



**Una trayectoria de vida católica: un análisis sociohistórico de la experiencia de un
Sacerdote colombiano**

Juan Camilo Ballesteros Sierra

**Universidad del Rosario
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Antropología
Bogotá D.C, Colombia
2025**



**Una trayectoria de vida católica: un análisis sociohistórico de la experiencia de un
Sacerdote colombiano**

Juan Camilo Ballesteros Sierra

Monografía de grado para optar por el título de: Antropólogo

Dirigido por: Bastien Bosa

**Universidad del Rosario
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Antropología
Bogotá D.C, Colombia
2025**

Agradecimientos

Doy gracias a los Padres Jesús, Juan Camilo y Luis Hernando, que si bien no participaron del proyecto de investigación me escucharon, mostraron interés y me terminaron guiando hacia el Padre Rubén, cuya generosidad hizo posible la escritura de este trabajo. Valoro su relato y sé que su recuerdo me acompañará por el resto de mis días.

A mi mamá le doy las gracias por darme el tiempo necesario para realizar este proyecto. Al profesor Bastien le doy las gracias por su retroalimentación, así como por creer en mí. A la profesora Claudia por sus comentarios que me acompañaron en el planteamiento y la realización del proyecto durante un año, así como a mis compañeros de las asignaturas de diseño y de escritura, especialmente a los de antropología: Adriana, Daniela, Juan Felipe, Leidy, María Lucía y Sara. Sus aportes guiaron mis reflexiones, así como las palabras que decidí usar.

Tabla de contenido

Introducción.....	5
Capítulo 1. La formación en el reconocimiento de una vocación	17
1.1 La formación y el descubrimiento de la vocación.....	24
1.2 Discursos espirituales y tecnologías de cuidado.....	29
1.3 Conclusión del capítulo.....	34
Capítulo 2. El lugar del sacerdote afuera del templo.....	38
2.1 Capellanía castrense – entre lo espiritual y lo militar	38
2.2 Orientador escolar – entre lo secular y lo religioso	46
2.3 Discursos eclesiales y secularización: religión, secularismo y Constitución de 1991.....	52
2.4 Conclusión del Capítulo 2 – El lugar del sacerdote afuera del templo.....	54
Conclusión: Reflexiones finales de la investigación	57
Referencias	58

Introducción

Se invita al lector a un ejercicio de imaginación: pensarse en su propio lecho de muerte, consciente y repasando las decisiones más importantes de la vida. Quizás, en ese momento, surjan preguntas inevitables: ¿cómo se ganó uno la vida?, ¿a qué dedicó sus años?, ¿sus acciones estuvieron sostenidas en creencias y valores? Tal vez aparezcan sentimientos de arrepentimiento o de satisfacción, junto con dudas sobre lo que ocurre al morir. ¿Es la muerte simplemente el cese de las funciones vitales? ¿O existe una vida más allá de la muerte? Cada persona responde de manera distinta a estas preguntas, y esas diferencias no son menores: revelan los modos en que las comunidades interpretan la finitud y dotan de sentido a la existencia.

En el caso del cristianismo —y, de manera particular, del catolicismo—, la muerte no se concibe como un final absoluto, sino como preparación para el juicio divino. Allí se decide, de manera definitiva, el destino eterno de cada alma. Para los creyentes, esta certeza no proviene de la experiencia directa —nadie ha vuelto tras días de fallecido para relatar cómo es “estar muerto”—, sino de una revelación transmitida por la Iglesia. Esa revelación ofrece respuestas donde el conocimiento humano tropieza con sus límites, y se convierte en guía tanto para la vida cotidiana como para enfrentar lo ineludible: la muerte. En este marco, el clero católico —obispos, presbíteros y diáconos— cumple una función central: custodiar, transmitir y actualizar esa revelación, orientando a los fieles hacia la salvación.

En Colombia, la Iglesia Católica ha tenido un papel decisivo en la vida social, cultural y política. Sus instituciones, símbolos y agentes han moldeado concepciones de moral, orden y comunidad. Dentro de esta trama, los sacerdotes ocupan un lugar singular: son mediadores entre lo divino y lo humano, pero también administradores de parroquias, líderes comunitarios, consejeros espirituales y, en ocasiones, actores que intervienen en escenarios seculares como la escuela o el ejército. Sus voces y sus prácticas han dejado huellas profundas en la configuración de la vida cotidiana de millones de personas.

Ahora bien, los sacerdotes no “nacen” con esa autoridad; son el resultado de un largo proceso de formación institucional y disciplinaria. Desde el seminario, la Iglesia regula la vida de los futuros

presbíteros a través de una combinación de educación académica, socialización espiritual, control de los deseos y disciplina corporal. El objetivo es claro: producir adultos capaces de divulgar la revelación católica, guiar comunidades en la fe y encarnar de manera coherente los valores de la Iglesia. Esta formación no solo se imparte en el plano intelectual, sino también en prácticas cotidianas que modelan el cuerpo, la economía y las emociones del futuro sacerdote. De este modo, la vocación sacerdotal se sostiene en una doble dimensión: obediencia a la jerarquía eclesial y apropiación personal de valores y prácticas que se experimentan en la vida comunitaria.

Desde una perspectiva antropológica es interesante conocer el proceso de formación de un sacerdote. Uno de los supuestos que estructura la investigación es que el sacerdote realiza un trabajo que es naturalizado mediante la religión y la teología, que en el caso de la católica reprocha las lecturas donde se afirma que la Iglesia tiene una formación contingente, como las demás organizaciones sociales. Igualmente, la Iglesia regula el proceso para crear a un profesional que tiene la misión de mantener la reproducción de la religión en la que se formó a través de la conversión. El proceso institucionalizado de formación tiene varias facetas: en él, un joven adquiere una formación emocional, espiritual y académica que justifica su labor. Una disciplina corporal, de la economía monetaria y de los deseos. El resultado deseado para la Iglesia Católica es tener a un adulto que divulgue la revelación católica, sirva como guía espiritual en una comunidad y viva de forma coherente a los valores y principios de la Iglesia Católica, ya sea esta una parroquia, un batallón, una escuela, entre otras instituciones en donde haya cabida un guía espiritual.

Desde una perspectiva antropológica, detenerse en el proceso de formación y en la vida de un sacerdote resulta particularmente relevante. La Iglesia tiende a naturalizar la vocación sacerdotal como un designio divino y a legitimar sus prácticas a través de la teología, pero un análisis antropológico permite verla también como una institución que, al igual que otras, forma profesionales especializados en reproducir un orden social y religioso. En el caso del catolicismo, este proceso incluye una formación emocional, espiritual y académica, pero también una disciplina del cuerpo, de la economía y de los deseos. El objetivo no es únicamente preparar a un “funcionario del culto”, sino producir sujetos capaces de guiar comunidades, administrar recursos y encarnar en su vida cotidiana los valores de la Iglesia. Reconocer estas dimensiones institucionales y

disciplinarias abre el camino para inscribir el caso del Padre Rubén en un debate más amplio sobre el papel de la Iglesia en la configuración de sujetos morales y espirituales.

El estado de la cuestión

Desde una perspectiva general autores como Clifford Geertz (2003) han destacado el papel de la religión como sistema de símbolos que dota de sentido a la experiencia humana, mientras que Talal Asad (1993) ha problematizado la tendencia a definir la religión de manera universalista, subrayando la necesidad de atender a los procesos históricos y a las prácticas de autorización que la constituyen. Estas perspectivas permiten situar el sacerdocio no solo como un oficio espiritual, sino como una práctica socialmente situada, regulada por normas institucionales y atravesada por disputas de poder.

En la revisión de literatura se encontraron varias definiciones de “religiosidad” y “espiritualidad” en el contexto de los seminaristas católicos. Por ejemplo, Brown (2020) nota que los reclutadores de jóvenes son conscientes de las necesidades materiales de los potenciales sacerdotes: les comentan que no deben preocuparse por su subsistencia durante su estadía en el seminario, sin que por ello no se niegue una compatibilidad con la espiritualidad. Xiong (2024) señala cómo la inestabilidad económica de la familia del postulado a la vida religiosa puede llegar a ser un obstáculo para la disciplina del religioso y su cumplimiento del voto de pobreza, en el caso de la vida consagrada.

Hay diversidad en los marcos teóricos usados para estructurar las trayectorias de vida de los sacerdotes y religiosos. Sinn (2022) utilizan los cuatro ejes de la ética de Foucault: substancias de identidad, las fuentes de autoridad de la identidad, las prácticas del yo de identidad y el *telos* (propósito) de la identidad. Los ejes sirven para identificar las emociones, razones y prácticas que hacen parte de la vida religiosa de los informantes. Ambos autores hacen uso del método del relato de vida: se centran en una persona en concreto y deciden indagar sobre sus condiciones, teniendo como hilo conductor su vocación religiosa o el discernimiento de esta.

Otro aporte clave proviene de Michel Foucault (2006, 2008a), quien analizó las formas cristianas de pastoral y las “tecnologías del yo”. Desde esta perspectiva, el sacerdocio puede entenderse como un dispositivo de subjetivación que combina disciplina, vigilancia y cuidado. Prácticas como

la confesión, la dirección espiritual o los retiros anuales no son solo rituales religiosos, sino mecanismos de producción de sujetos capaces de gobernarse a sí mismos y a los demás en nombre de la salvación. Este enfoque resulta particularmente pertinente para comprender la experiencia del Padre Rubén, donde la obediencia a la jerarquía y la creatividad pastoral se entrelazan en su vida cotidiana.

En la literatura reciente también se observa un creciente interés por la noción de vocación. En el campo de la psicología y la sociología del trabajo, autores como Dik y Duffy (2009) han definido la vocación como una promesa de satisfacción personal con una dimensión trascendental, orientada hacia los demás y guiada por valores. Aunque formulada en un lenguaje secular, esta definición dialoga con la experiencia religiosa del sacerdocio, mostrando que el sentido del trabajo y el compromiso ético no son exclusivos del ámbito espiritual, sino que atraviesan distintos campos de la vida social.

En síntesis, aún son escasos los estudios que examinan, desde una perspectiva antropológica, cómo se forja y se sostiene la vocación sacerdotal en la vida concreta de un individuo que vive en latinoamérica. Este vacío justifica el interés por reconstruir y analizar la trayectoria del Padre Rubén, no solo como biografía, sino como ventana para entender los modos en que la Iglesia produce, regula y transforma sujetos espirituales y morales en el contexto colombiano.

Pregunta y objetivos de investigación

La revisión de la literatura evidencia que, aunque existen numerosos estudios sobre la Iglesia Católica en Colombia, son escasos los trabajos que analizan en detalle la formación y el ejercicio cotidiano de un sacerdote concreto. La mayoría de las investigaciones privilegian la perspectiva institucional, doctrinal o histórica, dejando en un segundo plano las experiencias biográficas y las prácticas situadas a través de las cuales se sostiene la vocación.

En este contexto, la trayectoria del Padre Rubén constituye un caso privilegiado para examinar cómo la Iglesia Católica en Colombia forma, disciplina y orienta a sus ministros, pero también cómo estos reinterpretan y negocian su vocación en contextos sociales cambiantes. A partir de esta perspectiva biográfica, se formula la siguiente pregunta central de investigación:

¿Cómo se forma, se ejerce y se transforma la vocación sacerdotal en la vida concreta de un sacerdote colombiano, y qué tensiones se revelan entre la doctrina oficial, las prácticas pastorales y los contextos sociales en los que actúa?

Objetivo general:

Analizar, a partir de la historia de vida del Padre Rubén, los procesos de formación, ejercicio y transformación de la vocación sacerdotal en Colombia, con especial atención a las tensiones entre disciplina institucional, discursos espirituales y prácticas pastorales.

Objetivos específicos:

Para responder a esa pregunta de investigación, el proyecto abarcó objetivos. El primero fue reconstruir las etapas de formación del Padre Rubén, desde la infancia y el seminario hasta su ordenación, identificando los mecanismos de socialización religiosa y disciplina clerical. Había que conocer cómo el Padre se crio y qué funciones tuvo la Iglesia en torno a su educación. Una vez realizada esa reconstrucción se procede al segundo objetivo: conocer cómo la Iglesia produce y regula sujetos espirituales y morales, y cómo estos sujetos negocian su identidad en la práctica cotidiana.

La creación de estos sujetos no se da en contextos completamente controlados por la Iglesia: fuertes desigualdades sociales y el conflicto armado son interpretados por la doctrina oficial. El sacerdote, a través de la organización de su comunidad, gestiona una “economía de la caridad” en donde se ejecutan los planes de la Iglesia, interpretados a la luz de su experiencia de vida. El último objetivo es analizar los discursos espirituales del Padre Rubén sobre la misión sacerdotal, la vocación y el cuidado pastoral, situándolos en diálogo con las nociones de “tecnologías del yo” y “poder pastoral”. Era fundamental conocer las justificaciones que daba el Padre en torno a las distintas decisiones que tomó en su vida relacionadas con su oficio de sacerdote.

Marco teórico

Para analizar la trayectoria del Padre Rubén y, más ampliamente, el ejercicio del sacerdocio católico en Colombia, este trabajo se apoya en tres nociones clave: discurso, práctica y religión. Estas categorías permiten articular la dimensión normativa y doctrinal con la experiencia vivida,

y comprender cómo se producen y reproducen sujetos religiosos en contextos sociales e históricos específicos.

En primer lugar, el concepto de discurso remite a las formulaciones verbales mediante las cuales los actores justifican, interpretan o dotan de sentido a su experiencia. Siguiendo a Foucault (2008b) (2008c), los discursos no son meras expresiones neutrales, sino prácticas de poder-saber que configuran dominios de intervención: así como la sexualidad fue constituida como un campo susceptible de regulación, también la vocación sacerdotal se define y legitima a través de enunciados doctrinales, bíblicos y catequéticos. En esta investigación, los discursos del Padre Rubén —sus citas del Evangelio, sus referencias al Catecismo o sus evocaciones de experiencias familiares— son analizados no solo como relatos personales, sino como parte de un entramado institucional que autoriza, condiciona y regula lo que un sacerdote puede y debe decir sobre sí mismo y sobre su misión.

En segundo lugar, la noción de práctica permite atender a las acciones concretas que los sacerdotes realizan en parroquias, capellanías o comunidades. Siguiendo a Bell (2009), se entiende la práctica como una actividad situada, cargada de ambigüedad interpretativa y motivada por razones que no siempre son conscientes o explícitas. La práctica pastoral puede manifestarse en un plan deliberado (organizar una obra social, supervisar la construcción de un templo) o en respuestas improvisadas frente a las demandas de la comunidad. Estas acciones se inscriben en un campo de poder desigual: entre la jerarquía eclesial y los sacerdotes de base, entre la doctrina universal y las necesidades locales, entre la obediencia a las normas y la creatividad para adaptarlas. Analizar las prácticas del Padre Rubén —desde sus misas en patios de escuela hasta los retiros espirituales compartidos con otros clérigos— permite observar cómo se encarnan y se negocian los discursos oficiales en la vida cotidiana.

Por último, es necesario situar estas dimensiones en el marco más amplio de la religión. En antropología, la definición del concepto ha sido objeto de debates persistentes. Tylor (1871) subrayó la creencia en seres sobrenaturales; Durkheim (1912) puso el acento en la distinción entre lo sagrado y lo profano y en la dimensión comunitaria; Geertz (2003) la entendió como un sistema de símbolos que configura estados de ánimo y motivaciones. Sin embargo, Talal Asad (1993) criticó estas aproximaciones por su tendencia al esencialismo y recordó que el concepto moderno de “religión” está anclado en condiciones históricas específicas, como la Reforma protestante y la

separación entre lo político y lo religioso en Europa. Siguiendo esta crítica, en este trabajo se asume una concepción no esencialista de la religión: más que buscar una definición universal, se privilegia un enfoque situado que observa cómo los actores católicos —en este caso, el Padre Rubén y su comunidad— producen acciones y discursos que buscan reconciliar al ser humano con lo divino, y que son reconocidos y regulados por la institución eclesial.

Este marco teórico ofrece, por tanto, tres herramientas analíticas complementarias: los discursos, que expresan y legitiman; las prácticas, que materializan y negocian; y la religión, entendida no como esencia abstracta, sino como categoría histórica y situada. Con ellas es posible iluminar la doble dimensión que atraviesa la vocación sacerdotal: por un lado, la obediencia a normas y jerarquías; por otro, la creatividad pastoral en la vida concreta. Esta articulación es central para responder a la pregunta planteada y guiará la lectura de los capítulos siguientes.

