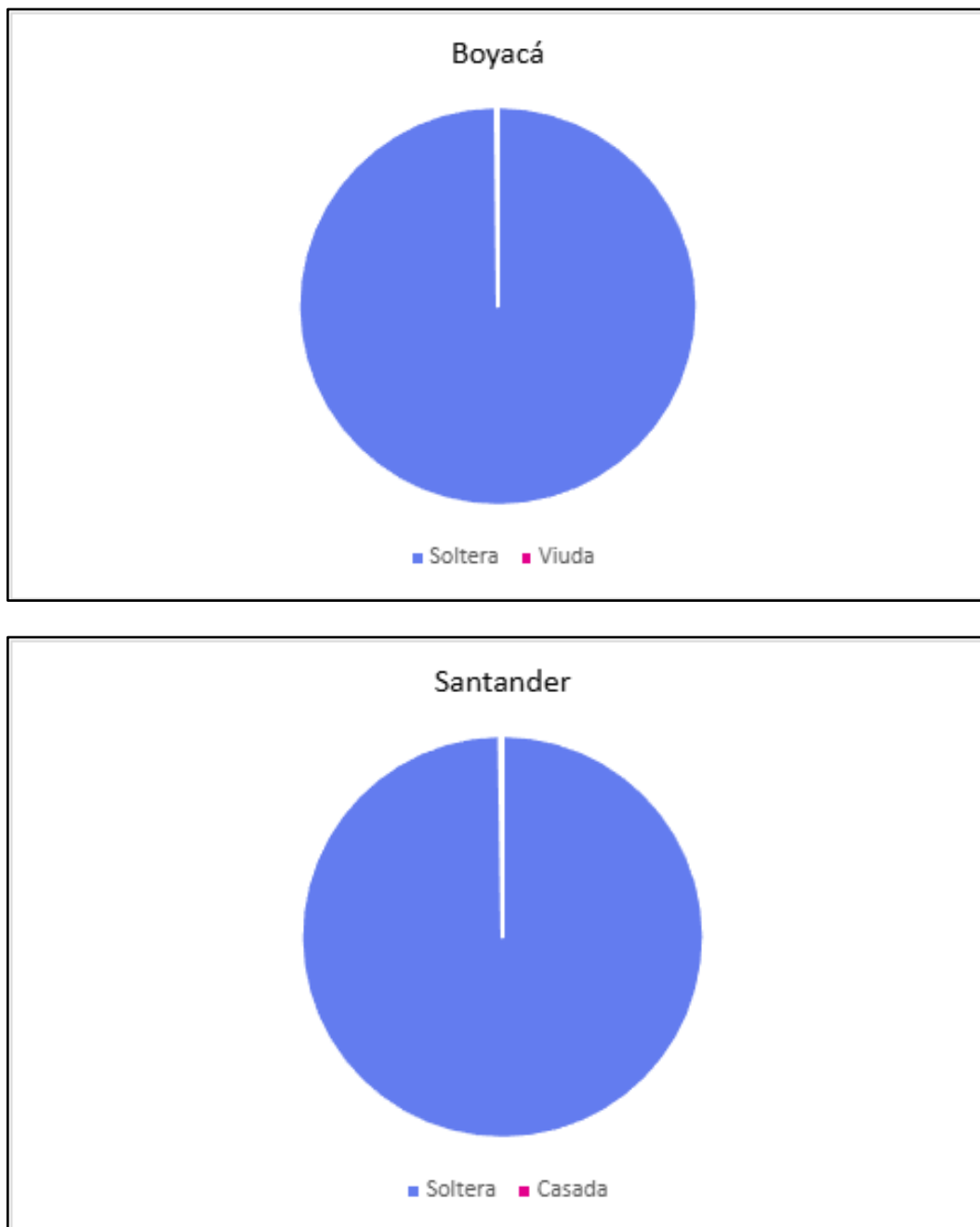
Finalmente, entre 1973 y 1974, Boyacá alcanzó su máximo histórico en quinto grado (29,2 %), aunque la mayoría seguía ubicada en los tres primeros grados. Santander mantuvo el tercer grado (33,3 %), el quinto ascendió al 26,7 % y, por primera vez, se incorporaron lideresas con noveno grado, lo que refleja el ingreso de mujeres procedentes de áreas semiurbanas con trayectoria educativa más completa. Este surgimiento de formación secundaria marcó una inflexión en el modelo educativo de ACPO, que ya no se enfocaba exclusivamente en alfabetizar, sino que comenzaba a pensar en formación política, ciudadanía y gestión local.

Aunque ambas regiones compartieron una base escolar predominantemente elemental, Santander mostró una progresión más rápida hacia los grados superiores, permitiendo a sus lideresas asumir contenidos más especializados y ejercer liderazgos institucionales más formales. Boyacá, en cambio, conservó una escolaridad más baja, lo que potenció su enfoque práctico y la creación de espacios pedagógicos autónomos desde el saber doméstico y agrícola. Estas trayectorias muestran que el liderazgo femenino no dependía exclusivamente del grado alcanzado, sino de la capacidad para traducir el aprendizaje en acción comunitaria, combinando alfabetización técnica con vocación organizativa, fe encarnada y sensibilidad por el entorno.

4.1.4. Estado civil

Figura 13

Estado civil



El análisis del estado civil de las lideresas que ingresaron a ACPO entre 1953 y 1974 revela una homogeneidad abrumadora: en Boyacá, 577 de las 578 mujeres (99,8 %) eran solteras, al igual

que 432 de las 433 en Santander (99,8 %). Esta coincidencia no responde a una casualidad demográfica, sino a una estrategia institucional deliberada, orientada a reclutar mujeres jóvenes, alfabetizadas y libres de las responsabilidades maritales y maternas que dificultaban el liderazgo itinerante. Al no tener aún obligaciones domésticas intensivas, estas mujeres podían comprometerse en jornadas educativas, participar en misiones de campo, coordinar escuelas radiofónicas y establecer redes comunitarias de formación.

En el caso de Boyacá, la soltería se articuló directamente con la juventud predominante (entre 15 y 24 años), generando un perfil de disponibilidad poco común en la ruralidad de la época. Desde una perspectiva de género, esta condición operó como espacio de autonomía identitaria — como propone Joan Scott— al permitirles distanciarse de los roles de esposa, madre o cuidadora, y ejercer una agencia capaz de resignificar los mensajes formativos de ACPO en función de sus territorios. La presencia de una única lideresa viuda indica, además, que el movimiento no excluía mujeres con trayectorias vitales diversas, siempre que cumplieran con las condiciones de alfabetización, movilidad y vocación comunitaria.

Santander repite esta tendencia: la práctica totalidad de las lideresas accedieron siendo solteras, lo que evidencia que las condiciones del liderazgo ACPO requerían libertad de movimiento, disponibilidad horaria y capacidad de movilización que difícilmente se encontraban en mujeres casadas con hijos o con obligaciones domésticas establecidas. La excepción santandereana —una única mujer casada— confirma que, si bien el modelo privilegiaba la soltería, reconocía trayectorias excepcionales capaces de sortear las limitaciones logísticas impuestas por el matrimonio.

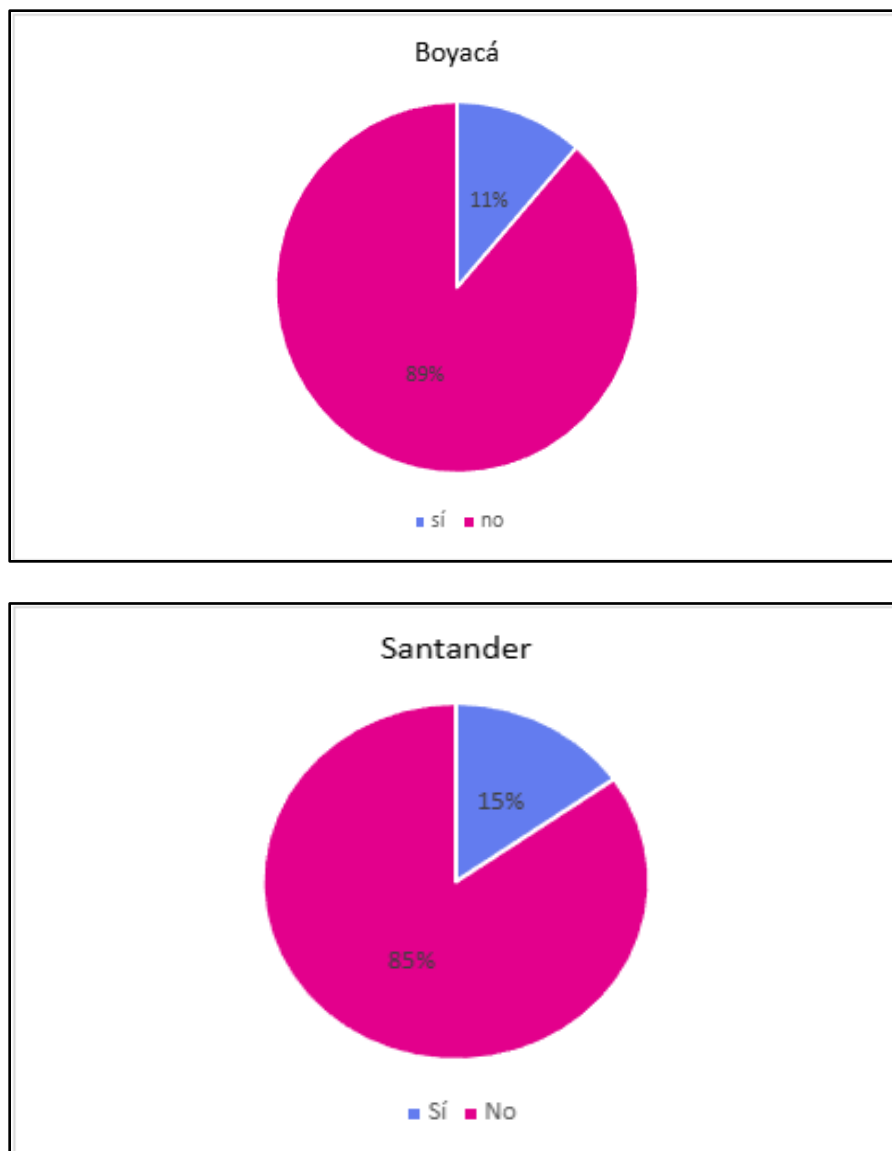
La comparación entre ambas regiones refuerza la idea de que el estado civil no fue solo un dato biográfico, sino un requisito estructural del perfil de lideresas: ser soltera no era solamente

estar sin pareja, sino estar disponible, educada, móvil y menos sujeta al control doméstico y patriarcal. En ese sentido, la soltería funcionó como una plataforma de liderazgo y un umbral de agencia, desde donde las mujeres pudieron apropiarse del discurso institucional de ACPO, hacerlo suyo, y convertirlo en herramienta de transformación para sus veredas.

4.1.5. Tenencia y acceso a la tierra

Figura 14

Tenencia de tierra de las líderes campesinas



El análisis del perfil de tenencia de la tierra entre las lideresas campesinas de ACPO entre 1953 y 1974 revela que el liderazgo femenino no surgió, en su mayoría, desde la propiedad formal, sino desde la precariedad agraria. En Boyacá, apenas 66 de las 578 lideresas (11,4 %) provenían de familias propietarias, mientras que 512 (88,6 %) estaban vinculadas a núcleos sin título de propiedad. Este dato no solo indica un patrón estructural de desigualdad en el acceso a la tierra, sino que también apunta a la potencia organizativa de mujeres que vivían en condiciones de aparcería, jornal o minifundio. La falta de propiedad formal les otorgaba un vínculo directo con los debates sobre reforma agraria y derechos colectivos, y probablemente fortalecía su compromiso con las iniciativas de alfabetización y organización que promovía ACPO.

En Santander, la tendencia general se mantiene, pero con matices significativos. De las 433 lideresas registradas, 66 (15,3 %) pertenecían a familias propietarias, mientras que 367 (84,7 %) no tenían tierra propia. Si bien la mayoría seguía careciendo de propiedad formal, el porcentaje ligeramente mayor de propietarias indica una ruralidad algo más diversificada. En este contexto, ACPO logró atraer a mujeres vinculadas a pequeños propietarios o aparceros más acomodados, en parte gracias al dinamismo comercial y la presencia de redes cooperativas en la región. Esta diferencia sugiere que en Santander el liderazgo femenino pudo articularse no solo desde la necesidad urgente, sino también desde cierta capacidad organizativa preexistente.

Comparativamente, ambas regiones confirman que ACPO construyó su base de lideresas a partir de mujeres que no accedían al título de propiedad. Este rasgo compartido explica el énfasis metodológico en la alfabetización agrícola, en la promoción del conocimiento técnico y en los círculos de reflexión sobre tenencia de la tierra como eje de empoderamiento. No obstante, Santander pudo facilitar una captación más institucional en municipios donde el mercado rural y las cooperativas permitían otras formas de legitimación. En contraste, la experiencia boyacense se

desarrolló mayoritariamente en una ruralidad fragmentada, profundamente marcada por la dependencia agraria, lo que convirtió al liderazgo en una apuesta por la agencia desde la marginación estructural.

El anterior análisis del perfil sociodemográfico de las lideresas campesinas vinculadas a ACPO entre 1953 y 1974 revela un patrón homogéneo en aspectos clave, pero también diferencias significativas entre Boyacá y Santander que permiten comprender las condiciones estructurales que influyeron en su participación. En primer lugar, la mayoría de las mujeres ingresaron siendo muy jóvenes —entre 15 y 24 años— y solteras, lo que evidencia la estrategia institucional de captar lideresas con disponibilidad para asumir misiones itinerantes y procesos formativos prolongados. Esta condición, lejos de ser un dato anecdótico, funcionó como un espacio de autonomía frente a los roles tradicionales, favoreciendo la apropiación del discurso educativo y religioso.

En cuanto a la escolaridad, predominó la formación básica, con avances progresivos hacia grados superiores en Santander, lo que sugiere una correlación entre mayor nivel educativo y capacidad para asumir liderazgos comunitarios más complejos. La procedencia municipal muestra una concentración en núcleos estratégicos con mejor conectividad y presencia institucional, acompañada de una red periférica que refleja el esfuerzo de ACPO por extender su acción a zonas apartadas. Finalmente, la baja tenencia de tierra —inferior al 15 % en ambos departamentos— confirma que el liderazgo femenino emergió desde condiciones de precariedad agraria, lo que explica su fuerte vinculación con las campañas de alfabetización, organización comunitaria y reivindicación social.

En conjunto, este perfil sociodemográfico permite concluir que la agencia femenina en ACPO no fue producto de privilegios, sino de una combinación de juventud, alfabetización elemental y compromiso comunitario en contextos de exclusión estructural. Estas características

no solo condicionaron la recepción del discurso institucional, sino que también potenciaron su resignificación, abriendo caminos para la construcción de una espiritualidad situada y una ciudadanía rural activa.

4.2 Recepción del discurso: apropiación, negociación y resistencia

La correspondencia de las campesinas de Santander y Boyacá en el marco de su ejercicio del apostolado rural revela que estas mujeres no se limitaron a reproducir pasivamente los discursos promovidos por ACPO como usualmente se asume en los estudios previos. Por el contrario, estas cartas muestran una dinámica compleja de recepción, apropiación y resignificación. A través de referencias religiosas y expresiones de obediencia y servicio, las campesinas se alinearon con los valores eclesiásticos y las expectativas del discurso oficial. Sin embargo, una lectura atenta y una comparación de sus discursos con sus acciones, permite identificar fisuras y tensiones que sugieren una apropiación estratégica del discurso institucional para obtener beneficios, ascender en la organización y formular demandas, inconformidades o representaciones que no siempre coincidían con las de la autoridad religiosa.

Siguiendo a James C. Scott, este análisis distingue entre el discurso público, que simula adhesión plena; el discurso oculto, donde emergen críticas, dudas y negociaciones; y las prácticas de infrapolítica, entendidas como tácticas cotidianas para disputar poder sin confrontación abierta. Reconocemos que la agencia subalterna o las formas de resistencia no siempre se manifiesta como oposición directa, sino que aparece en omisiones, ironías o reinterpretaciones del mandato institucional. Complementamos esta perspectiva con la teoría de género de Joan Scott, que nos invita a problematizar cómo estas mujeres construyen su identidad femenina en relación con discursos normativos, y con la sociología de la religión de Houtart, que permite comprender cómo, desde su posición de clase y contexto cultural, contribuyen no solo a reproducir el orden social,

sino también a transformarlo, generando nuevos sentidos en un periodo de cambio como la segunda mitad del siglo XX.

La distribución de las campesinas según el nivel de apropiación del discurso institucional revela una amplia diversidad de estrategias frente al poder de una organización religiosa, que se expresa en cifras significativas. El grupo con alta apropiación, caracterizado por una adhesión casi literal al discurso de ACPO y una participación en las campañas comunitarias, está conformado por 93 mujeres de Boyacá (16,08%) y 63 de Santander (14,55%). Este dato indica que la aceptación plena fue minoritaria, lo que muestra que la mayoría de las campesinas optó por formas de relación alternativas con esta organización religiosa. Este hallazgo cuestiona la idea de hegemonía total del proyecto evangelizador: aunque hubo mujeres que asumieron el discurso como propio, su número reducido evidencia que la propuesta institucional encontró límites en la vida cotidiana campesina.

