

El episcopado colombiano entre la guerra y la paz

Complicidad, indiferencia y compromiso.

—

Luis Ernesto Flórez Suárez

Carlos José Beltrán Acero

Diego Fernando Ospina Arias

Luis Hernán Peña Infante

—

Ospina Arias, Diego Fernando

El episcopado colombiano entre la guerra y la paz: complicidad, indiferencia y compromiso / Diego Fernando Ospina Arias, Carlos José Beltrán Acero, Luis Ernesto Flórez Suarez, Luis Hernán Peña Infante -- Cali: Sello Editorial Unicatolica, 2020.

691 páginas

ISBN 978-958-53065-8-5

Capítulo 1. La influencia de la jerarquía católica en los escenarios de la insurrección comunera y la guerra de los Mil Días -- Capítulo 2. Las incidencias de los obispos en la violencia bipartidista -- Capítulo 3. Los obispos, el Estado, las guerrillas y la paz: del Frente Nacional al acuerdo de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia -- Capítulo 4. Paramilitares: conflicto, negociación y acompañamiento episcopal -- Capítulo 5. El episcopado y la paz: una exploración en los tomos de la Biblioteca de la Paz -- Capítulo 6. Los obispos y la paz de Colombia: algunas proposiciones

1. Iglesia católica – Aspectos sociales -- Colombia
303.66 cd 22 ed.
0839e

El episcopado colombiano entre la guerra y la paz: complicidad, indiferencia y compromiso

© Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium

© Luis Ernesto Flórez Suárez, Carlos José Beltrán Acero,
Diego Fernando Ospina Arias, Luis Hernán Peña Infante

ISBN 978-958-53065-8-5
Primera edición, enero 2021

UNICATÓLICA

Cra. 122 No. 12 - 459 Pance
www.unicatolica.edu.co
Cali, Valle del Cauca - Colombia

Canciller

Mons. Darío de Jesús Monsalve Mejía

Editor general

Duvan Peña Benítez

Rector

Harold Enrique Banguero Lozano

Corrección de estilo

Eduardo Franco

Vicerrectora académica

Luz Elena Grajales López

Diagramación

Raquel Muñoz Naranjo
Cali, Valle del Cauca - Colombia

Director de investigaciones

Fabio Alberto Enríquez Martínez

*El contenido de esta publicación no compromete el pensamiento de las instituciones, es responsabilidad absoluta de sus autores.
Este libro no podrá ser reproducido en todo o en parte, por ningún medio impreso o digital sin permiso escrito de los titulares.*

El episcopado colombiano entre la guerra y la paz

Complicidad, indiferencia y compromiso

Índice temático

PRÓLOGO	10
INTRODUCCIÓN	19
CAPÍTULO 1:	
<i>Luis Ernesto Flórez Suárez</i>	
La influencia de la jerarquía católica en los escenarios de la insurrección comunera y la guerra de los mil días.....	35
Conclusiones.....	96
Referencias.....	103
CAPÍTULO 2:	
<i>Luis Ernesto Flórez Suárez</i>	
Las incidencias de los obispos en la violencia bipartidista.....	112
Conclusiones.....	220
Referencias.....	227
CAPÍTULO 3:	
<i>Carlos José Beltrán Acero</i>	
Los obispos, el estado, las guerrillas y la paz: del frente nacional al acuerdo de paz con las fuerzas armadas revolucionarias de Colombia.....	238
Conclusiones.....	330
Referencias.....	332

CAPÍTULO 4:

Diego Fernando Ospina Arias, Luis Hernán Peña Infante

Paramilitares: conflicto, negociación y acompañamiento episcopal.....	338
Conclusiones.....	442
Referencias.....	447

CAPÍTULO 5:

Luis Hernán Peña Infante

El episcopado y la paz: una exploración en los tomos de la biblioteca de la paz.....	458
Conclusiones.....	486
Referencias.....	495

CAPÍTULO 6:

Luis Ernesto Flórez Suárez, Carlos José Beltrán Acero,

Diego Fernando Ospina Arias, Luis Hernán Peña Infante.

Los obispos y la paz de Colombia: algunas proposiciones.....	498
Conclusiones.....	568
Referencias.....	580

ANEXOS.....	589
--------------------	------------

AUTORES.....	601
---------------------	------------

Listado de figuras

FIGURA 1. Resistencia de la guerra en Colombia.....	23
FIGURA 5.1. Síntesis general.....	463
FIGURA 5.2. Documentos síntesis general.....	463
FIGURA 5.3. Síntesis general.....	464
FIGURA 5.4. Síntesis por libros.....	465
FIGURA 5.5. Volumen 1, 1986-1990, Gobierno de Betancur. Volumen 2, 1986-1990, Gobierno de Barco.....	466
FIGURA 5.6. Volumen 3, 1990-1994, Gobierno de Gaviria. Volumen 4, 1994-1998, Gobierno de Samper.....	466
FIGURA 5.7. Volumen 5, 1998-2002, Gobierno de Pastrana. Volumen 6, 2002-2010, Gobierno de Uribe.....	467
FIGURA 5.8. Volumen 7, 2002-2010, Gobierno de Uribe. Volumen 8, 2002-2010, Gobierno de Uribe.....	467
FIGURA 5.9. Volumen 9, 1980-2013.....	468

Listado de tablas

TABLA 1.1. Papas que gobernaron a la Iglesia católica en el escenario de la insurrección comunera y la guerra de los Mil Días.....	72
TABLA 1.2. La jerarquía eclesiástica colombiana en el escenario de la insurrección comunera.....	75
TABLA 1.3. La jerarquía eclesiástica colombiana en el escenario de la guerra de los Mil Días.....	81
TABLA 2.1. Reseña histórica de las coaliciones bipartidistas.....	155
TABLA 2.2. Los papas de la Iglesia católica en el escenario del bipartidismo y la violencia en Colombia y sus principales escritos.....	161
TABLA 2.3. Los obispos de la Iglesia católica en el escenario del bipartidismo y la violencia en Colombia.....	168
TABLA 2.4. Los micropactos firmados con la intervención de la Comisión.....	216
TABLA 5.1. Matriz.....	460
TABLA 5.2 . Temas comunes.....	461
TABLA 5.3. Discurso que aflora.....	484
TABLA 5.4. Ejercicio por la paz en que insisten los obispos.....	485

Listado de anexos

ANEXOS	594
Anexo 1. Matriz con cada volumen.....	590
Anexo 2. Resumen de cada volumen.....	590
Anexo 3. Elementos por volumen.....	595

Prólogo

Este libro es el resultado final de la segunda fase del proyecto de investigación “Paz e Iglesia”, desarrollado por un equipo de docentes investigadores del Grupo de Investigación Yeshúa, de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades, Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium (Unicatólica). El trabajo aborda el papel desarrollado por los obispos en Colombia desde la época de la insurrección comunera (1781) hasta 2017, año de comienzo del posacuerdo firmado entre el Gobierno de Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). La demarcación histórica oscila entonces entre acontecimientos del final del siglo XVIII, del final del siglo XIX y comienzos del siglo XX, de antes de mediados del siglo XX hasta la segunda década del siglo XXI. Aunque se trata de un “largo” periodo que, a primera vista, excede la finalidad de una investigación “relativamente” corta, los autores, metodológicamente priorizaron lo que llamaron escenarios o hitos históricos. Es decir, escogieron los momentos significativos que, en ese lapso (236 años), marcaron no solo la historia del país, sino que fueron ocasión propicia para la participación de la jerarquía católica. Esos hitos o escenarios escogidos fueron cinco, a saber: la insurrección comunera, la guerra de los Mil Días, la violencia bipartidista, la guerra de guerrillas y el paramilitarismo. Los autores en el tratamiento del tema, además de la categoría “escenarios o hitos históricos”, consideraron otra que llamaron “actores” o “protagonistas” fundamentales. Así, por ejemplo, bipartidismo, guerrilla y paramilitarismo, si bien se enmarcan en periodos bien definidos, se están refiriendo también a actores clave del acontecer nacional que permiten leer y comprender los periodos en cuestión desde la óptica de los conflictos y sus intentos de solución

en el pasado reciente de Colombia. Es necesario reiterar aquí una aclaración que de entrada ofrecen los autores acerca del carácter de su obra, en el sentido de que no se trata de un trabajo historiográfico en sentido estricto, sino de un acercamiento a hitos históricos interpretados desde una perspectiva teológica, no solo por la referencia directa al episcopado o por la naturaleza disciplinar teológica de los autores, sino fundamentalmente porque esa participación episcopal es leída desde categorías teológicas que permiten establecer qué tan cerca o tan lejos, qué tan fieles o incoherentes fueron los obispos en su actuación con el Evangelio de la paz, anunciado y encarnado en Jesús de Nazaret. Es decir, cómo esta participación está inscrita dentro de lo que los autores llaman “lo profético” y lo “institucional”, conceptos definidos en el libro de la primera fase.

El libro se estructura en seis capítulos: en el primero, se parte de la insurrección comunera como antecedente de la lucha independentista colombiana, saltando al final del siglo XIX y comienzos del siglo XX con la guerra de los Mil Días; posteriormente, en el segundo capítulo, se hace una presentación del periodo tradicionalmente llamado en Colombia la Violencia, y en el cual es un actor fundamental el bipartidismo político; después, en un tercer capítulo, se aborda el fenómeno de la guerra de guerrillas, considerado desde la década de los sesenta hasta la firma del acuerdo de paz de las FARC con el Gobierno de Santos; simultáneamente, en términos históricos, aunque en tratamiento aparte, en un cuarto capítulo, se aborda el fenómeno paramilitar, en su surgimiento, desarrollo, negociación y mutación a otros fenómenos afines; seguidamente, en un quinto capítulo, se hace un análisis de los libros de la Biblioteca para la Paz desde la clave de lectura de la participación de los obispos en los procesos de paz ocurridos en Colombia desde 1980 hasta 2014; y finalmente, en el sexto y último capítulo, se hace un balance general del papel

de los obispos en relación con el trabajo por la paz, mediante la formulación de algunas proposiciones generales, que se presentan a manera de desafíos para la Iglesia colombiana.

De la temática abordada en el libro, señalo seis consideraciones que postulo a manera de hilos conductores o elementos nucleares. Los primeros dos elementos se relacionan con aspectos metodológicos y conceptuales; los otros elementos marcan el devenir histórico de una evolución centrada en la participación del episcopado.

Necesidad indispensable del contexto histórico

El desarrollo del libro permite constatar que los acontecimientos solo se pueden comprender en su contexto histórico y, mucho más, aquellos que tienen que ver con la historia de los conflictos vividos en Colombia desde la insurrección comunera (1781) hasta 2017. Este libro entonces parte de esta consideración en el abordaje de los distintos escenarios, hitos históricos y actores del conflicto. A la vez, es necesario decir que los autores, al interpretar lo sucedido y el papel episcopal en el respectivo momento histórico, dan cuenta de una lectura de la historia.

La violencia explicada desde la multicausalidad

El tratamiento del libro a los distintos escenarios del conflicto en Colombia parte del reconocimiento de las diversas causas que han incidido en su existencia, desarrollo y recrudecimiento. De ahí que este abordaje se inscriba en la amplia discusión sobre las causas de la violencia en Colombia, expresada en varios estudios e investigaciones. Así, pese a que no se dedique exclusivamente al estudio de las causas de los distintos conflictos abordados, se suma a tantas

voces que mantienen abierto el debate teórico acerca de la necesidad de avanzar en una mejor comprensión del fenómeno de la violencia y del conflicto armado en Colombia, para poder, obviamente, implementar las salidas más adecuadas.

Actitud episcopal intransigente y férreamente antagónica

La organización de la sociedad neogranadina/colombiana, como la de los demás países de Hispanoamérica, se desarrolló bajo el esquema e ideario europeo, en el que prevalecía un permanente conflicto entre Estado e Iglesia, que se trasladó a tierras americanas, y se tradujo en dos grandes tendencias enfrentadas, llamadas en un primer momento realista e independentista, y una vez obtenida la independencia, se denominaron liberal-laica y conservadora-católica. Bien lo retrata el historiador Ortiz Meza cuando indica que entre 1760 y 1850 los grupos dirigentes adoptaron la ideología liberal y establecieron un Estado independiente, y entre 1850 y 1930, el Estado se fortaleció, se configuró un mercado nacional, se constituyó una burguesía capaz de ejercer su dirección económica y política, y se integró el país al mercado mundial mediante el establecimiento de la producción cafetera. Así, el siglo XIX colombiano fue conflictivo por las pugnas por instaurar dos tipos de Estado: uno liberal y laico impulsado por grupos de letrados liberales y otro sustentado en la alianza de gran parte de la Iglesia católica con el Partido Conservador (Ortiz, 2013, pp. 6-7).

Este marco general permite comprender las dos cosmovisiones (el pensamiento liberal y el integrismo católico) que se han confrontado durante gran parte de la historia de Colombia, y que el libro en cuestión nos presenta en sus mutuos ataques. Por un lado, el proyecto liberal que, en nombre de una mentalidad moderna, encontraba en el pensamiento católico un obstáculo

para el progreso; y por otro, el pensamiento católico, con una reacción igual o más fuerte, cargada de intransigencia y antagonismo frente al pensamiento moderno, liberal y comunista.

Renovación eclesial posconciliar y freno retardatorio en la Iglesia colombiana

El libro es claro en presentar dos caras de un mismo acontecimiento: por un lado, la alegría de la renovación eclesial sucedida en el mundo con la realización del Concilio Vaticano II, y aplicada en América Latina a través de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín en agosto de 1968; y por otro, la tristeza de una actitud retardatoria y de freno en la Iglesia colombiana, en especial agenciada por los obispos.

Desafortunadamente, los obispos colombianos desaprovecharon el hecho de haber tenido en Medellín la sede de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Y no ocultaron su abierta antipatía y recelo con las propuestas que dicha conferencia discutió y plasmó en el llamado Documento de Medellín. El libro ilustra bien esta actitud hostil de los obispos colombianos, dándonos a conocer el llamado “contradocumento”, en el cual se evidenciaba el abierto rechazo de los obispos colombianos al nuevo talante que asumía la Iglesia latinoamericana como respuesta fiel al Concilio Vaticano II. Esto explica por qué todavía se comenta en diversos círculos que la Iglesia colombiana, y especialmente su episcopado, sigue siendo de las más conservadoras de América Latina.

Giro episcopal frente al conflicto: compromiso social y apuesta por la paz

El adagio popular que dice “no hay mal que dure cien años ni cuerpo que lo resista” expresa bien lo sucedió en la Iglesia colombiana, a partir de mediados de la década de los ochenta, desde el punto de vista de un giro renovador. Es decir, que por más que todavía persistían algunos obispos abiertamente contrarios a la renovación conciliar y latinoamericana, iban apareciendo otros con apertura y disposición al cambio. Esto queda bien recogido por los autores cuando señalan que varios obispos comenzaron a tener un claro compromiso social en la lucha contra la pobreza y un empeño en la defensa de los derechos humanos. Es a partir de esta década que comienza la participación directa y formal de los obispos en las negociaciones de paz, bajo una clara conciencia de la necesidad de apostarle a una solución negociada del conflicto colombiano. Incluso el mismo discurso empezó a cambiar, pues de un diagnóstico de la realidad del país, centrado en señalar como causa central “el alejamiento de Dios”, ahora empezaban a aparecer referencias a las causas estructurales de la pobreza y de la violencia, a la responsabilidad de los distintos actores armados y a cuestionar el sistema social imperante. Todo esto queda bien retratado en los capítulos que específicamente abordaron tanto las negociaciones con las guerrillas y los paramilitares como en el capítulo dedicado al análisis del “discurso episcopal” durante los últimos casi cuarenta años de conflicto en Colombia.

Fidelidad o incoherencia con el Evangelio

La perspectiva seguida por los autores, como ya se dijo, fue fundamentalmente teológica, desde el punto de vista de la lectura en clave de fe del papel episcopal desarrollado durante los cinco hitos históricos abordados. Y aunque pareciera que esto se refiriera a una interpretación abstracta o a elucubraciones religiosas, desconectadas de la realidad, lo cierto es que permite palpar una interpretación profundamente “histórica” de la actuación de los obispos desde las categorías centrales de fidelidad o incoherencia con el Evangelio. Es decir, que la evidencia concreta de la fidelidad e incoherencia son acciones históricas reales en el ámbito pastoral, social, político, económico y cultural. En tal sentido, los autores dejan claro que la fe cristiana entendida como seguimiento de Jesús tiene implicaciones en todas las dimensiones de la existencia humana.

Si bien la Iglesia tradicionalmente se ha presentado uniforme y monolítica, el recorrido por los distintos escenarios históricos tratados mostró una tensión permanente entre dos modos de entender y vivir la fidelidad al Evangelio: profetismo e institucionalidad. Ya desde las luchas de independencia, si bien fue claro un papel preponderante de la Iglesia a favor de la causa española, también fue significativa la participación en la causa independentista. Bien dice Ortiz que Jorge Tadeo Lozano, uno de los primeros gobernantes de la naciente República, calificó el proceso emancipador de “una revolución clerical”, pues un tercio de los firmantes del acta del 20 de julio de 1810 en Bogotá fueron clérigos, y tres más, líderes populares del motín, como ocurrió también en distintas regiones donde tuvieron un peso significativo. Otros clérigos hicieron una contribución intelectual en la redacción y el diseño de cartas y proyectos

constitucionales de repúblicas católicas, cuando el nuevo Estado se erigía en el protector de la única religión permitida, la católica (Ortiz, 2013, pp. 10-11).

Esta tensión y variedad eclesial se mostró también en el siglo XX, y sigue apareciendo todavía hoy, y seguirá presente en la dinámica de la vida cristiana. Aunque hubo casos de desafortunada participación o colaboración de los obispos con situaciones o estructuras de violencia, la tendencia generalizada revela o una pasividad en el trabajo por la paz o un compromiso directo con este. Esto confirma la premisa que está detrás de este libro desde el punto de vista de que la historia del cristianismo mantiene una tensión permanente entre lo profético y lo institucional. Y esto queda bien ilustrado con el reciente acontecimiento de la postura profética de monseñor Darío de Jesús Monsalve Mejía, arzobispo de Cali, que, al denunciar la actitud de “venganza genocida” del Gobierno de Duque respecto de los acuerdos de paz con las FARC al querer hacerlos trizas, no se hizo esperar, no solo la reacción de los sectores más retardatarios del país, sino también la de jerarcas, como el nuncio y la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC), que lo desautorizaron diciendo que hablaba a título personal o la de aquellos que se quedaron callados frente al linchamiento digital del que fue objeto.

Unas palabras finales de reconocimiento a la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades de UCAT, porque, al promover este tipo de investigaciones, destaca el innegable papel eclesial ejercido durante la historia de Colombia y, sobre todo, hace un llamado provocador y desafiante a los creyentes y no creyentes para el necesario y urgente compromiso con la paz y la reconciliación nacional, en un momento de suma polarización, como el que estamos viviendo hoy en el país.

Termino agradeciendo el trabajo de los profesores que han dejado su impronta en el libro: al profesor Luis Ernesto Flórez, que con su dedicación y constancia permitió adelantar esta publicación; al profesor Juan Manuel Pérez, que aportó en los comienzos de su elaboración; y a los profesores Carlos Beltrán y Luis Hernán Peña que desde sus juiciosos y cuestionantes aportes ayudaron a que el libro fuera una realidad. Y yo le agradezco a Unicatólica, porque, al permitirme hacer parte de la coautoría, no solo enriquecí la mirada del tema en cuestión, sino que fortalecí la convicción acerca de la necesidad de un compromiso decidido por la paz y la reconciliación del país.

Diego Fernando Ospina Arias

Referencias

Ortiz Mesa, L. J. (2013). La Iglesia católica y la formación del Estado nación en América Latina en el siglo XIX: el caso colombiano. *Almanack*, 6, 5-25. <https://doi.org/10.1590/2236-463320130601>

Introducción

Esta investigación aborda el papel que ha desempeñado el episcopado en la configuración de la sociedad colombiana, a partir del momento contemporáneo en el que ha mostrado un serio compromiso en el trabajo por la paz. En tal sentido, se remonta a antecedentes históricos (siglos XVIII, XIX y XX), en los que, si bien el accionar episcopal no se lee desde el punto de vista de la construcción de paz, su abordaje es clave para la comprensión contemporánea del compromiso episcopal a favor de la paz y la reconciliación.

El trabajo aquí desarrollado se construye alrededor de cinco escenarios o hitos históricos, a saber: a) la insurrección comunera (1781), b) la guerra de los Mil Días (1889-1903), c) la violencia bipartidista (1948-1958), d) la guerra de guerrillas de izquierda versus Estado (1964...) y e) el accionar paramilitar. La selección de tales nodos histórico-estructurales de análisis, para usar la expresión de Mignolo (2007), está orientada por la búsqueda de los elementos que desde hoy comprendemos que están correlacionados con la paz. Cabe señalar que de los estudios sobre la Iglesia en Colombia durante los siglos XVIII hasta nuestros días se destacan los de William Elvis Plata Quezada, Fernán Enrique González González, Ana María Bidegain, David Bushnell, Ricardo Arias Trujillo, Marco Palacios Roza y la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (Cehila), entre otros.

Esta búsqueda se realiza desde una comprensión contemporánea de las ideas y las acciones por la paz. Al corroborar qué procesos oficiales alrededor de la paz en Colombia se concretizan tan solo en la década de los ochenta,

momento en que el episcopado se compromete con estos, no significa que la participación anterior de los obispos no deba ser considerada.

El marco referencial que guiará el abordaje de estos escenarios para el análisis de la participación de los prelados católicos en el conflicto colombiano estará supeditado al reconocimiento de la tensión presente en la Iglesia católica de dos modos de concebir el cristianismo. Uno con énfasis marcado en el carácter profético y el otro con una exaltación de lo institucional.

El cristianismo profético se caracteriza por la defensa de los derechos fundamentales de los pueblos y las comunidades, en sintonía y coherencia con el movimiento iniciado por Jesús de Nazaret, mientras que en el cristianismo institucional hay un predominio de lo conservador,¹ cercano a las oligarquías, concebido para justificar la defensa y el orden del *statu quo*, yendo en contravía del Evangelio anunciado por Jesús y que está contenido en la Sagrada Escritura (Flórez et al., 2019).

Lo profético y lo institucional son dos modelos en los que se ha configurado el cristianismo dentro de la Iglesia católica en el ámbito mundial y latinoamericano, con notoria influencia en contextos como el colombiano. Asumimos que un modelo eclesiológico viene a ser aquel modo de vivir y comprender el cristianismo en grandes momentos de la historia, puesto que el cristianismo que conocemos hoy ha llegado a este tiempo a través de un amplio y variado conjunto de mediaciones institucionales y culturales que han dado lugar a los diversos modos de comprenderlo y vivirlo, algunos con un énfasis

¹ Este se refiere a la organización jerárquica a través de la cual la Iglesia católica ha mantenido su estabilidad a lo largo de la historia, mediante sus poderes sagrados, dogmas, ritos, cánones y tradiciones, para propagar el Evangelio en las diversas culturas y pueblos. Una de las expresiones que más se ajusta a este énfasis institucional es la que los estudiosos de la historia de la Iglesia denominaron “régimen de cristiandad” o “régimen de unanimidad religiosa” (Di Stefano, 2000, citado por Flórez et al., 2019, p. 31).

en la institucionalidad y la legalidad, y otros acentuando la opción profética (Flórez et al., 2019, p. 22).

Es de anotar que este libro es continuidad de la segunda fase del proyecto de investigación “Paz e Iglesia” en el que se hizo una revisión teológica de los principios constitutivos de la paz: verdad, justicia, reparación y reconciliación.