En síntesis, el marco teórico permite situar la investigación en un campo de tensiones entre discursos doctrinales, prácticas pastorales y contextos históricos específicos. Sin embargo, para comprender cómo estas dimensiones se entrelazan en la trayectoria concreta del Padre Rubén no basta con recurrir a definiciones abstractas: es necesario atender a la experiencia vivida y a los relatos biográficos. De allí la pertinencia de adoptar una estrategia metodológica centrada en la historia de vida, complementada con la revisión de fuentes eclesiales, que permita observar cómo los discursos y prácticas de la Iglesia se encarnan en la biografía de un sacerdote colombiano.

Enfoque metodológico

La elección metodológica de esta investigación responde directamente a la pregunta central y a los objetivos planteados. Si lo que se busca es comprender cómo se configura, se ejerce y se transforma la vocación sacerdotal en la trayectoria concreta de un sacerdote colombiano, se requiere un enfoque que permita articular la experiencia subjetiva del protagonista con los marcos institucionales y doctrinales de la Iglesia. Por esta razón, el método principal utilizado fue la historia de vida (Bertaux, 1983), complementada con una revisión documental de fuentes eclesiales y académicas. Un ejemplo de historia de vida es el trabajo realizado por Myriam Jimeno (2006) y Juan Gregorio Palechor. El libro es el resultado del análisis de conversaciones que tuvieron la investigadora y el líder indígena afiliado al CRIC.

La historia de vida permite acceder no solo a los hechos biográficos, sino también a los significados que el propio protagonista les otorga en retrospectiva. Como señala Bertaux, este método no convierte al individuo en objeto de estudio por sí mismo, sino que lo considera una vía privilegiada para comprender procesos sociales más amplios. En este caso, el Padre Rubén no es solo un sacerdote jubilado que relata su experiencia personal: su biografía encarna las formas en que la Iglesia Católica en Colombia forma, disciplina y orienta a sus ministros, y muestra cómo ellos negocian su vocación en contextos concretos.

El proceso de investigación

El trabajo de campo se desarrolló a lo largo de varias sesiones de entrevista con el Padre Rubén, quien actualmente tiene más de ochenta años. En total se realizaron cinco encuentros presenciales, de más de una hora cada uno, distribuidos a lo largo de seis meses. Estas entrevistas fueron de carácter abierto, siguiendo el modelo de entrevista biográfica retrospectiva, que permite al participante decidir en qué temas detenerse, qué aspectos omitir y qué énfasis otorgar a los acontecimientos narrados. Las conversaciones fueron registradas en audio y posteriormente transcritas, con el consentimiento informado del sacerdote, quien autorizó el uso de su nombre real.

Además del testimonio del Padre Rubén, se revisaron documentos oficiales de la Iglesia Católica —entre ellos el Código de Derecho Canónico, el Catecismo de la Iglesia Católica y encíclicas del Concilio Vaticano II y posteriores—, así como literatura académica sobre el sacerdocio en Colombia y en América Latina. Este material cumplió una doble función: por un lado, contextualizar las referencias que el sacerdote hacía a normas, prácticas o debates internos de la Iglesia; por otro, contrastar sus relatos personales con los marcos institucionales que los sustentan o limitan.

El uso combinado de historia de vida y análisis documental es coherente con los objetivos de investigación. Reconstruir la trayectoria del Padre Rubén exige comprender tanto la dimensión personal y afectiva de su vocación como las regulaciones institucionales que la enmarcan. La entrevista biográfica permite captar la voz del sacerdote, sus emociones, justificaciones y tensiones internas, mientras que las fuentes documentales evidencian cómo la Iglesia autoriza, prescribe o restringe determinadas prácticas. De este modo, la investigación evita caer en una visión

puramente subjetiva o normativa, situándose en el cruce entre experiencia individual e institución religiosa.

Reflexividad y posición del investigador

Debo comenzar esta sección en primera persona porque mi historia personal no es un detalle accesorio: es una condición que orientó cómo hice el trabajo de campo, cómo escuché y cómo interpreté el testimonio del Padre Rubén. Nací y crecí en un entorno familiar católico. Fui bautizado antes de los siete años y participé de rutinas de piedad infantil —misa dominical, rezo en casa— hasta que, por distintas razones, dejé de asistir con regularidad. A los doce años mi familia atravesó la enfermedad terminal de mi padre: durante meses orábamos juntas las noches; a los catorce años, tras la muerte de mi padre, viví una pérdida que congregó desilusión religiosa y una profunda crisis personal. Ese episodio marcó mi alejamiento temprano de la práctica religiosa y condicionó, aún hoy, mi relación con las promesas de consuelo que ofrece la fe.

Años después, durante la pandemia, viví un proceso de reintegración a la vida eclesial: retomé la asistencia a la misa, participé en grupos pastorales y completé el itinerario sacramental (primera comunión, confirmación). Sin embargo, la reapertura espiritual estuvo acompañada de preguntas difíciles. Con el tiempo fui incubando dudas sustantivas sobre la justificación racional de la revelación y sobre algunos enunciados doctrinales. Eventualmente me distancié nuevamente: hoy no me identifico como creyente ni como ateo; me resulta más verosímil la etiqueta de “agnóstico”. Mantengo respeto por las prácticas y las personas creyentes, pero no comparto la certeza epistemológica que exige la fe revelada. (Lee, 2015).

Reconocer esta trayectoria no es un acto confesional gratuito: es poner sobre la mesa los condicionamientos desde los que me aproximé al objeto de estudio. Había, en mis inicios, el riesgo inverso al clásico de la etnografía de la religión: no el de reducir la fe a un objeto externo, sino el de naturalizarla —dar por sentado su legitimidad— porque era, en muchos sentidos, mi mundo. Después, al virar hacia la distancia crítica, surgió el riesgo opuesto: sustituir la empatía por la descalificación, traducir la experiencia religiosa en meras categorías explicativas (psicológicas, sociológicas) y perder la oportunidad de comprender su coherencia interna. Mi trayectoria osciló entre ambas trampas; eso exigió decisiones metodológicas conscientes.

Para afrontar estas tensiones adopté un doble compromiso metodológico y ético. En lo metodológico, me apoyé en lo que Droogers (1996) y posteriormente Bielo (2015) han denominado ludismo metodológico: tratar la religión “como si” sus premisas fueran operativas en el diálogo. Ese “como si” no equivale a creer, sino a suspender momentáneamente la incredulidad para escuchar y comprender los significados desde adentro, con la máxima seriedad epistemológica que ello permita. En lo ético, me comprometí a dos principios: (1) tomar en serio las afirmaciones del interlocutor en el momento del testimonio —sus citas bíblicas, sus experiencias de llamada, su moral— y (2) someterlas, fuera de la conversación inmediata, a una lectura crítica que considere su matriz institucional, histórica y política. Ese gesto doble —escucha interiorizada, análisis distanciado— fue la práctica reflexiva que procuró equilibrar respeto y crítica.

¿Cómo operó esto en la interacción concreta con el Padre Rubén? Primero, favoreció una disposición de legitimación relacional: pude dialogar sin apresurar traducciones reduccionistas de sus experiencias (por ejemplo, no expliqué inmediatamente una narración de salvación como “cognición sesgada” o “construcción social”). Eso permitió que el Padre compartiera episodios íntimos y decisiones difíciles —su vida en el seminario, las tensiones en capellanías, la labor en escuelas— con amplitud. Segundo, la distancia crítica me ayudó a problematizar sus interpretaciones cuando era pertinente: reconocer que sus prácticas pastorales se anclaban tanto en el magisterio como en saberes no teológicos (prácticas administrativas, estrategias de recaudación, técnicas de escucha inspiradas en psicología). Esa doble mirada —empatía en el relato, crítica en el análisis— produjo un trabajo más fiel a la complejidad del fenómeno.

La reflexividad también implicó asumir cómo mis emociones y recuerdos influyeron en la entrevista. Hubo momentos en los que la narración del Padre evocó recuerdos propios (p. ej. la pérdida, la sensación de espera ante una cura que no llega). Cuando esto ocurrió, lo registré y lo nombré: no fingí objetividad total. Registrar esas reacciones no es debilitar la investigación, sino aumentar su transparencia. En algunos pasajes —cuando el Padre hablaba de consuelo, oración y acompañamiento en el duelo— me contuve para no introducir mis propias experiencias como instrumento de conversación, aunque las emociones estuvieran presentes; en otros, cuando consideré que compartir brevemente un punto de contacto humano podía afianzar la confianza, lo hice con moderación y siempre aclarando la frontera entre experiencia personal y rol investigativo.

Esta posición situada tuvo consecuencias metodológicas concretas. Me obligó a documentar con cuidado las entrevistas (respetando el consentimiento informado), a contrastar el relato oral con documentos institucionales (Catecismo, Código de Derecho Canónico, comunicados eclesiales) y a triangulizar interpretaciones con la bibliografía antropológica y sociológica pertinente. También me llevó a ser cauteloso con las generalizaciones: la trayectoria del Padre Rubén es singular y debe leerse como caso que ilumina procesos más amplios —formación clerical, plasticidad pastoral, tensiones entre disciplina y cuidado—, no como prueba única de hipótesis amplias sobre la Iglesia entera.

Finalmente, conviene señalar límites. Mi historia personal pudo haber facilitado el acceso y la confianza —abrió puertas que quizá se hubieran cerrado a un investigador sin ese capital relacional—; pero también pudo afectar la distancia analítica en puntos sutiles. Para mitigar sesgos, revisé borradores con colegas y, cuando fue posible, contrasté algunas afirmaciones del Padre con fuentes secundarias. Además, mantuve notas reflexivas durante y después de las entrevistas (diario de campo) para monitorear reacciones personales y decisiones interpretativas. Estas notas funcionaron como un mecanismo para hacer explícitos los puntos en que mi biografía afectaba la interpretación y para justificar analíticamente las decisiones exegéticas que tomé en el texto final.

En suma: mi posicionamiento osciló entre la identificación y la duda, y esa oscilación no la escondí, sino que la convertí en recurso metodológico. Adopté el “como si” del ludismo para escuchar con rigor, y la distancia crítica para analizar con honestidad. La reflexividad no remueve el sesgo; lo vuelve visible, lo problematiza y lo somete al escrutinio académico. Esa transparencia es, para mí, una condición de ética investigativa: decir desde dónde hablo para que el lector pueda evaluar mejor las interpretaciones ofrecidas en este trabajo.

Estructura del trabajo

El trabajo de grado está organizado en dos capítulos, además de un epílogo final. Cada capítulo corresponde a distintos escenarios en los que el Padre Rubén asumió responsabilidades pastorales y de cuidado, permitiendo observar cómo la vocación sacerdotal se configura y se transforma a lo largo de su trayectoria.

El primer capítulo analiza su formación y el inicio de su ejercicio ministerial en parroquias y capellanías. Se reconstruye su vida desde la infancia marcada por la religiosidad doméstica, pasando por el seminario, hasta sus primeros años como sacerdote. Allí se examina cómo su labor

pastoral combinó tareas administrativas, comunitarias y espirituales: desde la organización de obras de caridad y la construcción de templos, hasta el acompañamiento en la confesión, los retiros y la dirección espiritual. Este capítulo muestra cómo la Iglesia articula discursos y prácticas para sostener la vocación sacerdotal, y cómo Rubén negoció entre la doctrina oficial y las realidades sociales de sus comunidades.

El segundo capítulo aborda su labor como capellán castrense y como orientador escolar, dos espacios que lo situaron fuera del templo parroquial. Como capellán, acompañó durante décadas la formación moral y espiritual de policías, en un contexto marcado por el conflicto armado colombiano. Este rol lo ubicó en la intersección entre dos instituciones con jerarquías fuertes —la Iglesia y la Policía— que compartían ideales como el de la paz, pero no siempre coincidían en los medios para alcanzarla. Posteriormente, como consejero escolar, Rubén trasladó su experiencia pastoral al acompañamiento de jóvenes en instituciones educativas laicas, en un periodo de transformaciones profundas tras la Constitución de 1991. Estos escenarios permiten contrastar las tensiones entre lo religioso y lo secular, así como las adaptaciones y desbordamientos del poder pastoral en contextos no estrictamente eclesiales.

Finalmente, el epílogo ofrece una reflexión de conjunto sobre los hallazgos de la investigación. Se discuten las implicaciones de comprender el sacerdocio como un entramado de discursos y prácticas, se resaltan las relaciones entre obediencia doctrinal y creatividad pastoral, y se plantean las posibilidades que abre este estudio para pensar el lugar del poder pastoral en la Colombia contemporánea.

Primer capítulo: La formación en el reconocimiento de una vocación

Este primer capítulo aborda los años iniciales de la trayectoria del Padre Rubén, poniendo el foco en el proceso de formación que lo condujo al sacerdocio y en sus primeras experiencias pastorales. El recorrido se organiza en dos grandes momentos: por un lado, la infancia y juventud en un hogar católico, el paso por el internado y la disciplina del seminario; por otro, sus primeras responsabilidades como párroco y capellán, donde la vocación comienza a tomar forma concreta en relación con comunidades locales.

Analizar estas etapas implica ir más allá de una simple biografía espiritual. Supone reconocer cómo, en la Colombia de mediados del siglo XX, la Iglesia Católica era una institución central en la vida política, social y cultural. Durante los años 40 y 50, en un contexto marcado por la Guerra Fría religiosa y por la violencia bipartidista, proyectos como la Acción Católica buscaban disciplinar a la juventud y consolidar una identidad nacional profundamente “católica”. En este marco, las prácticas domésticas de piedad —el rezo del rosario, la asistencia a misa, la participación en grupos parroquiales— funcionaban como mecanismos de socialización religiosa que organizaban la vida cotidiana y producían disposiciones duraderas. Como plantea Clifford Geertz (2003), la religión opera como un sistema de símbolos que modela motivaciones y estados anímicos perdurables; en el caso de Rubén, estos símbolos y rituales configuraron desde temprano un horizonte vital en el que la vocación sacerdotal se volvía imaginable y deseable.

La formación del sacerdote también puede leerse a través de las “técnicas del cuerpo” de Marcel Mauss (1979). Desde la infancia, Rubén aprendió a arrodillarse, hacer la señal de la cruz, ejecutar genuflexiones y portar objetos litúrgicos: gestos que, más que simples movimientos, constituyen un entrenamiento social e histórico del cuerpo religioso. Estas prácticas anticipan el carácter disciplinario de la vida en el internado y el seminario, donde se enseñaban no solo saberes teológicos, sino también normas de urbanidad, protocolos sociales y modos de comportarse propios de las élites.

El capítulo dialoga igualmente con Michel Foucault (2008a) y su noción de “tecnologías del yo”, que permiten entender cómo los futuros sacerdotes internalizaban prácticas de vigilancia y examen de sí —desde la confesión hasta los retiros espirituales— como ejercicios de autogobierno

orientados a sostener la vocación. Finalmente, se consideran los aportes de Talal Asad (1993), quien recuerda que la religión no puede estudiarse de manera aislada, sino en relación con procesos históricos de poder y autoridad. Esto resulta clave para situar el papel de la Iglesia en la configuración de subjetividades sacerdotales en un país donde el catolicismo era constitutivo del orden social.

El hallazgo central de este capítulo es que la vocación no surge de un momento de revelación súbita, sino como resultado de una acumulación de prácticas cotidianas y de una formación institucional cuidadosamente diseñada. La trayectoria inicial del Padre Rubén muestra cómo la Iglesia combina socialización familiar, disciplina corporal y educación eclesial para moldear sujetos que encarnan un ideal de cuidado pastoral. Al mismo tiempo, permite ver cómo la práctica sacerdotal, incluso en sus primeras etapas, se sostiene en una tensión constante entre doctrina oficial históricamente constituida y saberes prácticos, entre obediencia a la jerarquía y creatividad cotidiana.