En contraste, la apropiación selectiva, donde el discurso público se tradujo en prácticas domésticas sin trascender al ámbito comunitario, reúne a 127 mujeres boyacenses (21,97%) y 86 santandereanas (19,87%). Esta modalidad revela una primera forma de negociación, pues significó una aceptación parcial del trabajo encomendado por ACPO y muestra cómo la obediencia pública se combina con la capacidad de establecer límites y ejercer autonomía. Las campesinas tomaron lo que consideraron útil —normas de higiene, educación de los hijos, prácticas devocionales—, pero evitaron compromisos comunitarios que implicaran mayor exposición o ruptura con sus dinámicas tradicionales. Este comportamiento confirma que la relación con el poder no se reduce a sumisión, sino que incluye estrategias para preservar espacios propios.

Más revelador aún es el grupo con apropiación crítica, integrado por 144 mujeres de Boyacá (24,92%) y 116 de Santander (26,79%). Este sector evidencia que una parte importante de campesinas no se conformó con reproducir el discurso institucional, sino que lo adaptó a sus

propios intereses y cuestionó algunos aspectos en la forma de operar de ACPO. Aquí la relación con el poder se muestra creativa y estratégica.

Finalmente, la resistencia silenciosa presentó el mayor número de casos: 214 mujeres boyacenses (37,03%) y 168 santandereanas (38,79%). Esta estrategia se expresó en omisiones de las responsabilidades encomendadas por ACPO, retiros tempranos de la organización y prácticas de infrapolítica, lo cual significa que más de un tercio de las participantes no se alineó plenamente al movimiento radiofónico. Lejos de ser pasividad, estas acciones revelan una forma de resistencia cotidiana que, como plantea Scott, opera en los márgenes del discurso público para preservar espacios de autonomía. Este dato es crucial porque muestra que el proyecto evangelizador no logró una hegemonía total y que la espiritualidad campesina se vivió más como práctica cultural que como obediencia institucional.

En conjunto, estas cifras y comportamientos confirman que la relación entre religión y poder en el contexto de ACPO fue dinámica y compleja. Las campesinas no fueron receptoras pasivas del discurso, sino actoras que negociaron, adaptaron o rechazaron las imposiciones según sus intereses y condiciones. Así, el movimiento religioso se convierte en un escenario de tensiones donde la fe se entrelaza con estrategias de autonomía, revelando que incluso en espacios marcados por la autoridad moral, las mujeres ejercen agencia y redefinen los límites del poder.

A continuación, presentamos los hallazgos más significativos organizados según el nivel de apropiación de los discursos, ilustrados con casos representativos que muestran cómo las campesinas desplegaron estrategias diferenciadas para interactuar con el poder religioso, revelando que la recepción del mensaje institucional no fue homogénea ni lineal. Estos testimonios permiten observar cómo, detrás de expresiones de obediencia y devoción, emergen prácticas que reconfiguran el sentido del apostolado rural: desde la reproducción literal del discurso hasta su

transformación creativa en función de intereses comunitarios o familiares. Cada carta constituye una ventana a los procesos de negociación simbólica y material que caracterizaron la experiencia femenina en este movimiento, evidenciando que la fe, lejos de ser un espacio de sumisión absoluta, se convirtió en un recurso para afirmar identidad, gestionar autonomía y redefinir los límites del poder en la vida cotidiana.

4.2.1. Mujeres con alta apropiación que expresan obediencia estratégica y liderazgo comunitario

Este nivel, aunque fue el menos frecuente, representa la forma más intensa de adhesión al discurso de ACPO. Se caracteriza por campesinas cuyo lenguaje y acciones reflejan el discurso público y que, además, llevaron a la práctica campañas comunitarias. No se limitaron a repetir mensajes: los convirtieron en acciones concretas que les dieron visibilidad en sus veredas y dentro de la organización. Este comportamiento muestra que la apropiación trascendió lo individual y abrió espacios de liderazgo para mujeres en un contexto donde esos roles eran poco comunes.

La presencia dominante del discurso público indica que estas mujeres interiorizaron los principios del movimiento radiofónico y desarrollaron habilidades para difundirlos. Desde la mirada de James C. Scott, esta adhesión visible no debe verse como sumisión, sino como una estrategia para ganar oportunidades y beneficios. En otras palabras, la obediencia funcionó como recurso para ampliar márgenes de autonomía.

Uno de los beneficios más valorados fue la educación, no solo para ellas, sino también para sus familias. El caso de Rosa Delia Jiménez Leguizamón es ilustrativo: ingresó al instituto femenino en 1956, en la primera promoción, con 33 años. Luego entraron sus hermanas: Lucrecia en 1957, María Helena en 1958 y María Hermelinda en 1959. Este orden muestra que la formación no fue un logro aislado, sino parte de una estrategia familiar para acceder a servicios de educación

que eran escasos en su contexto, lo cual también les ayudaría a aumentar su prestigio, honor y reconocimiento social, lo que refuerza la idea de que la apropiación del discurso se vinculó con proyectos individuales y familiares para lograr ascenso social y cultural.

Los comentarios institucionales confirman esta valoración: «Rosa Delia está trabajando muy bien como representante (...) las tres hermanas también realizaron el curso de dirigente en el instituto, las tres hicieron grandes esfuerzos por su promoción (...) Rosa Delia se destacó siempre por su consagración al trabajo y por buscar su adelanto a través de todas las oportunidades que se le presentaron»³²⁷. Este reconocimiento evidencia cómo la obediencia se tradujo en prestigio y acceso a recursos educativos. En términos de Scott, la adhesión visible operó como herramienta para mejorar las condiciones de vida en un medio rural con pocas opciones.

El acceso a formación implicaba responsabilidades. Al regresar a sus veredas, las mujeres debían mantener comunicación constante con ACPO mediante cartas, informando sobre sus actividades como dirigentes. Según Bernal, al terminar los cuatro meses de formación, el compromiso era claro «ampliar el número de escuelas radiofónicas y de beneficiarios»³²⁸. Además, debían promover campañas, organizar reuniones, distribuir cartillas y el semanario *El Campesino*, seleccionar nuevos estudiantes y fomentar iniciativas como juntas de acción comunal y cooperativas. Estas tareas muestran que la apropiación no fue solo simbólica, sino práctica, y que amplió el rol femenino hacia funciones de liderazgo comunitario.

Una campesina de Boyacá escribe: «En seguida le contare que yo a la buelta del Instituto (...) lo que aprendi lo estoy poniendo en practica y lo estoy enseñando a un grupo de mujeres niñas

³²⁷ Acción Cultural Popular, «Rosa Delia Jiménez», 1973, MSS 4380, Carpeta 9, Documento 386, Folio 18, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

³²⁸ Bernal, ACPO, *Radio Sutatenza*, 35.

y señoras en un Centro Rural que estoy organizando en mi vereda»³²⁹. En otra carta añade: «tengo organizado en mi vereda, un centro rural femenino, al cual acuden de 10 a 15 personas todos los domingos, y yo les enseño algo de bordados, catecismo, salud, higiene, hurbanidad (sic), culinaria, mejorar la vivienda, catecismo, economía doméstica. etc. también estoy haciendo la campaña del deporte y de teatro»³³⁰. Este testimonio muestra una apropiación literal del discurso institucional, pero resignificada en clave comunitaria porque la formación se convierte en un espacio de encuentro femenino que articula religión, educación y cultura. Desde la teoría de género de Joan Scott, este gesto cuestiona la idea tradicional de lo femenino, al ubicar a la mujer campesina en un espacio público de liderazgo sin romper con la matriz cristiana que legitima su acción.

Dos años después, la misma mujer continúa con el centro rural y amplía su labor: «En la fiesta de la cultura de año pasado presentamos por cuenta de dos Centros Rurales una exposición de obras manuales echas por señoras, señoritas y niñas muy buenas que fueron sacos de lana, tapetes sacos de hilo bolsas, sobresabanas, vestidos (sic) etc; y si Dios quiere en este año lo aremos mejor. Yo ahora me encuentro aquí en Tunja haciendo en curso de catequesis por dos meses en muy bueno porque se adelanta uno más (...) Espero sus oraciones»³³¹.

Este relato confirma que la apropiación del discurso se convirtió en capital social y cultural, permitiendo a las mujeres ampliar redes y acceder a nuevos espacios de formación. Además, cumplir bien estas funciones y replicar el discurso en la correspondencia les abría la puerta para regresar al instituto y realizar un segundo curso, con la opción de ser seleccionadas como líderes.

³²⁹ Lucila Lara Ramírez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Turmequé, Boyacá, 12 de octubre de 1964, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 10.

³³⁰ Lucila Lara Ramírez, a Amanda Layos, comunicación personal, Turmequé, Boyacá, 26 de octubre de 1964, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 6-7.

³³¹ Lucila Lara Ramírez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Tunja, Boyacá, 27 de abril de 1966, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 21-22.

Por eso, en varias cartas se expresa el deseo de volver al instituto. Así, María del Carmen Vergara Camacho escribe:

Le cuento mis obras de apostolado que estoy haciendo principalmente vivir en gracia de Dios haciendo buenas obras. También ya ise el pozo de abono y una huerta casera con las semillas que me dieron allá y está muy bonita y un buen jardín con distintas flores. También tengo mi escuela radiofónica con 20 alumnos muy bien organizada y mi coro catequístico todos los domingos, también he practicado bastante la costura y el bordado que son cosas tan útiles. Madre yo trabajo muy costante y con buena voluntad y siempre con la esperanza de volver a ese santo instituto tan recordado³³².

Este deseo muestra que la adhesión al discurso se vinculaba con expectativas de movilidad social y reconocimiento. La obediencia pública funcionó como estrategia para acceder a recursos en un contexto de escasas oportunidades.

El segundo curso de ACPO, creado a mediados de los años sesenta, buscaba «dar una mejor capacitación a los dirigentes locales y permitir que algunos de ellos, contando con el aporte necesario en términos de recursos económicos, pudieran trasladarse temporalmente a promover el movimiento radiofónico en regiones donde aún era débil o incipiente»³³³. Estos líderes recibían una remuneración que ACPO denominaba beca de trabajo otorgada «por un período entre uno y dos años, para el cumplimiento de sus tareas como líderes de las escuelas radiofónicas»³³⁴. Este dato confirma que la apropiación del discurso podía traducirse en beneficios materiales y en la posibilidad de ejercer liderazgo en escenarios más amplios.

El deseo de volver al instituto para realizar el segundo curso aparece con frecuencia en las cartas tanto de campesinas de Boyacá como de Santander. Así, igual que María del Carmen Vergara Camacho, Eudoxia Fernández Castellanos escribe:

³³² María del Carmen Vergara Camacho, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Covarachía, 4 de mayo de 1960, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 6, Documento 240, Folio 11.

³³³ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 41.

³³⁴ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 41.

Reverenda madre ya le he mandado tres cartas con esta en la que le cuento ahora que estoy trabajando con gran interés en favor de mis hermanos campesinos (...) Deseo hacer mucho. Todos los días me pongo a pensar que cuándo volveré a Sutatenza he estrañado (sic) mucho la santa misa diaria y todo el horario (...) Le cuento que no me ha llegado las cartas de Bogotá del señor Jiménez para contarle en lo que he trabajado, yo no quiero que me vorren (sic) sino que me recuerden y se den cuenta en lo que estoy trabajando porque tengo esperanzas de volver a recibir (sic) los 8 meses del premio³³⁵.

Ahora bien, este segundo curso era diferente al primero en tanto que añadía otros contenidos que profundizaban «en trabajo social y en técnicas de organización y desarrollo comunitario, extensión agrícola, formación como auxiliares de salud, administración general de proyectos y dinámicas de grupo»³³⁶. Para muchas mujeres, esta experiencia significaba una forma de ampliar horizontes, pues les permitía salir de sus veredas, conocer otras regiones y establecer vínculos. Para ellas, significaba «una gran oportunidad de mejoramiento personal y de establecer vínculos con campesinos de otras regiones (...) abría posibilidades inmensas y ensanchaba los horizontes a veces un tanto estrechos, de quienes por primera vez en su vida se habían atrevido a salir de sus veredas y visitar las grandes ciudades»³³⁷.

Además, en varias cartas aparece el deseo de volver al instituto, no solo para continuar la formación, sino también para ingresar al aspirantado religioso. Leonilde Bernal de Sabaneta, Santander escribe: «En primer lugar quiero hacerle llegar a su Reverencia mis profundos sentimientos de gratitud porque recibí una formación recta y completa para mi porvenir (...) le cuento que estoy trabajando con mucho interés en la gran obra de Acción Cultural (...) yo deceo (sic) volber (sic) al instituto (...) de aspirante; pero como yo no se que requisito se necesitan»³³⁸.

³³⁵ Eudoxia Fernández Castellanos, a Reverenda Madre, comunicación personal, Concepción, Santander, 19 de julio de 1958, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 4, Documento 131, Folio 8-9.

³³⁶ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 41-42.

³³⁷ Bernal, *ACPO, Radio Sutatenza*, 34.

³³⁸ Leonilde Bernal Velasco, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Sabaneta, Santander, 7 de diciembre de 1959, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 8, Documento 295, Folio 7-8.

Otra mujer expresa algo similar: «también mi deseo es ir a ingresar en el Aspirantado después de un tiempo de trabajo en el Apostolado»³³⁹. Estas solicitudes revelan que la apropiación del discurso no se limitaba a la práctica comunitaria, sino que se proyectaba hacia opciones de vida que reforzaban el vínculo con la Iglesia.

Agustina Malagón, de Arcabuco, lo expresa con claridad en el marco de su primer viaje como líder: «Le cuento que tuve buen viaje (sic), biaje (sic) completamente sola de mujer y absolutamente sin ningún conocido y toda una noche y un día viajando (sic) y con un buz varandoce (sic) a cada momento y también el primer viaje (sic) más largo que he hecho»³⁴⁰. Agustina tres años antes manifestó que aspiraba a ser líder de tiempo completo en otras regiones por las resistencias culturales que observaba en donde vivía: «aquí la jente (sic) está muy aferrada a las costumbres antiguas, sin embargo con tal de ser afortunada o aunque no; seguiré luchando con la ayuda (sic) de Dios»³⁴¹.

Algunas mujeres no solo lograron ser líderes regionales, sino también funcionarias de ACPO. Un caso representativo de este tipo de ascensos es el de Rosa María Rivera Torres, quien ingresó al instituto en 1958, a los 19 años, y regresó a su vereda Alfáraz, en el municipio de Nuevo Colón, donde organizó 23 escuelas radiofónicas y dos centros femeninos con actividades de vivienda, empresa familiar, industrias manuales, culinaria, primeros auxilios y recreación³⁴². También impulsó campañas de mejoramiento, jardines, huertas, letrinas, deportes, coro

³³⁹ Eudoxia Fernández Castellanos, a Reverenda Madre, comunicación personal, Concepción, Santander, 25 de agosto de 1958, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 4, Documento 131, Folio 16-19.

³⁴⁰ Agustina Malagón, a Estella Torresi, comunicación personal, Chinácota, 29 de julio de 1968, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 1, Documento 19, Folio 34.

³⁴¹ Agustina Malagón, a Estella Torresi, comunicación personal, Arcabuco, 31 de octubre de 1965, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 1, Documento 19, Folio 19-20.

³⁴² Rosa María Rivera Torres, a Estella Torresi, comunicación personal, Ventaquemada, 18 de septiembre de 1969, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 15, Documento 647, Folio 10.

catequístico y juntas veredales³⁴³. Esta labor le permitió volver al instituto en 1966 para el curso de líder local, en 1967 convertirse en líder regional y, finalmente, en 1972, trabajar como secretaria en el Instituto Campesino Masculino³⁴⁴. Su trayectoria muestra cómo la apropiación del discurso podía convertirse en movilidad social y acceso a espacios laborales inusuales para las mujeres rurales.

Este alto nivel de apropiación no fue exclusivo de las líderes regionales sino también de mujeres que demostraron compromiso y replicaron el discurso sin llegar a ocupar este tipo de cargos porque no cumplían con todos los requisitos para ser seleccionadas o simplemente no aspiraban a salir de sus veredas. Lo que sí tenían en común las líderes y las mujeres comprometidas que no ascendieron fue el tiempo de vinculación prolongado, ya que estuvieron entre 7 y 15 años activas en la organización. Entonces la constancia revela que la apropiación del discurso no siempre se orientó a la búsqueda de ascenso, sino también a fortalecer la vida comunitaria y la identidad cristiana.

Un dato interesante es que la escolaridad tuvo baja correlación con este nivel de apropiación. Casos como el de Rosa María Rivera y muchas otras evidencian que ingresar desescolarizadas no fue un obstáculo para alcanzar liderazgo. En los cargos de líder regional encontramos mujeres con niveles educativos que iban desde cero hasta quinto de primaria, lo máximo que solía estudiar una campesina en esa época. Esto indica que las cualidades personales y la capacidad de organización pesaron más que la formación académica.