En correspondencia con lo planteado, se hará una descripción contextualizada de los escenarios propuestos y se identificarán, fundamentalmente, los antecedentes y sus efectos, los cuales aportarán los datos suficientes para plantear un análisis que dé cuenta del papel ejercido por los obispos por tratarse de miembros que hacen parte de una institución que tiene la misión, según sus propios principios, de salvaguardar la moral y la dignidad de toda persona humana y de la sociedad colombiana en general. No cabe duda de que uno de los ejes articuladores es la observación de la concordancia de los obispos con el Evangelio de la paz anunciado por Jesucristo. Es decir, consideramos que este análisis constituirá un aporte significativo que ayudará al esclarecimiento de la verdad histórica del pasado y a la búsqueda de la justicia como principios fundantes de la paz que ayudarán a vislumbrar un futuro. La historia no es un simple recuerdo, ni la política un acicate de morfina para crear sumisiones, ni la religión un mero ejercicio cultural para estar de espaldas a la realidad social y a las necesidades de la población. De ahí la importancia de la memoria histórica que ayudará a allanar el tránsito hacia la reconciliación y la búsqueda de la paz después de largas décadas de sombría y pavorosa violencia.

Colombia es un país que a lo largo de su historia ha soportado una violencia multiforme que parte de lo económico, pasando por lo político, lo religioso y lo social, y que en las últimas décadas se ha intensificado, sobre todo, en aquellos conflictos relacionados con la violencia política, muy a pesar de los varios procesos de paz realizados.

En muchos de los estudios comparativos realizados en la región, Colombia sigue ocupando ese deshonroso puesto de ser uno de los países más violentos. Razón suficiente para plantear la búsqueda de alternativas y soluciones que ayuden a contrarrestar ese arraigo de la violencia que se ha enquistado en la sociedad y en los ambientes culturales. Esto explica que el fenómeno de la violencia en Colombia es multicausal y se remonta a la Conquista con la invasión española y se mantiene hasta nuestros días, expresándose en una serie de factores como la eclosión de grupos ideológicamente antagónicos que han agudizado el ambiente de polarización en el país y el permanente estado de confrontaciones armadas que vive, entre otros factores que agravan el conflicto colombiano. Los siguientes datos así lo corroboran:

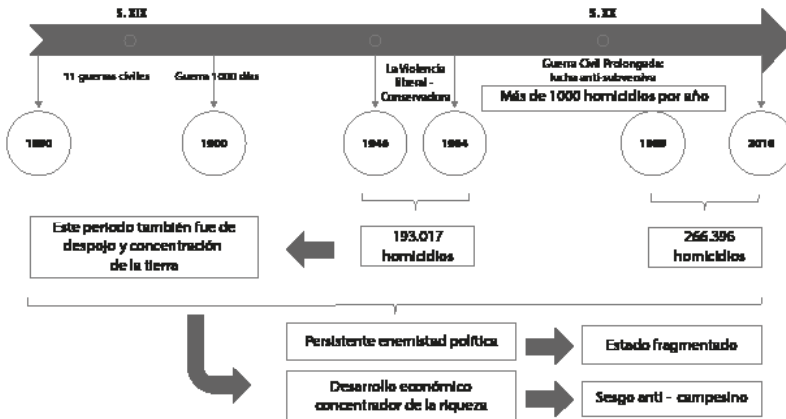
“Más de una decena de guerras civiles en el siglo 19; una guerra de Mil días al comienzo del siglo 20 seguida de enfrentamientos irregulares, por razones políticas, en varias zonas rurales, que culminó con el asesinato del candidato liberal Jorge Eliécer Gaitán en el año 1948. A partir de ese momento se vivió un estado conocido como “La Violencia Política” que produjo cerca de 300,000 muertos. Después de un armisticio entre los dos partidos, llamado Frente Nacional, la violencia homicida se redujo hasta niveles de (20/100,000) habs. Pero al inicio de la década de los años 80 Colombia enfrentó un rápido y elevado aumento de violencia, esta vez originada por el tráfico de la cocaína y

el auge de las guerrillas, que elevó las tasas hasta (80/100,000)". (Guerrero et al., 2017, p. 9)²

Dentro de la perspectiva de la multicausalidad de la violencia colombiana, están también las dimensiones económica y política que ligadas a la religiosa constituyen un tridente en el que se han configurado las principales causas de la violencia que ha padecido el país.

En lo económico, se trata de una guerra alimentada por la falta de la reforma agraria para la reducción de la inequidad y la pobreza (Lipton, 2009) y por la implantación de un modelo de desarrollo anticampesino (Uribe, 2013) que ha privilegiado las inversiones de grandes capitales en la agricultura y la industria y que, en las dos últimas décadas, se reproduce bajo el signo de la agroindustria (figura 0.1).

Figura 1.
Resistencia de la guerra en Colombia.



Fuente: Villamizar (2018, p. 181).

² "Una mirada retrospectiva ayuda a entender la situación. Cuando en 1938 el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) comenzó a publicar registros de homicidios, Colombia ya tenía una tasa de 16/100,000 hab. Durante los años cincuenta la tasa subió, para bajar y oscilar entre 20-30/100,000 hasta comienzos de los años ochenta cuando comenzó una nueva rápida elevación que duró hasta comienzo de los noventas y desde entonces ha venido descendiendo" (Guerrero et al., 2017, p. 9).

El factor político ha favorecido la proliferación de la violencia en Colombia desde épocas remotas, a través de la concentración y el monopolio del poder, de la tierra y de las empresas en manos de la oligarquía colombiana o de empresarios que solo buscan satisfacer sus intereses de rentabilidad, mientras que el factor religioso, expresado concretamente en el catolicismo, muchas veces ha actuado como un elemento defensor y conservador del *statu quo*, intransigente y favorecedor de intolerancia, violencia y guerra (Plata y Vega, 2015). A ello se suma la presencia de una conciencia religiosa acrítica en la mayoría de los ciudadanos que son utilizados por los muchos líderes religiosos y políticos que pululan en el territorio para favorecer solo sus intereses proselitistas.

Además, encontramos que la violencia en Colombia ha vivido un proceso de mutación. Es decir, la violencia no ha desaparecido, sino que se ha ido transformando. Muestra de ello son los innumerables casos que así lo evidencian, como la muerte permanente de los niños por desnutrición en los departamentos de La Guajira y El Choco que han sido y siguen siendo los más pobres; los abusos, los vejámenes y las violaciones cometidos contra los menores de edad que años tras años van en un aumento vertiginoso; el feminicidio y los ataques indiscriminados con ácido a las mujeres; el exterminio de los partidos de oposición, como la desaparición de la mayoría de los miembros de la Unión Patriótica (UP) y de grupos que se han reinsertado a la vida nacional; la amenaza y matanza permanente de líderes sociales y defensores de derechos humanos; la aparición de nuevas y nefastas organizaciones criminales como las bandas criminales (bacrim) que han venido adquiriendo un mayor poder en el territorio sin ningún control del Estado; la persecución y el exterminio contra los recién reinsertados de la extinta guerrilla de la FARC, y otras manifestaciones violentas confirman la permanente mutación de la violencia en Colombia. A ello

se suman tanto la labor de una justicia ineficiente y maniatada que, en muchos casos, ha sido encubridora de la corrupción como la ausencia de unas políticas integradoras y eficientes por parte del Estado que den respuesta de manera real a las necesidades y expectativas de la mayoría de la población colombiana y no solo a unos pocos.

Todos estos factores y situaciones descritos corroboran que el territorio colombiano ha sido una especie de laboratorio que ha favorecido la propagación de la violencia y el conflicto, acentuados por las situaciones desigualdad y de pobreza en las que está sumida la gran mayoría de la población colombiana, asentada en los grandes cordones de miseria que proliferan en las principales ciudades del país. Muchos de estos asentamientos no cuentan con las condiciones mínimas de vivienda, salud y educación, ni muchos menos con oportunidades laborales que les permita sobrevivir.

En consecuencia, el conjunto de todas estas situaciones solo ha favorecido la afluencia y reproducción de organizaciones armadas ilegales, que, alimentadas por el negocio ilícito del narcotráfico y el crimen organizado, han puesto en zozobra permanente especialmente a las comunidades rurales y campesinas. En otras palabras, todos estos aspectos reseñados constituyen los mecanismos de combustión que solo favorecen la propagación de la violencia en formas heterogéneas con consecuencias lamentables para todos (Pecaut y González, 1997).

Por otra parte, y de forma paralela en nuestro país, está haciendo presencia una especie de subcultura que cohonesta de forma fácil con lo guerrista, lo violento y lo ilícito, convirtiéndose en algo normal y común a la vista de todos. Triste y lamentablemente coadyuvadas por actitudes de acción, omisión,

resignación e indiferencia. Según estudios de violentología, una de las razones que la avalan está en que muchas generaciones colombianas crecieron creyendo que la mejor forma de resolver los conflictos era el uso de la violencia a través de las armas y de la lógica del más fuerte. Situación que se ha convertido en un impedimento para la procura de la reconciliación y pacificación nacional. Nos urge romper con estos imaginarios y actitudes presentes en nuestro país y que son el palo a la rueda para el forjamiento de una cultura democrática y pacifista, en la que el diálogo y la discusión sana tengan cabida, los sentimientos de empatía con el otro afloren permanentemente, considerando y respetando sus puntos de vista de forma respetuosa.

La realidad nos exige crear y promover unos contextos y unas condiciones que sean propiciadoras de un cambio cultural profundo, empezando con la primera infancia para que la violencia deje de ser una forma culturalmente consentida en la solución de los conflictos. “Solo así se podrá desarrollar una cohorte de colombianos solidarios, no violentos, que puedan vivir en paz” (Guerrero et al., 2017, pp. 9-10). De igual manera, es necesaria la ética de la responsabilidad para con la sociedad, con el otro, con el universo y consigo mismo, de tal modo que permee nuestro ser y quehacer como colombianos. De esta forma, se hará que la paz florezca y la violencia se marchite (Wills, 2016).

En continuidad con lo expuesto, cabe precisar que la gran mayoría de la sociedad colombiana quiere y anhela la paz, pero no una paz cualquiera, sino aquella que está cimentada en los principios de la verdad, la justicia, la reparación y la reconciliación, propiciadora de ambientes que facilitan la democracia y la promoción de las libertades humanas para todos y con todos, y sobre todo en armonía con la naturaleza.

La tarea de la paz exige que no desconozcamos ni olvidemos el pasado como nos lo recuerda aquel adagio popular lleno de sabiduría: “un pueblo que desconoce su historia está condenado a repetirla”. Es en este momento y en esta hora en que se hace urgente la necesidad imperiosa de cimentar el presente y el devenir del país con la paz para que las presentes y futuras generaciones no se ahoguen en el sinsentido que acompañó a muchas de nuestras generaciones.

La construcción de la paz por razones éticas y morales exige conocer objetivamente el “cómo y por qué ocurrieron los hechos” y “dónde están los victimarios y las víctimas” que otros atentaron contra la paz. Estos interrogantes y otros solicitan respuestas a cada uno de los actores e instituciones que hicieron parte del conflicto para que este tipo de acciones violentas que destruyen la vida tanto en el presente como en el futuro no vuelvan a tener asidero en ninguna parte del país ni del planeta. De igual manera, la sociedad civil colombiana, en la que está presente la comunidad cristiana, demanda un registro confiable de la historia, además de las soluciones políticas, el restablecimiento de la verdad de lo ocurrido mediante la suma de lecturas y análisis de lo acontecido con el solo pretexto de ahondar en la construcción de la paz y de la reconciliación que requiere el país, siendo uno de nuestros grandes deberes morales de nuestro ser de cristianos (Bernaes, 2016).

El libro está estructurado en seis capítulos relativamente autónomos, en términos estilísticos, metodológicos y conceptuales, pero giran alrededor de un interés común: la caracterización del actuar de los obispos de la Iglesia católica en Colombia, enmarcada en su contexto histórico y confrontada por un marco de referencia teológico sobre la paz. Si bien es cierto que la disciplina teológica domina el ritmo del discurso general, es claro que los fenómenos humanos no pueden ser comprendidos desde los límites de una única disciplina. Por esto,

el recurso a documentos, fuentes, registros y marcos teóricos conceptuales no obedece, por tanto, a la lógica disciplinar (historia, religión, teología, filosofía política, etc.), tradicionalmente concebida en la academia, sino a la necesidad histórica y contextual de caracterizar el accionar de los obispos.

Al avanzar en esta caracterización a partir de una elaboración teológica sobre la paz, el propio objeto de investigación nos avisa de los peligros de los anacronismos. Podría, así, pensarse que durante un largo periodo el saldo de los obispos frente a la paz aparece como negativo. Y, sin embargo, es nuestra recomendación que los lectores comprendan este escenario histórico anterior a los procesos oficiales de paz (década de los ochenta) como estando fuera del marco conceptual contemporáneo que usamos para definir la paz. Quedarían, pues, de esta forma, como elementos cruciales de un telón de fondo que nos permite valorizar, aun con un mejor criterio, la participación de los obispos en los procesos de paz de hoy.

El capítulo uno aborda dos escenarios históricos: la insurrección comunera y la guerra de los Mil Días (siglos XVIII, XIX y XX). Se concentra en mostrar cómo las decisiones, acciones y posturas de los obispos afectan el desenlace histórico de estos conflictos. Muestra cómo el arzobispo Caballero y Góngora desempeña un papel crucial en la deslegitimación del cambio político que exigía el movimiento de insurrección comunera, que implicaba la condena de la mayoría de la población a vivir en la pobreza e injusticia. El segundo escenario, la guerra de los Mil Días, estuvo azuzada por una serie concatenada de conflictos nacionales que se dieron durante el siglo XIX motivada por la forma pendular como buscaba organizarse el Estado colombiano. Ello lo explica la presencia de dos fuerzas oponentes y contrarias: por una parte, el centralismo y, por otra, el federalismo. Aquí fue evidente la participación de los obispos de

Antioquia, Popayán y Pasto, quienes fueron protagonistas al oponerse a las políticas del gobierno liberal que había creado una educación pública distante de lo religioso, había hecho cerrar conventos y llevó al exilio a muchos clérigos. Se muestra entonces como reacción a los liberales la respuesta de los jerarcas quienes actuaron con odio y venganza en busca de aliarse con gamonales de las regiones para formar grupos de escuadrones para ir a la guerra.

El capítulo dos se ocupa de la época de la violencia bipartidista en la que sobresale como actor principal el bipartidismo político, caracterizado por las constantes pugnas que alimentaron odios y venganzas, con la que agudizaron la polarización y el enfrentamiento del país en dos bandos beligerantes: liberales contra conservadores, y viceversa. En muchos momentos de la historia nacional, al no poder vencer a su contrincante por ninguno de los medios, se optó en repetidas ocasiones por hacer coaliciones. Un ejemplo grandilocuente fue el pacto del Frente Nacional, un acuerdo político entre los dos partidos para mantenerse en el poder. El Partido Conservador, proclive, por su ideología, a la defensa del tradicionalismo y del *statu quo*, favoreció para que los jerarcas optaran por una alianza estrecha con este partido que estaba muy afín a las directrices de la catolicidad de la época, que era de corte anticomunista. Esto favoreció la reacción de la Iglesia católica a los cambios de la modernidad propiciados por el liberalismo, el socialismo y el comunismo. El bipartidismo se opuso al surgimiento en el escenario nacional de otras opciones políticas que fueron calificadas de demoniacas y perturbadoras de la estabilidad de la nación, y en la que tuvo lugar el asesinato, en 1948, de Jorge Eliécer Gaitán, líder que representaba una opción política cercana a los sectores populares y que visibilizaba, entre otras cosas, el movimiento por la reforma agraria. Se

muestra, así, cómo la tierra ha sido uno de los factores de mayor influencia en la propagación del conflicto nacional.

El capítulo tres contempla el escenario geopolítico del surgimiento de las guerrillas, enmarcado por un escenario transnacional o global. Propone una relectura de eventos e interpretaciones históricas locales en la que se reposiciona a los actores tradicionales de un conflicto que parece escapar a reduccionismos, pero que, al mismo tiempo, exige una perspectiva crítica que opte por la apuesta humana y social de comprender la historia. Es el momento también para exponer e interpretar el cambio de perspectiva de la Iglesia católica colombiana en su episcopado frente a las guerrillas, frente al Estado y frente a la paz. Muestra cómo el desafío por la paz, sumado a una conciencia teológica cada vez más enriquecida por los avances de las ciencias humanas y sociales, se encuentra en la base de esta transformación. Sin embargo, apunta los necesarios límites y condicionamientos de este lento proceso de transformación del episcopado.

El cuarto capítulo aborda tanto el conflicto generado en el país por la aparición de los paramilitares como la negociación oficial que se estableció con ellos durante el primer periodo del Gobierno de Uribe, en la que algunos obispos colombianos desempeñaron un rol significativo. Estos grupos, aunque se quisieron presentar, supuestamente, como “respuesta armada” al accionar de las guerrillas de izquierda, dan cuenta de un origen articulado a estrategias estatales importadas desde los Estados Unidos, y últimamente con comprobados vínculos con el narcotráfico, que, esgrimiendo el fantasma anticomunista, resultaron ser un freno, estigmatización y eliminación de los integrantes de movimientos políticos, sociales y populares surgidos a favor de la construcción de una sociedad más justa y democrática. En el desarrollo del capítulo, se va mostrando que, si bien la negociación tuvo un objetivo loable, su manipulación,

el alto grado de impunidad y la posterior transformación y maquillaje del fenómeno terminaron siendo un aval justificador del paramilitarismo como un proyecto gubernamental que hoy sigue presente en el panorama nacional.

El quinto capítulo se circunscribe en el análisis de los libros de la Biblioteca para la Paz desde la clave de lectura de la participación de los obispos en los procesos de paz ocurridos en Colombia desde 1980 hasta 2014. Para apoyar esta labor y aprender del ejercicio de indagación, un grupo de jóvenes pertenecientes al semillero Humani Dei del programa de Teología se dio a la tarea de realizar un ejercicio de análisis documental teniendo como base los libros de la Biblioteca de la Paz de la Fundación Cultura Democrática, centrados en la pregunta por el papel de la Iglesia en esta realidad y su rol en estos procesos de paz. Se hizo un rastreo a través de una matriz de las “huellas” que indicaran las acciones, las palabras, los comentarios y las referencias donde apareciera la Iglesia católica o sus representantes en relación con la paz. Es una visión documental que recoge un trabajo colectivo y busca sumarse a los procesos de investigación y revisión bibliográfica alrededor de la paz y la participación de la Iglesia.

Finalmente, el sexto y último capítulo plantea un balance general del papel de los obispos en relación con el trabajo por la paz, mediante la formulación de algunas proposiciones generales, que se presentan a manera de desafíos para la Iglesia colombiana. El fundamento de estos desafíos está abordado desde las directrices del Concilio Vaticano II sobre la paz y los escritos de los papas Juan XXIII, Pablo VI y Francisco para que orienten y animen la participación del episcopado colombiano a ser promotores de procesos de paz y propender a que todos los territorios y las comunidades del país se impregnen de la cultura de paz que hará que fluya la vida con dignidad para todos. Por tanto, el actuar de una Iglesia inspirada y visionada por el Evangelio de la paz constituye una

clara renuncia a la violencia, a la guerra, al mal y al egoísmo comprendido como búsqueda de sus propios intereses, para elegir y vivir el bien, la verdad, la justicia y la reconciliación para todos.

Referencias

- Bernales Rojas, G. (2016). El derecho a la verdad. *Estudios Constitucionales*, 14(2), 263-304. <https://doi.org/10.4067/S0718-52002016000200009>
- Flórez Suárez, L. E., Caicedo Álvarez, J. F., Peña Infante, L. H. y Ospina Arias, D. F. (2019). *La Iglesia colombiana frente al conflicto*. Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium.
- Guerrero, R. y Fandiño-Losada, A. (2017). ¿Es Colombia un país violento? *Colombia Médica*, 48(1): 9-11. <https://www.anmdecolombia.net/attachments/article/521/colombia%20violenta.pdf>
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Plata Quezada, W. E. y Vega Rincón, J. J. (2015). Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20(2), 125-155. <https://doi.org/10.18273/revanu.v20n2-2015005>
- Pecaut, D. y González, L. (1997). Presente, pasado y futuro de la violencia en Colombia. *Desarrollo Económico*, 36(144), 891-930. <https://doi.org/10.2307/3467131>
- Wills, M. E. (2016, 3 de mayo). “Los colombianos no son violentos por naturaleza”: María Emma Wills. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/>

noticias/nacional/los-colombianos-no-son-violentos-naturaleza-maria-emma-articulo-630456

Villamizar, J. C. (2018). Elementos para periodizar la violencia en Colombia: dimensiones causales e interpretaciones historiográficas. *Ciencia Política*, 13(25), 173-192. <https://doi.org/10.15446/cp.v12n25.65251>

CAPÍTULO 1

La influencia de la jerarquía católica en los escenarios de la insurrección comunera y la guerra de los mil días

—
Luis Ernesto Flórez Suárez

Introducción

Este capítulo aborda el papel que ha desempeñado el episcopado en la configuración de la sociedad colombiana, a partir del momento contemporáneo en el que ha mostrado un serio compromiso en el trabajo por la paz. En tal sentido, se remonta a antecedentes históricos (siglos XVIII, XIX y XX), en los que, si bien el accionar episcopal no se lee desde el punto de vista de la construcción de paz, sí va a ser clave para la comprensión contemporánea de su compromiso a favor de la paz y la reconciliación.

El ámbito de la investigación corresponde al tiempo pasado determinado por los escenarios ya señalados en los que la Iglesia como institución ha sido parte activa de la configuración social y cultural del país.

En un primer momento, nos remontamos a los escenarios de la insurrección comunera y la guerra de los Mil Días para indagar los antecedentes históricos en lo que el accionar de los obispos no se han de leer en los términos de construcción de paz, pero sí en la línea de la coherencia con el Evangelio en que la paz constituye un elemento fundamental. En sentido, consideramos la importancia del análisis dada la influencia de la jerarquía católica que tuvo en el desenlace y desarrollo de los conflictos que tuvieron lugar en el país durante los siglos XVIII, XIX y XX. Por tanto, la razón que anima el abordaje de estos escenarios es poder mencionar a los distintos actores que con sus decisiones y acciones participaron de forma activa en el desenlace de los conflictos presentados. De igual manera, en cada uno de los escenarios, realizar una descripción general de las causas que intervinieron y originaron el conflicto y que ha logrado permanecer incólume a lo largo de los siglos. Precisamente, una

de las causas más relevantes es la relacionada con la inequidad y la pobreza en la que convergen lo social, lo económico, lo político y lo religioso, que tiene asidero desde aquella época, con las que la oligarquía nacional ha mantenido sometida a la mayoría la población colombiana, sobre todo, la campesina, indígena y afrodescendiente. Indudablemente, este es un foco generador de violencia entre los que anhelan que la situación cambie y los que desean que siga igual como está, dejando por doquier una gran estela de muertes, víctimas y desolación.

La construcción de la paz en Colombia exige un acercamiento y reconocimiento de todos aquellos antecedentes históricos en los que subyacen las raíces del conflicto colombiano. Por tanto, desconocerlos es seguir en la opción del eterno círculo del que nunca se sale o reconocerlos para identificar de forma clara los motivos que llevaron a los actores, entre ellos, a muchos miembros de la jerarquía eclesiástica, a asumir determinadas posturas incoherentes con el Evangelio en los conflictos presentados. Sin ser jueces ni demagogos, lo desarrollado en este capítulo consideramos que ayudará a prevenir a que no se repitan las conductas ni las acciones que se dieron en esos momentos, ni que sigan teniendo cabida por ningún motivo los destrozos humanos, sociales y políticos que tanto han afectado a las generaciones que han tenido lugar en el país. Estimamos que de esta manera se puedan sentar las bases para una auténtica reconciliación que favorezca la paz, y así poder contribuir al bienestar de las actuales y futuras generaciones que anhelan un mejor porvenir (De Zubiría et al., 2015). En este sentido, nuestro máximo interés es ofrecer un ejercicio de interpretación crítica y propositiva del pasado, presente y futuro de nuestro país para hacerle aportes significativos a la tarea de la consolidación de la paz con justicia social desde la mirada del Evangelio propuesto por Jesús de Nazaret.