1.1 La formación y el descubrimiento de la vocación

a. Infancia y primeras prácticas religiosas

La infancia del Padre Rubén transcurrió en un hogar marcado por la religiosidad cotidiana y por el peso institucional de la Iglesia en la vida familiar. Desde pequeño participó en prácticas de piedad que, más que simples costumbres, configuraban rutinas disciplinarias y afectivas. El rezo del rosario en familia, la asistencia regular a misa y la devoción a la Virgen María fueron elementos constantes en su formación temprana. Estas prácticas pueden entenderse como un proceso de socialización religiosa que inscribía en el cuerpo y en la memoria disposiciones duraderas.

El contexto en el que creció Rubén refuerza esta dimensión. En la Colombia de mediados del siglo XX, la Iglesia Católica era la institución hegemónica en la organización de la vida social y comunitaria. Su presencia atravesaba no solo la liturgia dominical, sino también la escuela, las celebraciones cívicas y la vida doméstica. Los niños católicos aprendían desde muy temprano gestos y actitudes que expresaban respeto hacia lo sagrado: santiguarse al pasar frente a una iglesia, arrodillarse en determinados momentos de la misa, guardar silencio en los espacios litúrgicos. Siguiendo a Marcel Mauss, estas prácticas pueden leerse como “técnicas del cuerpo” que forman

parte de un aprendizaje social e histórico. La señal de la cruz, las genuflexiones o la forma de sostener el rosario eran modos de educar un cuerpo religioso, capaz de comunicar reverencia y obediencia a través de gestos aparentemente simples.

La familia fue, en este sentido, la primera escuela de fe. La madre de Rubén jugó un papel central en transmitir estas prácticas, recordándole la importancia de la oración y de la participación en la vida parroquial. No se trataba solo de rezar, sino de adoptar un estilo de vida en el que lo religioso ordenaba los tiempos y los afectos: levantarse temprano para ir a misa, dedicar un espacio del día al rezo, reconocer en la figura del sacerdote local un modelo de autoridad moral. Estos hábitos tempranos fueron las “semillas de la vocación”: disposiciones que no predeterminaron de manera absoluta la elección futura, pero que sí crearon un horizonte en el que ser sacerdote aparecía como una opción legítima, imaginable y valorada.

En retrospectiva, el propio Padre reconocía la influencia de estos años. No atribuía su vocación a una revelación súbita, sino a la acumulación de experiencias cotidianas que lo fueron acercando al sacerdocio. El hábito de rezar en familia, la disciplina en el cumplimiento de los ritos y la cercanía con la parroquia local conformaron una identidad religiosa temprana que le abrió el horizonte de considerar el sacerdocio como una opción legítima, imaginable y valorada. En este sentido, la infancia de Rubén no solo estuvo marcada por la religiosidad familiar y las prácticas corporales del catolicismo popular, sino que también sentó las bases para un tránsito posterior hacia un disciplinamiento más institucional. Lo que hasta entonces había sido una fe vivida en el hogar y en la parroquia pronto se transformaría en la formación rigurosa del internado y el seminario menor, donde la Iglesia ya no solo moldeaba el alma a través de la oración y los rituales, sino también el cuerpo en su cotidianidad, los modales y las relaciones sociales, con el fin de producir sujetos clericales capaces de representar a la institución en escenarios más amplios y exigentes.

b. La vida en el internado y el seminario menor

Tras cursar la primaria en una escuela pública, donde también recibía formación religiosa, Rubén ingresó en el seminario menor de la Arquidiócesis de Bogotá a los doce años. La decisión estuvo influida tanto por referentes familiares como comunitarios: un primo mayor que ya se encontraba en el seminario lo motivó con su ejemplo. El párroco del municipio reforzó esa inclinación mediante visitas y conversaciones. La vocación sacerdotal, por tanto, no apareció como un impulso

individual aislado, sino como el resultado de estímulos sociales que acompañaban y legitimaban el deseo de ser sacerdote.

El acceso al seminario estuvo condicionado por un factor crucial: el apoyo económico de terceros. Sus padres no podían cubrir la matrícula, pero una familia bogotana con hijos ya sacerdotes asumió los costos, tras enterarse de sus deseos de formación clerical. El gesto, que Rubén recuerda con gratitud, muestra la lógica de patronazgo y de capital social en la Iglesia: la formación sacerdotal era posible no solo por vocación personal, sino también por el cruce de intereses y compromisos de familias católicas de distintos estratos.

Rubén evoca sus años en el internado como una “buena escuela”: instalaciones de calidad, alimentación adecuada y profesores sacerdotes atentos. Sin embargo, este relato debe leerse también como la experiencia de ingresar a un espacio de élite. Allí convivió con hijos y sobrinos de políticos influyentes, lo que lo insertó en un mundo de relaciones y códigos culturales diferentes a los de su origen ciudadano de clase media-baja. El seminario no solo formaba en teología: producía distinción social, en el sentido planteado por Pierre Bourdieu (1979). Aprender a comer, hablar o moverse “correctamente” eran maneras de adquirir un *habitus* clerical asociado a la respetabilidad y la autoridad moral, pero también a los estilos de vida de los grupos privilegiados.

Ese aprendizaje se materializaba en el cuerpo. Como sostuvo Marcel Mauss, “la técnica corporal es la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1979, p. 337). Estos usos no se transmiten naturalmente, sino mediante imitación y disciplina: “El niño, el adulto, imita los actos que han resultado certeros y que ha visto realizar con éxito por las personas en quienes tiene confianza y que tienen una autoridad sobre él. El acto se impone desde fuera, desde arriba” (Mauss, 1979, p. 340). El testimonio de Rubén confirma este mecanismo: en el internado aprendió a modular su postura, a comer con la mano derecha, a controlar sus gestos.

La urbanidad enseñada en el seminario respondía a la expectativa de que un sacerdote debía ser “intachable” ante los demás, no solo en términos morales sino también de presentación social. Vestir la sotana desde joven reforzaba este disciplinamiento: no era un simple uniforme, sino un signo de obediencia y de separación del mundo profano, que transformaba tanto la percepción del propio cuerpo como la mirada de los otros.

En suma, la experiencia en el internado fue más que un periodo de instrucción religiosa. Constituyó un proceso de socialización profunda, donde se conjugaban vocación, disciplina y distinción social. Para Rubén, implicó acceder a un espacio de élite gracias al apoyo externo, pero también aprender a habitar un mundo de gestos y relaciones que no le eran propios. En esa tensión entre origen modesto y formación clerical de élite se fue configurando su manera particular de ejercer el sacerdocio: cercano a la religiosidad popular, pero marcado por la disciplina y las formas de distinción que el seminario buscaba inculcar.

c. Formación en el seminario mayor y los cambios del Concilio Vaticano II

Tras culminar el bachillerato en el seminario menor, Rubén continuó su formación en el Seminario Mayor de Tunja. A diferencia de etapas anteriores, ya no contó con el apoyo de la familia pudiente que había financiado sus estudios, sino con la ayuda de sus propios hermanos, quienes empezaban a trabajar. Esta etapa coincidió con un momento crucial para la Iglesia Católica: la entrada en vigor de las reformas del Concilio Vaticano II (1962–1965). Definido como un concilio de carácter pastoral (Alberigo & Komonchak, 1995), buscó adaptar la Iglesia a un mundo marcado por la secularización, las democracias liberales y las heridas de la guerra. Schloesser (2006) afirma que las dos guerras mundiales, los avances tecnológicos y las diferencias entre las sociedades liberales y las socialistas, son el contexto bajo el que los obispos deseaban implementar cambios que les permitiera a los católicos vivir en un mundo más unido.

Rubén interpreta el concilio como una ruptura con siglos de tradición: “se quitó el boquete, se desbordaron ciertas cosas, pero también sirvió para acercarnos más a las personas”. Cambios como la misa en lengua vernácula o la flexibilización en el uso de la sotana son recordados por él como signos de una Iglesia más abierta, aunque también reconoce riesgos: vestir de civil, por ejemplo, facilitaba la cercanía con la gente, pero a su juicio aumentaba las tentaciones contra el celibato. Este campo de cambios revela que la pastoral no es una aplicación mecánica del Catecismo, sino un espacio de negociación permanente entre doctrina, contexto social y creatividad de los agentes pastorales.

El Concilio introdujo transformaciones significativas en la vida litúrgica y pastoral: el paso del latín a las lenguas vernáculas en la misa, la apertura a una mayor variedad musical, la renovación de los sacramentos y cambios en la relación entre sacerdotes y laicos. Por ejemplo, para Schloesser (2026) desde 1939, cuando se reversó la condena que le hizo clemente XI a los ritos jesuitas chinos, los papas entendieron la eucaristía como un asunto de unidad, más que de uniformidad cultural. Este ejemplo sirve para entender al fenómeno religioso no como uno estático y uniforme, sino como una organización social que se transforma de acuerdo con las necesidades de sus integrantes: los miembros de la curia que a finales del siglo XIX prohibían variaciones de un rito que se había reglamentado durante el siglo XVI no son los mismos del siglo XX, más conscientes de la importancia de permitir manifestaciones locales de los distintos contextos a los que la Iglesia Católica llega.

Rubén recuerda que cuando se implementaron los acuerdos del concilio “de un momento a otro, se rompió el esquema previo”. Aunque él mismo no expresó resistencia, varios de sus compañeros sí lo hicieron, hasta el punto de abandonar el seminario. Para algunos, la liturgia en lengua vernácula o la flexibilización de ciertas prácticas eran percibidas como una traición a la tradición. Para otros, como Rubén, significaron simplemente nuevas formas de vivir la misma obediencia.

Finalmente, hay posiciones en donde no se entiende el Concilio como una ruptura entre el pasado y el presente: O'Malley (2006) rescata las posturas de figuras como Juan Pablo II, Joseph Ratzinger y el Cardenal Ruini, que hacen énfasis en las continuidades que tuvo el Concilio Vaticano II con los anteriores concilios, a la vez que niegan cualquier cambio de ruta con la historia de la Iglesia. Este contraste ilustra que la disciplina eclesiástica no produce sujetos homogéneos: mientras unos se aferran a la tradición como garante de identidad, otros encuentran en la obediencia a la jerarquía la clave de su permanencia en la institución, incluso cuando las normas cambian.

Un ejemplo claro de estas transformaciones en la vida de Rubén fue la liturgia de las horas, también llamada oficio divino. Esta práctica consiste en una serie de oraciones y lecturas bíblicas distribuidas a lo largo del día. Hasta el Concilio, debía hacerse en latín y estaba reservada a los sacerdotes. Con las reformas, se autorizó rezarla en lengua vernácula y se permitió que los laicos también la practicasen. Rubén recuerda que cumplir con este deber podía ocupar entre 45 minutos y una hora diaria —más de 300 horas al año—, aunque admite que en momentos de cansancio

sustituía parte de la liturgia por un rosario, un magníficat o incluso una obra de caridad. Estas adaptaciones muestran que la norma no desaparece, sino que se reinterpreta: lo importante no es el cumplimiento mecánico, sino la interiorización del espíritu de la regla. La incorporación de nuevas tecnologías también transformó la práctica. En el pasado se requería un breviario voluminoso; ahora, Rubén consulta la programación del oficio divino desde su celular.

El propio sacerdote reconoce que vive la fe católica de acuerdo con la interpretación oficial de la Iglesia. No cuestiona las decisiones de sus superiores, ni los valores, ni la doctrina transmitida en su formación. Sus prácticas espirituales y de piedad se enmarcan en los reglamentos vigentes, y cuando introduce alguna novedad —como rezar con el celular— lo hace solo porque está permitido. Esta actitud refleja un modo de subjetivación característico de la Iglesia Católica, en el que la obediencia no se concibe como limitación, sino como condición constitutiva del ser sacerdote.

En términos foucaultianos, la formación en el seminario mayor puede leerse como un proceso donde convergen disciplina y “tecnologías del yo”. La disciplina se manifiesta en los horarios rígidos, la organización del tiempo de oración, el control de los gestos y la vigilancia mutua entre seminaristas y superiores. Las tecnologías del yo, en cambio, apuntan a la interiorización: rezar en distintos momentos del día, examinar la propia conciencia, ajustar la práctica personal para alinearse con el espíritu de la norma. El resultado es la constitución de sujetos que no solo obedecen externamente, sino que encuentran en la obediencia la fuente de su identidad y legitimidad.

La trayectoria de Rubén evidencia que la obediencia no era un aspecto accesorio de la vocación, sino su núcleo estructurante. Mientras algunos compañeros se resistieron a los cambios y abandonaron el seminario en defensa de la tradición, Rubén permaneció porque entendió que la fidelidad no residía en conservar intactas las formas, sino en acatar la autoridad que redefinía esas formas. Así, la flexibilidad introducida por el Concilio no debilitó la institución, sino que reforzó sus mecanismos de gobierno espiritual: la obediencia, lejos de erosionarse, se actualizó como el principio que permitía integrar las novedades sin romper la continuidad del sacerdocio.

Conclusión parcial: obediencia y cuidado como ejes de la identidad clerical.

El recorrido por la infancia, el internado y el seminario mayor del Padre Rubén permite comprender que su vocación sacerdotal no surgió como un llamado súbito, sino como el resultado

de un proceso de socialización prolongado. La jerarquía eclesiástica desempeñó un papel central en este proceso, al instruir a las familias en prácticas de espiritualidad (como el rezo del rosario), al incentivar compromisos económicos para financiar la formación de seminaristas y al proveer instituciones educativas donde lo teológico se combinaba con aprendizajes de disciplina, modales y capital cultural.

En este trayecto, la obediencia aparece como el principio articulador. En el hogar y la parroquia, se tradujo en la interiorización de hábitos religiosos cotidianos; en el internado, en el aprendizaje de técnicas corporales y de distinción social propias de la élite eclesiástica; y en el seminario mayor, en la aceptación de las transformaciones del Concilio Vaticano II no como motivo de ruptura, sino como un nuevo escenario donde seguir obedeciendo. El propio Rubén nunca se presentó como alguien que cuestionara a la jerarquía de la Iglesia: sus prácticas de piedad y su manera de asumir innovaciones tecnológicas o litúrgicas estuvieron siempre enmarcadas en lo que la autoridad permitía.

Este énfasis en la obediencia, sin embargo, no debe leerse como mera sumisión pasiva. Desde una perspectiva crítica, puede entenderse como un proceso de subjetivación: la disciplina y las “tecnologías del yo” formaron a un sujeto que encontraba en la obediencia no solo una obligación externa, sino una fuente de identidad y legitimidad como sacerdote. En este sentido, la vocación de Rubén fue posible gracias a una trama compleja de disposiciones familiares, apoyos económicos, pedagogías corporales y mecanismos institucionales de disciplina.

Estas experiencias tempranas prepararon el terreno para todo el recorrido posterior del Padre Rubén. En su ejercicio inicial del sacerdocio, la formación recibida se tradujo en prácticas de cuidado pastoral que prolongaban la religiosidad aprendida en el hogar y la disciplina del seminario, ahora orientadas al servicio de una comunidad parroquial. Más adelante, en su labor como capellán castrense, la tensión entre disciplina y cuidado —inculcada desde la infancia y reforzada en su formación clerical— se desplegó en un escenario marcado por la violencia y la jerarquía militar, donde la autoridad eclesiástica se entrelazaba con la lógica de la obediencia castrense. Finalmente, en su experiencia como orientador escolar tras la Constitución de 1991, esa misma tensión se reconfiguró frente a un mundo crecientemente secularizado, en el que el cuidado espiritual debía adaptarse a instituciones que ya no eran confesionales.

En conjunto, la trayectoria de Rubén muestra cómo la plasticidad del sacerdocio depende de aprendizajes acumulados en la infancia y la formación, en particular la articulación entre obediencia y cuidado. Estos dos ejes no solo definieron su identidad clerical, sino que también marcaron la manera en que se insertó en escenarios diversos —parroquiales, militares y educativos—, mostrando la capacidad de la Iglesia de prolongar su influencia más allá del templo en medio de los cambios sociales, políticos y culturales de las últimas décadas.

1.2 El ejercicio pastoral “en el terreno”

La ordenación sacerdotal marcó el paso de Rubén de los espacios de formación a la vida parroquial. Después de años de disciplina y obediencia en el seminario, se enfrentó al desafío de encarnar en la práctica cotidiana aquello para lo que había sido preparado: acompañar a una comunidad, celebrar los sacramentos y ofrecer cuidado pastoral. En este tránsito, el sacerdote ya no era solo un estudiante sometido a normas institucionales, sino un referente moral y espiritual para los feligreses.