Este grado de apropiación también les abrió puertas fuera de la institución ya que algunas mujeres lograron convertirse en maestras de las escuelas rurales de las parroquias y luego, acceder

³⁴³ Rivera Torres, a Estella Torresi, comunicación personal, Ventaquemada, 18 de septiembre de 1969. Folios 1-9

³⁴⁴ Acción Cultural Popular, «Rosa María Rivera», 1972, MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 15, Documento 647, Folio 19, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

a cargos en el magisterio, es decir, escuelas públicas. Era usual recibir este tipo de comunicaciones: «Madre le cuento que mi párroco me dio una escuela en mi vereda para que yo enseñara por cuenta de la parroquia estoy enseñando a 37 niños trabajando 4 días en la semana ganando \$ 70,00 pesos mensual (...) no por eso boy (sic) a dejar de enseñar en la Radiofónica, en la reunión de auxiliares inmediatos a la otra compañera y a mi nos toca repartir los útiles que mandan de la oficina seccional para los alumnos»³⁴⁵. Después de esta primera experiencia, ellas reunían los documentos para ingresar al magisterio.

Por ejemplo, el caso de una santandereana que dice:

Reverenda madre agame (sic) el favor de mandarme un certificado (sic) de recomendación en papel sellado; con la firma de su Reverencia y del señor Cura Párroco de Sutatenza. Lo necesito para yo presentarlo en la Dirección de Educación; en Bucaramanga con el fin de yo trabajar en este año de maestra de una escuela rural. Reverenda madre esta recomendación (...) la necesito urgente»³⁴⁶. Y luego, indica «Reverenda Madre, le doy mis más sinceros agradecimientos por haberme enviado el certificado para ingresar en el magisterio (...) hoy tomé posesión como maestra de la Escuela Rural Páez; municipio de Jesús María Santander»³⁴⁷.

Otro ejemplo es el de María del Carmen Vergara Camacho, por ejemplo, egresó en 1959 y dos años después escribió: «por mi entusiasmo y buen proceder fui nombrada de maestra rural municipal en una escuela de mi vereda donde hace 8 días trabajo con 35 alumnos»³⁴⁸. Reconoce que su paso por el instituto fue clave: «por medio de tan buenas enseñanzas ya pude recibir el

³⁴⁵ María Priscila Quiroga Ruíz, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Concepción, Santander, 22 de julio de 1959, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 2, Documento 50, Folio 5-6.

³⁴⁶ Leonilde Bernal Velasco, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Garavito, Santander, 12 de marzo de 1962, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 1, Documento 1, Folio 6-7.

³⁴⁷ Leonilde Bernal Velasco, a Reverenda Madre Instituto Femenino Sutatenza, comunicación personal, Garavito, Santander, 28 de mayo de 1962, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 1, Documento 1, Folio 8-9.

³⁴⁸ María del Carmen Vergara Camacho, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Covarachía, 8 de octubre de 1961, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 6, Documento 240, Folio 36.

puesto de maestra municipal»³⁴⁹. Este caso muestra cómo la formación en ACPO facilitó el acceso a empleos que antes parecían inalcanzables.

Otro ejemplo es Elsa María Pineda Peña, quien ingresó en 1958 y estuvo nueve años vinculada. Primero dirigió una escuela parroquial y luego logró entrar al magisterio como maestra oficial. En sus cartas de 1961 describe cómo aplicaba lo aprendido siendo maestra oficial:

Estoy trabajando en la ‘Escuela Rural Alternada de Costarrica’ una vereda de la Belleza, con un número de 60 alumnos entre varones y niñas. Referente a mi labor le puedo informar que con mis alumnos estoy llevando a la práctica la huerta casera ya hicimos una huerta en la Escuela donde se han cosechado hortalizas para todos los alumnos y ya las ha aprendido a comer. Ha sido un medio cómodo para que ellos pudieran sembrarlas en cada una de las casas, haciendo semilleros y cuando han estado para trasplantar a cada uno le he dada 6 y 10 maticas pequeñas quedando responsables a ellas, esto los ha obligado a hacer el corralito para la huerta en todas las casas. Estoy también fomentando el deporte y organicé dos equipos. Asisto a las reuniones de cada mes (...) los días domingos trabajo en el almacén parroquial esto para ayudar al señor Cura Párroco. También en la casa construimos una nueva cosina (sic) se blanquearon las paredes de la casa, se pintaron las puertas y se hizo una nueva letrina³⁵⁰.

Algunas campesinas también ocuparon cargos en organizaciones religiosas y sociales. Graciela Medina Maldonado cuenta: «ahora trabajo en Acción Católica Femenina, en hijas de María como vicepresidenta, en Juntas veredales como secretaria, en el sindicato como socia»³⁵¹. Esto indica que pertenecer a ACPO favoreció su participación en otras formas de organización y liderazgo y, viceversa, pertenecer a estos grupos facilitaba el trabajo en ACPO, como lo expresa Consolación Monroy: «organizar un Sentro (sic) Rural Femenino (...) es para mí muy fácil por ser

³⁴⁹ María del Carmen Vergara Camacho, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Covarachía, 25 de noviembre de 1961, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 6, Documento 240, Folio 37.

³⁵⁰ Elsa María Pineda Peña, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, La Belleza, Santander, 6 de septiembre de 1961, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 8, Documento 295, Folio 27-28.

³⁵¹ Graciela Medina Maldonado, a María de Jesús, comunicación personal, Boavita, Boyacá, 1 de octubre de 1961, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 2, Documento 74, Folio 12.

capitana de un grupo de hijas de María»³⁵². Esto puede indicar que estas campesinas mostraron una alta apropiación del discurso de ACPO porque ya tenían experiencia en organizaciones católicas.

Aunque la mayoría de estas mujeres permaneció soltera —lo que facilitaba la disponibilidad de tiempo para el apostolado— también hubo casadas que continuaron activas, como María del Carmen Vergara, quien se convirtió en referente en su vereda. Sin embargo, el matrimonio sí limitó el ascenso a cargos regionales. En las cartas se observa cómo replicaban los discursos sobre el matrimonio y la moral femenina. María Otilia Moreno Garzón, por ejemplo, escribe en 1965: «Me ha preocupado mucho la preparación para el matrimonio por correspondencia, y quiero pedirle el favor madre de explicarme que cuota se necesita para obtener este curso (...) de tan importante preparación, tengo unas hermanitas y en especial una y quiero que haga dicho curso ya que es una cosa tan importante para la vida del matrimonio»³⁵³.

Incluso, en el instituto se recomendaba que el novio fuera exalumno, para asegurar afinidad con los valores del movimiento. Una campesina lo menciona: «Quisiera que mi vocación fuera el matrimonio, pero encontrar un compañero bueno, ojalá que fuera exalumno del Instituto como nos desia (sic) la Hermana Estela en el Femenino»³⁵⁴. Estas recomendaciones buscaban garantizar que, aun casadas, las mujeres mantuvieran los principios promovidos por ACPO. Sin embargo, muchas se retiraban tras casarse, aunque algunas continuaban vinculadas en la parroquia. Una líder lo expresa con claridad:

³⁵² Consolación Monroy Gómez, a Reverenda Madre, comunicación personal, Campohermoso, 23 de mayo de 1960, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 4, Documento 164, Folio 17.

³⁵³ María Otilia Moreno Garzón, a Reverenda Madre, comunicación personal, Santa María, Boyacá, 3 de diciembre de 1965, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 21, Documento 896, Folio 15.

³⁵⁴ María de Jesús Vega Holguín, a Reverendo Hermano Jorge del Instituto masculino, comunicación personal, Horizontes, 5 de octubre de 1958, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 20, Documento 872, Folio 47.

Madre, le cuento que me retiré del trabajo de líder de la educación campesina, claro esta que en mi parroquia sigo haciendo mi apostolado hasta donde me sea posible. Dentro de mi trabajo como líder me fue muy bien gracias a Dios (...) Creo que su Reverencia está informada que tengo un novio con quien desde el año pasado planeábamos casarnos (...) desde hace 5 años Gonzalo me pretendía con ciertas intenciones; mejor dicho desde mi regreso del primer curso en el instituto (...) al fin hace tres años lo acepté como novio (...) A mi regreso del segundo curso en el instituto, ya Gonzalo havia comprado un lotesito que valio \$8.000, havia hecho una casita pero en tierra de los papás, esta casita ya la tiene amueblada, mejor dicho ya esta todo listo³⁵⁵.

Este testimonio muestra cómo el matrimonio se planificaba en diálogo con las expectativas del movimiento, y cómo la vida personal se entrelazaba con la trayectoria en ACPO. Igualmente, se les animaba a mejorar primero las condiciones en su casa de origen antes de pensar en otra vocación. Una campesina de Santander recuerda: «es que el reverendo padre rodríguez (...) mostró un cariño especial para conmigo (...) hasta me decían que me quedara con él en San Gil para ayudarle. Sólo por considerar a mis padres y hermanitos no lo hice y pues recordar sus santos consejos “deja que en casa esté todo arregladito y luego si piensa en otra cosa”. Así he hecho hoy he estado obediente en casa a mis padrecitos, mientras que Dios dispone otra cosa con su santa voluntad»³⁵⁶.

Es importante enfatizar que estas mujeres replicaban los discursos sobre los comportamientos morales esperados y la elección de pareja. Graciela Medina Maldonado, quien ingresó en la primera promoción de 1956, lo confirma un año después de volver del instituto: «Su reberencia (sic) le cuento que tengo un novio pero muy decente conforme nos decía su reberencia (sic) que tuviéramos novios pero que nos supiera respetar»³⁵⁷. El comportamiento moral era tan

³⁵⁵ Agustina Malagón, a Estella Torresi, comunicación personal, Arcabuco, 15 de abril de 1969, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 1, Documento 19, Folio 33.

³⁵⁶ Lilia Pineda, a Reverenda Madre Superior, comunicación personal, La Belleza, Santander, 21 de marzo de 1957, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 9, Documento 305, Folio 3.

³⁵⁷ Graciela Medina Maldonado, a María de Jesús, comunicación personal, Boavita, 8 de julio de 1957, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 2, Documento 74, Folio 7.

relevante que un error podía significar la salida del movimiento. Por ejemplo, ACPO tiene un registro sobre Consolación Monroy donde dice: «Su continuo esfuerzo interés la distinguieron durante el curso (...) Fue lejonaria (sic), actuó activamente en las diferentes campañas de ACPO. Hace unos tres años se retiró de la obra acomplejada por un fracaso en su vida moral»³⁵⁸.

Entonces la alta apropiación del discurso no se limitó a la interiorización de principios, sino que se tradujo en capital social, movilidad y construcción de identidad. Desde la perspectiva de Scott, podríamos afirmar que la adhesión visible funcionó como una estrategia para acceder a recursos y cargos. Además, el tipo de formación que recibieron permitió a estas mujeres romper barreras tradicionales y participar en espacios públicos. Siguiendo a Joan Scott, esta experiencia podría desestabilizar la noción tradicional de lo femenino porque las campesinas se convirtieron en agentes comunitarias, incluso en regiones lejos de su hogar, negociando espacios de poder en un contexto marcado por la subordinación femenina.

4.2.2. Mujeres con apropiación selectiva del discurso por la adaptación doméstica del ideal institucional

Este nivel revela cómo el discurso institucional se interiorizaba, pero se traducía principalmente en prácticas domésticas más que en liderazgo comunitario. Las mujeres de este grupo asumieron roles tradicionales como hijas y esposas, lo que indica que, aunque adoptaron parte de las enseñanzas de ACPO, su aplicación se mantuvo en el ámbito privado y familiar. La apropiación selectiva no implica ausencia de compromiso, sino una forma de agencia condicionada por factores personales, estructurales y contextuales que restringieron la posibilidad de asumir roles públicos.

³⁵⁸ Acción Cultural Popular, «Consolación Monroy Gómez», 1963, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 4, Documento 164, Folio 30, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

Uno de los factores más relevantes fue la edad, ya que la mayoría tenía alrededor de 21 años, una etapa de transición entre la juventud y la vida adulta. Este momento vital favorecía la receptividad al discurso institucional, porque estaba marcado por aspiraciones de movilidad social, en palabras de Clementina Moreno «Madre a mi no me dicta todavía el matrimonio yo quiero es estudiar pero mis padres no le alcanza (sic) el fondo para sostenerme el estudio y le pido a la Santísima Virgen y al Señor que me consedan (sic) la felicidad de estudiar»³⁵⁹. Sin embargo, como se observa, tenían barreras económicas, por lo tanto, debían asumir las responsabilidades domésticas que eran asignadas por sus padres y eso limitaba la posibilidad de cumplir con las labores comunitarias.

Así lo expresa Graciela Medina Maldona «Querida madre; la causa para alejarme de los trabajos radiofónicos, fueron dispuestos de familia los que me hicieron alejar hacia Soatá, donde trabaje 6 meses como modista en el Colegio de la Presentación, luego regrese nuevamente a mi familia y también a Radiofonicas (sic), pero no comunicaba nada, a ninguna dirección de Radiofonicas (sic)»³⁶⁰. Por lo cual, las decisiones familiares en ocasiones frenaban la continuidad del apostolado de estas femeninas.

Sin embargo, las mayores barreras las enfrentaron las casadas. De hecho, en este grupo predominan las mujeres que formaron hogar, y las responsabilidades domésticas junto con la autoridad masculina restringían su participación en actividades comunitarias. Muchas manifestaban que querían cumplir con lo encomendado, pero no tenían tiempo. Eso fue lo que expresó Clementina Morano cuando se casó: «Recibi la encuesta; donde conteste todas mis actividades que no fueron ningunas; Madre yo recuerdo mis promesas que hice ante Jesús

³⁵⁹ Clementina Moreno Gutiérrez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, San Vicente de Chucurí, Santander, 5 de junio de 1961, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 22, Documento 680, Folio 14-15.

³⁶⁰ Medina Maldonado, a María de Jesús, comunicación personal, Boavita, Boyacá, 1 de octubre de 1961.

Sacramentado; pero no es falta de voluntad el no hacerlas el no cumplirlas; pues ha mi ya me queda difícil hacer muchas cosas de esas porque tengo mi hogar»³⁶¹.

Además, era frecuente que los esposos se opusieran, como relata María Helena Romero: «deje la escuela radiofónica la asistencia a las reuniones de auxiliares (...) motivo a que mi esposo es todo delicado entonces se me dificulta (...) me da pesar pero que ago (sic)»³⁶². Esto muestra cómo el matrimonio se convierte en una barrera para la acción pública, incluso en mujeres con larga trayectoria en ACPO. Desde la mirada de Houtart, estas prácticas reproducen el orden social al mantener la división entre lo privado y lo público.

Además de las restricciones dentro del hogar, también eran frecuentes las barreras culturales fuera de él. Algunas jóvenes no lograron organizar centros rurales porque los vecinos no las escuchaban por ser mujeres. Así lo expresa María de Jesús Vega: «le cuento que el centro rural no lo he podido organizar porque la gente a nosotras no nos atienden , le atendían era a mi hermano José María pero como el hace 6 meses que esta en el hospital no ha podido hacer nada, tan pronto como el se aliente del pié (sic), que con la ayuda de Dios y la Santísima Virgen ya será muy pronto, seguiremos adelante trabajando todos los auxiliares parroquiales»³⁶³. Este caso evidencia cómo la autoridad masculina condicionaba la posibilidad de ejercer liderazgo. Incluso cuando las mujeres tenían disposición y formación, la cultura patriarcal seguía marcando los límites de su acción pública.

³⁶¹ Clementina Moreno Gutiérrez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, San Vicente de Chucurí, Santander, 12 de febrero de 1965, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 22, Documento 680, Folio 18.

³⁶² María Helena Romero Tolosa, a Teresa Ana Torresi, comunicación personal, Macanal, Boyacá, 7 de agosto de 1974, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 11, Documento 526, Folio 11-12.

³⁶³ María de Jesús Vega Holguín, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Horizontes, 20 de julio de 1960, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 20, Documento 872, Folio 56-57.

Algunas expresaron abiertamente su frustración ante estas limitaciones. Clementina lo dice con sinceridad: «El padre me a dicho que funde una escuela con el radio Sutatenza y que venga gente de edad; pero para mi es imposible eso; lo primero porque mis papás no me dejan, segundo porque quedan muy retiradas las viviendas y tercero porque la gente que le provoque matricular no pueden sino estudiar por la noche y eso llegan cansados; por eso es que me queda imposible. Asta (sic) hora no e (sic) trabajado sino en la huerta casera de mi casa que esta una maravilla y no me a provocado trabajar en ningún otro apostolado francamente le digo»³⁶⁴. Este testimonio muestra cómo la apropiación se mantuvo en el ámbito doméstico, incluso cuando había intención de hacer más.

En otra carta, también comparte su desánimo:

Madre que tristesa (sic) me da en contarle que esta exalumna no se preocupa por esta obra de la Iglesia (...) no sé si será desinterés de mi o será desinterés de mis hermanos campesinos porque vea madre les ablo (sic) de juntas veredales me dicen que si estoy chiflada le hablo (sic) de fundar un campo deportivo y me contestan que el terreno que se ocupa en eso sirve para sembrar arboles de huertas caseras, coro catequista mucho menos (...) contestan que para eso los mandan a las escuelas para que las maestras les enseñen por eso es que yo es este caso que hago?³⁶⁵.