Los antecedentes y las manifestaciones históricas dados en los escenarios de la insurrección comunera y la guerra de los Mil Días han sido determinantes en la configuración de la sociedad y del Estado colombiano en los siglos XVIII-XX. En el primer escenario, tuvo lugar la manifestación de un movimiento de resistencia popular a las políticas invasoras, dominadoras y colonialistas de la Corona española, en el que se evidenció una participación directa y activa de la jerarquía católica a través del arzobispo Caballero y Góngora; en el segundo escenario, la guerra de los Mil Días, considerada por la crítica historiográfica como uno de los episodios más tristes y dolorosos de la historia del país, estuvo azuzada por la pugna entre conservadores y liberales por el poder del Estado colombiano, en el que los jefes tuvieron una gran incidencia a través de la alianza político-religiosa que se hizo con el Partido Conservador. De ahí la importancia de conocer y analizar el papel que desempeñó la jerarquía católica en esos dos momentos para comprender cómo se fue configurando la sociedad colombiana y su apuesta por la paz.

La insurrección de los comuneros (1781)

El movimiento de insurrección comunera por su política revolucionaria tuvo un gran impacto y trascendencia en la historia colombiana, ya que logró hacer resistencia al poder dominador y usurpador de la Corona española que mediante las medidas fiscalizadoras de carácter impositivo, déspota y arbitraria buscaban conservar el control y sumisión del pueblo. En este episodio, encontramos una participación directa de la jerarquía católica a través del arzobispo Caballero y Góngora. Este hecho muestra claramente que la jerarquía ha participado en la política desde la Conquista. La colonización de América realizada por el Imperio español desde sus inicios contó abiertamente con el apoyo de la Iglesia católica a

través de sus máximos jerarcas, especialmente los papas y obispos. De acuerdo con los anales, el asentamiento español en tierras americanas fue sistemático y brutal en contra de los pueblos indígenas que, junto con los negros traídos del África y vendidos como mercancía, recibieron un trato cruel e inhumano, fueron esclavizados y torturados con duras y largas jornadas de trabajo en las minas y los campos de propiedad de los colonizadores con la venia y el consentimiento de las autoridades eclesiásticas. En estas circunstancias, no se puede hablar de descubrimiento ni de evangelización, sino de una invasión que trajo el contagio de enfermedades, muerte por sobreexplotación, separación de las familias, usurpación violenta de los territorios indígenas, desintegración de las organizaciones sociopolíticas y culturas, desconocimiento de sus creencias religiosas, sometimiento ideológico y religioso. En otras palabras, la expansión política y cultura de la cristiandad que se hizo con la predica de la espada y la cruz en América trajo en mayor número situaciones de desnutrición, desolación y aniquilamiento con la extinción de 75 millones de indígenas, es decir, un genocidio (Bottasso, 1989).

A través de la figura del patronato, la Corona española adoptó una estructura política y jurídica de completo dominio sobre la Iglesia, gracias al conjunto de privilegios y facultades especiales concedidas por el papa Alejandro VI a los reyes de España y Portugal sobre los territorios americanos, que, a cambio de propagar la fe entre los pueblos conquistados, recibirían un dominio exclusivo y perpetuo sobre los territorios conquistados.

Era la primera vez en la historia que el papado otorgaba a una nación el doble poder de colonizar y evangelizar, mezclando lo temporal y espiritual, lo político y eclesial, lo económico y lo evangélico, lo que produjo, de hecho, una teocracia expansiva y militar: la cristiandad ibérica. Este equívoco se

sitúa en la base de toda la empresa portuguesa y posteriormente española de colono-evangelización o de misión-colonización. Por otra parte, las órdenes militares podían constituirse en territorios fuera de toda diócesis (*territorium nullius*), bajo la protección directa de la Santa Sede, lo que les permitía mayor libertad (Dussel, 1983, p. 243).

Las concesiones otorgadas por el papa Alejandro VI a los reyes de España en 1493 de las tierras y sus habitantes descubiertas por Colón, se hizo a través de las bulas *Inter caetera* y la *Eximiae devotionis*. En estas condiciones, la organización y administración de la Iglesia pasó a manos del Estado que tenía un control total sobre la economía, lo militar, lo político y lo ideológico. En consecuencia, la Iglesia se transformó en un aparato ideológico del mismo Estado, tan es así que “los obispos, participantes de los cabildos y demás miembros jerárquicos deben prestar juramento de fidelidad al Estado y a su derecho patronal. Es, jurídicamente, una Iglesia controlada” (Dussel, 1983, p. 244). El patronato era muy celoso en la elección de las personas:

En primer lugar: “Los arzobispados, obispados y abadías de nuestras Indias se provean por nuestra presentación hecha a nuestro muy santo padre, que por tiempo fuere...”. Y en segundo, lugar: Ordenamos que ningún prelado, aunque tenga ciertas relaciones e informaciones de que nos hemos presentado alguna persona a dignidad, canongía, ración (Cabildo eclesiástico) y otro cualquier beneficio (derecho del Patronato en Indias), no le haga colación ni canónica institución, ni le mande dar posesión sin que primero ante él sea presentada nuestra provisión original de presentación. (Dussel, 1983, p. 245)

La presencia de la Iglesia en la Colonia se protocolizó a través de instituciones como la encomienda y las cofradías que fueron lugares para la formación de los indígenas, donde se les enseñaba a leer y escribir a través de métodos

memorísticos, además los indígenas recibían la formación religiosa a través de catecismos que contenían fórmulas e indicaciones sobre el buen comportamiento social de acuerdo con la lógica impuesta por la Corona española. Precisando, en estos lugares tuvieron lugar las primeras escuelas, colegios y universidades administrados siempre por los religiosos. La formación de la mujer era escasa, prácticamente reducida a los conventos y claustros (Parra, 2014).

En la Independencia, fue muy renombrado la figura del obispo Antonio Caballero y Góngora, que con triquiñuelas supo apaciguar la rebelión de los comuneros. Con esta jugada, el arzobispo logró convertirse en el gobernante que más poderes acumuló en la historia de Colombia. Asumió de un tajo los tres grandes poderes que muy pocas personas hayan tenido durante siete años. El poder eclesiástico como arzobispo de Santafé de Bogotá, el civil como virrey y presidente de la Real Audiencia de la Nueva Granada, los territorios de la Audiencia de Quito, Panamá y Venezuela, y el militar como gobernador y capitán general del virreinato (Caballero, 2014, cap. IV).

En el episodio de la insurrección comunera, se vislumbran posturas encontradas en muchos de los miembros de la Iglesia, como ha de entenderse unos estuvieron a favor de la Corona, como fue el caso del obispo Caballero y Góngora, y otros en buen número apoyaron la emancipación en contra de la Corona española entre ellos clérigos y religiosos que mediante escritos y sermones fueron partidarios de la insurrección. Precisamente, el documento de la cédula del común fue el inspirador insurreccional que poseía un alto contenido religioso. De igual forma, encontramos que, en el acta de independencia del 20 de julio de 1810, una tercera parte de los firmantes eran religiosos. Sin embargo, la actuación de la Iglesia a través de los jerarcas durante los mencionados

siglos fue buscar una trato preferencial por parte del Estado y que la República profesara una sola fe: la católica, apostólica y romana (Cortés, 2019).

Pocos meses después del triunfo patriota en la batalla de Boyacá, Francisco de Paula Santander ordenó una campaña político-religiosa en la que le pidió al clero emplear el púlpito para justificar la emancipación. En Bogotá, el fraile franciscano Francisco Florido, al igual que otros, cumplió esa labor. En un sermón indicó que España era la responsable de alejar a América de los avances técnicos y de mantener encadenados a los criollos. (Cortés, 2019, párr. 4)

El factor que desató la insurrección comunera fueron los injustos gravámenes impuestos por la Corona española, que consistía en un plan de reformas económicas y políticas llamadas reformas borbónicas con las que se creaban más rentas fiscales en las distintas colonias para reorganizar el Imperio de forma más eficiente y rentable, lo que generó en la población de la Nueva Granada un gran descontento que llevó al levantamiento de la población colombiana en contra del dominio español.

El movimiento comunero estalla en la región santandereana debido a su problemática y a sus condiciones peculiares dentro del contexto económico-social del Nuevo Reino. En primer lugar, existía en dicha región una masa excedente de población que no encontraba acomodo dentro de los sistemas de trabajo existentes. En segundo lugar, el incremento demográfico producía carestía y escasez de alimentos. En tercer lugar, hubo en el año de 1776 una fuerte depresión económica que afectó a todos los sectores sociales en diverso grado: a los terratenientes y pequeños propietarios porque les redujo su prosperidad, y a los desheredados por cuanto debieron soportar una hambruna y una epidemia de viruela. En cuarto lugar, la zona fue sometida desde finales de 1776 a la ilegalización paulatina de los cultivos de tabaco. Y, en quinto lugar, el aumento de los impuestos viene a frenar el comercio interregional y la producción artesanal,

actividades estas que habían adquirido un relativo desarrollo y que distinguían a la comarca santandereana de otras del Virreinato. (Aguilera, 1983, pp. 89-90)

En efecto, las reformas borbónicas otorgadas con poder autoritario de mandar y ordenar tenían como finalidad el fortalecimiento del Estado absolutista español a través de la creación de más impuestos, la supresión de los privilegios regionales y la represión a todo tipo de doctrina y disidencia que conllevara la deslegitimación del poder soberano de la Corona española. Estas reformas solo beneficiaron a las élites criollas y acarrearón un mayor empobrecimiento de la población, mayoritariamente indígena, afro y campesina.

Este descontento se fue propagando en distintas partes del país, con diversas manifestaciones y reivindicaciones populares que favorecieron la consolidación del movimiento insurreccional, que, en un principio, tuvo como protagonistas a los pobres, pero, al poco tiempo, se fueron anexando comerciantes, pequeños agricultores y miembros de la Iglesia católica. Cabe resaltar la participación de algunos de sus miembros que se inscribieron en el bando de los insurrectos, mientras que otros lo hicieron en defensa de la Corona, ejerciendo un papel de controlar y de persuadir a los rebeldes, como fue el caso del arzobispo Caballero y Góngora,¹ quien, para contrarrestar la embestida comunera que tenía como propósito tomarse la capital, accedió a una lista de 35 demandas presentadas por el criollo Juan Francisco Berbeo Moreno, uno de los líderes del movimiento. El contenido de las demandas consistía en la eliminación de las medidas fiscales de las dos últimas décadas y en la exigencia de la presencia de los criollos en los altos cargos como funcionarios en lugar de españoles. El prelado

¹ Según Caballero (2014), es el gobernante que más poderes acumuló en la historia de este país. El poder eclesiástico como arzobispo primado, el civil como virrey y presidente de la Real Audiencia de la Nueva Granada y el militar como gobernador y capitán general del virreinato. Fue un hombre de dos facetas: la del arzobispo malo y la del virrey bueno. Como prelado, fue traidor, ya que con su actuar supo engañar a los ingenuos comuneros, y como el virrey ilustrado que reformó el sistema educativo y organizó la Expedición Botánica.

cedió a las pretensiones y supo convencer a los dirigentes del movimiento para que retornaran a sus lugares de procedencia. Sin embargo, las peticiones de la insurrección nunca fueron consideradas, en cambio, sus líderes fueron vilmente traicionados, engañados, reprimidos, torturados y fusilados por las tropas del Gobierno con la anuencia del máximo jerarca de la Iglesia católica (Plata, 2011).

En la caracterización del movimiento comunero, encontramos que una de sus estrategias fue la cédula del común que recogía el mandato del pueblo en contraposición a los intereses de la Corona que era la cédula real. Se escribió en versos, lo que facilitaba su memorización: “fueron compuestos en Santafé por el fraile dominico Ciriaco de Archila, con la ayuda del Marqués de San Jorge, quien le ayudó a imprimirlos para ser fijados en el puente de San Francisco de la capital del Virreinato y en otros lugares [...] como las tierras de los comuneros” (Plata, 2011, p. 482). Fue de gran impacto, porque ayudó a la precisión de los objetivos de lucha, recogía los motivos de la protesta y aportó al fortalecimiento y la movilización del movimiento:

La desigualdad entre españoles y criollos, la mísera situación del indígena y la opresión fiscal. Nuestra Cédula manifiesta una afirmación de la nacionalidad porque deja traslucir un lenguaje anticolonial y un deseo de autonomía: A más de que si estos dominios tienen Sus propios dueños, señores naturales. Por qué razón a gobernarnos viene. ¿De otras regiones malditos nacionales? De esto nuestras desdichas nos provienen, Y así, para excusar fines fatales, Unámonos, por Dios, si les parece, Y veamos el Reino a quien le pertenece. (Aguilera, 1983, p. 105)

Los versos iniciaban con una crítica al abuso de los impuestos: “Pretender socorrer al erario a causa de una injusta introducción que sin tener derecho hereditario logró el rigor, la envidia y la ambición. Lo célebre es que cuando

estáis pidiendo algún socorro para el erario real. Estáis en la callada disponiendo otro método nuevo de hurtar” (Plata, 2011, p. 482).

También cuestionaba las medidas tomadas por el fiscal Francisco Moreno y Escandón en contra de los indígenas por haberlos sometido y expropiado de sus resguardos.

Lo que hay que tener mayor dolor en estos hechos de tanta tiranía es mirar de los indios el rigor con que lleno de infame villanía a la socapa de ser su protector los destruye con cruel alevosía ¿qué agravios, qué desaires, qué deslices podría hallar en aquellos infelices? [...] ¿Dónde está el amor y compasión que de los indios obliga y precipita a establecer aquella pretensión de que se trunque y anule la visita por la mala conducta y sin razón con que a esta grey lo suyo se le quita? ¿Dónde ha de estar, si ya con altivez todo lo puede y vence el interés? (Plata, 2011, pp. 484-485)

Contenía algunas estrofas que cuestionaban a los eclesiásticos que buscaban oponerse y contener el movimiento comunero, específicamente a los religiosos capuchinos, a quienes el arzobispo Caballero y Góngora de Santafé les ordenó que predicaran y actuaran en contra del movimiento:

Allá los capuchinos también van a sosegaros a fuerza de misiones que es la orden infalible que les dan aquestos tribunales superiores. Si prontos a las órdenes están sin duda que el asunto en sus sermones será la persuasión con voz sumisa de que es muy justo que os roben la camisa. (Plata, 2011, p. 486)

La lectura de la cédula del común se hacía en las plazas y se fijaba en las esquinas de los pueblos. Esto causó gran revuelo en las poblaciones, lo que las dispuso al apoyo y la participación irrestrictos en el alzamiento general del pueblo contra las autoridades y demandas de la Corona española (Caballero, 2014). Las autoridades reales en sus informes decían que estos versos eran incendiarios

porque incitaban a “asaltar y pasar a cuchillo” todos los miembros de la corte de Santafé y “funcionario público que intentara reestablecer los impuestos o apresar a los participantes del movimiento comunero” (Plata, 2011, p. 476).

El movimiento en sus inicios eligió por capitán general al terrateniente y regidor del cabildo Juan Francisco Berbeo, que organizó a las milicias armadas con lanzas, machetes y escopetas de cacería. Entre los capitanes comuneros más distinguidos se encontraba José Antonio Galán, quien era el jefe más radical de la rebelión y fue decapitado y desmembrado para ser exhibido como escarmiento para los descontentos (Caballero, 2014).

Algunos historiadores han resaltado en la cédula común una influencia notoria del tomismo, movimiento filosófico y teológico que tuvo un destacado papel jurídico en la cultura política hispánica del siglo XVI desde los inicios del proceso de colonización.² En este movimiento, se encontraban teólogos españoles como el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), quien defendía el origen divino de la autoridad. En relación con el traspaso del poder político y la restitución de la soberanía por parte del pueblo, afirmaba: “La autoridad, en consecuencia, la concedía Dios a los gobernantes a través de los mismos pueblos. Estos la delegaban en el príncipe, pero nunca definitivamente, sino bajo condición [...]. De ahí se desprende la doctrina de resistencia a la tiranía y de las limitaciones del poder real” (Plata, 2011, p. 489).

² “Sin embargo, un grupo influyente de historiadores ha considerado poco razonable que una ideología del orden haya sustentado rebeliones como la de los Comuneros. [...] no se concibe tal posibilidad, pues —para ellos— a finales del siglo XVIII, el pensamiento católico no se llevaba bien con la libertad. Así, el británico John Lynch, uno de estos historiadores, deja abierta la pregunta: ‘¿Podía la tradición dar la bienvenida a la revolución?’ Marie Danielle Démelas, francesa, no duda en responder afirmativamente” (Plata, 2011, p. 486).

Otro teólogo era el dominico Francisco de Vitoria (1483-1546), cuyas doctrinas fueron consideradas primordiales en el “derecho de gentes” por los siguientes argumentos:

Se refieren al reconocimiento de los aborígenes americanos como dueños de sus tierras, y a que sus estados poseían los mismos derechos que los europeos: negaba que el Papa tuviera poder para asignar territorios de infieles a reyes y príncipes, como el de España; afirmaban que el descubrimiento de nuevas tierras, como las de América, no había dado derecho a los descubridores a conquistarlas y dominarlas. (Plata, 2011, p. 489)

En esta época, fueron importantes también los escritos de los frailes dominicos del Convento Nuestra Señora del Rosario que escribieron un tratado titulado *Memoria justificativa de los sentimientos del Angélico Doctor Santo Tomás sobre la absoluta independencia de los soberanos sobre la indisolubilidad del juramento de sus vasallos y sobre el regicidio*. Se trató de un documento de cincuenta y seis páginas, el cual nunca se publicó. “El texto expone una serie de argumentos en pro de la figura del rey: reivindica su ‘independencia absoluta’, ataca el ‘regicidio’ y pide en cambio ‘sufrir con paciencia’ las vejaciones del tirano” (Plata, 2011, p. 492).

En orden a la descripción anterior, queda claro que los dominicos como institución no apoyaron abiertamente el movimiento de insurrección comunera, más bien, es evidente que algunos frailes lo hicieron a título personal y de forma anónima para no ser delatados, otros tuvieron algún vínculo por razones de cercanía familiar o personal con los líderes del movimiento y el vínculo con sus regiones de origen con amigos y paisanos. Sin embargo, la razón que los ligaba era el rechazo a las cargas fiscales y la desigualdad que vivía el pueblo. Aquí cabría una observación sociológica importante. Los lazos familiares establecen

relaciones de reciprocidad que amplían la visión teológica de algunos frailes. Desde el punto de vista de estar atentos a los procesos de descolonización y toma de conciencia, se destaca la importancia del acceso al poder (religioso, en este caso) por parte de los “nativos” (usamos el término estratégicamente) y cómo tal acceso quiebra la lógica imperial de la estructura clerical colonial. El religioso dominico fray Ciriaco de Archila tenía familiares, amigos y conocidos vinculados a la lucha comunera; don Pedro Fabio Archila uno de los primeros capitanes nombrados por los socorranos era uno de ellos.

De igual manera, la redacción de la cédula común “fue un asunto fraguado desde la Cofradía, en la cual pudo participar fray Ciriaco y otros religiosos, que quizás salvaguardaron sus nombres para evitar represalias de parte de las autoridades civiles” (Plata, 2011, p. 496); también el franciscano Villamizar, cura de la parroquia de Guadalupe, “quien espontáneamente realizó tareas de espionaje”, y los dos misteriosos curas agustinos de Tunja quienes

aportaron al tejedor analfabeta, Isidro de Molina, las más significativas voces de aliento que haya podido recibir en toda su campaña al servicio de la rebelión. Estos frailes acompañaron a Molina hasta Zipaquirá, diciéndole “que iban a encomendarlo en sus promesas y que estuviera tranquilo, que no pecaba en tomar las rentas reales”. Naturalmente, también se ofrecieron misas en rogativas por el éxito del movimiento. (Plata, 2011, p. 499)

En cuanto a la fundamentación religiosa de la rebelión, también tuvo disímiles connotaciones para los grupos que la conformaron. Los más instruidos utilizaron argumentaciones de tipo teológico para justificar la lucha, en armonía con la doctrina cristiana. Según ellos, “la sublevación era guiada por la mano de Dios y su desenlace auguraba un cambio radical en sus vidas: Por eso decían que los socorranos no eran gente del Socorro sino ángeles que

habían bajado del cielo a favorecer a tantos pobres” (Plata, 2011, p. 499). De igual manera, mencionar otros casos representativos de líderes religiosos en las luchas independentistas que influyeron notoriamente en las decisiones populares amparados en sus cosmovisiones religiosas y políticas actuando a favor de la independencia: “El sacerdote Fernández de Sotomayor puso en tela de juicio el aumento exponencial de las riquezas de la corona española, denunció la utilización de la religión como medio de justificación y apoyo del monopolio económico y político sobre la población indígena” (Santamaría, 2013, p. 35).

El sacerdote Diego Padilla al servicio de la causa de la independentista fundó el periódico *El Aviso al Público*, que publicaba artículos cortos basados en valores, con los cuales invitaba a la población a oponerse a la tiranía y a la esclavitud. También tenemos al fraile dominico Juan Antonio de Buenaventura, que, siendo prior del Convento de Nuestra Señora del Rosario de Santafé, facilitó las reuniones para orientar la revuelta criolla en contra las autoridades reales.

Según las cifras, los actores eclesiásticos que se comprometieron decididamente con los procesos independentistas provenían del clero secular: de 50 individuos, el 76 % correspondía a clérigos seculares, en especial a curas y vicarios parroquiales; solo un 20 % eran franciscanos, agustinos y dominicos (Plata, 2009, citado por Santamaría, 2013, p. 37).

Los casos mencionados ponen al descubierto la participación significativa de varios miembros de clero en los procesos políticos que se dieron en la insurrección comunera:

Estos líderes carismáticos movilizaron bases populares a partir de sus discursos, símbolos y prácticas de origen religioso, influyendo de manera relevante en las prácticas políticas de los sectores popular, las élites y diversos actores que disputaron el poder político. La sacralización de individuos en el campo religioso

se transfiera a las dimensiones sociales, políticas y económicas. (Santamaría, 2013, p. 32)

Por otra parte, durante el periodo 1810-1815 fueron ejecutados por los realistas 125 párrocos, lo cual habla de un número significativo de clérigos que apoyaron la lucha independentista, hasta el punto de sacralizarla,

a partir de discursos religiosos y el empoderamiento de íconos sagrados. La Virgen del Rosario de Chiquinquirá fue el estandarte utilizado por las tropas independentistas para dirigir sus luchas ante los españoles durante la insurrección. [...] se hacía uso de cánticos y arengas eclesiásticas con el fin de condenar al enemigo y levantar la moral de los guerreros. (Santamaría, 2013, p. 34)

Cabe resaltar que los discursos teológicos y religiosos que legitimaron las luchas independentistas fueron rechazados por la jerarquía eclesiástica. Aquí se evidencia una vez más la opción de la jerarquía eclesial por un cristianismo aferrado a su herencia colonial, incluso, sus teologías de corte imperial. Cabe preguntarnos ¿no ha sido acaso la jerarquía católica un elemento que ha bloqueado los procesos de construcción de la democracia en Colombia? Aquí la historia es maestra. Nos sugiere una hipótesis a través de una pregunta deconstructiva: ¿podría un pensamiento jerárquico construir un horizonte igualitario, equitativo y digno para las grandes mayorías de empobrecidos?, ¿cuál es el futuro de una institución jerárquica en un mundo donde los pueblos buscan incansablemente la democracia?, ¿qué verdades teológicas se desprenden de ello? El papa Pío VII apoyó irrestrictamente a la Corona española y equiparó el movimiento independentista americano con la revolución que vivía Europa en ese entonces. Con la encíclica *Etsi longissimo* del 30 de enero de 1816,

el Papa alentó a los obispos y clérigos fieles al papado a destruir la semilla revolucionaria que había empezado a germinar en el territorio americano, como

medida de contingencia les pedía que predicaran las fatídicas consecuencias que se devenían del apoyo abierto a las ideas revolucionarias. Por su parte, Fray Juan Buenaventura mediante una carta pastoral condenó a todo aquel que desobedeciera al rey a un sufrimiento posterior, de este modo, amenazó con la excomunión. (González, 1997, pp. 215-216)

La postura reaccionaria del papa en contra del movimiento independentista hizo evidente la unión entre la Iglesia y el Estado español. En la misma línea, la jerarquía y la mayoría del clero colombiano adoptaron esa misma posición reaccionaria frente a los propósitos del movimiento insurreccional. En este sentido, la Iglesia católica aparecía como un instrumento ideológico de la Corona para legitimar el orden social y la dominación española. El arzobispo virrey Caballero y Góngora fue un defensor de este legado romano, defendió la unidad de los postulados de la Iglesia en relación con el orden político y social establecido por la Corona:

En su exhortación de septiembre de 1782 a los neogranadinos advertía: “Dios colocó los Reyes sobre la tierra fiándoles el gobierno de sus Reinos; que los autoriza como a nuestros padres y legítimos señores, llamándolos también nuestros Dioses; que la Ley Santa condena y maldice a los que se atreven a murmurar de sus providencias y a levantar con mano temeraria el velo de sus secretos; que los Reyes tienen el lugar de Dios en la tierra, y finalmente que quien resiste a los mandatos de los Reyes resiste a los del mismo Dios. De tan incontestables principios tomados de lo más sagrado de nuestra Santa Ley se refiere la estrecha y legítima obligación que tienen los vasallos de pagar los tributos y dar no con tristeza, sino de buena gana las asistencias, que pueden imponer legítimamente los soberanos sobre los bienes que poseemos por herencia de nuestros padres por fruto de nuestra industria. (Aguilera, 1983, p. 109)

Es decir, las autoridades civiles utilizaron a los eclesiásticos para reducir y socavar el movimiento, con iniciativas a favor del orden y la calma. En tal sentido, los curas párrocos y obispos contuvieron muchos de los brotes y motines que se dieron en el país, por medio de procesiones, amonestaciones, rezos e intimidaciones a los feligreses con amenazas de excomunión. Hay que destacar que esta teología que alimentaba el proceder de los jerarcas hundía sus raíces en la manipulación de los textos bíblicos con la que avalaban su ideología imperial y dominadora sobre los pueblos que tuvieron la gallardía de no aceptarlos.