Este primer ejercicio ministerial permite observar cómo los aprendizajes de la infancia y del seminario —la religiosidad doméstica, la disciplina corporal y la obediencia a la jerarquía— se tradujeron en modos concretos de relacionarse con la comunidad. Al mismo tiempo, revela las tensiones inherentes al rol sacerdotal: entre autoridad y servicio, entre norma y acompañamiento afectivo, entre el ideal de un clero intachable y las demandas de una feligresía diversa.

Explorar esta etapa resulta clave porque anticipa dilemas que reaparecerán más tarde en otros escenarios, como el ejército o la escuela. El sacerdocio parroquial se convierte así en un laboratorio inicial donde Rubén ensayó formas de cuidado espiritual y de mediación social, al mismo tiempo que aprendió a gestionar las expectativas y contradicciones que conlleva representar a la Iglesia en la vida cotidiana.

a- Primer trabajo pastoral: párroco y capellán

Los primeros años de ministerio del Padre Rubén se desarrollaron entre dos escenarios que marcarían profundamente su trayectoria: la parroquia y la capilla. Apenas ordenado a finales de los sesenta, fue enviado como coadjutor de un párroco en El Espinal, Tolima, una ciudad con una sola parroquia que concentraba un alto volumen de feligreses. La magnitud de esta comunidad

exigía una intensa actividad litúrgica y pastoral, lo que permitió a Rubén adentrarse en la complejidad de la vida parroquial en una urbe intermedia.

En medio de esa experiencia, el obispo le encomendó simultáneamente otra responsabilidad: ser capellán de una escuela de policía. Allí su labor trascendía lo religioso, pues además de impartir educación católica, debía ofrecer formación cívica e instrucción en derechos humanos. El propio Padre recuerda con especial aprecio las iniciativas sociales que emprendió en ese contexto, como organizar brigadas en las zonas rurales del Tolima con la colaboración de peluqueros, enfermeros y otros trabajadores. Aunque modestas, estas acciones reflejan cómo el capellán podía articular redes de cuidado y asistencia, extendiendo la pastoral más allá de los muros de la institución policial.

Posteriormente, fue nombrado párroco en Cunday, otro municipio del Tolima, y más tarde regresó a El Espinal, donde debió ejercer en un templo improvisado en las instalaciones de una escuela. En 1985 fue trasladado a Bogotá, aunque pronto volvería a vincularse con instituciones castrenses, esta vez en el ejército, al que consideraba “más fuerte” que la policía. Su trabajo lo llevó a municipios del sur del Tolima, como Chaparral, en una región marcada por la presencia de las FARC desde sus orígenes en Planadas y Marquetalia. En esos desplazamientos, el sacerdote afirma haber mantenido buenas relaciones con oficiales y suboficiales, destacando la importancia de generar confianza en un entorno atravesado por el conflicto armado.

Más allá de la secuencia de traslados, lo que resulta significativo de estos primeros años es el modo en que el Padre Rubén comenzó a poner en práctica la tensión entre disciplina y cuidado que había aprendido en el seminario. Como capellán, debía formar en normas y valores institucionales; como párroco, debía acompañar y sostener comunidades diversas, a veces en contextos precarios o de violencia. En ambos espacios, la obediencia a la jerarquía eclesial se combinaba con la necesidad de improvisar y de movilizar recursos locales para responder a las demandas del entorno.

Más allá de los nombramientos y traslados, lo que marcó profundamente al Padre Rubén en esta etapa fue la manera en que aprendió a organizar y sostener la vida parroquial. La parroquia funcionaba como algo más que un espacio de culto: era un centro comunitario donde el sacerdote debía gestionar recursos humanos y económicos, coordinar iniciativas sociales y garantizar la presencia de la Iglesia en lo cotidiano. Es precisamente en este terreno —la organización

parroquial y la economía de la caridad— donde se hace visible la creatividad pastoral del Padre, tema que se explora en el siguiente apartado.

b. Organización parroquial y economía de la caridad

El trabajo parroquial exige mucho más que la administración de sacramentos o la repetición de fórmulas doctrinales. Para el Padre Rubén, ser párroco significaba conocer a fondo a la comunidad, identificar sus necesidades y movilizar recursos humanos y materiales para darles respuesta. Esta dimensión práctica de la labor pastoral no aparece de manera explícita ni en la Biblia ni en el Catecismo, pero constituye una parte fundamental del “arte de ser sacerdote” en la vida cotidiana.

La organización de la parroquia, bajo la guía del obispo y en coordinación con distintos grupos laicales, buscaba articular carismas diversos con propósitos comunes, entre ellos aliviar la pobreza o responder a emergencias concretas. Así, el sacerdote debía ejercer una forma de liderazgo organizativo: elaborar planes de acción, convocar a voluntarios, administrar fondos y generar confianza. Como explicaba el propio Rubén, conocer a los feligreses significaba no solo saber quiénes asistían a misa, sino también qué oficios ejercían y qué podían aportar. Frente a un robo, por ejemplo, podía organizar una rifa; movilizar a albañiles y maestros de obra para reparar una vivienda; en otras ocasiones, se trataba de reunir pequeños fondos para solventar necesidades inmediatas.

Un caso ilustrativo de estos saberes prácticos lo constituye la gestión de ropa donada. Mientras la doctrina oficial de la Iglesia recomienda la limosna y las obras de misericordia —entre ellas “vestir al desnudo”—, el Padre Rubén optaba por no regalar la ropa. Argumentaba que lo regalado no se valora y prefería venderla a precios simbólicos: un pantalón a cinco mil pesos podía terminar costando tres mil, según la negociación con el comprador. De esta manera, generaba recursos para pagar a la persona encargada de atender, sin que la actividad dejara de tener un sentido solidario. Esta lógica —también cercana a la economía moral de un comerciante— muestra cómo las prácticas parroquiales no solo se sostienen en principios religiosos, sino también en aprendizajes familiares y experiencias personales, ya que su padre había sido comerciante.

Como los documentos eclesiales ofrecen principios generales sobre la caridad, la justicia social y las obras de misericordia, es en el terreno parroquial donde esos ideales se traducen en decisiones pragmáticas, negociaciones económicas y estrategias adaptadas al contexto. Otro sacerdote, en una

parroquia distinta, podría haber optado por regalar la ropa como gesto de misericordia, privilegiando la dimensión simbólica del don. Rubén, en cambio, eligió una modalidad intermedia que combinaba solidaridad y sostenibilidad económica.

Este tipo de prácticas muestra que la parroquia no era solo un espacio litúrgico, sino también un nodo de organización comunitaria y de circulación de recursos. La “economía de la caridad” se sostenía gracias a una red compleja de aportes: donantes, voluntarios, clasificadores, transportadores, encargados de ventas. Si todos hubieran recibido una remuneración, el sentido de la actividad se habría perdido; pero tampoco podía depender únicamente de la entrega gratuita. La tensión entre don y comercio, entre caridad y sostenibilidad, atravesaba así las formas concretas de hacer pastoral.

Más allá de estas actividades solidarias, la construcción de templos representaba otra faceta clave del trabajo parroquial. Erigir un templo no solo respondía a necesidades litúrgicas, sino que materializaba la presencia de la Iglesia en un territorio, reforzando la autoridad pastoral del sacerdote y dotando a la comunidad de un símbolo duradero de identidad religiosa. La gestión de fondos, la coordinación con la feligresía y la búsqueda de apoyos externos eran parte de un oficio que, aunque inspirado en la doctrina, requería competencias prácticas de organización y administración.

c- Construcción de templos y administración parroquial

El testimonio del Padre Rubén sobre sus primeros años en barrios de Bogotá durante los ochentas y en municipios del Tolima a finales de los sesenta y durante los setentas permite ver que el trabajo pastoral no se limitaba a la liturgia o a la “atención espiritual”, entendida como la mera administración de los sacramentos. Gran parte de su labor consistió en dar forma material a la presencia de la Iglesia a través de la construcción de templos. Como él mismo relataba, en Kennedy debió celebrar la misa en el patio de una escuela: “Allá no había iglesia. Me tocaba celebrar en la escolita”. El Catecismo y el Código de Derecho Canónico son claros en señalar que un templo no debe erigirse si no hay condiciones para mantener el culto de manera estable. De lo contrario, se opta por espacios transitorios, como en el caso del colegio en Kennedy. Esta experiencia ilustra cómo la Iglesia se adapta temporalmente a espacios improvisados, pero funcionales. Debido a su naturaleza temporal, esos lugares carecen del peso simbólico y estético, presente en los elementos arquitectónicos y de las otras artes.

Ahora bien, la decisión de levantar un nuevo templo no dependía de la voluntad del párroco. En la estructura eclesial, el poder de autorización recae en el obispo diocesano, quien a su vez debe someter la propuesta a la deliberación de los consejos de presbíteros de la zona. Este paso no es un mero trámite administrativo: forma parte del mecanismo institucional que asegura que la construcción responda al “bien de las almas” y que cuente con los recursos para sostener la vida litúrgica. En este punto se hace visible la jerarquía de la Iglesia y el modo en que regula el territorio: decidir dónde se erige un templo es decidir también dónde se consolida la presencia institucional y la autoridad pastoral.

El Padre Rubén recordaba con orgullo haber supervisado obras de construcción en varias parroquias, aunque no siempre alcanzó a verlas culminadas. Según su relato, los ornamentos y la casa cural quedaban a menudo pendientes, dependiendo de la capacidad económica de la comunidad. Aquí emerge nuevamente la economía de la caridad: los recursos provenían principalmente de los feligreses, quienes financiaban la construcción mediante rifas, colectas o trabajo voluntario. El templo, en consecuencia, no solo era un edificio, sino también el resultado de un esfuerzo colectivo que reforzaba los lazos comunitarios y legitimaba la autoridad del sacerdote como organizador y garante del proceso.

En este sentido, la construcción de templos y la administración parroquial permiten observar de manera clara cómo se articula la dimensión espiritual con la dimensión material: el sacerdote no solo vela por las almas, sino también por los ladrillos, las columnas y los vitrales que simbolizan y sostienen la fe en el territorio. Erigir un templo es también un acto de poder: fija un lugar de centralidad, organiza los tiempos y los espacios de la comunidad y consolida la autoridad del clero frente a los laicos.

Conclusión parcial: del plano material al espiritual

Las experiencias de Rubén en sus primeros años como párroco y capellán muestran cómo el sacerdocio se inscribe en la vida social a través de prácticas concretas: organizar la economía de la caridad, movilizar recursos para sostener la parroquia, supervisar la construcción de templos. Estas tareas son administrativas y religiosas: son formas de materializar la presencia de la Iglesia en el territorio y de reforzar la autoridad pastoral. Sin embargo, el sacerdocio no se agota en la gestión de espacios, personas y recursos: se sostiene también en discursos espirituales y en tecnologías de cuidado que orientan tanto la vida del sacerdote como la de sus feligreses.

El paso del plano material al espiritual no implica una ruptura, sino un cambio de énfasis. La administración parroquial y las obras de infraestructura encuentran su sentido último en la vocación sacerdotal y en la misión de “cuidar las almas”. En ese registro, Rubén recurre a la Biblia, al Catecismo y a su propia experiencia de fe para explicar el significado de su labor. Examinar estos discursos —y las prácticas que los acompañan, como la confesión o los retiros— permite comprender cómo la Iglesia organiza la vida espiritual de los fieles y cómo los sacerdotes ejercen un cuidado que es, al mismo tiempo, un mecanismo de vigilancia y de subjetivación.

1.2 Discursos espirituales y tecnologías de cuidado

Si la labor pastoral del Padre Rubén en sus primeros años se materializó en parroquias, capellanías, obras de caridad o la construcción de templos, estas prácticas no pueden comprenderse de manera aislada de los discursos espirituales que les daban sentido. El sacerdocio no se define solo por una gestión administrativa o comunitaria, sino también por una serie de enunciados y prácticas espirituales que orientan la vida de los sacerdotes y de sus feligreses. Los discursos que usa el Padre hacen uso de la Biblia, el Catecismo y la tradición de la Iglesia que, a primeras son normas que regulan la acción y recursos que Rubén usa para reinterpretar su experiencia cotidiana. Ahora, la Tradición de la Iglesia y sus Escrituras no son solo meras normas: incluso si lo fueran, no se tratarían de normas atemporales, sino que sus significados son negociados por comunidades en contextos específicos.

Un ejemplo son las transformaciones del ayuno y la abstinencia en el catolicismo: antes del Concilio Vaticano II, la abstinencia era obligatoria durante la mayoría de los viernes del año, mientras que el ayuno lo era durante la mayoría de los días de la cuaresma. Tras el concilio, el ayuno pasó a ser obligatorio a solo dos días de la cuaresma. La justificación es que había cambiado la forma de trabajar de las personas, así como su forma de vida, que ya no era posible obedecer al ayuno austero. Finalmente, el papa recordaba a los feligreses la necesidad de mantener la penitencia: ya sea a través de la oración, la limitación del ocio o la disposición a perdonar las ofensas, la virtud de la penitencia y la obediencia se mantienen, pero reinterpretada y adaptada a los tiempos contemporáneos. (Pablo VI, 1978).

En este apartado se explora cómo el Padre Rubén comprende y transmite su misión sacerdotal, cuáles son las referencias espirituales que considera centrales, y de qué manera esas convicciones se traducen en un trabajo concreto de acompañamiento y cuidado. Como se verá, la espiritualidad no aparece aquí como un mero repertorio doctrinal atemporal, sino como un conjunto de “tecnologías de cuidado” que permiten moldear conductas, orientar decisiones y configurar identidades religiosas, a través de acuerdos en la interpretación de las escrituras y de la tradición.

a- Discursos espirituales y vocación sacerdotal

Cuando se le preguntó al Padre Rubén por el sentido de la misión sacerdotal, respondió de manera sencilla: “la misión de los sacerdotes es la misma que les asignó la palabra de Dios”. Para él, el núcleo del sacerdocio está en predicar el Evangelio y orientar la vida de los fieles según los mandamientos. Esta respuesta conecta con el catecismo, que define el ministerio como una vocación personal al servicio de la comunidad, pero también refleja la manera en que Rubén se apropia de esa doctrina y la traduce en términos prácticos: enseñar a “vivir mejor” a través de la fe. Así, cuando cita la petición final de Jesús —“Id por el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda creación” (Mc 16,15)—, lo hace no tanto en clave teológica abstracta, sino como una guía de acción que legitima su tarea cotidiana de educar, persuadir y mantener la fidelidad de los bautizados.

La respuesta del Padre hace parte de discursos que muestran a la Iglesia como una institución que no ha cambiado en su misión, pese a los cambios que describió cuando se refirió al Concilio del siglo XX, similar al discurso de transformación que Pablo VI hacía en el discurso de la sección pasada. Volviendo a Rubén, en su énfasis, los mandamientos ocupan un lugar central. Rubén insiste en que su cumplimiento no solo garantiza la salvación eterna, sino que beneficia a la sociedad, pues promueve la justicia y la armonía entre las personas. Aquí se percibe la manera en que interpreta la doctrina como un principio de orden moral y social, en el que la vida espiritual y la vida cívica se entrelazan. Sin embargo, las tensiones se hacen evidentes cuando el estado toma decisiones que reduce el poder de la Iglesia, como es el caso de la promulgación de la constitución de 1991.

Respecto a la “vocación”, aparece tanto como un llamado divino como un horizonte de satisfacción en el servicio, lo que conecta con definiciones seculares del concepto (Dik y Duffy, 2009) que destacan la dimensión trascendental, orientada hacia otros y guiada por valores. Ahora bien,

reducir la vocación a obediencia doctrinal sería insuficiente. Los discursos espirituales del Padre Rubén también permiten examinar cómo la Iglesia opera como un dispositivo de subjetivación. Foucault (2008a) advierte que no debemos confundir la interpretación del “yo” con los saberes teológicos sobre el alma: mientras ciencias como la economía, la medicina o la psicología construyen al sujeto desde lo immanente, la religión lo hace desde la relación con un exterior trascendente.

En ese marco, las prácticas espirituales —oración, liturgia, confesión— pueden entenderse como “tecnologías del yo”: operaciones sobre el cuerpo y el alma que permiten a los individuos transformarse para alcanzar estados de pureza o salvación. Rubén ilustra bien este mecanismo cuando describe cómo un creyente cambia voluntariamente su vida al reconocerse en la revelación cristiana, incluso frente a la amenaza de la condenación. La obediencia, entonces, no es solo imposición, sino un proceso de interiorización que combina disciplina y autotransformación.