Este relato evidencia que la falta de apoyo comunitario también frenaba la expansión del movimiento. De esta manera, aunque estas mujeres replicaban el discurso público en sus cartas, la aplicación se quedó en el hogar: «yo estoy practicando varias cosas de las que aprendí en el Instituto por ejemplo: tener la casa vien (sic) arregladita, un bonito jardín hago de que varias

³⁶⁴ Clementina Moreno Gutiérrez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, San Vicente de Chucurí, Santander, 5 de abril de 1960, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 22, Documento 680, Folio 11.

³⁶⁵ Clementina Moreno Gutiérrez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, San Vicente de Chucurí, Santander, 2 de junio de 1960, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 22, Documento 680, Folio 9-10.

vecinas hagan aseo en sus bibiendas (sic). Madre y todo más que ‘El Señor Todo Poderoso’ reina en nuestro hogar que es la felicidad más grande que hemos podido hallar»³⁶⁶.

Este testimonio muestra que el discurso institucional sí incidió en la vida cotidiana, pero no logró romper las barreras que separaban lo privado de lo público. Desde la perspectiva de Joan Scott, esta situación reafirma la centralidad del espacio doméstico en la construcción de la identidad femenina, aunque introduce cambios sutiles, la mujer no solo cuida, sino que aplica conocimientos técnicos en la organización del hogar, lo que revela una transformación parcial.

El comportamiento moral también fue un eje central en este grupo. Las cartas revelan preocupación por la elección de pareja y la vida matrimonial. Lo interesante es que, aunque no era común que no siempre siguieron las orientaciones de ACPO en este aspecto, aunque como se observó en el anterior capítulo, era uno de los aspectos en los que la institución insistía más. Aunque no fue la norma, encontramos casos donde las mujeres admiten que no escogieron bien a su esposo. Una campesina boyacense, vinculada durante 16 años, lo expresa así: «referente a mi vida matrimonial es la siguiente, desafortunadamente mi esposo es totalmente irresponsable vive aburrido porque no tiene plata para los vicios porque para las obligaciones nunca le interesa tenemos que sufrir el ambre (sic) y mucho más cosas. Ahora disque se va a ir para Bogotá aganar plata porque él estan creído de los malos consejeros, de mi parte lo trato con dulsura (sic) y paciencia pero el nunca reconoce nada, el bien que uno le hace, solo Dios provera (sic)»³⁶⁷.

Aquí se evidencia que, a pesar de haber estado vinculada por un tiempo prolongado y haber escuchado las enseñanzas sobre el matrimonio, no las aplicó en su vida personal. Esto confirma que el tiempo de permanencia y la repetición del discurso no garantizan una alta apropiación, sino

³⁶⁶ Moreno Gutiérrez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, San Vicente de Chucurí, Santander, 12 de febrero de 1965.

³⁶⁷ Romero Tolosa, a Teresa Ana Torresi, comunicación personal, Macanal, Boyacá, 7 de agosto de 1974.

que en muchos casos se trata de una apropiación selectiva, limitada al ámbito doméstico. Además, esta situación tuvo consecuencias ya que no pudo convertirse en líder comunitaria y se conformó con aplicar mejoras en su hogar.

Algo similar ocurre en Santander con Lilia Pineda. Desde el principio, ella expresaba gran afecto por ACPO: «Todos los días antes de principiar clase les hago un repaso de catecismo y en esta hora no es menos de acordarme de su caridad. Qué explicaciones tan bellas; yo nunca las podré olvidar y todo cuanto aprendí en el instituto lo recuerdo con cariño y procuro practicarlo. Oh ¡Instituto querido! Cuando hoigo (sic) nombrar tus dirigentes, se me llenan los ojos de lágrimas (...) Ya que guardo tan gratos recuerdos de este plantel, también prometo de todo corazón seguir trabajando por esta obra de la iglesia católica»³⁶⁸.

En otra carta reafirma su compromiso: «Creo firmemente que ninguno de sus santos y amables consejos los he dejado olvidar sino que de lo contrario los recuerdo muy bien procuro practicarlos»³⁶⁹. Sin embargo, más adelante confiesa: «me siento muy apenada porque he dejado la comunicación con A.C.P pero me vi en este motivo porque realmente me tocó abandonar mi apostolado a causa de mi matrimonio; pues mi marido no me dejaba ir a las juntas de auxiliares ni escribir para ninguna parte»³⁷⁰. Lo cual refleja cómo el matrimonio se convirtió en una barrera para la acción pública. Aunque logró mantener algo de apostolado en una escuela parroquial y nocturna, su participación fue limitada.

Años después, vuelve a escribir: «La presente tiene como objeto pedirle excusas de mi silencio por no haberles vuelto a comunicar de mi vida hace mucho tiempo; pero ustedes

³⁶⁸ Lilia Pineda, a Teresa Ana Torresi, comunicación personal, La Belleza, Santander, 23 de febrero de 1956, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 9, Documento 305, Folio 9-10.

³⁶⁹ Lilia Pineda, a Teresa Ana Torresi, comunicación personal, La Belleza, Santander, 20 de octubre de 1956, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 9, Documento 305, Folio 11.

³⁷⁰ Lilia Pineda, a Reverenda Madre Superior, comunicación personal, La Belleza, Santander, 9 de octubre de 1960, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 9, Documento 305, Folio 23-24.

recordarán que soy exalumna de la primera promoción y creo que tampoco me hayan olvidado; mi silencio se debe a que hace 6 años me casé y me ha ido un poco mal en el matrimonio; y estoy apenada porque pienso que si les hubiera solicitado un buen consejo me hubiera ido mejor (...) Ahora trabajo en el magisterio rural en la vereda de la Playa»³⁷¹.

En este caso la apropiación selectiva puede coexistir con logros importantes, como ingresar al magisterio, pero sin alcanzar el liderazgo comunitario que ACPO promovía. La agencia femenina se expresó en cambios domésticos y en la búsqueda de estabilidad laboral, pero permaneció condicionada por las normas sociales y las relaciones de poder en el hogar.

Aunque, como hemos visto en los casos revisados, el tiempo de permanencia en la institución fue prolongado —en promedio, ocho años— y esto indica compromiso, factores externos como el aislamiento geográfico y la violencia también limitaron la posibilidad de organizar a los campesinos. Una campesina de Santander narra: «Reverenda Madre (...) por medio de esta carta y al mismo tiempo pidiéndole perdón por haber dejado unos años sin escribirle; pero fue por motivo de la mala situación que se ha presentado en nuestra región; por motivo a la guillotina acá en nuestro municipio»³⁷².

Otra mujer describe la gravedad del contexto: «¡Hay! Madre esto por aquí ya no se halla que camino coger; la biolencia (sic) esta por aqui muy tremenda y no tan solo eso; Madre, se estan biendo (sic)cosas increibles boy (sic) a contarle un fracazo (sic) que ha pasado en estos días en un hogar (...) el hombre ha manchado la pureza de una niña de 12 años hermana de la esposa (...) El

³⁷¹ Lilia Pineda, a Reverenda Madre Superior, comunicación personal, La Belleza, Santander, 22 de julio de 1966, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 9, Documento 305, Folio 29.

³⁷² Bernal Velasco, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Garavito, Santander, 12 de marzo de 1962.

dice que ha cido (sic) descuido de los padres de la niña; pero yo veo que esto sirve de ejemplo para varios hogares verdad?»³⁷³.

Algo similar ocurre con otra campesina cuando intentaban continuar con las labores, la inseguridad frenaba el trabajo comunitario: «De mis labores realizados emos logrado mejorar 3 casas que antes eran de paja y ahora son de eternid; y debido (sic) a la situación de orden publico en que vive la region desde enero del año pasado en el asalto a Simacota y a la falta de atención de parte de nosotros, las pocas escuelas que habían funcionado decayeron en su mística debido a la misma inseguridad. Ultimamente y mientras mejora la situación pensamos fundar 5 escuelas radiofónicas en los sitios mas sercanos (sic) al cacerio (sic) donde hay protección de parte del ejercito»³⁷⁴.

Estos casos que fueron más comunes en Santander señalan que, aunque las mujeres tenían disposición y compromiso, la violencia y la geografía rural se convirtieron en obstáculos definitivos para extender el movimiento. En términos de James Scott, esta situación reflejaría una forma de negociación porque las mujeres aceptaron el discurso oficial, pero lo mantuvieron en lo privado y lo adaptaron a las condiciones adversas del contexto. Además, las zonas rurales fronterizas (Boyacá–Santander) y el centro concentraron la mayor proporción de estos casos. Esto refuerza la idea de que la apropiación selectiva no fue solo una decisión individual, sino el resultado de condiciones estructurales que restringieron sus actividades. Este tipo de apropiación no indica que no hubo una interiorización, sino que es una evidencia de cómo las condiciones

³⁷³ Clementina Moreno Gutiérrez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, San Vicente de Chucurí, Santander, 2 de septiembre de 1961, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 22, Documento 680, Folio 16-17.

³⁷⁴ Beatriz Camargo S., a Estela, comunicación personal, Los Santos, Santander, 16 de marzo de 1966, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 11, Documento 366, Folio 18.

estructurales y contextuales moldean la forma en que las mujeres campesinas incorporan el discurso institucional.

4.2.3. Mujeres con apropiación crítica que se movieron entre la obediencia y la tensión

Este grupo está formado por mujeres que sabían combinar el discurso público con el privado. No se trata solo de aplicar lo aprendido, sino de cuestionar y adaptar el mensaje institucional y manifestar sus inconformidades. El análisis del cruce de variables muestra algo importante y es que la apropiación crítica no dependió de la edad, la escolaridad ni los años de vinculación, pues ninguna de estas variables mostró asociación significativa. Esto indica que no basta con permanecer más tiempo en el movimiento ni tener mayor formación académica para desarrollar una postura crítica. Por el contrario, este nivel se configura a partir de condiciones relacionales y estructurales que amplían la capacidad de reflexión y acción.

Por otro lado, se encontró que las mujeres que vivían en zonas cercanas a centros urbanos o con mayor presencia institucional tendían a mostrar niveles más críticos. Esto puede explicarse por la exposición a discursos alternativos y la interacción con personas de otras regiones, lo cual permiten contrastar el mensaje institucional. También el estado civil al egreso aparece como un factor clave ya que las mujeres solteras presentan mayor apropiación crítica que las casadas y también hubo mayor ejercicio del liderazgo regional. Lo cual ampliaba su mirada y generaba mayor capacidad para analizar, negociar y, en ocasiones, desafiar el discurso institucional.

Entre los casos representativos, en primer lugar, presentamos el de una campesina de Boyacá quien por un lado valora la formación recibida, pero también señala sus limitaciones: «En seguida le contare que yo a la vuelta del Instituto estoy muy interesada en aprender muchas cosas más porque en realidad es muy corto el tiempo del curso»³⁷⁵. Este comentario muestra que la mujer

³⁷⁵ Lara Ramírez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Turmequé, Boyacá, 12 de octubre de 1964.

no se limita a agradecer la formación recibida, sino que la evalúa y señala sus limitaciones. Esta actitud crítica se complementa con su interés por seguir aprendiendo y acceder a nuevos espacios de formación. Además, interpela a la institución por la falta de respuesta a sus compañeras:

estoy recibiendo sus cartas de preparación al matrimonio (...) las he prestado a mis amigas; les parece muy buenas y unas quieren escribir pidiendo se las envíe, en días pasados una amiga mia escribió pidiendo la N. 1 pero no le llegó contestación ni la carta que pedía; quiero me diga si es para las solas exalumnas del Instituto, porque esta amiga dijo que si era para ellas no volvía a escribir y así se desaniman todas. También una señora quiere que si es posible le den unas orientaciones sobre su hogar, o que si puede recibir las mismas cartas ella no ha escrito pero con esta noticia esta desanimada³⁷⁶.

Aquí la apropiación crítica se traduce en interpelar a la institución para que mejore sus procesos y garantice la inclusión, mostrando una conciencia colectiva.

La misma campesina insiste en la falta de organización en el servicio de correspondencia: «le diré con mucha pena que esta es la primera carta que escribo desde que está su Reverencia de directora; porque cuando estaba la madre Felicitas yo había escrito varias veces (sic). Me da pena y pesar, porque me han dicho que yo no escribo al Instituto»³⁷⁷. Además, expresa frustración por no poder acceder a becas y cursos: «Yo quería hacer el curso especial actual (de repitente) pero no fue posible (porque no se salió la veca (sic)) y me quede con guayabo»³⁷⁸. Estas quejas no son simples reclamos: muestran una conciencia clara de las desigualdades y una búsqueda constante de oportunidades para mejorar su formación.

En otra carta, esta mujer describe las dificultades de su trabajo como líder y cuestiona la conducta de algunos compañeros:

³⁷⁶ Lucila Lara Ramírez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Turmequé, Boyacá, 6 de noviembre de 1965, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 19-20.

³⁷⁷ Lara Ramírez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Tunja, Boyacá, 27 de abril de 1966.

³⁷⁸ Lara Ramírez, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Turmequé, Boyacá, 6 de noviembre de 1965.

Yo me encuentro ahora aquí en Ocaña trabajando (...) la gente es muy formal y buena a pesar de eso hemos sufrido algunas veces hambre y algo más pero eso no tiene chiste; (...) yo quisiera que si la Institución tiene líderes que sean modelo y que den buen ejemplo eso seria de otro modo; aunque yo sea la primera en salir si me manejo mal en el sentido moral quiero decir; en fin en todo porque nosotros los líderes debemos dar buen ejemplo y no mal ejemplo no es cierto Madre? Pues a veces me parece que el estar uno metido en esta Institución es una vergüenza puesto que algunos compañeros se han revajado hasta el extremo³⁷⁹.

Este fragmento es clave: la mujer no solo cumple con sus tareas, sino que evalúa la ética del movimiento y exige coherencia. Desde la perspectiva de Joan Scott, esta actitud desestabiliza la noción tradicional de obediencia femenina y muestra una identidad que se construye en diálogo crítico con la autoridad. Esta líder cuestiona especialmente el comportamiento moral de algunas compañeras, ya que en otra carta menciona un problema que tuvo con otra líder por informar sobre una queja que puso:

Con Dolores el problema no es que sea tan grave en cuanto el escándalo que formaron si es tremendo; lo único que dije fue que no se había portado bien en una fiesta que hubo cosa que no le quedaba bien tanto como persona ni como lidera y había sido poco el rendimiento del trabajo en esa parroquia porque poco espíritu de trabajo y apostolado tiene y que es un poco caprichosa bueno la madre ya la conoce. Entonces ella no la va conmigo claro que yo hecho un esfuerzo tremendo para sobre llevarla y por eso me he enfermado un poco de nervios; pero no es que yo la trate mal aunque digan que talvez (sic) por el malgenio mío eso sea y no; claro que no es por defenderme porque no lo niego que sea un poco de mal genio pero ahora más que nunca he hecho un esfuerzo tremendo para comprender a los compañeros; yo no se que pasará o que harán conmigo, pero yo lo que hago es tratar de orientarlos, supervisar el trabajo y claro porque no el comportamiento moral que también es importante no es así? Madre. Bueno espero sus consejos y sugerencias lo mismo las aclaraciones del caso³⁸⁰.

³⁷⁹ Lucila Lara Ramírez, a María de Madre Estella Torressi, comunicación personal, Ocaña, Norte de Santander, 1 de septiembre de 1968, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 33-34.

³⁸⁰ Lucila Lara Ramírez, a Madre Estella Torressi, comunicación personal, Tunja, Boyacá, 5 de mayo de 1973, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 53-55.

También, la líder al narrar otros conflictos con sus compañeras cuestiona la falta de claridad institucional:

De mi le cuento que esta ves me ha ido en esta regional un poco duro porque como le conté cuando fui la zona pesada y no solo esto sino el Equipo más pesado sobre todo Lola como le dije que es muy revelde (sic) y creo que enrredista (sic) o yo no se si será verdad que yo es la que estoy fallando o equivocándome, pero madre le cuento que después de semana santa me cojió (sic) cortica y me dijo una cantidad de cosas que me dejo acomplejada; entre otras cosas me dijo estas: que ella había escrito a Bogotá y que le habían contestado que no se preocupara ni se estrañara (sic) que yo ya tenia la costumbre de ser mentirosa y chismosa; que ya me habían cogido y que me tenían allá en el instituto dos acusaciones una de Leida Luz y ahora a ella lo mismo que la hermana Blanca le había dicho que tranquila que ya me había cogido por mentirosa y una cantidad de cosas; yo digo madre si esto es sierto (sic) porque no lo llaman a uno y le dicen en esto está fallando no que se lo van a decir a los locales³⁸¹.

Este reclamo muestra una demanda de justicia y transparencia, lo que confirma que la apropiación crítica implica interpelar la autoridad y exigir procesos claros.