La política antipopular de la iglesia se hizo sentir en los primeros tumultos cuando los clérigos trataron de disolverlos en procesiones, misas, amonestaciones, amenazas de excomunión y súplicas. En Simacota el 17 de marzo el motín conto con la interferencia de una procesión; el 30 de marzo en el Socorro, el sacerdote Joaquín de Arrojo, al tiempo que se agigantaba el tumulto, salió con el Santísimo Sacramento e intimidó a los feligreses con amenazas de excomunión; en Confines, el 10 de abril, el párroco amonestó infructuosamente a los amotinados para que no atacaran los estancos; el cura de Oiba, Filiberto Estévez, al pasar el ejército del común rumbo a Puente Real, los instó a devolverse por “amor de Dios”; los sacerdotes de Puente Real cuando vieron sitiada la población fueron a los campamentos de los rebeldes a disuadirlos de su empeño; en Zipaquirá el 15 de mayo, a la par que estalla el tumulto, sale a la plaza el Arzobispo acompañado de varios clérigos rezando el rosario. (Aguilera, 1983, p. 110)

En conclusión, durante el proceso de independencia, el papel realizado por el arzobispo Caballero y Góngora puso de manifiesto a través de su actuación que fue un agente que deslegitimó el cambio político que exigía el movimiento de insurrección comunera debido a la carga fiscal impuesta por la Corona y que condenaba a vivir en la pobreza e injusticia a la mayoría de la población.

En consecuencia, el actuar y la influencia del arzobispo en consonancia con el Evangelio fue discordante y contradictoria porque pudo más sus intereses de gobernante que de evangelizador. Sin embargo, es notorio que el Evangelio en el proceder de muchos miembros de la Iglesia ha servido para legitimar procesos y luchas que significan reivindicación de los derechos en beneficio del mismo pueblo. En este sentido, “la fe cristiana no solo aparece como un poderoso móvil de los Comuneros, sino además como garante del posible éxito del movimiento. Obtener la protección divina y ganar apoyo entre los clérigos se convirtió en un interés para sus líderes y para todos sus participantes” (Plata, 2011, p. 498). Para ello, se echó mano de representantes religiosos y de ideas teológicas para sacralizar y justificar el movimiento. Sin embargo, el apoyo a la revuelta comunera por parte de la Iglesia católica se considera como una manifestación aislada porque solo fue la participación de algunos de sus miembros, entre ellos, párrocos y religiosos, y ningún miembro de la jerarquía eclesial, como lo corroboran los documentos oficiales, más bien hay una constante, y es la fidelidad de la Iglesia animada por obispos a las autoridades españolas y estas, a su vez, la reconocían como defensora del orden social (Plata, 2011). Aquí cabe preguntarnos ¿puede en algún momento esto ser diferente? Si en algún momento se probase que no existe independencia alguna entre “lo religioso” y “lo político”, como parecen sugerir cada vez más unánimemente los estudiosos de la religión, lo religioso/político se reposiciona en un nuevo marco dentro del cual cabe afirmar: ningún cambio político puede surgir sin un cambio teológico crítico en la religión. Aquí radica entonces la necesidad de las teologías poscoloniales para la construcción de la paz en el mundo.

Con la independencia, la sociedad colombiana se estructuró en dos grandes fuerzas oponentes y contrarias. Por una parte, el centralismo promovido por

la filosofía conservadora y, por otra, el federalismo liderado por los liberales. A pesar de los aires de soberanía que trajo la independencia, esa postura antagonica y divisionista que vivió el país no la pudo conjurar ni el acta de independencia del 20 de julio de 1810, la que se suponía traería la unidad y libertad tan anheladas. Tristemente, se dio todo lo contrario, los criollos se dividieron en dos bandos: por una parte, los federalistas gobernaron la República entre 1811 y 1816, después lo hacen los centralistas bolivarianos entre 1821 y 1831, luego hace su aparición en la escena nacional el regionalismo neogranadino entre 1832 y 1842, para de nuevo regresar al centralismo entre 1843 y 1852. Esta rivalidad entre los dos bandos desató diversos conflictos entre las provincias y el desorden institucional, ligado a una serie de situaciones de orden social, económico y cultural; con ello, se provocó inestabilidad política y estancamiento económico de la República (Kalmanovitz y López, 2019).

Por un lado, los federalistas proponían que ante las diferencias geográficas y la falta de comunicación las distintas regiones gozaran de autonomía y una distribución equilibrada de los poderes con la función de encargarse de las rentas, monedas y aduanas, mientras que los asuntos de la seguridad nacional, la guerra y las relaciones internacionales serían competencia del Congreso; por otro, los centralistas defendían un poder único y centralizado en la capital en una persona que era el presidente. Las razones que argüían era la necesidad de mantener la unidad con las regiones ante los asedios de la reconquista española (Guevara, 2004).

Del movimiento insurrecto comunero damos un salto al siglo XIX en el que tuvo lugar los numerosos conflictos armados que afectaron al país, pero el de mayor relevancia por las graves consecuencias fue la guerra de los Mil Días, considerada por muchos historiadores como uno de los episodios más tristes y

definitivos de la historia moderna de Colombia, y en el que fue evidente la pugna entre conservadores y liberales por hacerse al poder del Estado, y con una gran influencia de los jerarcas católicos identificados con el Partido Conservador.

La guerra de los Mil Días (1899-1902)

A nuestros nietos, a los que vengan a la vida después de este ciclo de horrores, y a quienes costará trabajo comprender el género de insania que nos llevó tantas veces a la matanza entre hermanos, podremos contarles, cuando ya seamos viejos, cómo y por qué somos los últimos representantes del fanatismo político, intransigente y cruel, y cómo y por qué tenemos el triste privilegio de haber presenciado el poster huracán largo, asolador y terrible, como que duró más de mil días y nada dejó en pie, ni en lo material ni en lo moral, que nos arrastró a los colombianos los unos contra los otros en choque furibundo.

Rafael Uribe Uribe

Una de las grandes causas que determinaron la creación, manifestación y proliferación de conflictos nacionales durante el siglo XIX radicó precisamente en la forma pendular como buscaba organizarse el Estado colombiano mediado por el enfrentamiento de dos tendencias: la liberal de corte progresista y la conservadora muy afin a la cristiandad.

El Estado colombiano entre 1853 y 1886 adoptó el sistema federal consistente en un agrupamiento de provincias, como se determinó con la Constitución Política de 1853 en la que hicieron presencia los dos partidos:

Sin embargo, los desacuerdos entre el Gobierno conservador de Mariano Ospina Rodríguez y la oposición liberal en varias regiones alrededor de las leyes de 1859, que limitaban la soberanía estatal, llevaron a una guerra civil. En el centro

del conflicto estuvo la discusión sobre lo que significaba el federalismo para las élites de distintos partidos o fracciones y regiones [...]. El desenlace llevó a la Convención de Río Negro, en 1863, realizada por el Partido Liberal con exclusión del Conservador, que estableció un federalismo radical consagrando la soberanía de los estados federados e impidiendo la intervención del gobierno de la Unión en sus asuntos de orden público interno. (Cruz, 2013, pp. 112-113)

Dentro de esta descripción de los antecedentes históricos sobre el bipartidismo, son meritorios los aportes que hace Wills (2015) acerca del afianzamiento de una comunidad nacional que mediante la influencia de sus redes multiclasis y clientelistas tuvo un gran dominio en las regiones donde ejerció el control de las armas y de las movilizaciones de los sufragantes, hecho que incidió notoriamente en la configuración del bipartidismo. El país, durante el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, vivió la afectación del modelo político-partidista. Algunas regiones gozaban de una relativa autonomía, con una economía de mercado interno poco integrada y desarrollada, y con un campesinado expuesto a la marginalidad y al abandono, debido a la presencia frágil y precaria del Estado, como lo expresa Wills:

El Estado disponía de recursos fiscales muy limitados, un ejército precario y una burocracia no profesional, que se renovaba al ritmo de los cambios de la hegemonía partidista. En este contexto, los enfrentamientos armados fueron recurrentes. De hecho, a lo largo del siglo XIX hubo ocho guerras civiles de carácter nacional y catorce en el ámbito regional. (p. 9)

Indiscutiblemente, la pugna bipartidista fue el hecho más notario durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, atribuido, principalmente, al enfrentamiento de dos visiones irreconciliables de concebir y forjar la administración del Estado. Estas dos formas, como ya se mencionó, estaban

supeditadas al federalismo y al centralismo. El modelo centralista, liderado y defendido por los conservadores, se fundamentaba en una concepción ideológica del Estado que gravitaba en la salvaguarda de los principios que procuran la conservación de las seguridades del *statu quo* a través del fortalecimiento de unas instituciones férreas y centralizadas. En consecuencia, los conservadores aferrados a esta visión de Estado apelaron a la insurrección con la que desataron una de las guerras civiles más devastadoras de la que se tenga conocimiento en la historia colombiana (Ávila, 2006).

La visión federalista residía en un proyecto de descentralización político-administrativo que hizo eco de las experiencias federalistas y liberales llevadas a cabo en Francia y los Estados Unidos, y que perseguían un equilibrio entre los poderes nacionales y regionales asentados en el país (Ortiz, 2010, p. 2). Con la instauración del régimen federal de exclusividad liberal que se dio con la Constitución Política de 1863, empezó a regir en el país una serie de libertades que ampliaban los derechos y las garantías individuales con la limitación de los poderes del Gobierno central, así como daban respuesta al interés de una generación por “hacer de la instrucción pública un deber, fortalecer la autonomía de las regiones y avanzar socialmente apostando a las opciones de la modernidad y la tolerancia” (Cardona, 2013, párr. 2). El régimen federalista agrupó al país en nueve estados soberanos que gozaban de autonomía y gobierno propio.

Los federalistas eran de corte liberal y laical integrados en su gran mayoría por un predominio de las oligarquías agrarias vinculadas con las exportaciones, la industria y el comercio, sobre todo en los sectores urbanos; además, la conformaban intelectuales, comerciantes, abogados, médicos, con alguna participación escasa de militares y eclesiásticos que buscaban “crear una

sociedad secularizada y progresista que remplace a la sociedad providencialista y sacralizada de la Colonia” (Cortés, 2010, p. 176). Se caracterizaron por ser anticlericales y bastante críticos de las formas estereotipadas y convencionales de la religión.

En cuanto a los orígenes del liberalismo en Colombia, este estuvo conectado con la filosofía francesa de Rousseau, Montesquieu y Voltaire. Las ideas liberales arribaron al continente americano a través de España y fueron divulgadas y expresadas en la defensa de la libertad de pensamiento y expresión, la promoción de los derechos humanos, la supresión de la esclavitud y la Inquisición, y la separación de la Iglesia del Estado (González, 2013). De ahí que el liberalismo de mediados del siglo XIX buscó convertir la religión en un asunto privado e individual sin ninguna influencia en la sociedad. Con ello buscaba combatir todas aquellas formas de fatalismo providencialista presentes en la sociedad agraria que consentía un orden social inalterable. En este sentido, las reformas liberales buscaban dinamizar la sociedad con

la autonomía de lo temporal y político con respecto a la tutela eclesial: A la concepción tradicional y estática del mundo se va a enfrentar una concepción dinámica y secular, ya que la idea de un progreso indefinido lanza al hombre a la conquista y transformación del mundo. Se sustituye el más allá trascendente por el más allá futuro que se logra por el esfuerzo del hombre individual: esta va a ser la base de la concepción moderna del mundo. (Cortés, 2010, p. 175)

Mientras que en el conservadurismo el origen de la visión de Estado está ligado a la tradición católica, con un predominio de lo ideológico caracterizado por un orden social cercano a la moral religiosa, en que la seguridad y la autoridad provenían de Dios todopoderoso. En otras palabras, el conservatismo abanderó la valoración y conservación de lo tradicional, de lo conocido, de lo probado y de

lo seguro. Estas razones eran muy afines a las proferidas por la Iglesia, motivo suficiente para que el conservatismo la considere como su principal aliada en la orientación y el forjamiento del Estado colombiano. De igual manera, la Iglesia corresponde a esta afinidad adhiriéndose abiertamente al partido.

La Iglesia comenzó a participar más en política a mediados del siglo cuando los liberales, congregados en un partido fundado en 1848, empezaron a aplicar sus ideas, y los partidarios de un régimen tradicional crearon el Partido Conservador en 1849 para atajar a los liberales en la nueva República. En las toldas azules, los religiosos encontraron un aliado para enfrentar al liberalismo en el país, en especial cuando sentían que estas reformas afectaban la moral religiosa y sus intereses económicos y políticos (Cortés, 2019, párr. 7).

La membresía conservadora estaba constituida por amplios sectores, integrados por los campesinos y la feligresía de la Iglesia católica, hecho que expresa la alianza evidente entre la Iglesia católica y el Partido Conservador. Muestra de ello fue el apoyo ferviente de obispos, párrocos y religiosos que sermoneaban a los fieles para que apoyaran al Gobierno conservador de Ospina Rodríguez. Manifiestamente, el resultado de estas acciones consolidó la identificación estrecha de la Iglesia católica con el Partido Conservador y la construcción de un Estado nación fundado en el catolicismo y en la herencia hispánica a partir de 1886 (Ortiz, 2016). En este sentido, fue tan fuerte la sinergia hasta el punto de que los fines ideológicos conservadores adquirieron un carácter sagrado, con lo cual justificaron el uso de medios equívocos como la violencia (Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas [CHCV], 2015).

El régimen federalista liderado por los liberales tuvo su auge entre 1853 y 1886, el cual llevó a cabo importantes reformas, como la abolición de la

esclavitud, la adopción del libre cambio, el fomento de la educación pública, la extinción de monopolios coloniales, la alcabala y los impuestos eclesiales. Además, pregonaban que la religión era un asunto personal que no debía estar dentro de una determinada confesión religiosa.

Los liberales separaron el Estado y la Iglesia. Varios años antes legislaron para elegir curas párrocos por medio de los cabildos municipales, suprimir el diezmo, eliminar los derechos de estola, la libertad religiosa y expulsar a los jesuitas y a varios jerarcas que se oponían a las reformas, como el arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera. (Cortés, 2019, parr. 11)

Estos cambios impactaron fuertemente la Iglesia católica que vio cómo el nuevo sistema federal que se imponía en Colombia menoscababa su poder en todos los aspectos, incluso, lo económico con las desamortizaciones de sus propiedades, los privilegios en el manejo de la educación y la labor social, por lo que la Iglesia buscó oponerse de manera contundente y férrea.

En consecuencia, los liberales consideraron la alianza entre la Iglesia católica y los conservadores como un obstáculo para la búsqueda del progreso material e intelectual de la nación, razón por la cual desearon frenarla a través de una serie de medidas de carácter oneroso y coercitivo que diezmará su poder e influencia como la imposición de impuestos y quitarle la hegemonía en la educación.

Estas reformas sentaban las bases de un proyecto de estado laico y moderno en el cual la Iglesia católica quedaba desplazada del lugar privilegiado que tradicionalmente había ocupado en la historia nacional. Medidas como la desamortización de bienes eclesiásticos, la supresión de comunidades religiosas, la libertad de cultos y la ejecución de un programa educativo de orientación laica, significaron duros golpes para la Iglesia en la medida que socavaron parte de su poderío económico y su ascendiente sobre la población. (Jaramillo, 2013, p. 244)

Durante el siglo XIX los gobiernos liberales promovieron reformas laicistas que afectaron a la Iglesia. El decreto de desamortización de bienes de manos muertas que gravitó en la expropiación de las tierras heredadas por la Iglesia de sus feligreses difuntos hizo que la Iglesia se convirtiera en la más grande terrateniente del país, sin embargo, las maniobras politiqueras hicieron que el latifundio clerical pasara de manera expedita a manos privadas (Caballero, 2014). Esta ofensiva contra la Iglesia evidenciaba el triunfalismo liberal no solo por la victoria militar, sino por los sentimientos de ira y venganza provocados por la estrecha colaboración del clero con los conservadores. Otra de las reformas fue la educativa de 1870, en la que se exigía la separación del poder civil del eclesiástico. Estas medidas buscaban diezmar a la Iglesia y quitarle el control que poseía sobre la educación, a cambio de promover en todo el territorio nacional una enseñanza gratuita, obligatoria y pública. En respuesta, los radicales del Partido Conservador y la jerarquía eclesial, amparados en las directrices papales contenidas en el *syllabus* en el que se condenaba al liberalismo calificándolo de error, organizaron movilizaciones y la creación de asociaciones de fieles de corte militante para hacer frente a la reforma educativa, lo que desató la guerra civil de 1876 a 1877, también conocida como la guerra de las escuelas; este conflicto interno que vivió el país tuvo un carácter político-religioso, y fue la manifestación del descontento de los conservadores y la jerarquía eclesial por las medidas laicistas adoptadas por el Gobierno liberal. Aquí hubo una fuerte incidencia de la jerarquía que azuzó la violencia interpartidista para bloquear el intento modernizante de la educación. Fue una contienda sangrienta en la que tanto conservadores como liberales fueron diezmos y divididos. Coyuntura que fue aprovechada por Rafael Núñez quien había sido ministro de gobiernos anteriores y pronunció en

el Senado un discurso con el lema “regeneración o catástrofe”; además, propició y fortaleció la alianza de los conservadores con la Iglesia, lo que lo catapultó para acceder al poder en calidad de liberal independiente (Caballero, 2014).

El factor religioso en los estallidos de las guerras civiles en Colombia ha estado presente y ha sido determinante para que las “deudas de sangre” y las venganzas se perpetuaran como un círculo vicioso en la historia colombiana y que ha perdurado hasta nuestros días. Precisamente, la guerra de los Supremos en 1839 se debió a la supresión de los conventos menores en Pasto, hecho que fue aprovechado por predicadores fanáticos y los gamonales de la región para iniciar conflicto; también, en 1877, con la guerra civil de las escuelas ya mencionada, los obispos de Antioquia, Popayán y Pasto fueron protagonistas en contra de las políticas del Gobierno liberal al crear una educación pública neutra en lo religioso. En síntesis, las reformas liberales buscaban limitar el poder político y económico de la Iglesia e impedir el alineamiento de la institución eclesiástica en torno al Partido Conservador (Plata y Vega, 2015).

De las cuatro guerras civiles nacionales que se dieron en el siglo XIX, las tres primeras (1876-1877, 1885-1886, 1895) debilitaron el liberalismo radical y fortalecieron el liberalismo moderado y al mismo conservatismo que, aliados con la Iglesia católica, “lograron en 1886 establecer un régimen centralista, procatólico, hispanista y conservador” (Ortiz, 2010, p. 167), lo que originó la conformación de un movimiento nacional denominado Regeneración³

³ La influencia de España en la Regeneración se dio a través de diversas comunidades religiosas hispanas que se asentaron en el territorio nacional. Uno de los principales proyectos de los regeneradores era fomentar la migración de campesinos españoles, pues estos eran los católicos por excelencia. Este propósito fracasó contundentemente, debido a la situación de inestabilidad política que padecía el país, así como por su accidentada geografía y por sus climas ardientes. Entonces se optó por importar religiosos españoles, comenzando por los jesuitas y dominicos que habían sido desterrados por el Gobierno del general Tomás Cipriano de Mosquera. Seguidos de los agustinos y de los maristas. Aunque estos últimos eran franceses, a Colombia llegaron como miembros de esta orden hermanos españoles mayoritariamente (Malagón, 2017, pp. 12-13).

(1878-1900), asistido por la coalición de conservadores y liberales que se consolidó con la Constitución Política de 1886, de corte centralista, confesional y presidencialista.⁴ Esta unión político-militar liderada por los conservadores con el apoyo incondicional de la Iglesia, los intereses de latifundistas, exportadores y comerciantes quienes demandaban para el país una organización centralista, en contravía de lo estipulado en la Constitución liberal de 1863.

Entre 1886 y 1930, se instauró y consolidó la hegemonía conservadora en la que fue evidente una era de cristiandad en la República de Colombia con el movimiento de la Regeneración. Con la materialización de la Constitución Política de 1886, inicia el régimen de cristiandad en el que el Estado y la Iglesia se beneficiaron mutuamente. Los jerarcas siguieron fielmente la directriz dictada por el papa Pío IX de no bajar la guarda, de seguir atacando a los liberales con la frase “el liberalismo es pecado” (Cortés, 2006). La puesta en marcha de la Constitución Política de 1886 trajo consigo la entronización de un Estado clerical en Colombia, entre ellos, Rafael Núñez, uno de los promotores más empedernidos. De igual forma, la imposición de un nuevo régimen institucional abogó por la centralización política, y con un ejecutivo de mayor poder, la concentración administrativa y el restablecimiento de las relaciones Iglesia-Estado. De esta manera, se diezmaron todas las reformas liberales que habían logrado una serie de conquistas, como “la prohibición de la esclavitud, la libertad de imprenta y de palabra, la libertad de enseñanza, la libertad religiosa

⁴ La Regeneración fue un movimiento liderado por el político Rafael Núñez, cuatro veces presidente durante el siglo XIX (1880-1892). Núñez, con el apoyo del bogotano Miguel Antonio Caro, concibió un nuevo temperamento para el país que, a la postre, lo unificaría bajo los elementos de la religión y la lengua, pues la Regeneración se caracterizó por construir y dirigir desde una realidad conservadora, católica y centralista al colectivo colombiano, y con este maridaje se gestó y acentuó gran parte de la personalidad histórica de la nación colombiana (Deas, 2006; García, 2016).

y la separación Iglesia-estado, la supresión de la pena de muerte” (Cardona, 2013, párr. 6).