Hasta ahora, el catolicismo se ha mostrado como un fenómeno social complejo, de naturaleza “trascendente”, de acuerdo con el concepto de Foucault de las “tecnologías del yo”. Clifford Geertz (2003) definió la religión como un sistema de símbolos que produce estados de ánimo y motivaciones, ofreciendo una visión del mundo con apariencia de realidad única. Esta perspectiva ayuda a comprender cómo símbolos como la cruz o prácticas como la misa adquieren eficacia social: no solo representan verdades doctrinales, sino que configuran experiencias compartidas. Talal Asad (2012) critica esta definición por no considerar las condiciones históricas y los mecanismos de autorización que legitiman o invalidan discursos y prácticas. En el caso del catolicismo, la autoridad del magisterio es clave: el sacerdote no puede negociar los fines últimos de su labor, aun cuando sus fieles lo interpelen desde experiencias diversas. La declaración de Rubén sobre el matrimonio —“entre varón y hembra, no varón y varón”— muestra precisamente cómo su cuidado pastoral está mediado por la doctrina oficial, incluso en contextos donde otras disciplinas (como la psicología) promueven visiones más inclusivas.

De este modo, los discursos espirituales no se limitan a la transmisión de dogmas, sino que organizan la vida cotidiana y moldean prácticas de acompañamiento. Rubén relata que muchos acudían a él buscando reconciliación o dirección frente a conflictos familiares, y que su rol consistía en “dar orientación” más que en ofrecer terapia psicológica. No obstante, la frontera no es nítida: en la práctica, su trabajo de “curador de almas” se aproxima al de un terapeuta, con la

diferencia de que los fines últimos están predeterminados por la Iglesia. Como muestran Devassia y Gubi (2022), tanto la confesión como la consejería son dispositivos de cuidado que buscan aliviar malestares y generar cambios, pero mientras la terapia secular depende de un acuerdo entre paciente y terapeuta, la confesión se enmarca en un ritual cuya eficacia remite a la autoridad divina.

En suma, la vocación sacerdotal de Rubén aparece como un campo de tensiones: entre obediencia doctrinal y las necesidades del presente, entre disciplina y tecnologías del yo, entre la moral católica y los saberes seculares. Sus discursos espirituales no son meras reproducciones del Catecismo, sino interpretaciones situadas que revelan cómo la Iglesia moldea subjetividades y ofrece recursos de cuidado, al tiempo que establece límites que pueden entrar en conflicto con sensibilidades contemporáneas. Este marco será esencial para comprender, en las siguientes subpartes, cómo estas tecnologías de cuidado se despliegan en prácticas específicas como la confesión, la vigilancia moral y los retiros espirituales.

b. Confesión, vigilancia y cuidado

El cuidado pastoral no se limita a los fieles: también implica que los sacerdotes se cuiden entre sí y cultiven formas de autovigilancia. En este sentido, prácticas como la confesión obligatoria en cuaresma o el retiro espiritual anual son pilares de la disciplina clerical. El Padre Rubén describe el retiro como un espacio para “reencaucharse con la misión de la vocación”: un tiempo de alejamiento del “mundanal ruido”, generalmente en casas religiosas ubicadas en municipios más pequeños, rodeados de naturaleza, que marcan una ruptura con la vida cotidiana urbana. No se trata, según él, de un descanso, sino de un ejercicio de examen interior, reconocimiento de debilidades y búsqueda de fuerzas para perseverar en la misión sacerdotal. Junto a la confesión y la oración de alabanza, el retiro combina introspección y comunidad: los sacerdotes comparten testimonios, reciben formación en acompañamiento espiritual y actualizan sus recursos pastorales.

Estas prácticas encarnan lo que Foucault (2008a) llamó la obligación cristiana de “saber quién es uno mismo”: administrar las faltas, reconocer las tentaciones, confesar los deseos y ponerlos a la vista de Dios o de la comunidad. El poder pastoral no se ejerce únicamente sobre los fieles, sino también sobre los propios sacerdotes, quienes deben confesar sus fallas y aceptar mecanismos de vigilancia recíproca. En palabras de Rubén, se trata de “corregir con amor, no condenar”, lo que

sugiere un tránsito —acentuado tras el Concilio Vaticano II— desde una pastoral del regaño y la sanción hacia una pastoral del acompañamiento y la acogida.

El Padre enfatiza que, en confesión, los sacerdotes no deben humillar ni recriminar a los penitentes. En el pasado, comenta, era común que quienes llevaban mucho tiempo sin confesarse fueran reprendidos duramente, lo que desalentaba el sacramento. “Ahora nos volvimos más humanos”, dice, aludiendo a un cambio en la manera de ejercer la autoridad: más que juzgar, se trata de ayudar a las personas a reconocer sus faltas y a “regresar con alegría” a la vida sacramental. Aquí, las herramientas de la psicología —incorporadas en retiros y capacitaciones— han servido para modernizar el acompañamiento espiritual. No obstante, conviene recordar que estas “aperturas” fueron filtradas y autorizadas por las jerarquías eclesiales, que continúan delimitando los márgenes de lo posible.

La confesión constituye un ejemplo privilegiado. Más allá de la enumeración de pecados, el sacramento se entiende hoy como una oportunidad de experimentar el amor de Dios y de reintegrarse a la comunidad. El Padre insiste en que, aun cuando alguien llegue después de años sin confesarse, lo importante es acogerlo sin reproche, pues “para Dios todo es presente”. El énfasis en la acogida no elimina la dimensión de control: el sacerdote sigue siendo quien juzga la validez de la confesión y prescribe la penitencia, en nombre de la Iglesia y de Dios. Foucault (2006) recuerda que la pastoral cristiana se caracteriza por esta paradoja: el pastor debe velar por cada oveja sin descuidar al rebaño, incluso si ello implica sanciones o exclusiones temporales, como la excomunión. El poder pastoral se legitima en nombre de la salvación, pero funciona mediante técnicas de vigilancia, confesión y corrección que moldean tanto a los fieles como a los sacerdotes.

En este sentido, la confesión y los retiros espirituales muestran cómo las reformas del Vaticano II ampliaron los márgenes de humanidad y cercanía, pero sin abandonar la lógica de control y obediencia. La Iglesia contemporánea se presenta como más sensible al sufrimiento y más dialogante con saberes seculares, pero conserva intacto el núcleo de su poder pastoral: la capacidad de orientar, vigilar y redefinir la vida de las personas en nombre de la salvación.

Conclusión parcial:

La trayectoria inicial del Padre Rubén muestra que el sacerdocio no se entiende solo como una práctica institucional o comunitaria, sino como un entramado de discursos y tecnologías

espirituales que orientan la acción pastoral. Su insistencia en que la misión proviene directamente de la Palabra de Dios, así como su confianza en los mandamientos como norma de vida individual y social, revelan una apropiación práctica de la doctrina, que traduce principios abstractos en orientaciones concretas para la vida cotidiana de los fieles.

Al mismo tiempo, su experiencia da cuenta de cómo la Iglesia produce subjetividades: mediante la oración, la liturgia, la confesión o los retiros, los sacerdotes y sus comunidades se transforman a sí mismos en procesos que combinan obediencia y autotransformación. En este sentido, los discursos espirituales operan como “tecnologías de cuidado”, capaces de moldear comportamientos y de generar vínculos de confianza, pero también de sostener jerarquías y formas de control.

La tensión entre acogida y vigilancia se vuelve especialmente evidente en la confesión: allí donde el penitente encuentra una experiencia de perdón y reconciliación, el sacerdote ejerce simultáneamente un poder de regulación sobre su vida espiritual y moral. Las reformas del Concilio Vaticano II, que Rubén recuerda como una apertura necesaria, atenuaron los rigores de la disciplina y dieron cabida a una pastoral más humana y dialogante. Sin embargo, como muestran sus propias palabras, la lógica de control no desaparece: se flexibiliza, se adapta y se vuelve más sutil, pero sigue siendo constitutiva del poder pastoral.

En suma, los discursos espirituales que estructuran la vocación de Rubén y sus prácticas de cuidado revelan el carácter ambivalente de la pastoral católica: cercana y compasiva, pero también normativa y disciplinaria. Comprender esta ambivalencia resulta esencial para situar su ministerio en el cruce entre tradición doctrinal, transformaciones históricas y demandas contemporáneas de acompañamiento.

1.3 Conclusión del capítulo

La reconstrucción de la trayectoria del Padre Rubén desde su infancia hasta sus primeros años como párroco y capellán muestra que la vocación sacerdotal no es un don “natural”, sino el resultado de un complejo entramado de socialización religiosa, disciplina institucional y apropiación personal de valores y prácticas. Desde las primeras técnicas corporales aprendidas en la familia (Mauss,1979) hasta las exigencias del seminario, la Iglesia se presenta como una

institución que produce habitus específicos (Bourdieu, 1979), donde la obediencia a la jerarquía y la interiorización de la disciplina son inseparables de la formación espiritual.

En sus primeros trabajos pastorales, esta formación se traduce en un ejercicio polifacético: organizar comunidades, movilizar recursos, sostener la economía de la caridad, supervisar la construcción de templos y acompañar espiritualmente a sus feligreses. La práctica sacerdotal se revela así como una combinación de doctrina oficial y saberes situados, en la que la Biblia y el Catecismo coexisten con aprendizajes heredados de la experiencia familiar (como en el comercio de ropa usada) y con decisiones pragmáticas orientadas a responder a las necesidades de la comunidad.

La dimensión espiritual atraviesa y da sentido a estas prácticas. La confesión, los retiros y los discursos sobre la misión sacerdotal muestran cómo el poder pastoral —tal como lo describió Foucault— combina acogida y vigilancia, disciplina y tecnologías del yo. Rubén encarna esa ambivalencia: su énfasis en “corregir con amor” refleja una pastoral más humana, inspirada por el Concilio Vaticano II, pero que mantiene intacta la lógica de regulación y control que define la autoridad eclesial.

Desde una mirada antropológica, estas experiencias iniciales permiten comprender cómo la Iglesia produce y regula sujetos espirituales y morales en tensión constante entre obediencia doctrinal y creatividad pastoral, entre disciplina institucional y cuidado comunitario.

En este sentido, el capítulo no solo ofrece una ventana a la formación y al ejercicio parroquial de un sacerdote colombiano, sino que también sienta las bases para analizar su actuación en escenarios donde las tensiones se amplifican. Si aquí observamos cómo se configura la vocación en el marco parroquial y comunitario, el siguiente capítulo desplaza la mirada a ámbitos “externos”: el del capellán castrense en medio del conflicto armado y el del orientador escolar en instituciones laicas. Allí, la figura de Rubén revela de forma aún más nítida los cruces entre lo religioso y lo secular, entre la obediencia a la Iglesia y las demandas de instituciones estatales, y entre el cuidado pastoral y las lógicas disciplinarias propias del ejército y de la escuela.

Segundo capítulo:

El lugar del sacerdote afuera del templo

Si en el capítulo anterior examinamos la formación y los primeros trabajos parroquiales del Padre Rubén, ahora nos desplazamos a un escenario distinto: el de sus responsabilidades como sacerdote en instituciones estatales y en contextos seculares. Este capítulo explora cómo se configuró su papel como capellán castrense en el Ejército y la Policía durante los años setenta y ochenta, y cómo, a partir de la década de 1990, se desempeñó como orientador escolar en colegios de Bogotá.

El análisis se organiza en tres partes. En la primera, se aborda la trayectoria del Padre Rubén como capellán castrense, destacando sus funciones de acompañamiento espiritual, educación en derechos humanos y mediación en las jerarquías militares, así como las tensiones que enfrentó en torno a la disciplina, la violencia y las relaciones de género. En la segunda parte, se examina su labor como orientador escolar, un oficio secular en el que, sin embargo, continuó desplegando prácticas y valores pastorales, lo que permite pensar la noción de vocación más allá de la frontera entre lo religioso y lo laico. En la tercera parte, se analizan los discursos de la Iglesia Católica frente a la Constitución de 1991 y a los procesos de secularización, situando la experiencia del Padre Rubén en un marco más amplio de transformación institucional y doctrinal.

De este modo, el capítulo muestra cómo la figura del sacerdote se despliega más allá del templo, en espacios marcados por la violencia armada, la educación y el debate sobre el lugar de la religión en la esfera pública. Estos escenarios permiten observar tanto la plasticidad del sacerdocio como sus tensiones y límites, ofreciendo claves para comprender cómo lo religioso se articula con lo secular en la Colombia contemporánea.

2.1 Capellanía castrense – entre lo espiritual y lo militar

a- El capellán en el Ejército y la Policía

El Padre Rubén fue capellán de la Policía y del Ejército entre las décadas de 1970 y 1990, en un contexto marcado por el conflicto armado con las FARC y otros grupos insurgentes. En sus recuerdos, destaca que sus principales funciones como capellán castrense eran tres: ofrecer educación en valores y derechos humanos a los soldados, suavizar las relaciones jerárquicas entre oficiales, suboficiales y tropa, y brindar acompañamiento espiritual. Estas labores buscaban evitar abusos de autoridad dentro de la institución y prevenir formas de violencia no legítima contra la población civil. No obstante, reconoce que factores como los estereotipos de género y la ausencia de protocolos frente a la violencia sexual limitaron la capacidad de respuesta de los capellanes en casos de acoso o abuso.

El papel del capellán militar en Colombia se inscribe en un marco institucional más amplio. Su figura se consolidó tras el Concordato de 1887, acuerdo entre la Santa Sede y el Estado colombiano para regular la relación entre ambos. Según el Decreto 2416 de 1966, la misión del clero castrense consistía en la “oportuna prestación de los oficios religiosos, intervención eficaz en la formación moral y religiosa de los miembros de las Fuerzas Armadas y colaboración activa en la instrucción de la tropa”. La organización eclesial también evolucionó con el tiempo: en 1949 se fundó el Vicariato Castrense, y en 1986 este se transformó en Obispado Castrense, con autonomía respecto al arzobispo de Bogotá y plena participación en la Conferencia Episcopal. Desde entonces, cada capellán militar depende eclesiásticamente del obispo castrense y, al mismo tiempo, administrativamente del comando de la unidad a la que está asignado.

El Concilio Vaticano II reforzó esta transformación al señalar la necesidad de que los ejércitos del mundo limitaran la crueldad de la guerra y no justificaran crímenes de lesa humanidad con la obediencia ciega. Pablo VI (1965) subrayó que los ejércitos, además de defender la soberanía de los Estados, tienen un compromiso especial con la paz. Estas orientaciones influyeron en la manera en que la Iglesia en Colombia asumió la capellanía castrense.

En cuanto al conflicto colombiano, la postura episcopal ha variado con los contextos históricos. En 1948, tras el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, los obispos atribuyeron la violencia a una “empresa revolucionaria internacional” e insistieron en reforzar la educación católica como antídoto contra el comunismo. Dos décadas después, en la Asamblea de 1968, la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC) reconocía que no era posible una paz duradera sin justicia social,

denunciando la miseria económica, los bajos ingresos y la escasa cobertura del sistema de seguridad social. (CEC, 1969). Más adelante, la CEC también se pronunció contra el narcotráfico, calificándolo de idolatría que sacrificaba la vida y la dignidad humana (CEC, 1988). (Naranjo, 2020).

En este marco de cambios doctrinales y tensiones sociales, el Padre Rubén desarrolló su labor pastoral en las Fuerzas Armadas. Su tarea consistió en combinar las exigencias institucionales de la Iglesia con las necesidades cotidianas de los soldados, ofreciendo tanto formación moral como acompañamiento espiritual. ¿Cómo se concretó esa experiencia en la práctica? A continuación, se presenta una viñeta que ilustra uno de los episodios narrados durante la investigación.

b- Reconocimientos y sentidos de la labor castrense

Más allá de las funciones cotidianas que cumplía como capellán castrense, los reconocimientos institucionales permiten comprender cómo era valorada su labor dentro de las Fuerzas Armadas. A diferencia de las condecoraciones otorgadas a los militares por actos de heroísmo en combate, los homenajes al Padre Rubén destacaban su aporte moral y espiritual, revelando una diferencia significativa en la manera en que el Ejército y la Iglesia concebían el sentido del servicio.