Por otro lado, la misma campesina señala las dificultades para continuar sus estudios, a pesar de su compromiso enfrenta precariedad: «ahora me siento contenta porque logre validar mi quinto que tanto me tenía preocupada; y porque me enviaron donde ya conocía; pero lo que ahora me preocupa es que aquí no hay oficina regional y por lo tanto las gentes estan muy desanimadas, lo mismo los párrocos; otra cosa es que la ayuda económica que me dan no me alcanza para nada; pues yo pensé al venirme que iva (sic) a comprar libros para seguir mi primero de bachillerato pero no fué (sic) posible porque no tengo con que; y esto me aflije (sic)»³⁸². Este testimonio muestra cómo la apropiación crítica no elimina las tensiones: las mujeres siguen enfrentando barreras económicas y organizativas, pero las denuncian y buscan soluciones.

³⁸¹ Lucila Lara Ramírez, a Madre Estella Torressi, comunicación personal, Tunja, Boyacá, 5 de mayo de 1973, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 53-55.

³⁸² Lucila Lara Ramírez, a María de Madre Estella Torressi, comunicación personal, Gualmatán, Nariño, 6 de agosto de 1971, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 40-41.

Además, cuestiona la demora de unos certificados que le servirán: «esperaba la cartica de recomendación que le pedía (...) lo más pronto posible; me dio tristeza al no recibir nada puesto que le pedí otra al padre Fidelito y tampoco me ha contestado ni el hermano Pedro me ha mandado el certificado de quinto que ya lo dejé pago y quedó de mandárnoslo y no he recibido nada; le pido el favor de darme la cartica y mandármela lo más pronto posible le agradezco por anticipado (...) yo preocupada por no poder asegurar mi futuro»³⁸³.

Además, en otras cartas, esta líder describe las dificultades del trabajo en regiones apartadas:

De mi le cuento madre que me correspondió trabajar en los pueblos más olvidados y abandonados de Boyacá; como son Pisva, Paya, Mocota y Labranzagrande (...) ¡Dios mio! Yo no pensé que esta tierra que fue la de la libertad estuviera tan abandonada como está; sin carreteras, sin párroco y sin ninguna clase de servicios; en el pequeño caserío no hay sino pastadero para las bestias y de vez en cuando una personas que se vienen los domingos o cualquier día solamente a tomar guarapo, porque con eso es que se desayunan, almuerzan y comen (...) tampoco hay escuelas para los niños por lo tanto todo mundo es analfabeta en su mayoría (...) Para el trabajo como el liderazgo es bueno porque aquí nadie ha venido, entonces las gentes siempre acuden a los llamados que se les hagan y siempre están respondiendo (...) al ver uno todo esto se llena (uno) de entusiasmo que quisiera no salir hasta que estas gentes salieran adelante; pues viendo tantas necesidades de estos hermanos nuestros y que estan olvidados por así decirlo, del gobierno central³⁸⁴.

Este diagnóstico va más allá de la queja: denuncia la desigualdad estructural y cuestiona la falta de presencia estatal. Desde la mirada de Houtart, esta reflexión muestra cómo la religión, entendida como conciencia colectiva, se reconfigura cuando actores subalternos interpelan no solo a la institución, sino también al Estado.

³⁸³ Lucila Lara Ramírez, a María de Madre Estella Torressi, comunicación personal, Tuquerres, 1 de octubre de 1971, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 43.

³⁸⁴ Lucila Lara Ramírez, a María de Madre Estella Torressi, comunicación personal, Pisva, Boyacá, 21 de enero de 1972, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 45-46.

Finalmente, cuando esta líder se retira de ACPO expresa su dolor diciendo: «La salida de ACPO me dio un fuerte golpe que me es difícil levantarme (...) que tristeza que lo priven a uno de los que quiere hacer en la vida»³⁸⁵. En otra carta añade: «me siento muy triste puesto que trabajar con ACPO era mi obsesión (sic) y como me cerraron las puertas; recuerdo los ratos felices que pasé en los institutos y demás y me pongo es a llorar»³⁸⁶. Este cierre revela que la apropiación crítica no es indiferencia: es compromiso profundo que, al romperse, deja una sensación de vacío. Sin embargo, también muestra resiliencia, busca nuevas oportunidades, aunque reconoce que su vocación era servir a los más necesitados.

Otro caso que muestra cómo se presentaba la apropiación crítica es el de María Antonia ingresó en 1961 y en 1967 se convirtió en líder santandereana. Sin embargo, en 1973 ACPO recibió un reporte que decía: «María Antonia hace mala propaganda a la organización radiofónica»³⁸⁷. Lo curioso es que sus cartas revelan algo distinto: gratitud, compromiso y, al mismo tiempo, una mirada crítica sobre las dificultades del trabajo, lo cual pudo haber sido la razón para hablar mal de ACPO.

Desde que volvió a su vereda envió múltiples cartas donde decía: «mis agradecimientos por toda las enseñanzas cuidados y desvelos que se digno prodigarme durante los cuatro meses que estuve en el Instituto (...) le cuento que llegue bien pero estoy muy triste; jamás podre olvidar esos gratos días (...) recibiendo tan sabias enseñanzas y tan edificantes ejemplos que procuraré

³⁸⁵ Lucila Lara Ramírez, a Felicitas Mallat, comunicación personal, Bogotá, 10 de julio de 1974, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 56-57.

³⁸⁶ Lucila Lara Ramírez, a Felicitas Mallat, comunicación personal, Bogotá, 11 de agosto de 1974, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 29, Documento 1230, Folio 58-59.

³⁸⁷ Acción Cultural Popular, «María Antonia Jaimes Carrillo», 1973, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 11, Documento 366, Folio 44, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

con la ayuda de Dios ponerlos en práctica»³⁸⁸. Este tono muestra que la apropiación crítica no implica rechazo al discurso institucional, sino una adhesión reflexiva que busca coherencia entre lo aprendido y lo vivido.

Pronto, María Antonia expresa su desánimo ante la falta de apoyo y los problemas con su compañera:

hay veces que me parece difícil de entender ese trabajo de líder, veo tantas cosas raras que me desaniman. No he sido capaz de entender la compañera, es muy loca. Se cuenta unos chistes tan verdes, que a mí me sirve es de vergüenza (...) Todo lo quiere hacer es como ella diga y yo no puedo opinar nada aunque tenga yo la razón (...) Yo le conté al líder regional, al padre Ignacio y lo que me dijeron es que tenga paciencia; entonces decidí trabajar aparte, ella se va a una vereda yo a otra. El 12 de octubre tuvimos un disgusto y me dijo que ella no me volvía a hablar y que yo tampoco le hablara. Y así siguió, se iba a la vereda no se despedía llegaban tampoco me saludaba y si era yo quien llegaba y saludaba tampoco contestaba. Ayer tuvimos la visita del líder y entonces sí disimuló todo y ha seguido bien. Esto es muy horrible no poder tener una confianza en la compañera y lo peor es que mi trabajo así es deficiente por no estar de acuerdo. Y de esto tienen la culpa los encargados del movimiento en la diócesis pues yo desde un principio les conté mi problema y a ellos les correspondía solucionarlo pero no pararon bolas o será que la institución lo que quiere es poner a los que entramos a trabajar de “Cristo” de las antiguas³⁸⁹.

Este testimonio revela, en primer lugar, la capacidad crítica ya que no se limita a cumplir órdenes, analiza las dinámicas internas y señala lo que considera injusto; en segundo lugar, la exigencia de coherencia institucional porque responsabiliza a los encargados por no resolver el conflicto, lo que muestra una postura activa frente a la autoridad.

También, insiste en que la falta de coordinación afecta el trabajo: «Porque igual que a mí le sucedió a Rosa Delia Torres y yo no veo hasta el presente que la compañera me haya servido de

³⁸⁸ María Antonia Jaimes Carrillo, a Amanda Layos, comunicación personal, Los Santos, Santander, 17 de junio de 1961, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 11, Documento 366, Folio 15-16.

³⁸⁹ María Antonia Jaimes Carrillo, a Estella Torresi, comunicación personal, San Francisco, Antioquia, 23 de octubre de 1967, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 11, Documento 366, Folio 6-10.

ayuda pues no le veo nada en que la pueda imitar; en cambio, si me hubieran no nombrado con otra compañera de el mismo curso, mi trabajo habría sido mucho mejor (...) yo no quisiera que los pobrecitos que van a salir a trabajar en el año entrante les suceda igual que rosa y a mi (...) hay veces que uno se desanima»³⁹⁰. Aquí la crítica se convierte en propuesta: pide cambios para evitar que otros vivan la misma experiencia.

A pesar de los conflictos, María Antonia describe con entusiasmo su labor en las veredas: «la gente muy sencilla, muy formal, lo atienden a uno de la mejor manera posible, uno se hace amigo de todos les ayuda de la mejor manera y el día que sale de la vereda esa gente queda triste (...) uno camina, se moja, se embarra, se trasnocha o hace cualquier sacrificio por poderles ayudar, o por proporcionarles un rato de recreación y el día que sale de la vereda también se siente triste»³⁹¹. Este fragmento muestra que la apropiación crítica no es solo cuestionamiento: es acción concreta en favor de la comunidad, incluso en condiciones adversas.

Con el tiempo, los conflictos internos y la falta de apoyo institucional la llevan a pensar en renunciar:

Hasta el presente voy regular (...) Me tiene un poco aburrida Sonsón pues es muy quedado y casi todas las veredas son calientes. Pero eso no tendría importancia si pudiera estar de acuerdo con la compañera (...) Al padre Ignacio Gómez nuestro delegado le llena la cabeza de quejas de mí porque él mismo me lo dio a entender disque le cuenta que yo soy muy autoritaria pero no sé en qué sentido será (...) Yo me he examinado como me lo dijo el padre a ver en qué le he faltado y creo que no tengo de qué arrepentirme pues si a veces he sido dura con ella y le he contestado de mal modo es porque ya estoy harta de aguantarle. Pero en fin ya se va a terminar el semestre y para evitar problemas lo mejor es renunciar pero yo sé que si espero a ver cómo me va en el próximo semestre será para peor, allá tendrán ya lista la compañera más resabiada (...) me di cuenta que en desacuerdo no se puede hacer nada y un trabajo así no puede tener mérito ninguno y si uno está perdiendo

³⁹⁰ María Antonia Jaimes Carrillo, a Estella Torresi, comunicación personal, San Francisco, Antioquia, 23 de octubre de 1967, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 11, Documento 366, Folio 6-10.

³⁹¹ Jaimes Carrillo, a Estella Torresi, comunicación personal, San Francisco, Antioquia, 23 de octubre de 1967.

pues por las quejas de la compañera cada día va uno teniendo es más mal nombre en los directivos (...) Su Reverencia que me conoce y sabe mi manera de proceder es quien en este caso me puede ayudar diciéndome en qué debo cambiar y cómo le hago tratar pues francamente estoy desesperada³⁹².

Las cartas de las campesinas de Santander revelan una tensión constante entre el entusiasmo inicial por el apostolado y las dificultades materiales que enfrentan para sostenerlo. Una de ellas expresa con franqueza: «En auxiliares parroquiales de los tres que hemos ido al Instituto (...) soy la única que estoy trabajando (...) aquí en nuestra finquita se fasilita (sic) hacer todo; pero se dificulta por falta de plata (...) Le pido el gran favor de aconsejarme de que manera puedo realizar más Escuelas Radiofónicas porque mi interés (...) era ese pero hasta ahora no he podido, por que el padre me dijo que las pilas estaban muy caras y que nos las compraban y que así cómo?»³⁹³. Este testimonio no solo evidencia la precariedad económica, sino también la dependencia de la estructura clerical para avanzar en el proyecto educativo.

La campesina vincula su deseo de servir con la necesidad de recursos, llegando incluso a solicitar un nombramiento como maestra rural para poder financiar tanto el trabajo comunitario como la preparación religiosa de los niños: «Quisiera pedirle (...) que (...) con el permiso de la Reverenda Madre; pudiera yo pedirle el favor al Padre Luis Evelio Hernández para que Él hablara y me dieran el nombramiento de magisterio o sea una escuelita rural; y así tenia de que hacer gastos, tanto para adelantar en nuestro trabajo como también hacer caridad con los pobres»³⁹⁴. Aquí se observa cómo la educación popular se entrelaza con aspiraciones de movilidad social y con la práctica de la caridad cristiana.

³⁹² María Antonia Jaimes Carrillo, a Estella Torresi, comunicación personal, Sonsón, Antioquia, 29 de mayo de 1968, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 11, Documento 366, Folio 11-13.

³⁹³ Fernández Castellanos, a Reverenda Madre, comunicación personal, Concepción, Santander, 25 de agosto de 1958.

³⁹⁴ Fernández Castellanos, a Reverenda Madre, comunicación personal, Concepción, Santander, 25 de agosto de 1958.

En otro caso, una campesina que inicialmente replicaba con entusiasmo el discurso de ACPO, manifiesta su frustración por no ser aceptada en la vida religiosa: «le insistí a su Reverencia la entrada a la vida Religiosa y no fue posible que Dios aga (sic) de mí su Santísima Voluntad (...) Madre mis deseos son en ganarme un premio de los que ofrece ACPO pero aquí ‘la verdad sea dicha’ el Párroco no nos quiere ayudar en ninguna forma y así como Madre puede ser posible ganarme un premio! Es verdad que estoy trabajando pero sola»³⁹⁵. Este reclamo revela la tensión entre el ideal espiritual y las barreras institucionales, así como la percepción de falta de apoyo por parte del clero local.

Dos años después, la misma mujer escribe nuevamente, mostrando un cambio en su tono: primero cuestiona por qué otras exalumnas han regresado al Instituto, luego describe con orgullo los avances en su parcela y finalmente celebra su nombramiento como representante parroquial: «es mi gusto informarle todo: me han nombrado para representante parroquial el padre diocesano. No me allo capacitada para desempeñar tan alto cargo de tanta responsabilidad sin merecer este titulo. Di mis devildades y me insistieron y entonces acepte con todo gusto y buena voluntad; siempre temiendo que pueda cumplir fielmente este cargo y pueda emprender una realización bien animada»³⁹⁶. Este giro narrativo es significativo: la campesina pasa del reclamo a la afirmación de liderazgo, aunque persiste la inseguridad sobre su capacidad.

Años más tarde, su discurso se torna íntimo y agradecido, al reconocer el trato recibido por su hija en la institución y rememorar con nostalgia su propia experiencia en Sutatenza: «Me dirijo a sus reverencias, para agradecerles la bueno voluntad y cariño que le profesan hacia Mercedes

³⁹⁵ Eudoxia Fernández Castellanos, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Concepción, Santander, 29 de septiembre de 1958, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 4, Documento 131, Folio 24-27.

³⁹⁶ Eudoxia Fernández Castellanos, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Concepción, Santander, 12 de junio de 1960, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 4, Documento 131, Folio 57-58.

(mi hija). Les informo que yo fui a Sutatenza en la primera promoción de 1958, los 4 meses fue para mi como si hubieran sido 4 días, quería que no se llegara la fecha de salida, fue para mi una dicha, me amañe mucho, las Reverendas hermanas de Argentina me estimaron»³⁹⁷. Sin embargo, también admite que tras casarse y tener sus dos hijos y con ello asumir responsabilidades domésticas, dejó de participar y «desde esa época decayó la obra, que hasta la presente no hay nada»³⁹⁸. Este tránsito del espacio público al privado ilustra cómo las dinámicas familiares y económicas condicionan la continuidad del apostolado.

Estos relatos muestran que la apropiación crítica del discurso educativo no depende mecánicamente de la edad, la escolaridad o los años de vinculación. Más bien, emerge cuando las mujeres logran articular autonomía personal, redes sociales y oportunidades de liderazgo. En este sentido, la educación popular se convierte en un proceso emancipador que trasciende la lógica doméstica y permite resignificar la relación entre religión y sociedad. El sistema religioso no se reproduce únicamente desde la jerarquía, sino que se transforma desde la base, a través de mujeres que convierten el discurso en herramienta para la acción comunitaria.

En contraste, variables como la edad, los años de vinculación y la escolaridad no influyen de manera significativa, lo que confirma que la apropiación crítica no es un resultado mecánico del tiempo ni del nivel educativo formal. Más bien, surge cuando las mujeres cuentan con condiciones que les permiten trascender la lógica doméstica y situarse en escenarios donde la diversidad cultural y la experiencia organizativa se convierten en motores de pensamiento crítico. En síntesis, este nivel es producto de la interacción entre autonomía personal, redes sociales y

³⁹⁷ Eudoxia Fernández Castellanos, a Reverendas Hermanas de San Antonio de Pauda, comunicación personal, Concepción, Santander, 15 de mayo de 1984, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 4, Documento 131, Folio 68.

³⁹⁸ Eudoxia Fernández Castellanos, a Reverendas Hermanas de San Antonio de Pauda, comunicación personal, Concepción, Santander, 15 de mayo de 1984, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 4, Documento 131, Folio 68.

oportunidades de liderazgo, factores que transforman la educación popular en un proceso emancipador y que evidencian la dimensión dialéctica entre religión y sociedad: el sistema religioso no solo se reproduce desde la cúspide jerárquica, sino que se transforma desde la base, a través de mujeres que resignifican el discurso y lo convierten en herramienta para la acción comunitaria.