La Constitución Política de 1886 facilitó la firma del primer concordato Vélez-Rampolla de 1887 entre el Estado colombiano y la Iglesia católica. Este acontecimiento restituyó el restablecimiento de los derechos civiles y las garantías sociales de la Iglesia (Arias, 2009). El concordato convenía lo siguiente:

La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de Colombia; los poderes públicos las reconocen como elemento esencial del orden social, y se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas (artículo 1)[...] En las Universidad y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación e instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la religión católica (artículo 12); de igual manera el gobierno impedirá “que, en el desempeño de asignaturas literarias, científicas y, en general, en todos los ramos de la instrucción, se propaguen ideas contrarias al dogma católico y al respeto y veneración debidos a la iglesia” (artículo 13). [...] El Padre Santo, como prueba de particular deferencia y con el fin de conservar la armonía entre la Iglesia y el Estado, conviene en que a la provisión de las sillas arzobispaes y episcopales preceda el agrado del presidente de la República. Por consiguiente, en cada vacante podrá este recomendar directamente a la Santa Sede los eclesiásticos que, en su concepto, reunieran las dotes y cualidades necesarias para la dignidad episcopal, y la Santa Sede, por su parte, antes de proceder al nombramiento manifestará siempre los nombres de los candidatos que quiera promover, con el fin de saber si el Presidente tiene motivos de carácter civil o político para considerar a dichos candidatos como personas no gratas (artículo 15) (De Roux, 1983, pp. 33-34)

De igual manera, se hizo el reconocimiento de un fuero especial para el clero católico que le otorgó grandes beneficios y se le eximió del desempeño a ocupar cargos públicos contrarios con sus credos, la prestación obligatoria del servicio militar y la vía libre a la Iglesia para recaudar, administrar y poseer libremente bienes muebles e inmuebles (Santamaría, 2013).

En el preámbulo de la Constitución no solo se reconoció el catolicismo como la religión de la nación, sino también el Estado le entregó a la Iglesia católica el poder de vigilar la moral cristiana a través de instituciones estatales (art. 40). En el artículo 41, se dispone el monopolio de la educación de los colombianos en manos de la institución eclesiástica. Núñez propone fortalecer un Estado centralizado, basado en la Iglesia como agente cohesionador de la sociedad, debido al poder y aceptación que esta tenía. Un ejemplo —ya citado— que pone en evidencia el poder que detentaba la Iglesia es la obligatoriedad que se impuso del bautizo católico para poder gozar de derechos políticos [...]. Quien no estuviera bautizado por el rito católico no aparecía en los censos electorales, el sujeto no católico era desprovisto de derechos. (Santamaría, 2013, p. 44)

La Iglesia reasumió nuevamente y de manera plena el control de la educación:

En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación e instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la religión católica (artículo 12). (Arias, 2009, p. 28)

Según el artículo 13 del concordato, las instituciones privadas como las públicas fueron sometidas a los obispos diocesanos quienes, a su vez avalados por el Gobierno central, ejercían el control de las asignaturas literarias, científicas y en todos los campos de instrucción para cuidar la no propagación de las ideas contrarias al dogma católico y, en cambio, sí favorecer el respeto

y la veneración debidos a la Iglesia (Arias, 2009). Era tal el control ejercido por la Iglesia que el título de bachillerato estaba supeditado a la normativa vigente de carácter confesional, es decir, solo para quienes se graduaban en los establecimientos católicos. Sin embargo, a pesar del control dominante, algunos colegios como el Gimnasio Moderno, las escuelas Ricaurte y la Anexa de la Universidad Republicana, el Colegio Mercantil y el Liceo Araújo lograron mantener distancia en relación con la Iglesia católica. En estos centros educativos, se formaron varios de los principales políticos, periodistas y escritores de la época.

La causa principal del conflicto entre liberales y conservadores radicaba en mantener el control político del Estado. Para ello, tanto los unos como los otros hicieron uso de la violencia y la movilización de fuerzas populares para el logro de sus objetivos.

Los liberales más radicales creían que la estructura jerárquica de la Iglesia católica era incompatible con la democracia. Los más moderados no compartían esa posición, pero sí creían que era necesario reducir el poder de la Iglesia sobre todo por cuestiones políticas y económicas. Así, por ejemplo, abolir el fuero eclesiástico significaba la afirmación del principio de igualdad ante la ley. Para debilitar la estructura jerárquica de la Iglesia se procedió a la selección de los curas párrocos por parte de los concejos municipales. Amortizar los censos significó facilitar la circulación de la tierra. (Cortés, 2010, p.173)

Las intrigas entre liberales y conservadores apoyados por la Iglesia se fueron incrementando como consecuencia de la exclusión y la intolerancia entre los dos bandos hasta alcanzar serios ribetes de confrontación. Los liberales fueron aislados del poder ejecutivo como del legislativo por parte de los conservadores con el pretexto de que ellos se encontraban en un estado de error

y pecado debido a la propagación de las ideas progresistas. Ante tal situación, los liberales se levantaron en armas para hacer viable sus reformas conformes al Estado federal (Caballero, 2014). De esta forma, se inició el estallido de lo que se conoce como la guerra de los Mil Días, que duró aproximadamente 1130 días, que por cuestiones de dramatismo histórico se prefirió nominarla mil días. Inició el 17 de octubre de 1899 y terminó el 21 de noviembre de 1902, en la cual murió el 2,5 % de la población nacional de aquella época, es decir, más de cien mil colombianos (Cortés, 2002; Hernández, 2019), y ha sido el conflicto bélico más devastador de la historia de Colombia.

Fue la más larga y sangrienta de las guerras civiles. Desde 1899 hasta 1902 se combatió en casi todo el país, exceptuadas las regiones despobladas de la Amazonia y el departamento de Antioquia, casi homogéneamente conservador, en donde el alzamiento liberal fue aplastado en dos semanas. Se combatió en las montañas y en los ríos, en los dos mares, en las selvas del Chocó y en los desiertos de la Guajira. [...] Participaron en apoyo de los insurrectos, con armas y ocasionalmente con tropas, los países vecinos con gobiernos liberales: Venezuela (Cipriano Castro), el Ecuador (Eloy Alfaro) y Nicaragua (José Santos Zelaya). Y en apoyo del Gobierno conservador intervinieron los Estados Unidos (Teodoro Roosevelt), que en Panamá frustraron las acciones del ejército liberal con el pretexto de defender el ferrocarril y las instalaciones del futuro Canal, entonces en construcción por una compañía francesa. (Caballero, 2014, cap. 8, párr. 1)

Las sangrientas batallas sostenidas por los dos partidos tradicionales, liberales y conservadores, tuvieron lugar en algunas regiones del país, pero principalmente en la región de los Santanderes, donde se asentaban los grandes fortines del liberalismo radical en el siglo XIX (Hernández, 2019); sin embargo, los victoriosos fueron los conservadores y la Iglesia. Las batallas

más reconocidas fueron las de Peralonso (Norte de Santander) y Palonegro (Bucaramanga).

Quienes a su vez, como también ha sido tradicional, se encontraban divididos en facciones, algunas más radicales que otras. Liberales en las ramas tradicional (moderados) y belicista (radicales); conservadores en históricos (azules moderados y hasta con ciertos tintes liberales) y nacionalistas (azules retardatarios al extremo). Sus divisiones en gran parte se basaron en la forma de percibir el embate centralizador y tiránico de la Regeneración, que hasta hacía poco tiempo comandaba Rafael Núñez y su vicepresidente Miguel Antonio Caro. Así mismo, también se basaban en la forma de asumir las riendas de un Estado pobre, con un fuerte problema de concentración de la tierra y de la riqueza y cuya economía se basaba en el modelo de exportaciones agrícolas (el café ya era el producto insigne). Además, con una incipiente industria y una clase trabajadora en condiciones cada vez más precarias. (Hernández, 2019, párr. 4-6)

Desde finales del siglo XIX, el Partido Conservador se consolidó en el poder tras la guerra de los Mil Días (1899-1902) e impuso un nuevo orden constitucional caracterizado por la centralización política de corte autoritario que constreñía las libertades individuales y “el integrista católico, ultramontano y reaccionario” (Arias, 2009, p. 14) que consideró a la modernidad como una gran amenaza para la sociedad colombiana. De igual manera, esta era la postura de la Iglesia, por eso su afinidad con los conservadores. Ante esta situación, los liberales radicales se declaran en rebelión contra el Gobierno conservador debido a la pérdida de los espacios de participación y el exterminio o exilio de sus representantes.

Las acciones bélicas se extendieron a varias regiones del país mediante una guerra de guerrillas liberales y conservadoras que agudizó el enfrentamiento bélico y la crisis económica del país (Hernández, 2019). Las consecuencias fueron devastadoras en todos los aspectos. En lo económico, los gastos

militares originaron la devaluación de la moneda, lo que ocasionó el aumento de los productos como los de la canasta familiar. En lo social, se presentó una ruptura del tejido local y regional a causa de la exacerbación de los odios interpartidistas. De igual manera, aumentó la defensa e identificación partidista, y el rencor por el partido oponente. Lo que más tarde se convertiría en el caldo de cultivo que hizo eclosión en la época de la violencia. Acentuó la brecha social y económica entre las élites políticas y los sectores populares; y en lo político, trajo la propagación de una cultura política que se caracterizó por el sectarismo partidista que buscaba disputarle al partido oponente “el botín del Estado, utilizando al pueblo como carne de cañón. En palabras de Caballero Colombia era un país de dos pisos. El de arriba jugaba a la política y el de abajo ponía los muertos” (Caballero, 2014, párr. 10).

Con más de tres años de conflicto que dejó en quiebra la economía, la moneda desvalorizada, la infraestructura del país inservible, con más de cien mil muertes con una población de cuatro millones de habitantes, los tratados de Neerlandia, Wisconsin y Chinácota realizados en 1902 ponen fin a la guerra de los Mil Días que contó con la colaboración de los Estados Unidos, y que un año más tarde, aquel que había sido el garante de la paz en el buque Wisconsin, se apodera del estado de Panamá (Hernández, 2019).

Participación de los jerarcas católicos en los escenarios de la insurrección comunera y la guerra de los Mil Días

De acuerdo con el propósito de este capítulo consistente en esbozar un análisis del actuar de los jerarcas en relación con la fidelidad o incoherencia con el Evangelio en los ámbitos pastorales, sociales, económicos y políticos dados en los escenarios de la insurrección comunera y la guerra de los Mil Días,

y dada su complejidad y comprenderlo de una forma más global y profunda, debemos, en primer lugar, poner de manifiesto la tensión existente dentro de la misma Iglesia que involucra a los jerarcas de la presencia antagónica de dos comprensiones del cristianismo que cohabitan dentro de la misma institución eclesial: uno de carácter profético que va en sintonía con el mensaje del Evangelio y el otro caracterizado por un fuerte arraigo en lo institucional que obnubila la esencialidad misma del Evangelio. Por tanto, la fe cristiana, al ser concebida como seguimiento de Jesús, necesariamente está relacionada e implicada en todas las dimensiones que constituyen y hacen parte de la existencia humana en la perspectiva de aportar a la ordenación en todo el territorio nacional de una cultura de paz, donde fe y Evangelio sea el binomio que sirva de propulsor de una cultura pacifista que haga realidad un país próspero y digno para todos.

Al realizar la caracterización crítica y propositiva del actuar de los jerarcas en los dos escenarios, es evidente la conexión que hubo entre política y religión expresada en la participación directa o indirecta en el desarrollo del conflicto histórico que vivió el país donde la violencia partidista y religiosa tuvo un gran arraigo. Esta última fue preponderante en el desenlace de las distintas guerras civiles en las que los obispos de Antioquia, Popayán y Pasto fueron protagonistas en contra de las políticas del Gobierno liberal que creó una educación pública distante de lo religioso, hizo cerrar los conventos y puso en el exilio a muchos clérigos. La respuesta de los jerarcas ante estas encerronas de los liberales fue la de actuar con odio y venganza, por lo que buscó aliarse con gamonales a fin de formar escuadrones para ir a la guerra.

La Iglesia católica en el contexto de la historia colombiana ha ejercido un rol determinante y protagónico en la construcción del orden social, cultural y político, que se ha dado en el país producto de su presencia visible a lo largo y

ancho del territorio, lo que le permitió un reconocimiento significativo por parte de la sociedad colombiana de la época. En otras palabras, ha sido coactora de la gobernanza en la que ejerció una notoria influencia en la redacción de las constituciones nacionales, sobre todo, en la Constitución Política de 1886, en la que abogó por la aprobación de numerosas leyes en relación con el control y la regulación de instituciones como la familia y la escuela. De igual manera, ha sido actora de la violencia que ha vivido el país, como lo evidencian las innumerables participaciones en las distintas guerras civiles. Es decir, la Iglesia católica ha funcionado no solo como una “respuesta hacia los fenómenos naturales que suceden en nuestro medio, sino también como forma de cohesión social y política del Estado, lo que le otorgó legitimidad para actuar muchas veces de manera despótica con el objeto de establecer y mantener la unidad nacional” (Saavedra, 2013, p. 93).

La Iglesia es una institución jerárquica de orden internacional gobernada según jurisdicciones correspondientes al papa y a los obispos, centralizada en la curia romana donde los sumos pontífices de la época impartieron las directrices en oposición al liberalismo y al comunismo a través de las distintas encíclicas y documentos magisteriales. Los papas dentro de la estructura jerárquica eclesial representan la máxima autoridad de la Iglesia en el mundo.

En la tabla 1.1, hacemos un registro de los papas que gobernaron a la Iglesia católica en los periodos que tuvieron lugar los escenarios de la insurrección comunera y la guerra de los Mil Días.

Tabla 1.1.

Papas que gobernaron a la Iglesia católica en el escenario de la insurrección comunera y la guerra de los Mil Días.

Papas	Documentos
Clemente XIII (1758-1769)	La encíclica <i>In dominico agro</i> (1761) subraya el valor del Concilio de Trento y recomienda la difusión del catecismo romano traducido en lengua vulgar. La encíclica <i>Christianae reipublicae</i> (1776) para erradicar la plaga mortal de los libros que van en contra de la fe cristiana y atenta contra la doctrina de la Iglesia.
Clemente XIV (1769-1774)	La encíclica <i>Decet quam maxime</i> (1769) condena el abuso en algunas iglesias locales de pagar impuestos y contribuciones a los obispos y sus colaboradores por los servicios prestados; los ministros deben estar ajenos a la avaricia. La encíclica <i>Cum summi apostolatus</i> (1769) insta a los obispos a comprometerse con todos los esfuerzos para luchar contra la difusión de ideas y opiniones peligrosas que tienden a destruir la religión y la Iglesia.
Gregorio XVI (1831-1846)	La encíclica <i>Mirari vos</i> (1832), según la cual las dos fuentes del mal son la libertad de prensa y la indiferencia religiosa como consecuencia de la Ilustración.
Pío IX (1846-1878)	<i>Qui pluribus</i> (1846), <i>Noscitis et nobiscum</i> (1849) y <i>Syllabus errorum</i> (1864) combaten el comunismo y socialismo como enemigos de la fe.
León XIII (1878-1903)	<i>Libertas</i> y <i>Rerum novarum</i> , dadas en 1888 y 1891, comparan el comunismo con una grave enfermedad que causa la muerte.
San Pío X (1903-1914)	Carta encíclica <i>Pascendi Dominici gregis</i> (1907) sobre las doctrinas de los modernistas.

Fuente: elaboración propia.

Se ha de precisar la participación y responsabilidad de la Iglesia católica a través de sus jerarcas en la violencia, para no caer en generalidades o arbitrariedades que conlleven juicios de forma uniforme y equívoca contrarios a la realidad. En primer lugar, cabe reconocer que dentro de la organización

eclesial existen diversas maneras de concebirse, lo que explica en parte las heterogéneas posturas que asumen sus integrantes. Para ello, evocaremos la figura de modelos eclesiales que explican la escisión en la Iglesia y que hacen que sus miembros no actúen de forma monolítica. Al hacer referencia a la participación de la Iglesia en las distintas contiendas que ha vivido el país, específicamente durante estos dos escenarios, muchos de sus miembros de forma organizada se identificaron con un determinado modelo de Iglesia. En este caso, un modelo eclesial tradicional que se impuso en el mundo y, particularmente, en Colombia hasta mediados del siglo XX fue el denominado preconiliar. Dicho modelo se caracteriza por los siguientes aspectos:

Por la prédica del bienestar de las mayorías solo después de la muerte; que separa cuerpo de alma; que pacta con los poderes del Estado; que absolutiza la propiedad privada; que exalta un modelo particular de familia, una determinada raza, de religión y de estado; que se aleja de los postulados del Evangelio, que podemos calificar como preconiliar pero muy vigente aún. (Pacific School of Religion, 2016, p. 10)

Al remontarnos al contexto en el que tuvo lugar la guerra de los Mil Días, encontramos que los documentos y las encíclicas papales evidencian este modelo tridentino y ultraconservador de Iglesia como defensora del *statu quo*. Es desde esta perspectiva que están escritas las encíclicas *Mirari vos* de Gregorio XVI en 1832, en la que se afirma contundentemente que las dos fuentes del mal son la libertad de prensa y la indiferencia religiosa surgidas de la Ilustración; de igual manera, las encíclicas *Qui pluribus*, *Noscitis et nobiscum* y *Syllabus errorum* de Pío IX escritas en 1846, 1849 y 1864, respectivamente. Estas encíclicas hacen una invitación al combate contra los enemigos de la fe, entre ellos, el comunismo ateo y el socialismo. El sumo jerarca de la Iglesia

católica los califica de sistemas nefandos y depravados que son una amenaza para la humanidad y les atribuye sin escrúpulos los robos, los saqueos, las violaciones y los desórdenes. Y las encíclicas *Libertas* y *Rerum novarum* de León XIII, dadas en 1888 y 1891, contienen un sumario de los principales errores que han sido reprobados y condenados por el papa; compara el comunismo con una grave enfermedad que causa la muerte (Pacific School of Religion, 2016), y condena “con severidad y de manera expresa la libertad de culto, de prensa, de conciencia, la separación Iglesia-estado y los avances liberales que se presentaban en el siglo XIX” (Cardona, 2013, párr. 6). Cardona afirma que la propiedad privada proviene del derecho natural su existencia.

Los obispos en la insurrección comunera

Al hilvanar la participación de los obispos católicos en el escenario de la insurrección comunera, se infiere que los jerarcas cercanos a la Corona española desempeñaron un papel fundamental y determinante, sobre todo, con el arzobispo Caballero y Góngora, quien fue nombrado virrey en recompensa a su actuación política en la resolución de la amenaza comunera.

La tabla 1.2 muestra a los jerarcas católicos que hicieron parte de este escenario independentista para analizar su papel.

Tabla 1.2.*La jerarquía eclesiástica colombiana en el escenario de la insurrección comunera.*

Escenario de la insurrección comunera	
Arquidiócesis o Diócesis	Obispos
Bogotá	Monseñor Antonio Caballero y Góngora (1777-1788)
Bogotá	Monseñor Don Fernando Caycedo y Flórez (1816-1827)
Cartagena	Monseñor Juan Fernández de Sotomayor y Picón, obispo de Cartagena (1777-1849) y presidente del Congreso de las Provincias Unidas
Popayán	Monseñor Salvador Jiménez Padilla Cobos de Enciso, obispo de Popayán en (1816-1841)

Fuente: elaboración propia.

La religión y la política, bajo la tutela de los partidos políticos y de la Iglesia, han compartido relaciones de poder con los que regulaban el comportamiento de las personas y el control de los diversos grupos sociales. La Corona española tuvo como estrategia desarrollar un apostolado civilizador, que se fue secularizando hasta convertirse en una de las estrategias más importantes de la política colonial del Imperio español en América (González, 1997). Sin embargo, los miembros del clero fueron factor determinante en la transformación de la figura monárquica sostenida por la alianza Dios-rey, lema propio de la Colonia a la figura de la relación Dios-pueblo para legitimar la independencia, y así dar a entender que el nuevo Gobierno independentista no parezca estar en contra de Dios. En razón de ello, “el 26 de diciembre de 1819 el vicepresidente Santander

expidió un decreto que ordenaba a todos los curas exhortar a sus vecinos haciéndoles ver que el sistema de la Independencia era conforme a la doctrina de Jesucristo y, por consiguiente, que no eran herejes los que lo siguieran” (Garrido, 2019, párr. 3).

En obediencia a Santander, los clérigos recurrieron al Antiguo Testamento para argumentar que Dios amaba a los pueblos y aborrecía a los reyes que despojaban de la libertad a los hombres con la que el creador los había formado; la soberanía residía en los pueblos que les otorgaba el derecho de hacer frente a los tiranos, y con ello mostraba la impiedad de los españoles para con los pueblos. En este sentido, aparece un nuevo paradigma católico en relación con el poder político:

Dios creó al hombre libre Dios aborrece los reyes y tiranos La libertad es el mayor bien del Hombre Dios aborrece la servidumbre Dios prefiere la república Independencia no es herejía Dios envía salvadores a su pueblo Los reyes son castigo de Dios Hay Derecho de Insurrección contra la tiranía La Biblia va contra monarcas absolutos Se debe defender la religión España es una nación impía Para salvar el alma, se debe defender el suelo patrio Los españoles son otro pueblo Nuevas cadenas harían perder la salvación Los granadinos son humildes e inocentes Los españoles son soberbios y ambiciosos. (Garrido, 2019, párr. 7)

Al identificar y analizar la participación de los obispos en la Independencia en el escenario de la insurrección comunera, encontramos que el factor religioso desempeñó un papel preponderante y fue germen y animador de los movimientos político-sociales dados en la época que buscaban reivindicaciones. En la redacción de la cédula real escrita por el fraile dominico Ciriaco de Archila, con la que el pueblo comunero se movilizó, lo religioso fue determinante; también produjo el efecto contrario, cuando actuó en oposición a la defensa de

las políticas de la Corona española, es decir, contuvo y disolvió los movimientos sociales, en este caso la insurrección comunera en cabeza del arzobispo de Bogotá Caballero y Góngora. Los cambios sociales y políticos que se dieron en la época muestran que lo religioso y lo político estaban emparentados, donde lo religioso desempeñó un papel determinante para promoverlo o para contenerlo, como aconteció en los procesos de conquista y de colonización en los que la Iglesia católica estuvo estrechamente vinculada al Estado español, y los obispos buscaron siempre legitimarlo (Plata, 2011).

Los jerarcas católicos contaban con una capacidad de gestión y autoridad moral con la que influyeron en la opinión pública y en las prácticas sociales que ayudaron a la consolidación de un proyecto hegemónico, como se dio en el tránsito de la Administración colonial a la Administración de la República durante la Independencia a través de la defensa del statu quo en apoyo a los realistas. Sin embargo, muchos miembros de la Iglesia, entre ellos, párrocos y frailes, al sentirse inconformes con la situación de pobreza e injusticia creadas por las reformas borbónicas, optaron por apoyar la causa independentista (Plata, 2011). Estas manifestaciones de inconformidad revelan el carácter profético de un cristianismo que está del lado de los más pobres y necesitados, a los que Jesús en el Evangelio llama sus preferidos, denunciando sin titubeos los atropellos y las injusticias de la Corona española. Cabe resaltar que los discursos teológicos y religiosos ejercieron la misión de legitimar y apoyar las luchas independentistas. En este orden de ideas, tenemos a los siguientes preladados que se distinguieron por ejercer acciones desde la perspectiva profética, es el caso del primer arzobispo de Colombia, en 1827, don Fernando Caycedo y Flórez, destacado por su dedicación a la ciencia y uno de los rectores más ilustres del

Colegio del Rosario donde entabló amistades cercanas con los próceres del 20 de julio y virtudes apostólicas:

Sus ideas reflejan muy bien el pensar del clero diocesano de Santafé. Su condición de rosarista lo destacó desde el comienzo de la Revolución entre los sostenedores del nuevo orden de cosas. “La biografía de este arzobispo es una página brillante del derecho posesorio del clero en la patria colombiana, razón olvidada o postergada por los gobiernos que después quisieron negarles a los sacerdotes nacidos en suelo colombiano el asilo y el disfrute de las dádivas de la libertad política por la cual sus mayores habían padecido y luchado y a la cual, para decirlo con verbo de amor, ellos mismos habían amamantado con la fe, con la paciencia, con la sabiduría, con la perseverancia y con los grumos de sus propias sangres martirizadas”. (Toro, 2008, p. 129)

El obispo Juan Fernández de Sotomayor y Picón fue presidente del Congreso de las Provincias Unidas y obispo de Cartagena (1777-1849); en 1814, publicó un catecismo popular en el que expresó sus ideas políticas, por lo que fue condenado por la Inquisición de Cartagena. Demostró una gran admiración y amor por una patria libre, a lo que exhortaba a defenderla a costa de la misma vida.