Durante una visita al Padre en su vivienda en Bogotá, tuve ocasión de observar varias placas de reconocimiento en su estudio. Al preguntarle por ellas, me explicó que, mientras los oficiales reciben condecoraciones por defender el orden público o enfrentar a la guerrilla, los capellanes son distinguidos por “luchar contra el mal”. Esa distinción, según él, evidencia que el Ejército se orienta a la defensa de la soberanía y la seguridad nacional, mientras que la Iglesia busca la salvación espiritual de la humanidad. Para Rubén, el enemigo del capellán no son los insurgentes, sino el pecado mismo.

En este marco, el Padre recordaba que la presencia de capellanes en los ejércitos no es un invento reciente: “cuando Bolívar venía con el ejército, ellos tenían un capellán. Los ejércitos siempre, en todas las naciones, han tenido capellanes”. Su justificación de esta tradición se apoya en la idea de un acompañamiento integral: los capellanes no solo ofrecen apoyo espiritual, sino también apoyo humano, trabajando junto a médicos, psicólogos y trabajadores sociales para procurar una vida más plena a los soldados durante el servicio militar.

Ese apoyo integral se traducía, en la práctica, en responsabilidades que iban más allá de celebrar misas o administrar sacramentos. Entre sus obligaciones estaban la enseñanza de valores, la preparación espiritual y, de manera muy concreta, la formación en Derechos Humanos para jóvenes campesinos que cumplían el servicio militar obligatorio. El Padre reconocía la importancia de esta tarea: “está el peligro de que un campesino que haya sufrido alguna cosa, o un policía que le den un fusil, empiece a sentirse como un dios y a mandar y a matar”. Su preocupación era evitar que los soldados, provenientes en su mayoría de sectores populares con acceso limitado a la educación, abusaran de la autoridad que les otorgaba el uniforme.

Al relatar estos episodios, Rubén enfatizaba con gestos y tono de voz la urgencia de “frenar esas situaciones antes de que se den”. En su interpretación, el trabajo pastoral en el ejército consistía también en suavizar la agresividad que podían mostrar algunos militares, procurando que la disciplina castrense no derivara en abusos contra subordinados o civiles. Así, su labor se situaba en la frontera entre la función espiritual de la Iglesia y las exigencias prácticas de una institución armada atravesada por jerarquías, tensiones sociales y violencias estructurales.

c- La vida en el Ejército estaba atravesada por múltiples formas de violencia y disciplina.

Las tensiones jerárquicas, la construcción de masculinidad militarizada y los estereotipos de género marcaron el contexto en el que el Padre Rubén desempeño su trabajo pastoral. Frente a estas dinámicas, su labor adquirió matices de acompañamiento y mediación, pero también dejó ver límites importantes: su intervención buscaba suavizar conflictos puntuales sin llegar a cuestionar los rasgos estructurales de la institución.

Las investigaciones muestran que los soldados colombianos han sido a la vez víctimas y victimarios en el conflicto armado. Algunos participaron en la conformación y apoyo a grupos paramilitares, otros cometieron violencia ilegítima contra civiles (CNMH, 2018), mientras que muchos fueron heridos en combate y luego abandonados por la institución, experimentando una doble victimización (Thoene et al., 2020). Estas violencias no se reducían al campo de batalla: al interior de las Fuerzas Armadas se reproducían tensiones vinculadas a la cadena de mando y a las jerarquías sociales.

Estudios comparativos permiten comprender este entramado. Castañeda (2005) mostró cómo la doctrina prusiana adoptada en el siglo XX reforzó un ejército en el que la clase social determinaba las posiciones posibles: los conscriptos eran en su mayoría campesinos con escasa educación, sin opciones de ascenso (Ruiz, 2004, citado en Castañeda, 2005). Estos jóvenes relataban sentirse humillados durante los entrenamientos, donde se combinaban ejercicios físicos con insultos dirigidos a sus madres. Valenzuela (1987) ha señalado que la masculinidad castrense se construye en oposición a lo femenino, reforzando prácticas de dominación a través de la disciplina del cuerpo y la degradación simbólica.

El Padre Rubén reconocía que oficiales y suboficiales replicaban con sus subordinados la violencia que habían padecido en etapas anteriores de su carrera. Según él, los altos mandos pedían a los capellanes observar las relaciones jerárquicas para mitigar los abusos. Esta solicitud revela tanto la confianza en el papel moral del capellán como sus limitaciones: la violencia estructural no era cuestionada, solo moderada. En este sentido, la figura del sacerdote servía también para legitimar la institución militar como poseedora de un rostro moral, incluso cuando era señalada por violaciones sistemáticas a los derechos humanos.

Las tensiones eran aún más evidentes cuando se trataba de mujeres en instituciones altamente masculinizadas. Rubén solía advertir a las nuevas integrantes de la Policía: “tienen que valorarse como mujeres, tener dignidad y hacerse respetar”. Aunque su intención era de protección, este consejo trasladaba la carga a las propias mujeres, reproduciendo narrativas que responsabilizan a la víctima en lugar de cuestionar el poder masculino que propicia la violencia (Beecher & Wright, 2023). En ausencia de protocolos formales, la mediación pastoral terminaba reforzando un marco patriarcal. Solo a partir de 2016 el Ejército colombiano implementó una oficina de equidad de género y protocolos específicos para atender casos de acoso y violencia sexual (CNMH, 2017).

La Iglesia Católica también ha transformado lentamente su postura. En 2021 redefinió la violencia sexual no solo como violación del voto de castidad, sino como una afrenta contra la dignidad humana y la libertad (Anuth, 2022). Sin embargo, las tensiones persisten: el magisterio continúa siendo un órgano exclusivamente masculino y mantiene la exclusión de las mujeres del sacerdocio (Juan Pablo II, 1994). Así, al igual que en el Ejército, los discursos de protección conviven con estructuras institucionales que reproducen desigualdades de género.

En este escenario de jerarquías estrictas y violencias múltiples, cobran sentido las nociones de “humanismo” e “intercesión” en las que insistía el Padre. Estas categorías, que combinaban referentes religiosos y éticos, le permitieron dar un marco a su labor pastoral: mediar entre superiores y subordinados, ofrecer espacios de contención frente a abusos y acompañar a los más vulnerables. Sin embargo, su testimonio también muestra los límites de esa mediación: lejos de cuestionar la violencia estructural del Ejército o la desigualdad de género, su acción pastoral tendía a mitigar los excesos sin alterar las condiciones que los hacían posibles.

d- El humanismo y la intercesión como prácticas pastorales

En sus entrevistas, el Padre Rubén relacionaba la formación en derechos humanos que impartía a los soldados con un ideal de “humanismo”. Para él, esta noción remitía a la necesidad de preservar la empatía y la compasión en un contexto de guerra, donde el odio hacia el enemigo podía conducir a la pérdida de humanidad. Como señala French (2009), la deshumanización en la guerra ocurre cuando se deja de reconocer al otro como persona, lo que justifica actos de crueldad. Rubén, en sintonía con esta preocupación, insistía en que el deber de un capellán era recordar a la tropa que “el enemigo también es campesino, con los mismos problemas; se están matando entre hermanos, hay que buscar caminos de entendimiento, no con rabia ni con odio”.

Este discurso revela tensiones significativas. Por un lado, muestra un esfuerzo pastoral por moderar la violencia y reconocer la humanidad del adversario, incluso del guerrillero. Por otro, su lenguaje reproduce la lógica militar que clasifica al otro como “enemigo”. Su “humanismo”, en este sentido, no desarma la categoría bélica sino que la matiza, incorporando en ella un llamado a la empatía. La ambigüedad radica en que la labor del capellán no cuestionaba la guerra como tal, sino que buscaba hacerla más “humana”, reproduciendo así una visión cercana a la doctrina de la “guerra justa” defendida por la Iglesia.

Las preocupaciones de Rubén también se extendían a las relaciones jerárquicas dentro del Ejército. Frente a un comentario sobre la frustración de los soldados por no ser reconocidos (Schuhmann et al., 2023), respondió aludiendo al carácter “tropero” de los militares: comunicación breve, actitudes toscas, consecuencia de las condiciones adversas del servicio. En sus relatos aparecía con

frecuencia la nostalgia de los soldados por sus familias, en particular por sus madres, lo que lo llevaba a ejercer una labor de acompañamiento y gestión de permisos. Su papel de “intercesor” se concretaba cuando justificaba retrasos en el regreso de los soldados tras una visita, o cuando buscaba suavizar sanciones derivadas de faltas menores.

Estas escenas ilustran la función pastoral del capellán como mediador entre la rígida disciplina castrense y las necesidades afectivas de los conscriptos. Sin embargo, también plantean un límite: al ofrecerse como canal para aliviar tensiones, Rubén reforzaba la legitimidad de la estructura militar sin poner en cuestión las condiciones que producían frustración y sufrimiento. Su intercesión no desmontaba las jerarquías ni las violencias, sino que las volvía más tolerables para quienes las padecían.

El Padre recordaba además episodios de estrés de los soldados en zona de operaciones, así como el consumo y tráfico de drogas dentro del Ejército, fenómenos que asociaba sobre todo con soldados rasos y no con soldados bachilleres. Su observación sobre el trato diferenciado según el origen social de los reclutas muestra, sin proponérselo, cómo las jerarquías de clase atravesaban la institución castrense. Aquí, nuevamente, su relato ilumina tanto la sensibilidad pastoral hacia los más vulnerables como la ausencia de un cuestionamiento explícito a la reproducción de desigualdades dentro del Ejército.

Finalmente, el trabajo del capellán no se desarrollaba en aislamiento. Las redes de coordinación con el obispo castrense, los retiros espirituales y las interacciones con oficiales situaban su labor en un entramado más amplio donde se cruzaban la autoridad eclesial y la disciplina militar. Estas redes reforzaban la doble dependencia del capellán —a la Iglesia y al Ejército—, lo que condicionaba sus posibilidades de acción: mediador y acompañante, sí, pero también engranaje de una institución que reproducía jerarquías, desigualdades y violencias estructurales.

e- Redes pastorales y vínculos con la jerarquía

En la teología católica, la “intercesión” designa el acto de pedir a Dios por el bienestar de otros (Catecismo de la Iglesia Católica, 1997). En el Ejército, esta noción encontraba un paralelo en la cadena de mando: así como los capellanes intercedían ante Dios, también mediaban entre soldados y oficiales. El Padre Rubén trasladaba esta lógica a situaciones concretas: cuando advertía a los

conscriptos que un superior podía sancionarlos por infidelidad o indisciplina, no cuestionaba la arbitrariedad de esa autoridad, sino que los prevenía para que se adaptaran a ella. En lugar de desafiar los abusos, su intervención buscaba mantener la obediencia, canalizando el conflicto hacia la resignación.

Rubén también recordaba sus visitas a zonas de operaciones: mientras los mandos reforzaban la disciplina, él intervenía para “dar mística” y recordar a los soldados que no debían “abusar”, incluso frente al enemigo armado. Aunque sus palabras apelaban a un ideal de humanidad, en la práctica legitimaban la misión militar, ya que no cuestionaban la guerra en sí ni la categoría misma de “enemigo”. Su labor se situaba en la frontera entre suavizar la violencia y sostenerla bajo formas aceptables.

Otro eje de su experiencia fueron las reuniones convocadas mensualmente por el obispo castrense. Estos encuentros reforzaban la “unidad pastoral” mediante oraciones, testimonios y ágapes, pero también funcionaban como instancias administrativas para identificar problemas comunes — violaciones a derechos humanos, consumo de drogas, autoritarismo— que luego eran reportados a los comandantes. Este doble carácter muestra el lugar ambiguo del capellán: actor espiritual y, al mismo tiempo, engranaje institucional que articulaba la labor de la Iglesia con las lógicas de control militar.

Rubén evocaba además la diversidad de relaciones con los oficiales: desde los cordiales hasta los autoritarios y obsesionados con el ascenso. Este testimonio coincide con estudios recientes que muestran cómo los capellanes servían como válvulas de escape simbólico para soldados agobiados por tensiones familiares, jerárquicas o emocionales (Schuhmann et al., 2023). Sin embargo, más que desafiar el autoritarismo o la violencia estructural, el capellán ofrecía un espacio de contención que, en muchos casos, contribuía a sostener la disciplina castrense.

En suma, las redes pastorales y la coordinación jerárquica situaban al Padre Rubén en un lugar de mediador, pero también de cómplice. Su insistencia en el “humanismo” no lo eximía de participar en un dispositivo más amplio de legitimación del orden militar, donde la Iglesia actuaba como garante de la moralidad en medio de la violencia. La espiritualidad que proponía, lejos de ser neutral, se entrelazaba con el aparato castrense y le otorgaba una forma aceptable a prácticas que podían ser abusivas.

Este desenlace permite entender que la labor del capellán castrense no consistió solo en acompañar espiritualmente, sino en contribuir a la gobernabilidad de los cuerpos y conciencias dentro de las fuerzas armadas. Su rol fue tanto pastoral como disciplinario, ambiguo entre el cuidado y la participación en las lógicas de la guerra. Desde esta perspectiva crítica, se comprende mejor cómo Rubén trasladó a su trabajo en contextos escolares una concepción de “formación en valores” marcada por la experiencia de conciliar obediencia y moralidad en escenarios de conflicto.

2.2 Orientador escolar – entre lo secular y lo religioso

La salida del ámbito castrense no significó para el Padre Rubén un quiebre con su vocación, sino un desplazamiento de escenario. Al dejar los cuarteles y batallones para ingresar a las aulas escolares, llevó consigo un bagaje de prácticas y categorías forjadas en la Iglesia y en el Ejército. Si en los batallones había intervenido como mediador entre jerarquías militares, ahora lo haría en instituciones educativas, en un espacio en el que la frontera entre lo religioso y lo secular se volvía más difusa de lo que la Constitución de 1991 sugería. Su paso a la escuela permite observar cómo ciertos modos de entender la autoridad, el cuidado y la disciplina se reconfiguran, pero también cómo persisten lógicas que vinculan lo espiritual con el control social.

a- Del ejército a la escuela: transición de carrera

En 1985, el Padre Rubén tomó la decisión de renunciar a su puesto de capellán castrense para emprender estudios adicionales. Quería acercarse a su familia y ampliar su formación más allá de la teología y la filosofía. En Bogotá, donde vivían la mayoría de sus hermanas, inició la carrera de psicología. Según él, había una afinidad entre el ministerio sacerdotal y la psicología: ambos se ocupan del bienestar humano, el acompañamiento personal y la búsqueda de comprensión del ser humano, aunque desde saberes y lenguajes distintos.

La transición no fue sencilla en términos económicos. Durante el primer semestre no tenía parroquia asignada ni ingresos fijos, por lo que dependió del apoyo financiero de sus hermanas, mientras que un hermano oficial del Ejército le facilitó contactos que más adelante lo vincularían con la Policía Nacional. Esta combinación de apoyo económico y capital social familiar muestra

que, pese a la precariedad de la situación, el Padre pertenecía a una red con recursos suficientes para sostener su proyecto académico y profesional.

Al poco tiempo fue asignado como capellán de la Policía en Bogotá, lo que le permitió financiar sus estudios en una universidad privada. Este entrelazamiento de lo religioso y lo secular fue constante en su trayectoria: estudiar psicología para ejercer como orientador escolar no significaba abandonar la función sacerdotal, sino trasladarla a un espacio donde los discursos de cuidado podían adquirir legitimidad tanto en clave religiosa como en clave educativa.

La inserción en el ámbito escolar supuso nuevos retos: mientras que en los batallones las jerarquías eran verticales y rígidas, en las escuelas enfrentó dinámicas de género, relaciones interpersonales más horizontales y tensiones propias de las instituciones educativas. Su paso por un colegio femenino y un colegio masculino revela cómo los estereotipos de género marcaron su práctica como orientador y cómo su formación religiosa se entrelazaba, de manera explícita o implícita, con su quehacer pedagógico y disciplinario.

b- Experiencias en colegios femeninos y masculinos

Mientras adelantaba sus estudios de psicología, el Padre Rubén comenzó a vincularse al ámbito escolar como orientador. Uno de sus principales motivos era la preocupación por el consumo de drogas en la juventud, tema que lo llevó más adelante a cursar una maestría en orientación educativa. Su meta declarada era ayudar a los estudiantes a “sacar proyectos de vida positivos”, combinando herramientas psicológicas con su vocación pastoral. Sin embargo, sus experiencias en colegios femeninos y masculinos muestran cómo las concepciones de género marcaron profundamente su práctica y cómo su propia perspectiva estuvo atravesada por estereotipos que reproducen desigualdades.