La apropiación crítica del discurso de ACPO por parte de estas mujeres campesinas constituye un proceso complejo que trasciende la simple reproducción de mensajes institucionales. No se trata de obediencia pasiva, sino de una agencia activa que combina adhesión reflexiva con cuestionamiento estratégico. Las cartas revelan que estas mujeres no solo interiorizaron el discurso, sino que lo resignificaron, adaptándolo a las realidades locales y convirtiéndolo en herramienta para la acción comunitaria.

Este nivel de apropiación no depende de factores individuales como edad, escolaridad o tiempo de vinculación, sino de condiciones relacionales y estructurales: autonomía personal, redes sociales y oportunidades de liderazgo. Tales condiciones permiten que la educación popular se transforme en un proceso emancipador, capaz de desplazar la identidad femenina desde la esfera doméstica hacia espacios públicos de organización y liderazgo, cuestionando así las nociones tradicionales de género.

Desde la perspectiva de James Scott, estas prácticas evidencian una ruptura con la lógica de obediencia absoluta: la infrapolítica deja de ser silenciosa y se convierte en negociación abierta. A su vez, siguiendo a Joan Scott, esta apropiación crítica redefine lo femenino en clave histórica, mostrando que la identidad no es fija, sino dinámica y atravesada por tensiones entre tradición y cambio. Finalmente, como señala Houtart, la religión no permanece intacta, sino que se

reconfigura desde la base, cuando actores subalternos generan nuevos sentidos y prácticas en escenarios de desigualdad.

En síntesis, la apropiación crítica es acción y reflexión en contextos adversos. Es la capacidad de interpelar la autoridad, exigir coherencia institucional y, al mismo tiempo, sostener el compromiso con la comunidad. Estas mujeres demuestran que la transformación social no se produce únicamente desde la cúspide jerárquica, sino desde la base, a través de sujetos que convierten la educación popular en una herramienta para la dignidad y la justicia.

4.2.4. Mujeres que resisten silenciosamente a través de prácticas de Infrapolítica y abandono de los compromisos

Este último nivel de apropiación se caracteriza por la predominancia de la infrapolítica y la ejecución de acciones mínimas o el abandono progresivo del vínculo con la organización. A diferencia de la apropiación crítica, aquí no hay confrontación abierta ni cuestionamiento explícito del discurso institucional; la resistencia se expresa en la forma de cumplimiento parcial, retraso en la correspondencia, campañas incompletas o retiro sin conflicto. Este patrón refleja una apropiación frágil, donde las mujeres, aunque inicialmente aceptan el mensaje, no logran integrarlo plenamente en su vida cotidiana ni sostenerlo en el tiempo, optando por estrategias discretas que les permiten «cumplir» sin adherirse de manera profunda.

Los hallazgos confirman que la resistencia silenciosa es producto de la interacción entre factores estructurales y personales que limitan la apropiación. Uno de los factores cruciales es la ubicación geográfica, porque la mayoría de los casos se concentran en zonas de frontera (Boyacá–Arauca, Boyacá–Santander–Cundinamarca–Antioquia), mientras que en el centro es mínimo. Esta periferia implica aislamiento, trayectos largos y menor densidad institucional, lo que reduce el acompañamiento y debilita el capital social organizativo, favoreciendo trayectorias donde la

participación se diluye hasta convertirse en resistencia no confrontativa. Otro factor clave es el tiempo de vinculación con ACPO, porque la mayoría presenta retiro temprano, es decir, que estuvieron entre uno y dos años vinculadas, lo cual impide consolidar el compromiso y las redes sociales que se necesitan para tener éxito en las campañas.

Los testimonios ilustran esta dinámica. Una líder informa sobre la evasión de responsabilidad de sus compañeros y menciona el comportamiento inmoral de una compañera que se fue con un hombre sin casarse: «Le comunico que de los que emos ido a Sutatenza no emos trabajado sino Polidaro y yo, Rovertito no quiso Blanca Elvira Hernández tampoco quiso y de ella la jente habló mucho (...) a mi casa vino con un tipo que no era de aquí si no de Bucaramanga y nadie lo conosia (...) y contaron disque era casado, no se sabe si se casaran o no, los papas dicen que si, quien sabe, y se fueron para Bucaramanga»³⁹⁹. Este relato muestra cómo la falta de cohesión y el debilitamiento de las normas comunitarias afectan la continuidad del proyecto.

Otros casos revelan la sensación de fracaso y desmotivación: «En la actualidad no estoy trabajando en EE.RR. Creo que he fracasado en este año matricule 12 escuelas sin embargo no puede hacer reuniones de auxiliares apenas los 2 primeros meses, Hay otra organización que es la legión de María se ha conquistado los radiofónicos porque tiene el estímulo del párroco el cual no colabora para radiofónicas»⁴⁰⁰. Aquí se evidencia que la competencia con otras iniciativas y la falta de apoyo clerical erosionan el compromiso.

La frustración también se expresa en términos personales:

siento que estoy perdiendo el tiempo (quedándome en el campo) ya que son meses de lluvia y no tenemos que hacer hasta la próxima cosecha de café. En cuanto a las radiofónicas

³⁹⁹ Eudoxia Fernández Castellanos, a María de Jesús Siffredi, comunicación personal, Concepción, Santander, 12 de julio de 1962, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 4, Documento 131, Folio 59-60.

⁴⁰⁰ María Beatriz Roa Pabón, a Reverenda Madre Directora Instituto Femenino, comunicación personal, Berbeo, Boyacá, 15 de junio de 1971, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 1, Documento 40, Folio 9.

tengo mi escuela familiar y toda persona que me pide un servicio o información se la doy con gusto porque eso es lo que a mí me gusta servir al prójimo pero también es lo que me aflige ver tanta ignorancia y que esta gente no comprenda el valor de la cultura y los servicios que nos presta acpo yo hago lo que este a mi alcance pero veo que nada les entra⁴⁰¹.

Este testimonio revela una tensión entre vocación de servicio y falta de resultados, lo que conduce al abandono silencioso.

Incluso hay quienes buscan alternativas fuera del movimiento:

En la actualidad no estoy trabajando en EE.RR. Creo que he fracasado en este año (...) Madre en casa tengo las campañas pero yo me siento afligida no tengo en qué trabajar somos 4 muchachas y no tenemos ocupación, sabemos modistería y obras manuales no podemos hacer nada no se vende lo que se haga tampoco llegan costuras casi en todo hogar saben coser. Algunos amigos me convienen para Bogotá a mí como que no me gusta. ¡Madre qué debo hacer! Me gustaría trabajar en una comunidad religiosa, no sé cómo hacerlo a dónde escribo para solicitar un puesto espero su consejo⁴⁰².

Aquí la salida no es confrontativa, sino una reorientación hacia otros espacios que prometen estabilidad y sentido a su vida.

La campesina expresa que no tiene problemas económicos, lo que indica que su retiro no obedece a la precariedad material, sino a una sensación de inutilidad y falta de propósito: «Madre: puedo contarle que por este año me quedaré en casa para el próximo año ya buscaré otra ocupación, claro que no es problema económico porque lo necesario no nos falta solo que siento que estoy perdiendo el tiempo (...) a mí me gusta servir al prójimo pero también es lo que me aflige ver tanta ignorancia y que esta gente no comprenda el valor de la cultura y los servicios que nos presta acpo yo hago lo que este a mi alcance pero veo que nada les entra»⁴⁰³. Además, con esta última frase

⁴⁰¹ María Beatriz Roa Pabón, a Reverenda Madre Directora Instituto Femenino, comunicación personal, Berbeo, Boyacá, 20 de agosto de 1971, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 1, Documento 40, Folio 11.

⁴⁰² Roa Pabón, a Reverenda Madre Directora Instituto Femenino, comunicación personal, Berbeo, Boyacá, 15 de junio de 1971.

⁴⁰³ Roa Pabón, a Reverenda Madre Directora Instituto Femenino, comunicación personal, Berbeo, Boyacá, 20 de agosto de 1971.

muestra que la resistencia no es indiferencia: hay acción mínima, pero sin esperanza de impacto. Esto confirma que la apropiación frágil se traduce en cumplimiento parcial y abandono progresivo, más por falta de condiciones estructurales —aislamiento, ausencia de acompañamiento— que por falta de voluntad.

Como la correspondencia con estas mujeres es escasa debido a su falta de compromiso sostenido, son las demás dirigentes campesinas quienes informan sobre lo que sucede cuando ellas regresan a la vereda. Así lo señala María Otilia Moreno Garzón:

muchas felicitaciones para las niñas de Santa María por que tengan un buen éxito en los estudios y mis oraciones por que vendan acá a trabajar con mucho ánimo en el apostolado de las Escuelas Radiofónicas porque aquí ya hay un buen número de exalumnos de los Institutos pero a las reuniones de Auxiliares no asisten sino por ahí uno o dos. Con tanto que allá en el Instituto nos dicen que con puntualidad a las reuniones de auxiliares aquí hay muchos que desde que fueron al despacho parroquial a llevar el certificado del párroco y cuando vienen a entregarle algunos regalitos traídos del Instituto nunca más los vuelven a ver en las reuniones de auxiliares⁴⁰⁴.

Este testimonio revela una contradicción entre el entusiasmo inicial y la práctica real. Las jóvenes regresan con expectativas, pero pronto se distancian del compromiso comunitario. La referencia a los “regalitos” muestra cómo la experiencia en el Instituto se convierte en un logro simbólico más que en una responsabilidad sostenida. Aquí la resistencia silenciosa se traduce en ausencia y desinterés, sin confrontación abierta, lo que confirma la lógica de la infrapolítica: cumplir lo mínimo y retirarse sin generar conflicto.

Otro caso significativo es el de Lilia Pineda, una campesina que en sus cartas expresa gratitud y afecto hacia ACPO:

Todos los días antes de principiar clase les hago un repaso de catecismo y en esta hora no es menos de acordarme de su caridad. Qué explicaciones tan bellas; yo nunca las podré

⁴⁰⁴ María Otilia Moreno Garzón, a Reverenda Madre, comunicación personal, Santa María, Boyacá, 6 de septiembre de 1959, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Boyacá - mujeres, Carpeta 21, Documento 896, Folio 5.

olvidar y todo cuanto aprendí en el instituto lo recuerdo con cariño y procuro practicarlo. Oh ¡Instituto querido! Cuando hoigo (sic) nombrar tus dirigentes, se me llenan los ojos de lágrimas. Pero un consuelo me queda: todos los viernes oigo hablar a la Reverenda Madre, con esas palabritas tan dulces y consoladoras de siempre (...) ¡Que felicidad! Ya que guardo tan gratos recuerdos de este plantel, también prometo de todo corazón seguir trabajando por esta obra de la iglesia católica⁴⁰⁵.

En otra carta insiste: «Creo firmemente que ninguno de sus santos y amables consejos los he dejado olvidar sino que de lo contrario los recuerdo muy bien procuro practicarlos (...) y doy gracias a Dios y a la virgen que por el engrandecimiento de la obra de Acción Cultural Popular a destinado a nuestra querida patria a tan santas religiosas»⁴⁰⁶. Estas expresiones muestran una adhesión afectiva al discurso institucional, cargada de emotividad y referencias religiosas. Sin embargo, esta adhesión no se traduce en acción sostenida, lo que evidencia la distancia entre el discurso público de gratitud y compromiso y la práctica cotidiana, característica de la apropiación frágil.

La madre de Lilia, en contraste, denuncia la falta de cumplimiento: «Me permito manifestarle lo siguiente: yo me hallo muy desilusionada con la traída de Lilia porque ella no se ha preocupado por organizar nada aquí; Y no sólo eso sino que ahora la escuela está suspendida por haberse agotado las pilas del radio y además faltan cuadernos. Como si esto fuera poco, el párroco no atiende cuando uno procura ir a pedirle a alguien apoyo. Ahora estoy sola pues el auxiliar y fundador de esta Escuela la trasladó el padre a otra vereda a dirigir otra escuela quedando aquí sin quién nos anime para nada»⁴⁰⁷. Más adelante añade:

hace poco pasó el párroco por aquí y Lilia le manifestó los problemas que se le estaban presentando para poder seguir trabajando como es debido. Lo único que le contestó fue que tuviera paciencia mientras él le conseguía un puesto superior. A mí no me gustó nada esa respuesta, porque Lilia quedó creída en eso y ahora se despreocupó de un todo; por qué en

⁴⁰⁵ Pineda, a Teresa Ana Torresi, comunicación personal, La Belleza, Santander, 23 de febrero de 1956.

⁴⁰⁶ Pineda, a Teresa Ana Torresi, comunicación personal, La Belleza, Santander, 20 de octubre de 1956.

⁴⁰⁷ Rosalbina Peña de Pineda, a Reverenda Madre Superior, comunicación personal, La Belleza, Santander, 21 de agosto de 1956, Archivo Acción Cultural Popular (ACPO), MSS 4380, Santander - mujeres, Carpeta 9, Documento 305, Folio 7-8.

lugar de ilusionarla así no le da los útiles necesarios es decir los que están haciendo falta y la anima para que siga adelantando su vereda como es la consigna de las escuelas radiofónicas? por qué no apoya con una palabra para que la gente concurra a la escuela? A mí no puede gustarme que ella vaya a hacer escuela a otra parte, porque así no les enseña nada a los muchachos de la casa, siendo que por eso lo hice en sacrificarme para darle estudio a ella; porque soy muy pobre y no puedo llevar los otros a los planteles oficiales (...) le suplicó además le escriba a Lilia preguntándole qué ha hecho y recordándole las obligaciones que tiene para conmigo y los hermanos de enseñarnos lo que hubiera aprendido, manifestándole que ella hoy no estudió para irse a un centro sino para que ayudara a sus hermanos el campo⁴⁰⁸.

Este reclamo es clave porque muestra cómo la falta de recursos y el discurso ambiguo del párroco generan expectativas irreales y desmotivación. La madre revela la tensión entre el sacrificio familiar para educar a Lilia y la ausencia de resultados concretos. Aquí la resistencia silenciosa se combina con desplazamiento de responsabilidades: la joven se desentiende, el párroco promete sin cumplir, y la comunidad queda en abandono.

Estos casos confirman que la resistencia silenciosa no surge por falta de fe o gratitud, sino por condiciones estructurales adversas —escasez de materiales, falta de apoyo institucional, aislamiento territorial— y por dinámicas simbólicas que generan expectativas incumplidas. El discurso afectivo y religioso convive con la práctica mínima, mostrando que la apropiación frágil se sostiene en la tensión entre ideal y realidad. Desde la perspectiva de James Scott, estas mujeres optan por estrategias discretas para evitar el conflicto: no cuestionan abiertamente, pero se retiran, se desmotivan o buscan otros espacios. A la luz de Joan Scott, este patrón reafirma la persistencia del rol doméstico, pues la identidad femenina no logra proyectarse hacia la esfera pública de manera estable. Finalmente, siguiendo a Houtart, la falta de redes y acompañamiento revela los límites de la educación popular cuando no se superan las barreras territoriales y culturales.

⁴⁰⁸ Peña de Pineda, a Reverenda Madre Superior, comunicación personal, La Belleza, Santander, 21 de agosto de 1956.

Desde la perspectiva de James Scott, este comportamiento encarna la lógica de la infrapolítica: formas indirectas y discretas de resistencia que evitan el enfrentamiento abierto con la autoridad. El retraso en las tareas, la correspondencia tardía o la salida silenciosa son tácticas que permiten a las mujeres protegerse de sanciones simbólicas sin desafiar el orden de manera explícita. Esta resistencia no es ausencia de agencia, sino una estrategia adaptativa en contextos donde el poder institucional se ejerce con fuerza y las condiciones materiales limitan la participación. A la luz de Joan Scott, este patrón reafirma la persistencia de los roles tradicionales, pues la identidad femenina permanece anclada al espacio doméstico y no logra proyectarse hacia la esfera pública. Sin embargo, incluso en esta aparente pasividad, se observa una negociación implícita: las mujeres priorizan la supervivencia familiar y la estabilidad frente a las exigencias del movimiento, lo que muestra que el género se construye en tensión entre obediencia y autonomía, aunque esta última se exprese de manera mínima.

Por su parte, Houtart nos ayuda a comprender que la resistencia silenciosa evidencia los límites de la educación popular cuando no existen condiciones estructurales para sostenerla. La religión, como forma de conciencia colectiva, no logra convertirse en motor de transformación si el aislamiento territorial, la baja escolaridad y la falta de redes comunitarias impiden la apropiación profunda del discurso. En este sentido, la resistencia silenciosa revela la dimensión dialéctica entre religión y sociedad: el sistema religioso busca reproducirse, pero encuentra fisuras en la base social que, sin confrontación abierta, opta por estrategias de retirada y adaptación. Este hallazgo confirma que la transformación social no depende solo del mensaje, sino de la capacidad para generar vínculos sólidos y acompañamiento sostenido que permitan convertir la adhesión inicial en compromiso duradero.

En síntesis, la resistencia silenciosa no debe interpretarse como fracaso individual, sino como resultado de condiciones estructurales que limitan la agencia femenina. Este nivel muestra que, cuando las oportunidades son escasas y las cargas domésticas se imponen, la apropiación del discurso se desvanece en silencio, dejando al descubierto la fragilidad de los procesos educativos que no logran superar las barreras territoriales y culturales.