Predicó varios sermones en que sostenía la causa de la independencia: el de la publicación de la constitución el 20 de julio de 1810, en el que invoca la doctrina del derecho natural para justificar la revolución. Es un canto de júbilo a la libertad y un himno de acción de gracias al Creador “por el inefable beneficio de habernos constituido en sociedad y devuéltonos por un efecto de su gran bondad el derecho de existir, mantenernos y gobernarnos por nosotros mismos fijando leyes fundamentales de nuestra asociación, y haciéndonos conocer a un tiempo nuestros derechos y nuestros deberes”; el sermón del 19 de octubre de 1813 en Mompox, que se imprimió; el del 20 de Julio de 1815 en Bogotá, que presentó al Venerable Capítulo y al Gobierno, único ejemplar tal vez que se libró de la

hoguera pacificadora, y otro en diciembre del mismo año, el cual, sin haberse publicado, se prohibió por el Comisario León, con pena de excomunión. (Toro, 2008, p. 131)

Fue tanta la injerencia que tuvieron sus ideas que las autoridades eclesiásticas de Cartagena lo declararon “reo de alta traición, perturbador de la tranquilidad pública, trastornador del orden, enemigo declarado de nuestro legítimo soberano el señor don Fernando VII” (Toro, 2008, p. 131).

El obispo español Salvador Jiménez Padilla Cobos de Enciso fue obispo de Popayán en 1841, quien fue notable por su cambio de actitud: “de furibundo devoto de la Corona española a comprometido patriota” (Toro, 2008, p. 131). El prelado tuvo varias intenciones de dejar Colombia e irse a su tierra natal, pero fue persuadido por el libertador Bolívar a través de una carta enviada el 10 de junio de 1822 en la que le pide reconsiderar su decisión, y le muestra el camino por donde estaba obligado a seguir en el cuidado de la diócesis, lo cual lo convirtió en un gran defensor de la causa de la revolución:

“Yo quiero suponer que V. S. I. está apoyado sobre firmes y poderosas razones, para dejar huérfanos a sus mansos corderos de Popayán; mas no creo que V. S. I. pueda hacerse sordo al balido de aquellas ovejas afligidas, y a la voz del gobierno de Colombia que suplica a V. S. I. que sea uno de sus conductores en la carrera del cielo. V. S. I. debe pensar cuántos fieles cristianos van a dejar de recibir el sacramento de la confirmación por falta de V. S. I.; cuántos jóvenes alumnos de la santidad van a dejar de recibir el augusto carácter de ministros del Creador, porque V. S. I. no consagra su vocación al altar y a la profesión de la sagrada verdad. V. S. I. sabe que los pueblos de Colombia necesitan de curadores y que la guerra les ha privado de estos divinos auxilios por la escasez de sacerdotes. Mientras Su Santidad no reconozca la existencia política y religiosa de la nación colombiana, nuestra iglesia ha menester de los ilustrísimos obispos que ahora

la consuelan de esta orfandad, para que llenen en parte esta mortal carencia”. “Sepa V. S. I. que una separación tan violenta en este hemisferio, no puede sino disminuir la universalidad de la Iglesia romana, y que la responsabilidad de esta terrible separación recaerá particularmente sobre aquellos que, pudiendo mantener la unidad de la Iglesia de Roma, hayan contribuido por su conducta negativa, a acelerar el mayor de los males, que es la ruina de la Iglesia y la muerte de los espíritus en la eternidad”. (Toro, 2008, p. 135)

Los obispos en la guerra de los Mil Días

Al analizar las acciones y posturas del episcopado en el escenario de la guerra de los Mil Días, se evidencia claramente una orientación doctrinaria y pastoral de la Iglesia católica direccionada desde Roma en contra del liberalismo y el comunismo, a los que consideró el pecado que hay que erradicar. Estas indicaciones venidas de Roma motivaron a muchos obispos que influyeron a sacerdotes y laicos a asumir el ejercicio de la acción violenta so pretexto de defender los principios de la moral y la fe cristiana. Sin embargo, en medio de estas posturas intransigentes y radicales de corte conservador, surgen otras alternas pacifistas asumidas por algunos miembros de la Iglesia católica que supieron afrontar el señalamiento y la persecución, y se opusieron rotundamente a la opción violenta que proferían sus jefes, tildándolos de desobedientes porque no seguían sus orientaciones y demandas.

La tabla 1.3 contiene un registro de los obispos, quienes eran jefes de la Iglesia católica en las distintas regiones del territorio nacional a través de sus respectivas sedes, para precisar y develar algunas de sus declaraciones, acciones y actitudes en el escenario de la guerra de los Mil Días.

Tabla 1.3.

La jerarquía eclesiástica colombiana en el escenario de la guerra de los Mil Días.

Escenario de la guerra de los Mil Días	
Bogotá	Monseñor Juan Vicente Arbeláez Gómez (1868-1884) Monseñor José Telésforo Paúl (1884-1889) Monseñor Ignacio Velasco y Velasco (1889-1891) Monseñor Bernardo Herrera Restrepo (1891-1928)
Medellín	Monseñor José Ignacio Montoya (1876-1884) Monseñor Bernardo Herrera Restrepo (1886-1891) Monseñor Joaquín Pardo Vergara (1892-1904) Monseñor Manuel José Caicedo (1906-1937)
Santa Fe de Antioquia	Monseñor Joaquín Guillermo González (1873-1883) Monseñor Jesús María Rodríguez Balbín (1883-1891) Monseñor Juan Nepomuceno Rueda Rueda (1892-1900) Monseñor Manuel Antonio López de Mesa (1902-1908)
Panamá	Monseñor Eduardo Vásquez, O. P. (1856-1869) Monseñor Ignacio Antonio Parra (1870-1875) Monseñor José Telésforo Paúl Vargas (1875-1884) Monseñor José Alejandro Peralta (1886-1899) Monseñor Francisco Javier Junguito (1901-1911) Monseñor Guillermo Rojas y Arrieta (1912-1925)
Popayán	Monseñor Carlos Bermúdez Pinzón (1868-1886) Monseñor Juan Buenaventura Ortiz (1888-1894) Monseñor Manuel José Caicedo (1895-1905) Monseñor Manuel Antonio Arboleda (1907-1923)
Santa Marta	Monseñor José Romero (1864-1891) Monseñor Rafael Celedón (1891-1902) Monseñor Francisco Simón y Ródenas (1904 -1912)
Cartagena	Monseñor Eugenio Biffi (1882-1896) Monseñor Pedro Adán Brioschi (1886-1900)

Continuación Tabla 1.3. La jerarquía eclesiástica colombiana en el escenario de la guerra de los Mil Días.

Pasto	Monseñor Juan Manuel García Tejada (1866-1869) Monseñor Manuel Canuto Restrepo (1870-1881) Monseñor Manuel José Caicedo Martínez (1892-1895) Monseñor Ezequiel Moreno y Díaz (1895-1906)
Tunja	Monseñor Severo García (1881-1886) Monseñor Giuseppe Benigno Perilla (1887-1903)
Nueva Pamplona (Norte de Santander)	Monseñor José Jorge Torres Stans (1836-1853) Monseñor José Luis Niño (1856-1864) Monseñor Bonifacio Antonio Toscano (1864-1873) Monseñor Indalecio Barreto (1874-1875) Monseñor Ignacio Antonio Parra (1875-1908)

Fuente: elaboración propia.

El problema religioso suscitado por la reforma educativa en torno a cuál educación debía impartirse si la laica o la católica y las luchas partidistas en las regionales y localidades que se dieron en el país pusieron al descubierto las divisiones tanto en los partidos como en la misma Iglesia que vio cómo su autoridad y tutoría sobre la sociedad fueron puestas en duda y con poca aceptación (Jaramillo, 2013). La causa de la ruptura que se dio en la Iglesia católica se debió fundamentalmente a la presencia de dos frentes. Uno de corte moderado liderado por el arzobispo Vicente Arbeláez, que simpatizaba con una política pacifista y conciliadora. En esta perspectiva, el arzobispo invitaba al clero a no inmiscuirse en las disputas partidistas y a no obstaculizar el proyecto de educación liberal. En otro frente, estaban los ultramontanos encabezados por los obispos de los estados de Antioquia, Popayán y Pasto: José Ignacio Montoya, Joaquín Guillermo González, Manuel Canuto Restrepo y Carlos Bermúdez (González, 2014), respectivamente, que contaron con el apoyo de los obispos de

Santa Marta, Pamplona y Tunja. Con sus tesis sostenían que el sistema escolar liberal era parte del complot universal de los gobiernos masónicos del mundo que buscaban la destrucción de la Iglesia católica (Ortiz, 2010). La característica de estos prelados fue la intransigencia, quienes se declararon abiertamente en guerra contra los liberales y omitieron las recomendaciones del arzobispo Arbeláez y sus esfuerzos de negociación (Jaramillo, 2013).

Las posturas y acciones radicales se fueron imponiendo al ser asumidas por muchos jerarcas intransigentes, lo que evidenciaba una división en la Iglesia. En diciembre de 1873, tuvo lugar el II Concilio Provincial Neogranadino, al que solo asistieron dos de los ocho obispos convocados por el arzobispo Arbeláez, de los cuales cuatro eran antioqueños, los monseñores Valerio Antonio Jiménez, Joaquín Guillermo González, José Joaquín Isaza y Manuel Canuto Restrepo. No cabe duda de que este hecho evidenció claramente una falta de entendimiento entre los jerarcas (Zuluaga, 2014).

Sin embargo, es necesario resaltar la actitud pacifista y dialogante de monseñor Vicente Arbeláez, arzobispo de Bogotá, que se caracterizó por asumir una posición moderada y de entendimiento con el Gobierno, oponiéndose al fanatismo religioso de muchos miembros del clero y su injerencia en la política, como lo hicieron muchas facciones ultraconservadoras del clero que se opusieron abiertamente al diálogo y a los acuerdos con los liberales. Así lo expresó en una carta que dirigió a la Santa Sede:

Es incuestionable que no solo el clero, sino todo buen ciudadano debe ejercer toda su influencia para procurar el triunfo de la justicia y de todas las cuestiones que afectan el orden moral y religioso. Pero S.E. sabe muy bien que, en todos los países del mundo, y muy particularmente en estas Repúblicas, sujetas hace tanto tiempo a constantes revoluciones, hay una política de círculos, de bandería, de

fraudes y de intriga, en la cual dominan el interés y los fines particulares, sin tenerse en cuenta los más triviales principios de moral ni siquiera de decoro. Es de esta de la que he creído y creo debe abstenerse el clero. (Zuluaga, 2014, p. 2)

La ruptura interna que afligía a la Iglesia católica fue aprovechada por el conservatismo que contó con el apoyo irrestricto de un grueso número de obispos y sacerdotes. Los historiadores consideran que la guerra de las escuelas fue desencadenada por la respuesta de los conservadores en alianza con la Iglesia al proyecto liberal de establecer en el país un sistema de educación pública. De esta manera, se desencadenó una de las contiendas sangrientas y devastadoras que afligió al país, en la que hubo una gran participación del clero católico:

Hubo batallones que llevaron el nombre del Papa Pío IX y, otros, los de los Obispos de Popayán y Pasto. Al tiempo, en casi todas las regiones del interior los sacerdotes participaron en distintas actividades en la guerra; las guerrillas de la Sabana de Bogotá contaron con 35 sacerdotes, mientras en Antioquia cerca de la mitad de los 150 sacerdotes predicaron, reclutaron, buscaron apoyos en dinero y especie para las tropas conservadoras y formaron juntas de socorro para viudas y huérfanos de la guerra. En Cundinamarca, era visible el entusiasmo de numerosos jóvenes bogotanos, que fueron a la guerrilla, para defender el lema casi carlista “Dios, patria y libertad”; y se asociaron a la confederación de cerca de 90 guerrillas organizadas en la sabana cundiboyacense y en el piedemonte santandereano. (Ortiz, 2010, p.175)

Sin embargo, dentro de esta perspectiva intransigente y guerrillista de algunos prelados y miembros del clero, es necesario resaltar la actitud de algunos clérigos que optaron por la paz a cambio de la guerra a sabiendas de las consecuencias que acarrearía esa decisión. Fueron muchos los sacerdotes que se resistieron a formar parte del bando conservador y participar en el conflicto, a pesar de las medidas inquisitoriales que en su contra tomaron los

obispos al exigirles retractación o, de lo contrario, tendrían la excomunión y el destierro. Aquí cabe mencionar el caso que narra Tomás Carrasquilla acerca de lo que le sucedió al padre Casafús o Luterito, a quien, apartado de sus funciones pastorales por el obispo, lo mató la pena moral, este hombre “permaneció neutral ante la guerra, al comprender que su predicación debía orientarse hacia la paz, sin inmiscuirse con ninguno de los dos bandos” (Ortiz, 2010, p. 176).

Mientras esto sucedió en Colombia, de igual manera y de forma paralela en muchos otros países de América Latina se realizaron eventos similares que expresaban la protesta de los católicos en contra de las corrientes de liberales y progresistas, que las consideraron contrarias al orden social defendido y legitimado por el catolicismo (Jaramillo, 2013). En virtud de ello, la actitud por parte de los conservadores y de la jerarquía eclesiástica fue la de mantener el antiguo régimen que consentía una sociedad autoritaria, autocrítica, dogmática y monárquica en consonancia con la curia romana que asumió abiertamente una postura anticomunista y antiliberal, como lo expresaban las distintas encíclicas y documentos papales que reseñaremos de manera sucinta a continuación y que influyeron determinadamente en el mundo católico, sobre todo en Colombia por ser una sociedad de mayoría católica.

De esta manera, la Iglesia católica colombiana logró sortear la arremetida liberal, lo que le permitió ejercer influencia tanto en la sociedad de mayoría católica como en el Estado mismo, gracias al apoyo decidido de los conservadores quienes estuvieron en el Gobierno desde 1880 hasta 1930, amparados bajo la difusión de un catolicismo fiel a la política ortodoxa del Vaticano que se caracterizó por ser intransigente con el liberalismo y el comunismo y los calificó de los males de la modernidad (Arias, 2009).

Por ello, el federalismo, las libertades individuales y el carácter laical del Estado, principios del liberalismo, fueron sustituidos por el centralismo habilitado y fortalecido por la alianza entre el Estado, presidido por los conservadores y la Iglesia, alianza que se configuró en la Constitución Política de 1886 y en la que cimentaron las bases de un Estado confesional, donde la religión ocupó un lugar clave en el ordenamiento de la nación. En consecuencia, “la cruenta guerra de los Mil Días (1899-1902) significó, en efecto, el ostracismo del liberalismo y con él los sueños de un Estado laico, sepultados durante las siguientes tres décadas” (Arias, 2009, p. 52).

La jerarquía católica colombiana en el escenario de la guerra de los Mil Días siguiendo de manera fidedigna las directrices de la curia romana se involucró en el señalamiento al liberalismo, socialismo y comunismo como las manifestaciones del pecado que hay que extinguir sin piedad de la sociedad colombiana, y para ello se vinculó estrechamente al poder de las élites conservadoras. De esta manera, muchos obispos promovieron y participaron abiertamente con el clero en una especie de guerra de cruzada contra los liberales y el establecimiento estatal al que tildaron de aliado del comunismo. Razón suficiente para considerar que las afirmaciones y apreciaciones de los jerarcas estaban cargadas de estigmatización y odio (Pacific School of Religion, 2016).

Llevados por la intransigencia y el desacato al arzobispo Arbeláez, primado de Colombia, algunos obispos del suroccidente colombiano con una postura hostil y desafiante, especialmente los de Pasto y Popayán, propagaron las vías de hecho, tal como aconteció en la guerra civil de 1876 en la que hubo un enfrentamiento directo con el poder político. En este contexto de luchas y enfrentamientos entre liberales y conservadores por el control del Estado, los obispos a través del discurso religioso llevaron a cabo una función legitimadora.

Uno de los hechos que mayor resalta esa intransigencia de algunos prelados de la Iglesia en contra de los liberales fue la estrategia promovida y financiada por monseñor Ezequiel Moreno obispo de la Diócesis de Nariño, con sede en Pasto, entre 1896 y 1905, quien teologizó la guerra a través de los confesionarios y las celebraciones emprendiendo una lucha abierta y enconada contra el liberalismo al que consideró el enemigo que hay que derrotar. El desempeño ministerial del obispo Moreno estuvo marcado por la coyuntura política nacional e internacional que se vivía en el ámbito mundial y regional. En Colombia, el conservatismo se mantenía en el poder, mientras que en Ecuador gobernaba el liberalismo con Eloy Alfaro. En este escenario, el obispo Moreno simpatizó con algunos obispos de Ecuador, como fue el caso de Pedro Shumacher y José María Masía. Los tres obispos con algunos sacerdotes conformaron una de las trilogías más poderosas en Suramérica que atacó ferozmente al liberalismo hacia finales del siglo XIX, impartiendo instrucciones precisas a su clero sobre la absoluta incompatibilidad del liberalismo con el catolicismo (González, 2013). En 1903, el obispo Moreno dijo: “El liberalismo es el gran enemigo de la Iglesia y de la sociedad, y tenemos que atacarlo con tanto o más valor que el daño que hace” (Saavedra, 2013, p. 51). Para ello, concientizó al clero de la gravedad del pecado que provenía del liberalismo y les dio las pautas de cómo protegerse:

El confesor debía saber los pecados que puede cometer [...] cooperando con la propagación del liberalismo o a través del daño [causado por el liberalismo] a la Iglesia, a la sociedad y al individuo. [El confesor] tiene que conocer la culpa que se le imputará por la propagación de libros liberales, panfletos o periódicos, al votar por candidatos liberales en las elecciones, al apoyar enseñanzas liberales, al defender y sancionar leyes liberales y al no castigar los males del liberalismo cuando debe y tiene que hacerlo. (La Rosa, 2000, p. 52)

El 29 de octubre de 1989, el obispo en mención escribió una carta en la que argumentaba que entre el liberalismo y el catolicismo no hay conciliación en respuesta al sacerdote Baltazar Vélez, quien había enviado una carta a la dirigencia conservadora en la que invitaba a aplacar los ánimos caldeados por las discusiones religiosas y políticas:

La intransigencia no es más que el amor á la propia opinión, cuya imposición o triunfo se busca, aunque sea por medios violentos [...]. El amor desmedido a la propia opinión, causa principal de la intransigencia, inclina a que se infrinjan las leyes de la caridad y la justicia, y se murmure y se calumnie, como la avaricia induce al hurto, o la sensualidad lleva al adulterio. (Pacific School of Religion, 2016, p. 20)

Ante las posturas reaccionarias de carácter belicosas, dentro de la misma Iglesia encontró críticos que pusieron en tela de juicio sus acciones, como es el caso del padre Vélez que escribió acerca del papel que debe asumir un sacerdote:

Fui conservador ultra hasta el día de mi ordenación sacerdotal. Mas al recibir esta, prometí ser de ese día en adelante “sacerdote de todos y para todos, para ganarlos a todos”, según el precepto del apóstol, y no ver en los hombres ni conservadores ni liberales, ni católicos ni herejes, sino una sola cosa en Cristo, porque Dios, como dice el mismo apóstol, no hace acepción de personas. (p. 20)

Las pastorales del obispo Moreno dadas en el contexto de la guerra de los Mil Días calificaron la guerra de guerras de religión. En la cuaresma de 1898, afirmó que los pueblos y personas “contagiados por la peste del liberalismo son castigados por Dios con el más completo abandono en el orden religioso, moral y político” (González, 1997, p. 261). De ahí la necesidad de pedir las armas y estar dispuestos a dar la vida en la defensa de la religión. Desde esta misma perspectiva, juzgó los argumentos del padre Vélez de engañosos y

prohibió su difusión, aduciendo que “la Iglesia no hace ni puede hacer suyas las candidaturas liberales, y el que da el voto por ellas peca y ofende a Dios” (Pacific School of Religion, 2016, p. 22).

Visto ese documento, no creo ya necesario recordar que la Declaración de los derechos del hombre fue condenada por Pío VI cuando apareció en Francia en la Revolución, y tampoco hacer ver que el *Syllabus* condena los desatinos del moderno liberalismo contenidos todos en germen en la Declaración. [...] Queda suficientemente probado que el liberalismo político del que habla el autor de la carta está condenado por la Iglesia, y nada más sería preciso añadir, pero a mayor abundamiento vamos a presentar otra prueba. No comprendemos cómo puede haber personas que dicen ser católicas, y que al propio tiempo no solo tengan simpatías con el liberalismo, sino que llegan a tal grado de ceguedad e insensatez, que se glorian de llamarse liberales. [...] Habló, pues, la Iglesia prohibiendo las conciliaciones entre católicos y liberales, y habló de un modo tan enérgico, tan expresivo, tan terminante, que no deja lugar a la menor duda. Si pues habló la Iglesia y condenó esas conciliaciones, no se deben, ni se pueden proponer, ni aceptar, y los que las proponen, y los que las aceptan, obran en contra de lo que enseña y quiere la Iglesia. [...] No se trata de que cada católico coja su fusil, ni excito a nadie a que le coja, porque los enemigos no se presentan aún con fusiles; si se presentaran con ellos, entonces harían bien los católicos en coger también fusiles, y salirles al encuentro, porque, si un pueblo puede guerrear por ciertas causas justas, mucho mejor puede hacerlo para defender su fe que proporciona medios no solo para ser felices en cuanto cabe serlo en la tierra, sino también para conseguir la verdadera y eterna felicidad para la que fue criado el hombre. (Pacific School of Religion, 2016, pp. 20-21)

En los últimos días de su vida, el obispo Moreno no olvidó su causa antiliberal a la que dedicó su episcopado y pidió que quedara grabada para siempre y sirviera de ejemplo a la posteridad:

No hago testamento, porque soy religioso y nada tengo [...] Confieso, una vez más, que el liberalismo es pecado, enemigo fatal de la Iglesia y reinado de Jesucristo y ruina de los pueblos y naciones; y queriendo enseñar esto, aun después de muerto, deseo que en el salón donde se expone mi cadáver, y aun en el templo durante las exequias, se ponga a la vista de todos un cartel grande que diga: El liberalismo es pecado. (Pacific School of Religion, 2016, pp. 22-23)

En este orden de ideas, se infiere que, en el imaginario del obispo Moreno, la guerra fue percibida como una mediación necesaria para defender la religión, como lo confirman sus misivas pastorales en las que planteó la participación política del clero y exhortaba a los fieles a hacer parte activa del bando conservador. En efecto, el carácter político de la guerra se desvanece porque ya no es entre liberales y conservadores, sino entre católicos y anticlericales. O tal vez su carácter político se hace evidente en el traspaso del conflicto al escenario “religioso”, sustrato del pensamiento político. En tal sentido, la conciliación no es viable y la solución es atacar al enemigo sin importar perder la vida porque quienes, según el obispo mueran defendiendo la religión, ya tienen asegurado un cupo en el cielo.

Indiscutiblemente, un hecho que ha de llamar poderosamente la atención son las graves consecuencias para la moral y la ética de la sociedad colombiana que documentos eclesiales y miembros de la Iglesia hayan sido impulsores de la violencia, al gestionar y participar en conflictos que tenían como fin el exterminio de personas que su pecado era que pensaban distinto y luchaban por el establecimiento de un orden social en el que la vida sea dignificada y la libertad respetada en un ámbito comunitario y universal. No cabe duda de que esto va en consonancia con lo fundamental del Evangelio que es la defensa y el respeto de la dignidad humana. Situaciones como estas significan una

contradicción monumental que trae como consecuencia el ensombrecimiento y empobrecimiento de la misión de la Iglesia en el mundo (Pacific School of Religion, 2016).