El primer colegio en el que trabajó fue una institución femenina pública. La llegada de un psicólogo hombre a ese espacio generó desconfianza en la rectora, quien expresaba dudas sobre su idoneidad: “¿Cómo me nombran a un hombre para guiar a las niñas?”. Ante esto, el Padre Rubén enfatizó que no solo era psicólogo, sino también sacerdote, como garantía de confianza y rectitud moral. Esta apelación a su condición de “Padre” le permitió disipar sospechas, pero también revela cómo el capital religioso funcionaba como aval de legitimidad en un contexto secular.

Ahora bien, esta confianza depositada en la figura del sacerdote debe ser mirada con cautela. A nivel mundial, múltiples investigaciones y comisiones de la verdad han documentado que las instituciones educativas religiosas no han estado exentas —muy por el contrario— de casos de abuso y violencia sexual ejercida por clérigos y educadores en posiciones de autoridad. Desde esa perspectiva, el hecho de que la condición sacerdotal se presente como garantía automática de integridad moral reproduce una narrativa institucional que ha servido históricamente para silenciar denuncias y proteger a los victimarios. En el relato del Padre, esa legitimidad aparece como un recurso para obtener la confianza de la rectora, pero desde una mirada crítica también puede leerse como parte de las tensiones entre poder religioso, género y control del cuerpo femenino.

Rubén relató que durante todo su trabajo en ese colegio evitó situaciones que pudieran interpretarse de manera negativa: nunca atendía a las estudiantes en su oficina, sino en espacios concurrenciosos como pasillos o el comedor. Según él, las niñas eran “más sensibles”, y esa supuesta vulnerabilidad justificaba prácticas preventivas en la interacción. Tales decisiones, más que neutrales, muestran la persistencia de estereotipos de género que asocian a las mujeres con la fragilidad emocional y con la necesidad de mayor control y vigilancia. Desde los estudios de género se ha señalado cómo estas representaciones contribuyen a reforzar una visión paternalista, en la que las jóvenes son concebidas como sujetos a proteger, pero también a disciplinar.

En contraste, su experiencia en un colegio masculino lo llevó a enfrentar problemáticas distintas. Allí identificó casos de consumo de drogas, peleas frecuentes y actitudes más agresivas entre los estudiantes. No obstante, en lugar de cuestionar críticamente esas dinámicas, tendió a relativizarlas, afirmando que se trataba de “muchachos sanos” que, a pesar de sus dificultades, buscaban ser buenos estudiantes y proyectarse en la universidad. Su manera de hablar sobre la agresividad masculina como algo “esperable” y hasta natural —“antes, porque ahora ellas se pelean peor que los hombres”, subrayaba— refleja otra cara de los estereotipos de género: la normalización de la violencia entre varones y la idea de que lo problemático es cuando esas conductas aparecen en mujeres.

Un elemento común en ambas instituciones fue la centralidad de las madres en la vida escolar: eran ellas, más que los padres, quienes asistían a las reuniones y respondían a las convocatorias. Esta observación confirma lo que diversos estudios han mostrado sobre la feminización de las

tareas de cuidado y el rol que se asigna socialmente a las mujeres como responsables del acompañamiento escolar de los hijos.

El Padre también reconocía que las condiciones materiales marcaban la experiencia educativa: los estudiantes de escasos recursos tenían mayores dificultades para contar con un espacio adecuado de estudio. Sin embargo, sus intervenciones como orientador tendieron a enfocarse en el esfuerzo individual y en la motivación personal, más que en cuestionar las desigualdades estructurales que limitaban las posibilidades de los jóvenes.

En síntesis, las experiencias de Rubén en colegios femeninos y masculinos muestran tanto su compromiso por acompañar a los estudiantes como las limitaciones de su enfoque. Aunque buscaba proyectar valores espirituales y prácticas de cuidado en un ámbito secular, lo hacía desde una visión fuertemente influida por concepciones tradicionales de género y por un modelo de orientación centrado en la disciplina y la moralidad, más que en la transformación de las condiciones sociales que generaban los problemas escolares. La confianza depositada en su investidura sacerdotal, lejos de ser garantía automática de protección, también remite a un campo de tensiones históricas donde religión, género y poder se han entrelazado de formas problemáticas.

c- Vocación y espiritualidad: tensiones entre cuidado y paternalismo en la escuela

Después de culminar su maestría en orientación educativa, el Padre Rubén siguió formándose gracias a becas asociadas a su condición sacerdotal. Entre ellas, una especialización en Derechos Humanos en Bélgica. El acceso a esa oportunidad no fue automático: la beca no cubría alimentación ni hospedaje. El Padre resolvió el problema gracias a la mediación de un oficial de policía que le consiguió una cita con el alcalde de Bogotá, quien autorizó que siguiera recibiendo su sueldo durante la estancia en Europa. Este episodio muestra cómo su capital social —sus vínculos con instituciones estatales y militares— le permitió sortear obstáculos que habrían cerrado la puerta a otros estudiantes. La investidura sacerdotal y la “buena impresión” que proyectaba funcionaron como llaves de acceso a recursos exclusivos, difícilmente disponibles para personas laicas sin ese tipo de respaldo.

El Padre justificaba su decisión de estudiar psicología afirmando que se trataba de una carrera marcada por la vocación y no por el interés económico. En sus palabras, psicólogos y sacerdotes

compartían un mismo propósito: conocer al ser humano y trabajar por su bienestar. En este punto conviene introducir una mirada crítica: si bien la noción de vocación suele aparecer como un llamado interior o divino, autores como Dik y Duffy (2009) han mostrado que puede entenderse también como un compromiso secular, vinculado a la satisfacción personal y al aporte social. Desde esta perspectiva, la explicación religiosa no agota la complejidad de las trayectorias profesionales y corre el riesgo de invisibilizar los factores materiales, económicos y de clase que hacen posible ciertas elecciones.

Al hablar de su paso por las instituciones educativas, Rubén enfatizaba que intentaba mantener un equilibrio entre lo religioso y lo secular: “dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”. En sus palabras, cuando trabajaba como orientador no obligaba a los estudiantes a rezar, pero sí transmitía valores compatibles con la doctrina católica. La frontera, sin embargo, era difusa. En el colegio femenino, la directora llegó a pedirle que oficiara misas y pusiera especial énfasis en la Virgen María durante mayo. En ese escenario, lo que debía ser una labor “secular” de orientación se transformaba nuevamente en ejercicio explícito de pastoral religiosa. Aquí se evidencia cómo el peso simbólico del sacerdote no desaparecía en los espacios educativos, sino que tendía a reintroducir la dimensión espiritual en lo cotidiano escolar.

La práctica de la intercesión reaparece también en su trabajo en colegios: al igual que con los soldados, mediaba para suavizar sanciones cuando un estudiante llegaba tarde o se portaba mal. Esta continuidad muestra cómo su esquema de acción pastoral se trasladaba intacto del ejército a la escuela. Desde una mirada crítica, cabe preguntar hasta qué punto esta mediación reforzaba una lógica paternalista: los jóvenes no eran tratados como sujetos autónomos capaces de responder por sus actos, sino como hijos a proteger o corregir.

Rubén interpretaba estas acciones como expresiones de espiritualidad: evitar que los estudiantes consumieran drogas, se agredieran entre sí o desperdiciaran sus talentos era, para él, parte de una misión religiosa, aunque se realizara en un marco secular. “La parte espiritual también es humana porque ayuda al crecimiento humano”, repetía. Esta afirmación refleja un solapamiento constante entre lo pastoral y lo educativo que, aunque coherente con su visión, plantea un desafío desde los estudios críticos: ¿qué sucede cuando la “espiritualidad” se convierte en criterio rector del trabajo escolar, en lugar de un acompañamiento opcional y plural?

En este punto aparece un episodio revelador. El Padre obsequió al autor de esta investigación un libro sobre la vida del arzobispo Ismael Perdomo, primer vicario castrense de Colombia. El volumen tenía un fuerte carácter hagiográfico: en la portada, un retrato pictórico mostraba a Perdomo anciano, vestido con capa y fajín magenta, sotana negra y un gran crucifijo dorado, con gesto serio y solemne. La contracubierta incluía incluso una oración para pedir a Dios su beatificación. Más que un trabajo histórico académico, se trataba de un texto construido para justificar su canonización, en el que los episodios de la historia nacional —como el 9 de abril de 1948, cuando la sede de la arquidiócesis fue destruida— eran narrados como pruebas de virtudes personales como la paciencia, la compasión o el perdón. (Arquidiócesis de Bogotá. 2024). (De Roux, 1983).

El contraste con un enfoque histórico crítico es evidente: mientras los académicos analizarían las tensiones entre Iglesia, política y violencia, el libro las reinterpreta en clave de virtud y santidad, reduciendo los problemas sociales a pruebas espirituales. Que el Padre lo entregara como un regalo pastoral y como insumo para la investigación es significativo: incluso en un intercambio académico, se activaba la lógica de cuidado pastoral, donde el conocimiento transmitido no es neutral sino orientado a edificar fe y moralidad.

En suma, la trayectoria escolar de Rubén revela tanto continuidades como tensiones. Su labor como orientador estuvo marcada por la convicción de que los valores espirituales podían nutrir el ámbito educativo, pero también por la ambigüedad de moverse entre lo secular y lo religioso. El acceso privilegiado a becas y apoyos, las prácticas de intercesión y la constante apelación a la vocación muestran cómo lo pastoral permeaba su quehacer profesional. Sin embargo, una lectura crítica permite ver que esta integración no estuvo exenta de riesgos: reforzó relaciones jerárquicas, reintrodujo doctrinas religiosas en espacios laicos y proyectó un modelo de acompañamiento más paternalista que emancipador. El regalo de la biografía de Perdomo, con su mezcla de historia y moralización, simboliza bien esa ambivalencia: un gesto de cuidado y transmisión, pero también la reafirmación de una mirada donde lo espiritual prima sobre el análisis crítico de la realidad.

Las experiencias de Rubén como orientador muestran que, aun en un espacio secular como la escuela pública, su práctica nunca dejó de estar atravesada por la vocación sacerdotal. La distinción entre lo religioso y lo secular se desdibuja en su relato: al tiempo que enseñaba métodos de estudio o acompañaba a estudiantes en sus conflictos, organizaba rezos, reforzaba valores compatibles con

el magisterio y mantenía una lógica de intercesión semejante a la que ejercía en el ejército. En este sentido, su “trabajo secular” se entiende mejor como una prolongación de la pastoral en un escenario distinto, más que como una ruptura con ella.

Sin embargo, esta continuidad no está exenta de ambigüedades y riesgos. Por un lado, le permitió contar con capital social y cultural que abrió oportunidades —como becas, apoyos institucionales o reconocimientos— inaccesibles para muchos de sus colegas laicos. Por otro lado, reforzó un modelo de orientación que se apoyaba en valores católicos y en un paternalismo de género que no siempre respondía a las transformaciones sociales ni a las demandas de igualdad que emergían en la época. El recurso a la categoría de “vocación” funcionaba, así, como un puente que legitimaba la fusión entre lo pastoral y lo profesional, sin cuestionar las desigualdades estructurales que atravesaban el campo educativo.

Este eje escolar, entonces, no solo permite comprender la versatilidad de Rubén para trasladar su sacerdocio a un ámbito diferente, sino también ilustra los dilemas de la Iglesia en un país que transitaba hacia un marco institucional cada vez más plural. Al mirar en retrospectiva, las tensiones vividas en la escuela anticipan los debates que se harían más visibles tras la Constitución de 1991: el lugar de la religión en un Estado oficialmente laico, los discursos eclesiales frente a la secularización y las estrategias de sacerdotes como Rubén para seguir articulando fe y vida cotidiana en un nuevo contexto jurídico y cultural.

2.3 Discursos eclesiales y secularización: religión, secularismo y Constitución de 1991

Hasta aquí, el capítulo ha seguido la trayectoria del Padre Rubén en dos escenarios concretos —el mundo castrense y el escolar— mostrando cómo su vocación sacerdotal se tradujo en prácticas de cuidado, mediación e intercesión. Sin embargo, estas experiencias individuales no pueden entenderse de manera aislada: están atravesadas por transformaciones históricas más amplias en la relación entre Iglesia, Estado y sociedad.

El cambio constitucional de 1991, que declaró a Colombia como un Estado laico, marca un punto de inflexión en este proceso. Para Rubén, esa reforma significó un contexto más difícil para la labor pastoral, caracterizado —según sus palabras— por la “indiferencia religiosa”, la presencia de “ateos” y un clima cultural que ya no obligaba a la práctica católica. Sus percepciones dialogan,

en parte, con los discursos oficiales de la Iglesia en América Latina, que durante esas décadas denunciaban los efectos del secularismo y el materialismo, pero también revelan tensiones internas en el modo en que la institución interpretó y se adaptó a los cambios.

Este último apartado propone, entonces, dar un paso atrás en la narrativa biográfica para situar la trayectoria del Padre Rubén en el marco de los debates institucionales y doctrinales sobre la secularización. A través del contraste entre sus testimonios y los pronunciamientos de organismos como la Conferencia Episcopal Colombiana, el CELAM o la Arquidiócesis de Bogotá, se examina cómo la Iglesia reaccionó a la Constitución del 91, y qué implicaciones tuvieron estas reconfiguraciones para la práctica cotidiana de sacerdotes como Rubén.

El Padre Rubén suele trazar un contraste entre el pasado y el presente de su labor como capellán castrense. A su juicio, el trabajo pastoral se volvió “más difícil” después de la Constitución de 1991: “hay indiferencia religiosa, hay ateos, la misma constitución que no obliga”, decía, asociando la reforma con un mundo más materialista y menos permeable al mensaje católico. Estas percepciones individuales dialogan con diagnósticos difundidos en las décadas de 1980 y 1990 por organismos como el Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM), que caracterizaba el secularismo como el “rechazo de toda injerencia religiosa en las actividades seculares del hombre” (Antoncich, 1987). Sin embargo, como advierte Bielo (2015), conviene distinguir entre fenómenos diferentes: la indiferencia religiosa, el ateísmo y el rechazo a la religión no son equivalentes, aunque el discurso eclesial tiende a unificarlos bajo una retórica de pérdida y amenaza.

La CEC fue aún más tajante en sus primeras reacciones a la Constitución: “(...) desconoce el HECHO CATÓLICO colombiano y, por tanto, desconoce un elemento constitutivo de la identidad misma del país” (CEC, 1991, p.13). Para la jerarquía eclesial, la transición de un Estado confesional a uno laico era percibida como una renuncia del Estado a su deber de proteger la religión. Sin embargo, no todas las instancias de la Iglesia reaccionaron de la misma manera. Mientras la CEC se lamentaba de la “pérdida” del estatus oficial del catolicismo, un comunicado de la Arquidiócesis de Bogotá, publicado en 2016 al conmemorar 25 años de libertad religiosa, buscaba reescribir retrospectivamente la historia, presentando a la Iglesia como promotora temprana de esa libertad desde el Concilio Vaticano II. Al no mencionar las tensiones de 1991, esta

lectura pretendía borrar el conflicto inicial y mostrarse en sintonía con una noción moderna de libertad religiosa.

Estos discursos revelan algo fundamental: la Iglesia no es un bloque homogéneo, sino un campo de corrientes en disputa. Como recuerda José Fabio Naranjo Mesa en el marco de la Comisión de la Verdad, “no se puede hablar de la Iglesia en general pues esta está compuesta de corrientes muchas veces contradictorias (...) ningún sector, obispo, sacerdote o corriente en particular representa per se a la totalidad de la Iglesia” (2020).