6. Conclusiones

Podemos concluir que los discursos de ACPO sobre la mujer durante el periodo estudiado no fueron estáticos, sino que fueron cambiando de acuerdo con los cambios sociales y eclesiales de la segunda mitad del siglo XX. En la década de 1950 predominó en su discurso la promoción de un modelo de mujer tradicional, centrado en la vida familiar cumpliendo su rol como madre y esposa. De manera que, la mujer fue representada como guardiana moral del hogar, encargada de la educación cristiana de los hijos y la administración doméstica. Las cartillas y el semanario, es especial la sección “Para ti mujer” reforzaron este ideal mediante consejos sobre cocina, puericultura, belleza y costura, vinculando la feminidad con virtudes cristianas y prácticas domésticas.

Durante los años sesenta se observa una apertura gradual. Aunque se mantuvo la estructura patriarcal, el discurso comenzó a impulsar a asumir roles de liderazgo comunitario y ejercer su ciudadanía. Se promovió la participación femenina en juntas veredales, cooperativas y cargos públicos, pero conservando sus virtudes morales. Finalmente, en los años setenta se consolida una reconfiguración discursiva que amplía los márgenes de acción femenina. ACPO se enfoca en tres aspectos fundamentales: denuncia del machismo, promoción de la maternidad responsable y

simpatía por un feminismo moderado. Así, empieza a difundir conocimiento sobre educación sexual y reproductiva, concientiza sobre la corresponsabilidad de los dos padres en el cuidado de los hijos y defiende la autonomía económica por parte de las mujeres. La mujer campesina es representada como una ciudadana, capaz de reflexionar sobre la realidad nacional e internacional. De esta manera, las representaciones de feminidad en ACPO pasaron de un modelo doméstico y subordinado hacia una figura más política, lo cual no significó una ruptura radical con el modelo tradicional sino que fue una negociación simbólica que permitió ampliar los espacios de acción femenina en la ruralidad.

Ahora bien, en contraste con los documentos pontificios, los discursos de ACPO presentan continuidades claras con la Doctrina Social de la Iglesia. Durante los años cincuenta, ACPO se alineó con principios expresados en *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, que defendían el hogar como espacio natural de la mujer y exaltaban la maternidad, la obediencia a su esposo y la función moralizadora del hogar. Incluso en los años sesenta, la promoción de la participación femenina se justificó como servicio al bien común, en coherencia con *Gaudium et Spes* y *Humanae Vitae*.

Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II y los Documentos de Medellín, ACPO tradujo los principios de igualdad y corresponsabilidad parental en prácticas concretas de educación sexual, regulación de la natalidad, liderazgo comunitario y formación política. La denuncia explícita del machismo y la promoción de la autonomía económica femenina no aparecen en los documentos pontificios, pero ACPO las incorpora como respuesta a las condiciones materiales del campesinado. También, se evidencia que aunque ACPO adoptó un feminismo moderado, rechazó las corrientes radicales. Es decir que la institución no cuestionó la estructura patriarcal en su raíz, pero sí la reconfiguró mediante una pedagogía que amplió los espacios de

acción femenina sin romper con la tradición cristiana. Entonces, ACPO no se limitó a reproducir el magisterio, sino que lo adaptó a la realidad rural colombiana, que permitió pasar de un modelo de subordinación a una feminidad más política.

En cuanto al análisis del perfil sociodemográfico de las lideresas campesinas vinculadas a ACPO entre 1953 y 1974 muestra rasgos comunes que ayudan a comprender la manera en que estas mujeres recibieron y transformaron el discurso institucional. La mayoría ingresó siendo muy joven —entre 15 y 24 años— y soltera, con escolaridad básica y sin acceso formal a la tierra. Procedían de municipios rurales con baja conectividad y condiciones de precariedad agraria, lo que explica su fuerte vinculación con las campañas de alfabetización y organización comunitaria. Estas variables no determinan por sí solas la apropiación del discurso, pero ayudan a entender por qué la recepción no fue homogénea y por qué emergieron formas diferenciadas de adhesión, negociación y resistencia frente al discurso institucional.

Sobre esta base, el análisis cualitativo de la correspondencia y las hojas de vida confirma que la recepción del discurso institucional de ACPO se expresó en una amplia diversidad de estrategias frente al poder religioso. En primer lugar, se identificó un grupo minoritario que se apropió de los discursos fielmente y los tradujo en acciones comunitarias. Pero estas mujeres no solo replicaron el mensaje, sino que lo convirtieron en capital social y movilidad, porque accedieron a cursos de ACPO más avanzados, cargos de liderazgo regional e incluso empleos en el magisterio. Desde la perspectiva de Scott, esta obediencia visible funcionó como estrategia para ampliar sus oportunidades en un contexto de escasas posibilidades.

En segundo lugar, se encontró un grupo más amplio de mujeres con nivel de apropiación selectiva donde ellas interiorizaron el discurso de ACPO, pero lo aplicaron principalmente en las mejoras en el hogar sin trascender a la participación comunitaria que promovía la institución. Estas

mujeres aplicaron las enseñanzas domésticas debido a factores como el matrimonio, la autoridad masculina, la violencia y el aislamiento geográfico, entre otros.

En tercer lugar, hubo otro grupo de mujeres con una apropiación crítica la cual reveló la capacidad de combinar la adhesión al discurso con cuestionamientos. Sus cartas muestran reclamos por falta de apoyo institucional, propuestas para mejorar la forma en que se organizaba el movimiento y denuncias sobre desigualdades. Finalmente, encontramos formas de resistencia silenciosa, el cual es el grupo de mujeres más amplio, el cual se expresó en omisiones de las responsabilidades, retiros tempranos y prácticas de infrapolítica. Estas mujeres aceptaron el discurso en apariencia, pero lo negaron en la práctica, optando por estrategias discretas para evitar el conflicto.

Lo anterior significa que la recepción del discurso institucional fue un proceso dinámico y complejo, condicionado por factores personales, sociales, culturales y territoriales. Las campesinas no fueron receptoras pasivas, sino que negociaron, adaptaron o resistieron los mandatos de ACPO según sus intereses y condiciones. Esta diversidad confirma que la transformación social no se produce únicamente desde la cúspide jerárquica, sino desde la base.

Este análisis plantea interrogantes para la historiografía sobre las relaciones entre la mujer y la Iglesia. Los hallazgos muestran que la agencia femenina se construyó en tensión entre obediencia y autonomía, tradición y cambio, lo que invita a seguir explorando cómo estas dinámicas se han transformado en otros contextos y periodos históricos. Futuras investigaciones podrían profundizar en la comparación con experiencias similares en América Latina, examinar su influencia en la configuración de liderazgos femeninos.

Por lo tanto, este estudio visibiliza a las mujeres laicas rurales, tradicionalmente ignoradas por la historiografía centrada en conventos y élites religiosas. Introduce la historia “desde abajo”

para mostrar que la Iglesia también se construye desde las voces y acciones de mujeres campesinas. Se propone una tipología de recepción que puede aplicarse en otros estudios y se demuestra la importancia de analizar no solo la evolución del discurso institucional, sino también su recepción en los campos colombianos. Así, se cuestiona la idea de sumisión femenina en los contextos religiosos y aporta claves para comprender la relación entre fe, género y autonomía.

Rescatar la voz de estas mujeres campesinas no es solo un ejercicio académico, sino un acto de justicia. Su historia nos recuerda que la verdadera transformación comienza en lo cotidiano, cuando alguien decide aprender, enseñar y servir. Su legado nos desafía a seguir abriendo espacios donde la voz femenina sea escuchada, valorada y reconocida como parte esencial de una Iglesia más humana y una sociedad más justa.

Referencias Bibliográficas

Documentos pontificios y eclesiales

50 años Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/202003/1585316890_DqZStRc4.pdf.

Benedicto XV. *Carta encíclica Pacem Dei Munus*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1920.
https://www.vatican.va/content/benedict-xv/es/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html.

Juan XXIII. *Carta encíclica Pacem in Terris*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1963.
https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

León XIII. *Carta encíclica Rerum Novarum*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1891.
https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

Pablo VI. «Carta del Santo padre Pablo VI a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer». Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 16 de junio de 1975.
https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/letters/1975/documents/hf_p-vi_let_19750616_conferenza-mondiale-anno-donna.html.

Pablo VI. *Carta encíclica Humanae Vitae*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1968.
https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.

Pablo VI. *Carta encíclica Populorum progressio*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1967.
https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.

Pablo VI. *Constitución pastoral Gaudium et spes*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1965.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

Pablo VI. «Mensaje a las mujeres». Discurso pronunciado en la clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 8 de diciembre de 1965.

https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html.

Pío IX. *Carta encíclica Quanta Cura*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1864.

<https://www.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html#fonte>.

Pío X. *Carta encíclica Il Fermo Proposito*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1905.

https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html.

Pío XI. *Carta encíclica Casti Connubii*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1930.

https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html.

Pío XI. *Carta encíclica Quadragesimo Anno*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1931.

https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadagesimo-anno.html.

Pío XI. *Carta encíclica Ubi Arcano Dei Consilio*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1922.

https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html.

Fuentes primarias

Archivo Acción Cultural Popular (ACPO)

Archivo Acción Cultural Popular (ACPO). MSS 4380. Secciones Boyacá-Mujeres y Santander-Mujeres. Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

Publicaciones de Archivo Acción Cultural Popular (ACPO)

Acción Cultural Popular (ACPO). *Cartilla de lectura*. 2.^a ed. Bogotá: Editorial San Pío X, 1957.

Acción Cultural Popular (ACPO). *Cartilla de la salud*. Bogotá: Editorial Andes, 1965.

Acción Cultural Popular (ACPO). *Sexo y matrimonio*. 2.^a ed. Bogotá: Editorial Dosmil, 1975.

García Vargas, Bernardo, S. J. *La oración del campesino*. Bogotá: Acción Cultural Popular, 1973.

Salas Lezaca, Luis Alejandro. *La madre y el niño*. 1.^a ed. Bogotá: Acción Cultural Popular, 1965.

Salas Lezaca, Luis Alejandro. *La madre y el niño*. 5.^a ed. Bogotá: Acción Cultural Popular, 1975.

Villabona, Félix. *Chispa y buen humor*. 9.^a ed. Bogotá: Editorial Andes, 1970.

Artículos publicados en *El Campesino*

Acción Cultural Popular. «Amor es vida». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 24 de marzo de 1974.

Acción Cultural Popular. «Así fue tu mamá». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 24 de agosto de 1958.

Acción Cultural Popular. «Cómo llegar a ser bonita, cultivo de la belleza». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 7 de mayo de 1961.

Acción Cultural Popular. «Concurso: Receta No. 1». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 17 de mayo de 1959.

Acción Cultural Popular. «Del campo a la ciudad». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 13 de julio de 1958.

Acción Cultural Popular. «Derechos y deberes de la mujer en la sociedad». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 12 de enero de 1964.

Acción Cultural Popular. «El mito de la maternidad». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 14 de mayo de 1972.

Acción Cultural Popular. «En mi casa mando yo. En nuestra casa mandamos nosotros». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 30 de diciembre de 1973.

Acción Cultural Popular. «Independencia para las campesinas». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 14 de mayo de 1972.

Acción Cultural Popular. «La directora contesta las cartas». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 6 de septiembre de 1959.

Acción Cultural Popular. «La huerta la pueden y la deben ayudar a cultivar las mujeres». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 8 de mayo de 1966.

Acción Cultural Popular. «La mujer campesina ante el hogar; la mujer campesina ante el matrimonio». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 8 de marzo de 1959.

Acción Cultural Popular. «La mujer campesina ante los derechos y deberes ciudadanos; la mujer campesina ante la vida». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 8 de marzo de 1959.

Acción Cultural Popular. «La mujer cristiana no puede permanecer indiferente ante los problemas sociales». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 8 de octubre de 1961.

Acción Cultural Popular. «La mujer y el municipio». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 6 de agosto de 1961.

Acción Cultural Popular. «La realidad de la vivienda campesina en el país». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 27 de julio de 1958.

Acción Cultural Popular. «Mujeres que valen». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 12 de marzo de 1961.

Acción Cultural Popular. «Ni maestra, ni secretaria, ni empleada». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 9 de noviembre de 1958.

Acción Cultural Popular. «No contribuyas para que el problema sea más grave». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 27 de julio de 1958.

Acción Cultural Popular. «Nuevo programa “La mujer campesina ante la vida”». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 3 de noviembre de 1968.

Acción Cultural Popular. «Para su vida familiar. La madre». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 4 de junio de 1967.

Acción Cultural Popular. «Para ti mujer». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 7 de junio de 1959.

Acción Cultural Popular. «Puntos de vista. Mujer en la educación». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 14 de febrero de 1965.

Acción Cultural Popular. «¿Quiere ser madre?». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 21 de octubre de 1973.

Berrío de Mejía, Mercedes. «Lo que yo pienso de la mujer». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 15 de septiembre de 1963.

Builes, Miguel Ángel. «Deberes de los padres». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 17 de julio de 1960.

Buitrago de Castro, Ana. «La mujer factor de triunfo». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 24 de noviembre de 1963.

Bustos, Héctor Ciro. «Respuesta a Waldina Fuentes». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 23 de enero de 1965.

Concha Córdoba, Luis. «Por derecho divino el marido es la cabeza de toda familia». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 28 de mayo de 1961.

De Gutiérrez, Emilia. «Las mujeres católicas y la potestad marital». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 21 de mayo de 1961.

De Gutiérrez, Emilia. «La mujer tiene que unirse». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 6 de junio de 1965.

De Gutiérrez, Emilia. «La mujer y la reforma agraria». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 10 de diciembre de 1961.

Fonseca, Mireya. «Con la familia. La falta de libertad en la mujer actual». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 2 de abril de 1972.

Fonseca, Mireya. «Con la familia. La prensa no es solo para hombres». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 1 de abril de 1973.

Herrera, Eduardo J. «Respuesta a Herminda Gutiérrez H.». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 23 de marzo de 1965.

Hernández, Tulia. «Respuesta a Floripes González Lozano». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 5 de septiembre de 1966.

Hernández, Tulia. «Respuesta a Matilde Wandurraga». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 4 de agosto de 1966.

Rock, Silve. «La presencia de la mujer en el funcionamiento del mundo». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 2 de junio de 1974.

Sabogal, José Ramón. «Respuesta a Carmen Rosa Vesga». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 31 de agosto de 1964.

Sabogal, José Ramón. «La mujer campesina también tiene su papel fundamental». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 22 de noviembre de 1964.

Sabogal, José Ramón. «Las señoritas campesinas deben intervenir en la organización de la vereda». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 9 de septiembre de 1967.

Torres, Carmen Rosa. «La juventud femenina de Florencia». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 27 de septiembre de 1959.

Vargas de Poveda, Cecilia. «Cartilla para la mujer ciudadana». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 26 de agosto de 1962.

Villabona, Félix. «¿Entonces manda la mujer?». *El Campesino: seminario para la cultura del pueblo*, 28 de mayo de 1961.

Fuentes publicadas o editas

Abadía Quintero, Carolina. «*Por una merced en estos reinos*»: *Redes, circulación eclesiástica y negociación política en el Obispado de Popayán, 1546-1714*. 1.^a ed. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2021. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1x0kcnk>.

Abadía Quintero, Carolina. «Sexo, poder y espiritualidad en un monasterio femenino colonial: las monjas de la Encarnación, Popayán, siglo XVII». *Anuario de Historia de América Latina* 60 (2025): 9-37. <https://doi.org/10.15460/jbla.60.2181>.

Arendt, Hannah. *On Revolution*. Nueva York: Viking Press, 1963.

Arias Trujillo, Ricardo. *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Ediciones Uniandes e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

Banco de la República. «Radio Sutatenza, un referente mundial de educación rural». *La Red Cultural del Banco de la República*, 13 de febrero de 2020. <https://www.banrepcultural.org/noticias/radio-sutatenza-un-referente-mundial-de-educacion-rural>.

Bautista Vargas, Luis Fernando y Olga Sánchez Ortiz. «Discursos para mujeres invisibles “los programas de ACPO para las mujeres campesinas colombianas 1950-1970”». Tesis de maestría, Universidad Tecnológica de Pereira y Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2014. <https://hdl.handle.net/11059/5201>.

Berg, Mary G. «“La mujer en la sociedad moderna” (1895): síntesis de la misión moralizadora y educadora de Soledad Acosta de Samper». En *Escritoras del Siglo XIX en América Latina*, editado por Sara Beatriz Guardia, 35-45. Lima: Centro de Estudios la Mujer en la Historia de América Latina, 2012. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-mujer-en-la-sociedad->

moderna-1895-sintesis-de-la-mision-moralizadora-y-educadora-de-soledad-acosta-de-samper-1218977/.

Bernal Alarcón, Hernando. *ACPO, Radio Sutatenza: de la realidad a la utopía*. Bogotá: Fundación Cultural Javeriana, 2005.

Bernal Alarcón, Hernando. *Teoría y práctica de la acción cultural popular*. Bogotá: Editorial Andes, 1975. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000023387>.