Otro de los obispos que desempeñaron un papel importante fue Monseñor Bernardo Herrera Restrepo, arzobispo de Bogotá entre 1891 y 1928. Presidió en 1908 la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la que estuvieron presentes quince obispos. El contexto social del país era de absoluta desolación y miseria, caracterizado por el desplazamiento de personas, niños y niñas en la orfandad, crisis económica, la pérdida de Panamá, etc. Ante tal situación, los obispos reunidos publicaron una pastoral colectiva en la que destacaron el papel de los religiosos y religiosas en el periodo de la guerra y ofrecieron la ayuda a la consolidación de la paz a través de la enseñanza de los valores evangélicos y las obras sociales. El informe de la mencionada conferencia invitaba a

la reconciliación entre los partidos políticos, después de tantas contiendas armadas y luchas fratricidas que no han sido ni serán jamás remedio para los males de nación alguna. La unión de todas las buenas voluntades y de los talentos de cuantos pueden contribuir a construir una patria próspera y feliz. Escuchar las justas reclamaciones de los diferentes grupos de ciudadanos. Hacer concesiones equitativas en el campo político o administrativo. Llamar a personas de honradez probada y de aptitudes no comunes, para cooperar en ciertos ramos de administración pública. Fundamentar la concordia en una fraternidad universal por ser hijos de un mismo Padre que está en los cielos. (Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam], 2008, párr. 8)

El arzobispo Herrera Restrepo se mantuvo al margen de las luchas políticas y se esforzó por mantener la neutralidad del clero en la contienda, actitud que

no satisfizo a los gobernantes conservadores que tenían el poder y pedían de la Iglesia un mayor compromiso. Un hecho que manifestaba esta tensión fue el de Miguel Antonio Caro que como presidente buscó comunicarse directamente con el papa para que el arzobispo tomara partido a favor de los candidatos oficialistas, pero no fue posible porque las indicaciones del mismo papa iban en otra línea, es decir, solicitar a la Iglesia colombiana abstención de intervenir en la contienda electoral (González, 1997).

En síntesis, la Iglesia católica con su accionar a través de los obispos se convirtió en la defensora y legitimadora del statu quo, mientras que, por otra parte, la clase política ejercía el poder a través de la imposición de esquemas de pensamiento asociados a una moral del orden y la obediencia. La Iglesia fue durante esta época intransigente con los liberales, rechazó abiertamente su ideología a través de la utilización de un lenguaje incendiario, calificándolos de masones, anticatólicos y ateos. De esta manera, los jerarcas convierten la guerra en un medio para defender la fe católica de las amenazas del liberalismo y, con ello, favorecer una especie de simbiosis entre política y religión gracias a la alianza de los líderes conservadores y la jerarquía. En este orden de ideas, el Partido Conservador se convirtió en un partido político católico. Tal como lo evidenciaron las prédicas y circulares del obispo Ezequiel Moreno, al afirmar que los ataques no son contra las fuerzas del Gobierno, sino contra el mismo Jesucristo, razón suficiente para que los católicos combatan el masonismo encarnado en el liberalismo:

Quando vemos a Jesucristo tratado como a intruso y arrojado de las leyes, de los centros de instrucción y de todas partes en la nación vecina, por un gobierno impío; cuando vemos que ese gobierno se complace en dictar leyes que esclavizan a la libérrima y hermosísima esposa de Jesucristo, la Iglesia: cuando vemos que

ese gobierno lanza sus batallones a nuestro territorio, enarbolando bandera satánica en unión de los revolucionario de Colombia, pretendiendo establecer en nuestros pueblos el reinado de lucifer; cuando vemos que se quiere llevar a cabo ese gran misterio de iniquidad y que no acometen, hieren y matan, y no hacen más porque no pueden [...] ¿cómo ¡gran Dios! ¿Cómo hemos de predicar paz? No: no hay paz posible, la paz en este caso es traición y apostasia, en estas circunstancias no cabe más que el grito de la guerra. (González, 2013, p. 57)

De esta forma, la Iglesia católica se constituyó en eje central de las diferenciaciones partidistas. Los liberales vieron en sus autoridades, los jerarcas, su poder simbólico, sus instituciones y mentalidades, construidas durante los tres siglos coloniales, un obstáculo para establecer una sociedad moderna. Por su parte, los conservadores la percibieron como un acicate para darle continuidad a una sociedad regida por la moral católica y por un orden de cristiandad. Tales diferencias y tensiones surgidas en esas relaciones de fuerza y lucha por disponer de la Iglesia o someterla se conjugaron con contiendas electorales, disputas en torno a la organización estatal y territorial, rivalidades interregionales y locales, que dieron lugar a nueve guerras civiles en 1830, 1839-42, 1851, 1854, 1859-1862, 1876-1877, 1885, 1895 y 1899-1902. No fue posible establecer un régimen que fundara la paz para consolidar un equilibrado desarrollo económico y social, y hubo que esperar a las primeras décadas del siglo XX para lograrlo parcialmente (Ortiz, 2013, p. 6).

En consecuencia, la Iglesia colombiana a finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX mostró siempre una opción más politizada. Dado que la sociedad colombiana era en su mayoría rural y analfabeta, las características del electorado era dependiente y sumiso, fácilmente “dirigido por un trío compuesto por el cura, el terrateniente y el alcalde” (Deas, 2002, p. 6). Hay un

hecho que denota la afluencia de la Iglesia sobre la sociedad colombiana: es el arzobispo de Bogotá, Bernardo Herrera Restrepo, quien era el definidor de las candidaturas conservadoras, se dice que preguntaba con insistencia “cuántos votos puso”. El Partido Conservador en época de elecciones sacaba grandes réditos de esta alianza con la Iglesia. Pero no fue lo mismo con su sucesor, el arzobispo Ismael Perdomo, a quien se le culpabiliza de la derrota del Partido Conservador en 1930 por no decidir entre candidatos conservadores rivales. Al respecto, se decía con tono burlesco “monseñor perdimos”.

De acuerdo con los historiadores, a finales del siglo XIX con la guerra de los Mil Días y hasta mediados del siglo XX, la jerarquía católica y la institucionalidad (obispos, sacerdotes y laicos) fue aliada e hizo parte activa del Partido Conservador durante más de 150 años, prácticamente hasta el surgimiento del Frente Nacional. Este maridaje de la Iglesia con el poder a través del Partido Conservador la hizo acreedora a privilegios como los concedidos en el concordato establecido en 1887 entre los Estados de Colombia y el Vaticano, en el que el Estado colombiano se compromete a remediar económicamente a la Iglesia de Roma.

Durante este periodo, los jefes católicos a través de la evangelización proclamaron un catolicismo que acentuaba la práctica sacramental en la familia para la reproducción de la fe católica a través de la celebración de la eucaristía, la confesión y el matrimonio; resaltó la multiplicación y figuración de las procesiones con grandes aglomeraciones de fieles como una estrategia para expresar ante los liberales la capacidad de convocatoria e influencia que tenía en el territorio nacional, es decir, la Iglesia no solo buscaba catequizar, sino también moralizar las costumbres del pueblo. Para ello, imponía a través de los párrocos modelos de virtud para las mujeres, padres, trabajadores e

hijos; además, consejos sobre higiene y modales ciudadanos para combatir los vicios de la pereza y la embriaguez. En general, buscaba la inculcación de los valores modernos vinculados al capitalismo y la burguesía como la honradez, el trabajo, el ahorro y la vida sobria (Plata, 2014).

Por último, en continuidad con esa perspectiva pacifista y dialogante, refiero otro hecho que tuvo lugar en medio de la devastación y el horror que dejó la guerra de los Mil Días por las grandes pérdidas humanas y económicas que produjo. En medio de las narraciones dantescas y de las anécdotas trágicas, hay un episodio que por su cortesía y diplomacia merece resaltarse como una actitud útil y necesaria para zanjar los conflictos, y que hoy se hace tan necesario por la situación de polarización que vivimos: fue la carta escrita en Bochalema el 18 de abril de 1900, por uno de los principales líderes del liberalismo, Rafael Uribe Uribe, a su contendor, el general Carlos Cuervo Márquez, con el deseo de buscar una solución negociada que pusiera fin al conflicto. El respeto y la defensa de la vida como valor principal ha de ser el cimiento sobre el cual se ha de construir el edificio de la reconciliación nacional que haga realidad el sueño de la paz.

Estimado general y amigo: [...] Hace seis meses no saben de mí en casa, y como ustedes han sabido entretenerse en darme [por] muerto una vez por semana, tengo cierto interés en hacer constar mi supervivencia por medio del telegrama incluso. Si el interés de ustedes nos es contrario al mío y si no tienen por pecado grave prestar un favor a un “rebelde”, le agradecería de por vida el envío de despacho [...] Cuando usted u otro buen caballero de los de su campo quiera que conferencemos sobre la situación, basta que lo manifiesten para que arreglemos el modo [...] Si no hemos de estar para rompernos las cabezas ¿por qué no le buscamos un corte al asunto? [...] La revolución ha cundido y sigue cundiendo y, sin embargo, mis disposiciones no han cambiado. Si a ustedes nos los tiene

perdido la soberbia haga algo por la patria moribunda. Lo saluda su amigo, Rafael Uribe Uribe. (Deas, 2000, p. 56)

Conclusiones

La configuración de la sociedad colombiana desde la Independencia tuvo un fuerte arraigo del sistema europeo en el que, entre otros aspectos, el conflicto entre Estado e Iglesia fue evidente. Estas situaciones políticas y religiosas dado el fuerte influjo europeo se inoculan en los países latinoamericanos. Específicamente en Colombia se tradujo en dos grandes tendencias enfrentadas: realista que estaba a favor de la Corona e independentista que buscaba zafarse del yugo europeo; con la Independencia la sociedad colombiana se fue estructurando en dos nuevas tendencias: la liberal de corte laicista y la conservadora católica.

Durante el siglo XIX el país se vio abocado al vaivén de dos movimientos políticos antagónicos que impactaron todas las esferas de la sociedad colombiana: por una parte, el liberalismo promovió el cultivo de las ciencias naturales, la educación laica y la consolidación de los derechos individuales inspirados en la teoría positivista, mientras que el conservadurismo aliado con la Iglesia buscó a través del movimiento de la Regeneración una educación de corte religioso, inspirado en los principios de la filosofía escolástica. En otras palabras, el país migró de un modelo laico que enarbolaban los liberales a un modelo católico-tradicional impulsado por los conservadores, gracias al ascenso al poder de los conservadores. Este hecho permitió que los vínculos entre la institución eclesial y el Estado se consolidaran mediante la firma del concordato entre el Estado colombiano y el Vaticano en 1887. En efecto, la Iglesia católica se convirtió en un dispositivo clave de cohesión nacional, con el

Dios católico como “fuente de toda autoridad”, como lo afirma el preámbulo de la Constitución Política de 1886. Con esta constitución y el concordato, se hicieron reversar todas las leyes y medidas anticlericales considerándolas contrarias a la moral católica, como el matrimonio civil y el divorcio; de igual forma, la Iglesia adquirió nuevamente el control de la educación. No cabe duda de que este panorama expresa claramente la participación de la Iglesia en la política con la dominación hegemónica del sistema educativo colombiano, la propagación de asociaciones católicas, la influencia religiosa que se les imprimió a las fiestas y conmemoraciones patrias, las restricciones a la libertad sexual, la censura al cine, la literatura y la indumentaria, el cierre de periódicos y el control de la opinión a través de la prensa eclesiástica, los sermones y los confesionarios y la persecución a sociedades científicas y de librepensamiento (Mesa, 2016, p. 25).

La Iglesia colombiana desde la Conquista, la Colonia, la Independencia y durante el siglo XIX en la alianza con el Partido Conservador ha estado aliada y cercana a los que han ejercido el dominio y el control de los pueblos. La Iglesia católica participó abiertamente mediante un activismo a favor de la ideología conservadora para hacer frente y resistir a los planes modernizantes del liberalismo que buscaban la laicización del Estado colombiano, la reforma educativa, la implementación del matrimonio civil y el divorcio, y limitar la reducción de los derechos y la hegemonía de la Iglesia. Los obispos y el clero asumieron una estrategia reaccionaria con la que convirtieron los púlpitos en una opción política antiliberal, calificándola de contraria a los principios morales de la doctrina católica.

La alianza de conservadores y eclesiásticos se esgrimía con el argumento de que brindarían al Estado un régimen de unidad a cambio del sometimiento de la sociedad colombiana a los principios morales y religiosos impulsados por

la Iglesia. De igual manera, los conservadores hicieron uso de lo religioso en defensa de su ideología al justificar los motivos de la propaganda electoral con jaculatorias como esta: “Que el signo de tu cruz vuelva a ser sombra de amparo para nuestro pueblo, y se cumpla lo pedido venid a mí todos los hombres - atrás los ateos”. Con ello, demostraban que no se podía ser católico y liberal o comunista a la vez, sino que había llegado el momento de la cruzada por “Dios y por la patria”. Desde esta perspectiva, lo religioso desde los inicios de la República estuvo ligado al vaivén de la política para justificar la rivalidad entre liberales y conservadores, en que la educación y la familia, ámbitos clave de la vida social colombiana, eran los réditos para asegurar el monopolio eclesial y su influencia en la sociedad.

Históricamente, los criterios de distinción entre los dos partidos han sido religiosos: unos como clericales, en este caso los conservadores, y otros como anticlericales, ligados a la idea de actuar conforme a la modernización o lo tradicional. De esta forma, el Partido Conservador es el partido clerical y tradicional; la mayoría de sus partidarios eran de extracción campesina, en los que la Iglesia católica tuvo una gran influencia, mientras que los liberales dominaban los sectores urbanos.

La Iglesia católica durante el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX buscó aliarse con el Partido Conservador, lo que le garantizó ejercer un papel protagónico en la construcción y regulación del orden social y político, la intervención directa en la configuración de constituciones, el desarrollo y la decisión de elecciones populares, los debates morales y la mediación por la paz. La Iglesia católica por más de ciento cincuenta años de historia nacional asumió una postura antiseccularizante y antimodernizante, con la firma de los concordatos recibió del Estado una serie de prebendas y una amplia disposición

de las instituciones oficiales para imponer un modelo de sociedad conforme al plan de la doctrina católica concebido desde Roma y aplicado al pie de la letra por la jerarquía eclesiástica.

Aunque el origen del conflicto colombiano en esta época inició por las disputas ideológicas de los dos partidos, la Iglesia desempeñó un protagonismo al aliarse a los conservadores aprovechando la idiosincrasia del pueblo colombiano que en su mayoría era católico y poco letrado. En estas circunstancias, la Iglesia presenta una imagen maniquea al establecerse como defensora y portadora de la verdad en apoyo de los conservadores, mientras que los liberales eran los poseedores del error según la perspectiva de los jerarcas y oligarcas conservadores. De esa manera, los imaginarios sociales se manipulaban con la intención de alcanzar la realización de los intereses a través del dominio y control de los grupos y la sociedad (González, 2013). Las luchas políticas partidistas durante esta época fueron agrias y violentas: después de ganar el poder, inmediatamente se iniciaba la transformación y disposición para la defensa a ultranza de los intereses del partido ganador y reducir a la mínima expresión a su adversario. En este sentido, la política colombiana se convirtió en una cuestión de extremos.

Bajo la hegemonía conservadora se impuso un monismo religioso y autoritario justificado por una doctrina uniforme, en el que las relaciones sociales y el orden político encadenaban perfectamente. La recristianización de la República creó un orden cultural católico sustentado en la encíclica *Syllabus errorum* de 1864 de Pío IX, quien declaraba que era erróneo que el pontífice pudiera y debiera reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna. Además, contenía un sinnúmero de proposiciones en contra del liberalismo y la cultura moderna, en las que se condenaba

tajantemente el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo y la incompatibilidad entre la fe y la razón. Por tanto, lo diverso y plural no tenía cabida. Además, subraya la libertad de la Iglesia y la subordinación del Estado a la moral cristiana. Estas prerrogativas de la Iglesia católica tuvieron una vigencia plena hasta 1993, año en que la Corte Constitucional declaró inconstitucional gran parte del concordato de 1887 (Corte Constitucional, Sentencia C-027/93, 1993). Cabe señalar que los partidos colombianos se caracterizaron por ser sediciosos y divididos; de la misma forma, la autoridad jerárquica de la Iglesia era débil.

La Iglesia católica fue factor de construcción del Estado colombiano, pero a la vez de polarización y ruptura de muchos lazos de solidaridad. Actuó con una doble faceta: por una parte, apartó a la creación y civilización de la nación colombiana, y por otra, ejerció destrucción y polarización al intervenir directamente en las distintas contiendas, aliándose directamente con el Partido Conservador, cuando su rol era de actuar en defensa de la vida humana y el respeto de los derechos humanos (Ortiz, 2013).

Las expresiones de la jerarquía en contra de la guerra no involucraban una revisión de la imagen que se tenía de los liberales, lo que muestra la ambigüedad en las posturas. Tal fue el caso del arzobispo Bernardo Herrera que en una carta pastoral fechada en 1903 le exigía al clero contener sus efusiones políticas y al liberalismo le atribuía la responsabilidad de los grandes males de la sociedad que radicaba en la escuela laica

explica muy bien el que las sociedades contemporáneas, y entre ellas nuestra propia Patria, hayan cosechado y sigan cosechando los amargos frutos que tan emponzoñada raíz tenía que producir, a saber, las conmociones populares, las revueltas incesantes, las ambiciones insaciables, el desconocimiento de toda

autoridad divina y humana y un acervo incalculable de ruinas en lo moral y en lo material. (Arias, 2009, p. 53)

Colombia en el entramado de América Latina se constituyó en el primer país en formular, mediante una ola reformista, la separación de la Iglesia católica y el Estado. Uno de los argumentos con los que los liberales calificaban la unión entre la Iglesia y el Estado podía constituirse en “fuente de tiranía, hipocresía y corrupción, y que la religión no podía desempeñar su misión, mientras no se le devolviese su independencia primitiva” (Ortiz, 2016, p. 15).

La Iglesia colombiana, a través de sus jerarcas en el escenario de la guerra de los Mil Días, se identificó claramente con el proyecto de romanización del catolicismo promovido desde Roma, lo que llevó a la Iglesia católica a aliarse con los conservadores, quienes la convirtieron de esta manera en un agente de discriminación y sectarismo al promover entre la feligresía la división entre liberales y conservadores. En este sentido, el papel desempeñado por los jerarcas en el desarrollo de la historia política del país siempre estuvo mediado y determinado por el proyecto de centralización romana en el que hicieron presencia las propuestas antimodernas y antiliberales que estaban en boga. En consecuencia, la Iglesia colombiana como institución fue fiel a las directrices trazadas desde el Vaticano, en las que fue evidente la oposición y disputa con los proyectos modernos y liberales. En estas circunstancias, la Iglesia católica actuó en defensa y conservación del *statu quo*, asumiendo una actitud de intransigencia, facilitadora de intolerancia, violencia y guerra. Su preocupación principal fue el cultivo de la tradición, la rigurosidad y exactitud en las fórmulas ortodoxas oficiales y la fijación canónico-jurídica de la liturgia. En otras palabras, estuvo latente la eclesiología de una Iglesia como sociedad perfecta, exclusiva de la salvación paralela a la otra sociedad perfecta, el

Estado. Una Iglesia distante del mundo que no tuvo ninguna articulación con la realidad social ni con el Reino de Dios, una Iglesia que se limitó a ofrecer los servicios culturales y rituales de sacramentos según la estructura de jurisdicción del Estado (Boff, 1982).

Finalmente, cabe mostrar que la Iglesia católica en su actuar en la historia colombiana no fue de manera uniforme, unívoca y monolítica. En cualquier institución como la eclesial integrada por personas, emergen las particularidades, las especificidades, los contrastes y los disensos capaces de romper con cualquier estructura homogeneizante y homogénea. En este sentido, muchos obispos, sacerdotes y religiosos desempeñaron un papel importante en coherencia con el Evangelio, que, a pesar de las circunstancias adversas, mantuvieron viva la fidelidad a Jesús y a su Evangelio. De ahí la importancia de resaltar que durante el siglo XIX no todos los obispos ni el clero se manifestaron en contra de las llamadas reformas liberales, ya que algunos las vieron favorables y necesarias.

A la Iglesia católica, en relación con su misión fundamental que es la de ser mediadora del Reino de Dios, le urge validar, gestionar y acompañar el compromiso con la paz como una prioridad en las distintas agendas de las diversas organizaciones sociales, políticas, culturales y religiosas, ya que la paz es uno de los elementos esenciales del anuncio evangelizador, como la de contribuir al bienestar y prosperidad de todos los pueblos. Es decir, desde el ser y quehacer de la identidad cristiana, la paz ha de entenderse como un elemento constitutivo y primordial de la fe, motivo suficiente para que los cristianos entiendan que no se puede ser indiferente a las grandes y nefastas consecuencias del conflicto social que ha padecido el país, con sus graves crisis humanitarias, donde uno de sus efectos devastadores ha sido la incertidumbre

del “qué pasó con las víctimas”, situación reflejada en el rostro de millares de colombianos, entre ellos, los más afectados los campesinos, los indígenas, los afro, y, por consiguiente, los más pobres y marginados que están asentados en los grandes cordones de miseria. Un rasgo característico en la mayoría de las víctimas muestra que les fue mutilada la vida con graves secuelas físicas y psicológicas, y a muchos otros se le negó vilmente el derecho a la vida.

En este orden de cosas, cobra importancia el conocimiento del pasado de nuestra historia que tiene el propósito de sacar lecciones que ayuden a construir imaginarios altamente significativos en los que podamos vislumbrar un mejor horizonte para las actuales y futuras generaciones. Consideramos que este conocimiento es fundamental en la formación de una visión crítica y reflexiva para que los cristianos, en virtud de ciudadanos y cristianos, asumamos el reto de articular la fe a la historia, a la vida, a la política, a la construcción de una sociedad pacifista y reconciliada, es decir, donde nuestra existencia y creencias estén integradas para contribuir a la configuración de un estilo de vida más coherente y compacto, cimentado realmente en los valores del Evangelio.

Referencias

- Aguilera Peña, M. (1983). Los comuneros: de los tumultos a la organización de las masas. Primera fase. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 11, 89-127. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/31266>
- Arias Trujillo, R. (2009). La Iglesia católica colombiana durante el siglo XX. *ISTOR: Revista de Historia Internacional*, 10(37), 48-80. http://www.istor.cide.edu/archivos/num_37/dossier4.pdf

- Ávila Penagos, R. (2006). La guerra de las escuelas: una lectura de la confrontación entre dos teologías de la república. *Revista Colombiana de Educación*, 50, 178-195. <https://doi.org/10.17227/01203916.7748>
- Bernales Rojas, G. (2016). El derecho a la verdad. *Estudios Constitucionales*, 14(2), 263-304. <https://doi.org/10.4067/S0718-52002016000200009>
- Boff, L. (1982). *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*. Sal Terrae.
- Bottasso, J. O. (1989). Los indios y la Iglesia: ¿500 años de diálogo o de agresión? *Reflexiones*. Abya-Yala.
- Caballero, A. (2014). Guerras y constituciones (o viceversa). En *Historia de Colombia y sus oligarquías (1948-2017)*. Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia. <http://bibliotecanacional.gov.co/es-co/proyectos-digitales/historia-de-colombia/libro/capitulo7.html>
- Cardona Alzate, J. (2013, 3 de noviembre). El legado de los liberales radicales del siglo XIX. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/politica/el-legado-de-los-liberales-radicales-del-siglo-xix/>
- Consejo Episcopal Latinoamericano, Observatorio Pastoral. (s. f.). A los cien años de la Conferencia Episcopal de Colombia. http://www.celam.org/observatoriosociopastoral/img_noticias/docu51eff555d325f_24072013_1040am.pdf
- Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. (2015). *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Autor.
- Corte Constitucional. (1993, 5 de febrero). Sentencia C-027/93 (Simón Rodríguez Rodríguez, M. P.).