En este contexto, la trayectoria del Padre Rubén permite observar cómo estas tensiones institucionales se encarnan en la práctica pastoral. Frente al avance del secularismo, él afirmaba que su misión no era “de imposición, sino de formación”, e insistía en tratar con la misma “amabilidad y ternura” tanto a creyentes como a ateos. Su ejemplo de la joven que decía “odiar a los curas” —y que luego cambió su percepción tras ser tratada con cordialidad— muestra la importancia que otorgaba al “buen trato” como estrategia de reconquista moral y religiosa. Esta postura se inserta en una lógica más amplia de la Iglesia: desplazar la coacción institucional (ya imposible en un Estado laico) hacia formas de persuasión afectiva y relacional. La “amabilidad pastoral”, en este sentido, se convierte en un recurso de poder blando que busca restaurar la legitimidad clerical en un contexto adverso.

Ahora bien, el testimonio del Padre también deja entrever los límites de esa estrategia. Su insistencia en la “indiferencia religiosa” como amenaza reproduce un discurso defensivo que tiende a ver el pluralismo como pérdida más que como transformación. A su vez, la distinción entre un pasado en que “la constitución obligaba” y un presente en que no lo hace evidencia cómo, para ciertos sectores del clero, la obligatoriedad estatal del catolicismo era vista como garantía de eficacia pastoral. Esto revela hasta qué punto la secularización de 1991 no solo redefinió la relación entre Iglesia y Estado, sino que obligó a los sacerdotes a reinventar sus modos de ejercer autoridad en ausencia de la coacción legal.

La práctica del Padre Rubén como capellán también ilustra cómo esa reinención se apoyó en las redes comunitarias y en la flexibilidad organizativa de la Iglesia. La catequesis a las familias de los militares, los traslados de los fieles al batallón y el apoyo de seminaristas para suplir la ausencia del sacerdote muestran que la Iglesia respondió a la pérdida de privilegios estatales mediante estrategias de movilización interna y de capital relacional. En la práctica, estas adaptaciones

buscaban mantener la centralidad del catolicismo en la vida cotidiana de comunidades militares, incluso en un marco jurídico que ya no lo consagraba como religión oficial.

En síntesis, los testimonios del Padre Rubén confirman que la Constitución de 1991 significó un parteaguas para el clero colombiano: obligó a pasar de una autoridad sustentada en la obligatoriedad estatal a otra basada en la persuasión, el testimonio y la gestión comunitaria. Al mismo tiempo, muestran la persistencia de un imaginario de pérdida que interpreta el pluralismo religioso como una amenaza y no como una condición de la modernidad democrática.

2.4 Conclusión del Capítulo 2 – El lugar del sacerdote afuera del templo

El recorrido por la vida del Padre Rubén fuera del templo muestra cómo el sacerdocio se despliega en escenarios donde lo religioso y lo secular se entrecruzan, pero también cómo esta presencia genera tensiones y ambigüedades difíciles de resolver. Como capellán castrense, Rubén asumió funciones que iban más allá de la liturgia: educó a soldados en derechos humanos, mediaba en relaciones jerárquicas, acompañaba espiritualmente a quienes vivían la violencia del conflicto armado e incluso intervino frente a situaciones de abuso de poder y de violencia de género. Sin embargo, este papel de “guía moral” no estuvo exento de contradicciones: su cercanía a las jerarquías militares y la reproducción de lógicas de obediencia propias de las Fuerzas Armadas lo situaban en una posición ambigua, donde el acompañamiento espiritual podía tanto mitigar como legitimar la violencia estructural en la que los soldados participaban.

En el ámbito escolar, el Padre trasladó su experiencia pastoral a un oficio secular, en el que continuó practicando formas de cuidado, mediación e intercesión. Aunque buscaba ajustarse a las demandas de la escuela, sus intervenciones estuvieron atravesadas por referentes religiosos y por una concepción vocacional que no separaba lo espiritual de lo humano. Esa permeabilidad entre los dos registros muestra la plasticidad del sacerdocio, pero también plantea preguntas críticas: ¿hasta qué punto un sacerdote puede ejercer autoridad pedagógica sin reforzar marcos morales católicos? La noción de “bivocacionalidad” (samushonga, 2019) ayuda a describir este entrelazamiento, pero no debe oscurecer los dilemas de poder y las asimetrías que conlleva introducir valores religiosos en instituciones seculares, más aún cuando estas no han estado exentas

—como lo demuestra la experiencia global de las escuelas católicas— de dinámicas de control, disciplinamiento e incluso violencia sexual.

Finalmente, los debates eclesiales en torno a la Constitución de 1991 permiten situar estas trayectorias en un marco institucional más amplio. El testimonio del Padre Rubén revela tanto la persistencia de un imaginario de “pérdida” frente a la secularización como la capacidad de la Iglesia para reconfigurar sus estrategias de presencia en un Estado laico. Si bien el sacerdote enfatizaba la necesidad de tratar con amabilidad y ternura a creyentes y ateos, esta práctica puede leerse como parte de una lógica de persuasión y “poder blando” que reemplaza la antigua coacción estatal. La tensión entre la defensa de la libertad religiosa y la pretensión de universalidad católica muestra que la secularización no eliminó la misión pastoral, sino que la obligó a adaptarse y, al mismo tiempo, a camuflar su pretensión de hegemonía bajo el lenguaje de la pluralidad.

En conjunto, este capítulo evidencia que el sacerdocio no se limita al templo ni a las parroquias, sino que se inserta en la vida social a través de múltiples instituciones. Esa expansión, sin embargo, no elimina las tensiones: entre disciplina y cuidado, entre género y autoridad, entre religión y laicidad, entre acompañamiento pastoral y legitimación del orden establecido. Explorar estos cruces permite comprender mejor no solo la plasticidad del sacerdocio en Colombia, sino también las estrategias mediante las cuales la Iglesia ha buscado mantener su influencia en medio de transformaciones políticas, sociales y culturales que, lejos de debilitarla por completo, la han obligado a reinventarse en clave de negociación y control simbólico.

Conclusión: Reflexiones finales de la investigación

Las conversaciones con el Padre Rubén fueron una oportunidad para comprender cómo una persona internaliza los discursos y prácticas realizados por una comunidad religiosa, para luego convertirse en un líder local de esa religión. El recorrido por la vida del Padre Rubén permitió observar cómo la Iglesia Católica en Colombia forma y sostiene a sus ministros mediante una trama de disciplina, obediencia y cuidado pastoral. Desde la infancia marcada por la religiosidad doméstica hasta sus primeros años de seminario y parroquia, la vocación sacerdotal se configuró en un doble registro: la interiorización de normas y mandamientos, y la construcción de un *ethos* donde la fe se traducían en organización comunitaria, economía de la caridad y acompañamiento espiritual.

El caso de Rubén mostró que la labor sacerdotal no se reduce a transmitir dogmas: implica movilizar recursos, organizar comunidades, supervisar templos y atender a los fieles en sus dilemas cotidianos. Estrategias como la venta de ropa a precios simbólicos o la gestión parroquial revelan la capacidad creativa de los sacerdotes para articular doctrina oficial con aprendizajes familiares y saberes prácticos. En este punto, se hizo visible la tensión entre una normatividad eclesial unificadora y la plasticidad pastoral de quienes, en el terreno, reformulan el cuidado.

Los discursos espirituales ocuparon un lugar central. Rubén interpretó la misión sacerdotal como predicar el Evangelio y guiar la vida moral de la comunidad en un lenguaje situado, en el que la obediencia doctrinal se enlazaba con el acompañamiento concreto de los fieles. A través de la oración, la confesión y los retiros espirituales se desplegaron lo que Foucault llamó “tecnologías del yo”: prácticas que permiten moldear subjetividades, promover la autovigilancia y mantener la cohesión del rebaño. Aquí emergió la paradoja del poder pastoral: acoger con humanidad al penitente, pero siempre dentro de los límites fijados por la Iglesia.

Los escenarios seculares ampliaron este panorama. Como capellán castrense, Rubén debió negociar su rol en instituciones jerárquicas ajenas al clero de la Iglesia, marcadas por la violencia política y militar. Como orientador escolar, encontró un terreno donde los valores religiosos y seculares coincidían en algunos puntos (disciplina, responsabilidad), pero divergían en otros, como la sexualidad y el género. Estas experiencias mostraron que la frontera entre lo religioso y lo

secular no es rígida, sino un campo de negociación y tensiones permanentes, como bien señalaron Asad y otros críticos de la categoría de religión.

En suma, esta investigación evidenció cómo la Iglesia produce sujetos espirituales y morales a través de una combinación de discursos y prácticas, de obediencia y cuidado, de disciplina y creatividad pastoral. El Padre Rubén encarna esa tensión: oveja vigilada y, al mismo tiempo, pastor vigilante; guardián de una doctrina universal y, a la vez, actor situado que interpreta y adapta la misión a contextos locales.

El trabajo también abre preguntas para futuras investigaciones. La ausencia de archivo personal obligó a centrarse en la memoria oral y en documentos oficiales de la Iglesia, lo que limita la reconstrucción de ciertas experiencias. Sería valioso complementar este estudio con análisis de archivos parroquiales, castrenses o escolares, así como con comparaciones con otras trayectorias sacerdotales, para ampliar la comprensión del lugar del clero en la historia social y religiosa de Colombia.

Más allá del caso individual, lo que aquí se revela es la capacidad de la Iglesia para sostenerse como institución mediante una dialéctica de disciplina y cuidado. Y, al mismo tiempo, la manera en que los sacerdotes, en carne viva, negocian esos imperativos con su propia biografía, con los desafíos del mundo secular y con las expectativas de sus comunidades.

Referencias

- Alberigo, A y Komonchak, J (1995). History of Vatican II. Orbis books.
- Anuth, B. S. (2022). Observations on the Magisterium's Gender Anthropology and Its Consequences for Women in the Catholic Church. *Religions*, 13(4), 305. <https://doi.org/10.3390/rel13040305>
- Antoncich, R. (1987). La Doctrina Social de la Iglesia como praxis de liberación ante el secularismo y el materialismo. Medellín. Biblia, Teología Y Pastoral Para América Latina Y El Caribe, 13(49), 74–90. Recuperado a partir de <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/1224>
- Arquidiócesis de Bogotá. (2024). Vida del venerable Ismael Perdomo, arzobispo de Bogotá. Arquidiócesis de Bogotá.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2012). Thinking about religion, belief, and politics. En R. A. Orsi (Ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies* (pp. 36–57). Cambridge University Press.
- Beecher, R., y Wright, S. (2023). Historicising the perpetrators of sexual violence: global perspectives from the modern world. *Women's History Review*, 32(7), 927–938. <https://doi.org/10.1080/09612025.2023.2197790>
- Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual practice*. Oxford Univeristy Press.
- Bertaux, D. (1983). *Biography and society the life history approach in the social sciences*. Sage Publications Ltd.
- Biblia de Jerusalén (2019). Desclée De Brouwer.
- Bielo, J. (2015). *Anthropology of religion: the basics*. Routledge Taylor & Francis group.
- Bourdieu. (1979). La distinción criterio y bases sociales del gusto. Taurus
- Brown, B. E. (2020). Vocation for travel. Catholic priestly training in Sri Lanka, *Religion*, 50:4, 636-652, DOI: 10.1080/0048721X.2020.1810818

Castañeda, A. (2005) . *El Servicio Militar Obligatorio: formador de soldados, formador de hombres*. (Trabajo de grado de maestría, Universidad de los Andes). Repositorio institucional Séneca. <https://repositorio.uniandes.edu.co/entities/publication/75f851d0-6cd3-4b5d-9be8-5e43cdb785c3>

Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (1969). *La Iglesia ante el cambio*. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1969/Promoci%C3%B3n%20humana-%20Justicia%20y%20Paz%20-%201969.pdf

Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (1988). *Exhortación pastoral sobre narcotráfico y drogadicción*. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1988/Quincuagesima%20asamblea%20plenaria%20del%20episcopado%20-%20Exhortaci%C3%B3n%20Pastoral%20sobre%20Narcotrafico%20y%20Drogadicci%C3%B3n%20-%201988.pdf

Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (1991). *Reflexiones sobre una nueva constitución*. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1991/Reflexiones%20sobre%20la%20nueva%20constituci%C3%B3n%20-%201991.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2018). *Paramilitarismo Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. CNMH.

De Roux, R. R. (1983). Una Iglesia en estado de alerta funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930- 1980. Servicio colombiano de comunicación social.

Devassia, J., y Gubi, P. M. (2022). An exploration of the differences and similarities between counselling and confession, as experienced by counsellors who are, or have been, Catholic Priests. *Mental Health, Religion & Culture*, 25(3), 263–275.

Dik, B., y Duffy, R. (2009). Calling and vocation at work: Definitions and prospects for research and practice. *The Counseling Psychologist*, 37(3), 424–450. <https://doi.org/10.1177/0011000008316430>

- Droogers, A. (1996). Methodological ludism: Beyond religionism and reductionism. En A. van Harskamp (Ed.), *Conflicts in social science* (pp. 44–67). Routledge
- French, S. E. (2009). Sergeant Davis's Stern Charge: The Obligation of Officers to Preserve the Humanity of Their Troops. *Journal of Military Ethics*, 8(2), 116–126. <https://doi.org/10.1080/15027570903037926>
- Foucault, M (2006). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008a). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós Ibérica, S.A.
- Foucault, M. (2008b). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*. 2da. Edición. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008c). *Vigilar y castigar* ; traducción de Aurelio Garzón. Siglo XXI.
- Geertz, C. (2003). La religión como sistema cultural en Clifford Geertz *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Gedisa editorial
- Iglesia Católica. (1997). Catecismo de la Iglesia Católica.
- Jimeno, M. (2005). *Juan Gregorio Pachelor: historia de mi vida*. Universidad Nacional de Colombia.
- Juan Pablo II. (1994). *Ordatio sacerdotalis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html
- Lee, L. (2015). Ambivalent Atheist Identities: Power and Non-religious Culture in Contemporary Britain. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 59(2), 20–39.
- Naranjo Mesa, J. F. (2020). *Posición de las Iglesias frente al conflicto armado en Colombia y ante la posibilidad de la paz*. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/posicion-de-las-iglesias-frente-al-conflicto-armado-en-colombia-y-ante-la-posibilidad-de-la-paz>
- O'malley, J. W. (2006). Vatican II : Did anything happen? *Theological Studies (Baltimore)*, 67(1), 3–33.

Pablo VI. (1965). *Christus Dominus*.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_sp.html

Pablo VI. (1978) Audiencia general. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/audiences/1978/documents/hf_p-vi_aud_19780308.html

Ruiz Ochoa, D. (2004). "Doctrinas de Liderazgo Militar en Bolivia (Informe de investigación patrocinada por el ILFC # CR03-0042)". Kingston, Instituto de Liderazgo de las Fuerzas Canadienses. www.cda-acd.forces.gc.ca

Saler, B. (1999). Family Resemblance and the Definition of Religion. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 25(3), 391–404. <http://www.jstor.org/stable/41299154>

Samushonga, H. M. (2019). A theological reflection of bivocational pastoral ministry: a personal reflective account of a decade of bivocational ministry practice experience. *Practical Theology*, 12(1), 66–80.

Schloesser, S. (2006). Against forgetting: Memory, history, vatican II. *Theological Studies (Baltimore)*, 67(2), 275–319.

Schuhmann, C., Pleizier, T., Walton, M., y Körver, J. (2023). How Military Chaplains Strengthen the Moral Resilience of Soldiers and Veterans: Results From a Case Studies Project in the Netherlands. *Pastoral Psychology*, 72(5), 605–624. <https://doi.org/10.1007/s11089-023-01097-5>

Sinn, M.C. (2023). Theorizing on Engaging in Identity Work from Spiritual Formation to Vocation Discernment: Narratives of a Hong Kong Chinese (Prospective) Seminarian en *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, 13 (2), 159-187, <https://doi.org/10.18848/2154-8633/CGP/v13i02/159-187>

Thoene, U., García Alonso, R., y Blanco Bernal, C. A. (2020). Memory and Trauma: Soldier Victims in the Colombian Armed Conflict. *SAGE Open*, 10(3).
<https://doi.org/10.1177/2158244020940696> (Original work published 2020)

Valenzuela, María E. (1987). *La mujer en Chile militar. Todas íbamos a ser reinas*. Ediciones Chile y América-CESOC ACHIP.

Xiong, W. (2024). From ‘Renunciation of Parents’ to Filial Piety: An Ethnographic Study of Chinese Catholic Clergy, *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 25:4, 311-327, DOI: 10.1080/14442213.2024.2385368