Bernetti, Jorge. «Carlos Mugica: La buena madera de la cruz». *Maíz* 1, no. 2 (2014): 88-93. https://cedinpe.unsam.edu.ar/sites/default/files/pdfs/carlos_mugica_la_buena_madera_de_la_cruz.pdf

Bermudez Q., Suzy. *El bello sexo: la mujer y la familia durante el Olimpo Radical*. Bogotá: Ediciones Uniandes y Ecoe Ediciones, 1993. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/55969>.

Bermudez Q., Suzy. «Mujer y familia durante el Olimpo radical». *Universidad Nacional de Colombia*, (1987): 57-90. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/21187>

Bidegain, Ana María. «De la historia eclesiástica a la historia de las religiones: breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas.» *Historia Crítica* 1, no. 12 (1996): 5-16. <https://doi.org/10.7440/histcrit12.1996.01>.

Bidegain, Ana María. «De la naturaleza femenina al feminismo en organizaciones católicas femeninas latinoamericanas (1930-1990)». *Hojas de Warmi*, no. 10 (1999): 115-36. <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/171331>.

Bidegain, Ana María. *Iglesia, pueblo y política. Un estudio de conflicto de intereses: Colombia, 1930-1955*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1985.

Bidegain, Ana María. «Otra lectura sobre las relaciones de hombres y mujeres en el catolicismo». *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 18, no. 26-27 (2006): 39-70. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239033003>.

Bidegain, Ana María. *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Buenos Aires: San Benito, 2009.

Bidegain, Ana María. «Recuperemos la historia de las mujeres con nuevas categorías de análisis». *Revista Testimonio*, no. 143 (1994): 5-16.

Bidegain, Ana María. «Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana». *Revista de Estudos da Religião* 14, no. 2 (2014): 13-73.
<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/21743/16017>.

Bidegain, Ana María. *From Catholic Action to Liberation Theology: The Historical Process of the Laity in Latin America in the Twentieth Century*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1985. <https://doi.org/10.7274/26127034>.

Bonilla Vélez, Gloria Estela. *Las mujeres en la prensa de Cartagena de Indias 1900-1930*. Cartagena: Editorial Universidad de Cartagena, 2011. <https://hdl.handle.net/11227/4838>.

Brennan, Patrick McKinley. «Subsidiarity in the tradition of Catholic social doctrine». En *Subsidiarity in Comparative Perspective*, editado por Michelle Evans y Augusto Zimmermann, 29-47. Dordrecht: Springer, 2012.

Brizuela Molina, Sofía Norma. «¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578-1645)». *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 22, no. 2 (2017): 165-92.
<https://doi.org/10.18273/revanu.v22n2-2017007>.

Calderón Rodríguez, Ivonne Vanessa. «Las escuelas radiofónicas de acción cultural popular: instrumentos para la formación cristiana y para el afianzamiento de la catolicidad en la población rural colombiana». *Ciencias Sociales y Religión* 18, no. 25 (2016): 117-35.
<https://doi.org/10.22456/1982-2650.59714>.

Castro Carvajal, Beatriz. «Caridad y beneficencia en Cali, 1848-1898». *Boletín Cultural y Bibliográfico* 27, no. 22 (1990): 66-80.

Chía Hernández, Nelcy Johanna y Sandra Garnica Monroy. «Rol de las mujeres en la propuesta comunicativa de Acción Cultural Popular (ACPO), desde la perspectiva de la Modernidad/Colonialidad 1950-1970». Tesis de maestría, Universidad Tecnológica de Pereira y Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2016. <https://hdl.handle.net/11059/7877>.

Cifuentes Traslaviña, María Teresa y Alicia Florián Navas. «El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación». En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegain, 321-72. Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A., 2004.

Contardo, María Florencia. «Cursos de formación dentro del Movimiento Rural de la Acción Católica (1958-1972)». Comunicación presentada en XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2013. <https://www.aacademica.org/000-010/542>

Corpas de Posada, Isabel. «Escritos religiosos de Soledad Acosta de Samper (1833-1913): Lectura teológica y en perspectiva de género». *Revista de Estudios Colombianos*, no. 43 (2013): 22-33.

Corpas de Posada, Isabel. *Soledad Acosta de Samper (1833-1913). Antología de escritos sobre la misión de la mujer*. Madrid: Escritoras Latinoamericanas del Diecinueve, 2018. <https://directory.doabooks.org/handle/20.500.12854/59674>.

De Roux, Rodolfo. «La Iglesia católica en América Latina: Algunos desafíos de la historia reciente.» *Alternativas* 13, no. 32 (2006): 29-46. <https://shs.hal.science/halshs-00489010/>

De Roux, Rodolfo. «La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración». *Pro-posições* 25, no. 1 (2014): 31-54. <https://doi.org/10.1590/S0103-73072014000100003>.

Del Castillo y Guevara, Francisca Josefa. *Su vida*. Editado por Angela Inés Robledo Palomeque y María Eugenia Hernández. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2023.

Doyle, William. *The oxford history of the French Revolution*. 2.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Dussel, Enrique D. *Caminos de liberación latinoamericana I. Interpretación teológico histórica*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 2015.

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

Escontrilla Valdez, Hugo Armando. «El catolicismo social en la Iglesia mexicana». *Política y cultura*, no. 31 (2009): 139-59.
<https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1082>

Fals Borda, Orlando. *El hombre y la tierra en Boyacá*. Bogotá: Editorial Antares, 1958.
https://www.libriadelau.com/campesinos-de-los-andes-y-otros-escritos-antologicos/p?srsltid=AfmBOoq_BU9z_Xpy4mKbnnvOMj7EZ3ruLk02mF3zeuOsr4J9X58FxCcW.

Ferrer Ávila, Oscar Rafael. «De campesinas iletradas a amas de casa instruidas dueñas del hogar: el caso de la sección “Para ti mujer” dentro del semanario El Campesino, 1959-1966». *Revista Internacional de Historia de la Comunicación*, no. 19 (2022): 174-94.
<https://doi.org/10.12795/RiHC.2022.i19.10>.

Fraser, Colin y Sonia Restrepo Estrada. *Communicating for development: human change for survival*. Londres: I.B. Tauris, 1998.

González, Fernán E. *Poder y violencia en Colombia*. Bogotá: Odecofi-Cinep-Colciencias, 2014.
<https://cinep.org.co/publicaciones/producto/poder-y-violencia-en-colombia/>.

González Rey, Diana Crucelly. «La educación de las mujeres en Colombia a finales del siglo XIX: Santander y el Proyecto Educativo de la Regeneración». *Revista historia de la educación latinoamericana* 17, no. 24 (2015): 243-58.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: Perspectivas*. 19.^a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.

Gutiérrez de Pineda, Virginia y Patricia Vila de Pineda. *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal: el caso de Santander*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1988.

Helg, Aline. *La educación en Colombia: 1918-1957*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2022. <http://hdl.handle.net/20.500.12209/17120>.

Holland, Joe. *Modern catholic social teaching. The Popes confront the industrial age 1740-1958*. Nueva York: Paulist Press, 2003.

Houtart, François. *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdes, 1998.

Hurtado Arias, Aura Esnelia. «Cartas, rádios e impressos: cultura escrita camponesa na Colômbia, 1953-1974». Tesis de maestría, Universidad de São Paulo, 2016. <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-13092016-151826/en.html>.

Hurtado Arias, Aura Esnelia. «El “Archivo de correspondencia de líderes y usuarios de Acción Cultural Popular” y la ampliación del espacio epistolar en Colombia, 1953-1974». En *Pasado presente. Disputas por la memoria y el conocimiento histórico, siglos XIX-XXI*, Editado por Aura Hurtado y Sandra P. Rodríguez A., 91-129. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional y Universidad del Rosario, 2022.

Hurtado Arias, Aura Esnelia. «La cultura escrita en sociedades campesinas: la experiencia de Radio Sutatenza en el Suroccidente colombiano». *Boletín Cultural y Bibliográfico* 46, no. 82 (2012): 68-91.

Hurtado Arias, Aura Esnelia y Diego Cagüañas. «Subjetividad y escritura: prácticas epistolares de líderes campesinas de Acción Cultural Popular. Valle del Cauca, 1969-1980». *Documentos de trabajo del CIES*, no. 9 (2014): 1-23.

Jodock, Darrell, ed. *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520136>.

López Peña, Nancy. «Edición crítica y estudio de “Historia de las misericordias de Dios en un alma”. Autobiografía de Santa Laura Montoya Upegui». Tesis doctoral, Universidad de Antioquia, 2020.

López Peña, Nancy. *Historia de las misericordias de Dios en un alma: Autobiografía Santa Laura Montoya*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

López Peña, Nancy. «Tradiciones y rupturas en Historia de las misericordias de Dios en un alma. Autobiografía de santa Laura Montoya Upegui». En *Literaturas en diálogo y escritura en redes. Textos sobre escritoras de América y España*, editado por Félix Antonio Gallego Duque y María Eugenia Osorio Soto, 33-60. Berlín: Peter Lang, 2021.

Lux, Martha y María Cristina Pérez Pérez. «Los estudios de historia y género en América Latina». *Historia Crítica* 1, no. 77 (2020): 3-33. <https://doi.org/10.7440/histcrit77.2020.01>.

Luxmoore, Jonathan y Jolanta Babiuch. «The Catholic Church and Communism, 1789-1989». *Religion, State & Society* 27, no. 3-4 (1999): 301-13. <https://doi.org/10.1080/096374999106502>.

Manosalva Correa, Andrés Felipe. «La prensa católica colombiana y las mujeres en el mundo del trabajo, 1958-1980». En *Historias del hecho religioso en Colombia*, editado por Jorge Enrique Salcedo Martínez, S.J. y José David Cortés Guerrero, 595-633. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021.

Martin, Jean Clement. *La revolución francesa. Una nueva historia*. Barcelona: Crítica, 2022.

McKinney, Stephen J. «Catholic Social Teaching, Catholic Education and Religious Education». En *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*, editado por Michael T. Buchanan y Adrian-Mario Gellert, 393-404. Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd., 2019.

McQuade, Joseph. «The Catholic Church and the Challenge of Modernity in 19th Century Europe». *Saeculum Undergraduate Academic Journal* 7, no. 1 (2011): 1-11. <https://saeculumjournal.com/index.php/saeculum/article/view/11312/13011>

Misner, Paul. *Social Catholicism in Europe: From the Onset of Industrialization to the First World War*. Leominster: Darton, Longman & Todd Ltd, 1991.

Mokyr, Joel. *The Enlightened Economy: An Economic History of Britain 1700-1850*. New Haven: Yale University Press, 2010.

Mora, Aura Isabel. «Comunicación, desarrollo y colonialismo: El caso de ACPO Radio Sutatenza en Colombia». Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, 2019. <https://doi.org/10.35537/10915/86128>.

Offen, Karen. *Feminismos europeos, 1700-1950: una historia política*. Madrid: Akal, 2015. https://www.akal.com/libro/feminismos-europeos-1700-1950_51115/

Ospina Celis, Daniel Felipe. «La Iglesia católica colombiana frente a la legalización del aborto (1991-2006)». Tesis de maestría, Universidad de los Andes, 2022. <https://hdl.handle.net/1992/58970>.

Ortiz Mesa, Luis Javier. «La sociedad colombiana en el siglo XIX». En *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomo II Mujeres y sociedad*, editado por Magdala Velásquez Toro, 169-203. Bogotá: Norma, 1995.

Parra Amaya, Angela Mayerly. «Las mujeres en la prensa católica de la segunda mitad del siglo XIX en Bogotá». Tesis de maestría, Universidad de los Andes, 2014. <https://hdl.handle.net/1992/12933>.

Parrilla Fernández, José Manuel. «La condición de la mujer en la Doctrina Social de la Iglesia». *Studium Ovetense* 26 (1998): 65-92. https://mercaba.org/DOCTRINA%20SOCIAL/Articulos/condicion_mujer_dsi.pdf

Plata Quezada, William Elvis. «Antecedentes y orígenes del catolicismo social en Colombia (1845-1890)». En *Catolicismo, cambio social y búsqueda de paz en Colombia*. Historia y memoria, editado por William Elvis Plata Quezada, 59-102. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2022.

- Plata Quezada, William Elvis. «Catolicismo y prensa en el siglo XIX colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad». *Franciscanum* 162, no. 56 (2014): 161-211. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682014000200007
- Plata Quezada, William Elvis. «De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador». En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegain, 223-86. Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A., 2004.
- Plata Quezada, William Elvis. «Soledad Acosta de Samper: catolicismo y modernidad en Colombia, Siglo XIX». *Hispania Sacra* 69, no. 139 (2017): 293-305. <https://doi.org/10.3989/HS.2017.020>.
- Plata Quezada, William Elvis y Lizeth Paola Soler Niño. «Acción Cultural Popular: una experiencia católica de educación rural en Colombia. Aproximación historiográfica (1975-2021)». *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 15, no. 33 (2023): 80-111. <https://doi.org/10.15446/historelo.v15n33.102421>.
- Quintero Dueñas, Ilse Ibeth. «Santander: hacia una nueva geografía económica y humana». Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, 2012. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/2805>.
- Radio Nacional de Colombia. «Radio Sutatenza: la primera revolución educativa del campo para el campo». *Radio Nacional de Colombia*, 15 de abril de 2021. <https://www.radionacional.co/cultura/radio-sutatenza-la-primera-revolucion-educativa-del-campo-para-el-campo>.
- Robledo, Ángela Inés. *Autobiografía de una monja venerable. Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727)*. Cali: Universidad del Valle, 1994.
- Robledo, Ángela Inés. «La escritura mística de la madre Castillo y el amor cortesano: religiones de amor» *Thesavrvs* 42, no. 2 (1987): 379-89. <https://thesaurus.caroycuervo.gov.co/index.php/rth/article/view/799>.

- Rojas Martínez, José Arturo. *Radio Sutatenza y Acción Cultural Popular (ACPO): los medios de comunicación para la educación del campesino colombiano*. Bogotá: Institución Universitaria Politécnico Grancolombiano, 2019. <http://hdl.handle.net/10823/1969>.
- Roldán, Mary. «Acción Cultural Popular, Responsible Procreation, and the Roots Of Social Activism in Rural Colombia». *Latin American Research Review* 49, no. 1 (2014): 27-44. <https://doi.org/10.1353/lar.2014.0065>
- Salazar Franco, Lino. «Acción cultural popular y la biblioteca del campesino». *Revista Dialogus*, no. 12 (2023): 92-116. <https://doi.org/10.37594/dialogus.v1i12.1236>.
- Salazar Rojas, Duvan Yesid. «La formación educativa de mujeres campesinas en Colombia a través de ACPO en los años 60 a 80 y sus implicaciones locales. Una aproximación desde la trayectoria de Omaira Porras, Valle de San José (Santander)». Tesis de pregrado, Universidad de los Andes, 2024. <https://hdl.handle.net/1992/73946>.
- Salcedo Guarín, José Joaquín. *Sin producir riqueza no se acaba la pobreza*. Bogotá: Violeta, 1994.
- Sanz Fernández, Florentino. «La Juventud Obrera Cristiana: un movimiento educativo popular». *Historia de La Educación: Revista Interuniversitaria*, no. 20 (2001): 95-115. <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/10947>
- Sarmiento Moreno, Luis Abrahan. «Acción cultural popular: un aporte a la educación de la mujer campesina en Colombia». *Praxis* 4, no. 1 (2008): 29-61. <https://doi.org/10.21676/23897856.101>.
- Scott, James Campbell. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990. <https://cirma.org.gt/opac/record/8385>.
- Scott, Joan W. «Gender: A Useful Category of Historical Analysis». *The American Historical Review* 91, no. 5 (1986): 1053-75. <https://doi.org/10.2307/1864376>.
- Stearns, Peter N. *The Industrial Revolution in World History*. Boulder, CO: Westview Press, 2013. <https://www.routledge.com/The-Industrial-Revolution-in-World-History/Stearns/p/book/9780367505141>.

Toquica Clavijo, María Constanza. *A falta de oro: linaje, crédito y salvación: una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
<https://www.cervantesvirtual.com/obras/materia/>.

Toquica Clavijo, María Constanza. «Religiosidad femenina y vida cotidiana en el convento de Santa Clara de Santafé, siglos XVII y XVIII. Una mirada detrás del velo de Johanna de San Esteban». *Revista Colombiana de Antropología* 37 (2001): 152-86.
<https://doi.org/10.22380/2539472X.1280>.

Torres Bryon, Andrés David. «Colombia: la Iglesia católica y el control de la natalidad en los años sesenta». *Historia y Espacio* 10, no. 43 (2014): 145-69.
<https://doi.org/10.25100/hye.v10i43.1212>.

Tuñón, Julia. «Las mujeres y su historia: balance, problemas y perspectivas». En *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, coordinado por Elena Urrutia, 375–411. Ciudad de México: El Colegio de México, 2002.
<https://www.cervantesvirtual.com/obra/estudios-sobre-las-mujeres-y-las-relaciones-de-genero-en-mexico-aportes-desde-diversas-disciplinas-1234913/>

Vernazza, Jorge. *Padre Mugica: una vida para el pueblo*. Buenos Aires: Lohlé lumen, 1996.
<https://cacuri.opac.com.ar%2Fpergamino%2Fdocumento.php%3Fui%3D1%26recno%3D22470%26id%3DCACURI.1.22470>.