- Cortés Guerrero, J. D. (2006). Reseña de “Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad” de Ana María Bidegain. *Fronteras de la Historia*, 11, 447-458. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301114>
- Cortés Guerrero, J. D. (2010). Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX. *Historia y Sociedad*, 18, 163-190. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23589/24279>
- Cortés Guerrero, J. D. (2019, 8 de abril). La religión en la construcción del Estado Colombiano. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/bicentenario-de-independencia-la-religion-en-la-historia-colombiana/626265>
- Cruz Rodríguez, E. (2013). El federalismo en Colombia (1863-1880): una interpretación desde la perspectiva cognitiva. *Principia Iuris*, 20(20). <http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/piuris/article/view/804>
- 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. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00491529/document>
- De Zubiría Samper, S., Estrada Álvarez, J., Fajardo M., D., Giraldo Moreno, J., Molano Bravo, A., Moncayo C., V. M. y Vega Cantor, R. (2015). Conflicto social y revolución armada: ensayos críticos. *Gentes del Común*. shorturl.at/nprFP
- Deas, M. D. (2002). El papel de la iglesia, el ejército y la policía en las elecciones colombianas entre 1850 y 1930. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 39(60), 2-29. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/1133

- Dussel, E. (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina: introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*. Sígueme.
- Flórez Suárez, L. E., Caicedo Álvarez, J. F., Peña Infante, L. H. y Ospina Arias, D. F. (2019). *La Iglesia colombiana frente al conflicto*. Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium.
- García Dussán, É. (2016). La identidad social en Colombia y el “macondismo”. *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 25, 573-594. <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:signa-2016-25-7240>
- Garrido, M. (2019). 1819 sermones: lo sagrado y la historia. En *Palabras que nos cambiaron: lenguaje y poder en la independencia*. <https://www.banrepcultural.org/palabras-que-nos-cambiaron/texto005.html>
- González González, F. E. (1997). *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado*. Centro de Investigación y Educación Popular.
- González González, F. E. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Observatorio Colombiano para el Desarrollo, la Convivencia Ciudadana y el Fortalecimiento Institucional.
- González Narváez, O. J. (2013). *Influencia política de la Iglesia católica en la provincia de Obando durante la guerra de los Mil Días, 1899-1902* (Tesis de grado, Universidad de Nariño).
- Guerrero, R. y Fandiño-Losada, A. (2017). ¿Es Colombia un país violento? *Colombia Médica*, 48(1), 9-12. [https://www.anmdecolombia.net/attachments/article/521/colombia %20violenta.pdf](https://www.anmdecolombia.net/attachments/article/521/colombia%20violenta.pdf)

- Guevara Olier, J. (2004, 16 de julio). Del federalismo y centralismo al liberalismo y conservatismo. <https://www.colombia.com/noticias/autonoticias/2004/detallenoticia23109.asp>
- Hernández, J. (2019, 17 de octubre). Guerra de los Mil Días: siete puntos clave para entender este hecho. <https://www.radionacional.co/noticia/historia/guerra-mil-dias>
- Jaramillo Marín, J. (2010). La reconstrucción de la memoria histórica del conflicto colombiano en el actual proceso de justicia y paz: alcances, desafíos y preguntas. *Desafíos*, 22(2), 31-70. <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/desafios/article/view/1411>
- Jaramillo Jaramillo, J. (2013). La guerra civil de 1876-1877 y el castigo de los “curas rebeldes”: el caso del obispo de Pamplona, Ignacio Antonio Parra. *Historia y Sociedad*, 24, 243-256. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/download/39777/47844>
- Kalmanotvitz, S. y López Rivera, E. (eds.) (2019). *Las cuentas del federalismo colombiano*. Universidad Externado de Colombia.
- Malagón Pinzón, M. (2006). La regeneración, la Constitución Política de 1886 y el papel de la Iglesia católica. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 6(11), 63-75. <https://doi.org/10.22518/16578953.764>
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Morello, G. y Rabbia, H. H. (2019). Cambios religiosos y dinámicas demográficas: más allá de la teoría de la secularización: el caso del catolicismo en la

ciudad de Córdoba, Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, 69, 14-27.
<http://dx.doi.org/10.7440/res69.2019.02>

Navarrete Cardona, S. (2016, 3 de mayo). Los colombianos no son violentos por naturaleza. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/los-colombianos-no-son-violentos-por-naturaleza-maria-emma-wills/>

Ortiz Mesa, L. J. (2010). Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra: Antioquia 1870-1880. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 15, 167-190. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/1401/1813>

Ortiz Mesa, L. J. (2013). La Iglesia católica y la formación del Estado nación en América Latina en el siglo XIX: el caso colombiano. *Almanack*, 6, 5-25. <https://doi.org/10.1590/2236-463320130601>

Pacific School of Religion. (2016). Casos de implicación de la Iglesia en la violencia en Colombia. Autor. <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2016/06/08/colombia-casos-de-implicacion-de-la-iglesia-en-la-violencia-en-colombia/>

Parra Báez, L. A. (2004). Los orígenes de la Universidad Pedagógica de Colombia, Tunja. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 6(6), 165-178. <https://www.redalyc.org/pdf/869/86900610.pdf>

Pecaut, D. y González, L. (1997). Presente, pasado y futuro de la violencia en Colombia. *Desarrollo Económico*, 36(144), 891-930. <https://doi.org/10.2307/3467131>

- Plata Quezada, W. E. (2011). Religión y movimiento social: la cédula del común y la insurrección de los comuneros. Nueva granada (1781). *Theologica Xaveriana*, 61(172), 473-508. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-36492011000200008
- Plata Quezada, W. E. (2014). Catolicismo y prensa en el siglo XXI colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad. *Franciscanum: Revista de las Ciencias del Espiritu*, 56(162), 161-211. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4884545.pdf>
- Plata Quezada, W. E. y Vega Rincón, J. J. (2015). Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20(2), 125-155. <https://doi.org/10.18273/revanu.v20n2-2015005>
- Saavedra-Buitrago, I. C. (2013). Influencia de la religión en la política y su posición respecto a la configuración de la oposición política en Colombia. *Derecho y Realidad*, 11(22), 91-112. <https://doi.org/10.19053/16923936.v1.n22.2013.4769>
- Santamaría Riapira, J. A. (2013). Religión y política en Colombia: la transformación de líderes religiosos en líderes políticos después de la Constitución de 1991 (Tesis de maestría, Universidad del Rosario). <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/5050>
- Toro Jaramillo, I. D. (2008). Clero insurgente y clero realista en la revolución colombiana de la Independencia. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 17, 119-136. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/9974/19509>

- Villamizar, J. C. (2018). Elementos para periodizar la violencia en Colombia: dimensiones causales e interpretaciones historiográficas. *Ciencia Política*, 13(25), 173-192. <https://doi.org/10.15446/cp.v12n25.65251>
- Wills, M. E. (2015). Los tres nudos de la guerra colombiana. En *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas.
- Zuluaga Gil, R. (2014, 23 de abril). El arzobispo Vicente Arbeláez Gómez. <http://historiasferrerinas.blogspot.com/2014/04/el-arzobispo-vicente-arbelaez-gomez.html>

Capítulo 2

Las incidencias de los obispos en La violencia bipartidista

—

Luis Ernesto Flórez Suárez

—

Introducción

Las hostilidades entre los dos partidos por sus posturas ideológicas para acceder al poder del Estado se constituyeron en el episodio central que entrelazó la historia colombiana durante los siglos XIX y XX. Entre los dos partidos protagonizaron 54 guerras civiles, 14 de conservadores contra liberales, 2 de liberales contra conservadores y 38 de liberales contra los mismos liberales (Benavides y Borda, 2019). Este enfrentamiento bipartidista tuvo su pico en la década los cincuenta, en lo que se denominó la época de la violencia o la Violencia. En relación con el objeto de estudio que es determinar el papel que desempeñaron los obispos, miembros activos de la institución eclesial, en la participación del conflicto que vivió el país durante este nudo de la historia colombiana, iniciaremos por exponer los antecedentes históricos que lo originaron y sus consecuencias que ensangrentaron al país y terminaron con la constricción de la democracia cuando se dio la consolidación del Frente Nacional como un pacto de los dos partidos estatales para identificar a los actores y su responsabilidad en la propagación de la violencia, particularmente al Estado y a la Iglesia.

La guerra partidista, la reacción de la Iglesia católica a los cambios de la modernidad y su incursión en la política aliándose con el Partido Conservador, la desigualdad social que vivía el pueblo colombiano, el uso de la violencia y la lucha por el poder fueron las principales dinámicas sociales y políticas que caracterizaron la vida nacional del país en este periodo de la historia nacional y que siguen estando vigentes hasta el día de hoy. No cabe duda de que desde los

inicios y en el proceso de conformación de la República y la configuración de la sociedad colombiana.

La concreción parcializada de los acuerdos de paz por el Estado y el desconocimiento por el actual Gobierno Nacional de los acuerdos firmados entre el Estado y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y la influencia de sectores del país integrados por políticos, empresarios, líderes religiosos y una gran población cubiertos por una la ideología ultraderechista quieren mantener a como dé lugar el *statu quo* y los intereses de la oligarquía. En este sentido, cobra importancia el desarrollo de este análisis que servirá de apoyo para comprender el conflicto histórico que ha vivido Colombia en la perspectiva de la concreción de la paz. Colombia es un país donde la gran mayoría de sus habitantes se confiesan cristianos con distintas denominaciones de credos, por lo que el compromiso por la paz debería de ser un elemento constitutivo de la fe que no puede ser desconocido o ignorado.

Sin embargo, el resultado del plebiscito por la paz realizado el 2 de octubre de 2016 puso de manifiesto la contradicción y negación de las enseñanzas de Jesucristo que invitan a la paz y la reconciliación de todo el género humano en armonía con el planeta, como lo exigen los mismos evangelios. De ahí que en las exigencias y los retos por hacer realidad la paz con verdad, justicia y reconciliación en Colombia adquieren una significativa relevancia el conocimiento y el análisis de las diversas posturas y motivaciones con las que actuaron los jerarcas católicos en esta época en la que fue evidente el conflicto bipartidista y en el que la Iglesia católica se alió con uno de los partidos en contienda, en este caso el Partido Conservador.

Cabe precisar que la Iglesia católica como institución social está conformada por miembros con diversas y hasta contrarias orientaciones ideológicas, algunos de corte liberal o conservador, otros de izquierda o de derecha, y los demás con radicalismos y con una actitud moderada y, quizá, de indiferencia. A pesar de todos estos pormenores, la Iglesia católica sigue siendo una institución que en el ámbito ha gozado de reconocimiento en la sociedad colombiana, donde muchas de sus opiniones y acciones siguen siendo significativas para la opinión pública nacional que ve en la paz uno de sus grandes desafíos ineludables y en los que la Iglesia católica ha sido durante el último tiempo una gran impulsadora e intercesora. Por ello, cabe destacar y reconocer los buenos oficios que la Iglesia católica en el ejercicio de mediación ha realizado en bien de la concreción de los acuerdos, en especial el liderazgo del papa Francisco, la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC) y, sobre todo, el compromiso decidido de algunos obispos que como parte de su ministerialidad buscan otorgar consuelo y animar la esperanza que haga posible el advenimiento de una sociedad fincada en los principios de la solidaridad, el buen vivir, la justicia, la reconciliación y la paz para todos.

Para una mejor comprensión del conflicto colombiano, es necesario conocer algunos episodios de la historia nacional, como el radicalismo liberal del siglo XIX, la Hegemonía Conservadora que se consolidó con la Constitución Política de 1886 que tuvo una vigencia de casi cincuenta años, la República Liberal de 1930 y el pacto del Frente Nacional, que constituyen los escenarios en los que fue evidente el bipartidismo y la acentuación de la polarización entre las dos colectividades, y que contó con una activa participación de la jerarquía católica a favor del Partido Conservador. De igual manera, tener presentes las diversas tendencias y contrapunteos que se dieron en los partidos y en la misma institución eclesial, marcados por los acentos regionales, clasistas, ideológicos

y clericalistas de carácter militante de Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos (Vázquez, 2007).

En el abordaje de la violencia bipartidista, analizaremos los dos periodos de la Hegemonía Conservadora que se consolidó con la Constitución Política de 1886, con una vigencia de casi cincuenta años, que fue interrumpida por la aparición la República Liberal en 1930 y que se cierra con el pacto de Frente Nacional. De igual forma, haremos mención de las coaliciones bipartidistas como una estrategia de las oligarquías para mantener el poder a fin de rastrear las incidencias de la participación de los obispos durante la época y concluir con una referencia a la primera comisión de paz creada en Colombia en la transición de la dictadura militar al pacto nacional de los dos partidos. Estos aspectos constituyen los antecedentes en los que fue evidente el bipartidismo y la acentuación de la polarización entre las dos colectividades, que contó con una activa participación de la jerarquía católica a favor del Partido Conservador.

Los orígenes del bipartidismo

Los partidos políticos colombianos, tanto el Liberal como el Conservador, cuentan con más de un siglo y medio de historia. Su aparición formal se remonta a los años 1848-1849. Las raíces ideológicas del conservadurismo están ligadas con la reacción a la Revolución francesa y al movimiento de la Ilustración del siglo XVIII. La forma etimológica del concepto viene del latín “*conservare* que significa preservar y se refiere a la corriente política que defiende el *statu quo* y lucha por la conservación de las tradiciones e instituciones establecidas” (Pineda, 2014). De igual manera, los conservadores conciben que la realidad con sus acontecimientos sociales y políticos está sujeta a un plan divino, por lo que es explicable su oposición a los cambios políticos, económicos y sociales: en lo político defienden la ley, el orden y el principio de autoridad; en lo social son defensores intransigentes de los valores de la familia tradicional, de la Iglesia y del nacionalismo; en lo económico promueven el proteccionismo. Dentro de los compromisos estaba la salvaguarda del comercio, la Iglesia y las instituciones.

Por otra parte, Pineda (2014) señala seis rasgos básicos de la ideología conservadora:

- a. El providencialismo histórico (un designio divino dirige la sociedad).
- b. El prejuicio (la creencia arraigada y añeja) y la tradición sobre fórmulas utópicas.
- c. la convicción de que toda civilización requiere de un orden jerárquico y desigual de la sociedad.
- d. La condición de la libertad es el respeto a la propiedad privada que conlleva necesariamente una desigualdad material.
- e. Se gobierna desde la tradición y el prejuicio de una tierra, no mediante grandes teorías universales.
- f. El cambio (gradual, consensuado) sobre la reforma (repentina, unilateral). (párr. 22)

El Partido Conservador se consideraba defensor de la democracia y de la estabilidad del sistema político. Por tal motivo, se estimaban los

más indicados para gobernar al país que eran defensores de los principios morales de la religión católica en la sociedad colombiana. En este sentido, se consideraban los mesías llamados a contrarrestar, según ellos, la anarquía de las ideas políticas del liberalismo que era su gran contrincante: “acusaban a los liberales de preparar con su programa político el caldo de cultivo para la infiltración comunista de la sociedad colombiana de manera intencional. Para ellos, el programa político liberal era ‘una amalgama de tesis comunistas e individualistas’” (Rehm, 2014, p. 26).

El liberalismo político tiene su origen en la Ilustración europea en la que se pregona la libertad, la igualdad y la fraternidad como búsqueda alternativa de la felicidad, se proponía la subordinación del poder religioso al civil y se establecía el predominio de la razón en todos los campos:

El liberalismo proclama la libertad individual como principio y surge en el marco de la revolución industrial. Se fundamenta en la defensa de las libertades y los derechos individuales de pensamiento, conciencia y asociación. Establece la igualdad jurídica de los ciudadanos ante la ley, así como la división de poderes y el predominio de la ley fundamental o constitución. Origina los derechos civiles y políticos. Es el marco filosófico en que descansa nuestro sistema jurídico y político. (Pineda, 2014, párr. 29)

Los liberales se consideraban el partido progresista y con la competencia para hacer frente a los retos de la modernidad como la búsqueda de la equidad y la mejora de las condiciones de vida de los pobres; argüían que los conservadores no le daban nada al pueblo (Rehm, 2014).

Por otra parte, el alcance de los partidos políticos en la integración de los territorios y estratos sociales del territorio nacional durante el siglo XIX fue insuficiente e inoperante. A ello se añade la dispersión y extensión del

territorio nacional, las vicisitudes entre las distintas regiones, el localismo colonial imperante y la fragmentación de las élites atadas a una mentalidad exclusivista, interesada y localista. Al respecto, González (2014) afirma: “La expresión más visible de la ausencia de una auténtica clase hegemónica capaz de unificar políticamente a la nación e integrar —representándolas— a las demás facciones de la clase dominante en el marco de un Estado moderno y unitario” (p. 180).

Los dos grandes partidos el Liberal y el Conservador han hecho y deshecho la historia republicana de Colombia, fruto de la confusa mezcla de bolivarianos y santanderistas, separados por temperamentos e intereses y no sus ideologías. [...] Los conservadores eran los llamados “retrógrados”, de origen bolivariano, autoritarios y centralistas, militaristas, clericales, “ministeriales”. Aliados de la Religión católica [...], defensores a ultranza de la propiedad, incluida la de los esclavos [...]. Los jefes eran terratenientes, comerciantes, abogados, clérigos, gamonales de pueblo. Sus seguidores se reclutaban en el campesinado, por el poder de los púlpitos. Los liberales habían sido santanderistas, luego federalistas, y “progresistas”. Eran en principio anticlericales y librepensadores (aunque fieles católicos: pero no apostólicos, y muy poco romanos). Abogaban por las libertades políticas y económicas —de palabra, de prensa, de cultos, de enseñanza, de industria y de comercio—. Eran partidarios de la separación de la Iglesia y el Estado, de un Gobierno débil y un Ejército reducido (el que había se comía la mitad del presupuesto), y de gran autonomía para las provincias. Abogados, estudiantes, comerciantes, también gamonales de pueblo, militares en ascenso social (los dos partidos eran multclasistas). Sus partidarios eran los artesanos de las ciudades, los esclavos libertos de las grandes haciendas. Su fuerza estaba en las costas de los dos mares, en las ciudades, en Santander y en Bogotá. (Caballero, 2014, párrs. 3-5)

Durante la Violencia, una de las fuertes razones que escindió el bipartidismo la encontramos en el factor religioso que fue instrumentalizado por el Partido Conservador con fines claramente electorales y proselitistas. En el mismo orden, los jerarcas católicos promovieron el proselitismo religioso con tinte político a favor del conservatismo, apoyados en su reacción al liberalismo filosófico al que consideraron incompatible con la moral católica, hasta el punto de esgrimir tácticas crueles como el hostigamiento y las persecuciones de sus contrincantes (Vázquez, 2007). Es otras palabras, lo que alimentó la pugna y división entre liberales y conservadores fueron los asuntos divinos (Ruiz, 1997). Este hecho llevó al recrudecimiento de las diferencias entre los unos y los otros, y que se dirimiera por medio de las armas. El bipartidismo ha estado presente desde los inicios de la constitución de la República como elemento articulador, canalizador y dinamizador de todas las solidaridades y rupturas que han tenido lugar en la sociedad colombiana. En este orden de ideas, Santa (1960), citado por Rehm (2014), puso de relieve la importancia de la pertenencia al Partido Liberal o al Partido Conservador:

En Colombia se nace liberal o conservador. Se es una u otra cosa por tradición. Es esta una posición más sentimental que intelectual, más de impulso que de conocimiento, frente al problema de los partidos políticos. Casi pudiéramos decir que en Colombia el individuo nace con el carnet político atado al cordón umbilical. (p. 19)

Además, en la historia colombiana la presencia histórica de liberales y conservadores en el escenario político ha estado intercalado por gobiernos hegemónicos y de coaliciones. La historiografía identificó a los liberales como el partido de los comerciantes, artesanos, importadores y exportadores, mientras que a los conservadores como el partido de los latifundistas; posteriormente, a

los conservadores se les identifica como a los exponentes de la centralización, el proteccionismo y el clericalismo, y a los liberales como a los vanguardistas del federalismo y del anticlericalismo, de la libre empresa y del comercio (Ruiz, 1997).

Contextualización de la violencia bipartidista

La historia colombiana en la primera mitad del siglo XX estuvo marcada por el conflicto bipartidista que tuvo ribetes de enfrentamientos armados que desangraron a la nación y la llevaron a una crisis económica y social. Las causas que atizaron el conflicto están relacionadas, entre otras razones, con la inequidad social como consecuencia de la injusta repartición de la tierra que ha estado acumulada y poseída por unos pocos, y el escaso o nulo margen de participación política de las comunidades y grupos sociales.

Colombia durante esta época se debatió en el encuentro de dos realidades: por una parte, la grave situación de marginalidad y pobreza en la que vivía la gran mayoría de su población, y por otra, la no presencia de un Estado paquidémico e insuficiente representado en una clase dirigente y política que no tuvo otra alternativa que hacer uso de la violencia y de la religión como método para frenar la puesta en marcha de las reivindicaciones sociales. Sin embargo, en la década de los sesenta, el conflicto nacional se fue robusteciendo e hicieron su incursión las guerrillas, más adelante tiene su aparición en el escenario nacional el narcotráfico, el narcoterrorismo, los grupos de autodefensas y la presencia de nuevos actores políticos y armados.

Al indagar las causas que originaron el conflicto que azuzaron las confrontaciones armadas que tuvieron lugar en el siglo XX, el desafío de la consecución de la paz hace necesaria la búsqueda de la verdad. En este

sentido, la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (CHCV)¹ publicó en febrero de 2015 un documento que se originó en la mesa de diálogos de La Habana, fruto de la agenda suscrita entre los representantes del Gobierno Nacional y los delegados de las FARC, para adelantar las conversaciones de paz, específicamente el numeral 5, donde las partes expidieron una declaración de principios, entre ellos, el principio del esclarecimiento de la verdad con tres puntos clave definidos por la Mesa de Paz: a) orígenes y las múltiples causas del conflicto, b) principales factores y condiciones que han facilitado o contribuido a la persistencia del conflicto y c) efectos e impactos más notorios del conflicto sobre la población.

En este orden de ideas, algunas de las perspectivas históricas coinciden en situar al periodo 1920-1960 como la acentuación del conflicto colombiano, primordialmente, en las décadas de los cuarenta y los cincuenta, hasta 1964 cuando se formalizó la conformación de los grupos guerrilleros, concretamente las FARC, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL). Los grupos guerrilleros justificaban su accionar amparados en las teorías comunistas y socialistas que tenían una gran influencia en la época, adujeron, entre algunas razones, lucha armada a favor de una tenencia equitativa de la tierra. Esta razón años anteriores la habían aducido los partidos Liberal y Conservador para formarse, lo que muestra que la tenencia por la tierra ha sido el eje central del conflicto nacional. De igual manera, el campesinado colombiano aduce que la carencia de la tierra se constituyó en uno

¹ La Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (CHCV) estuvo compuesta por 12 expertos y dos relatores con la misión de producir un informe sobre los orígenes y las múltiples causas del conflicto, así como los principales factores y condiciones que han contribuido a su persistencia, como los efectos e impactos más notorios sobre la población. En la CHCV, hicieron parte reconocidos académicos escogidos por ambas partes: Sergio de Zubiría, Gustavo Duncan, Jairo Estrada, Darío Fajardo, el sacerdote Javier Giraldo, Jorge Giraldo, Francisco Gutiérrez, Alfredo Molano, Daniel Pécaut, Vicente Torrijos, Renán Vega y María Emma Wills.

de los principales motivos de lucha. En consecuencia, el problema de la tierra en Colombia ha sido un factor importante que ha influido determinadamente en la detonación de las contiendas sociales.

Sumándose a lo anterior, encontramos la insolvencia del Estado para dar respuesta a las necesidades básicas de la mayoría de la población que por su situación precaria fue forzada a depender y a someterse siempre a los grandes hacendados y terratenientes, asumiendo unas condiciones laborales de esclavitud y absoluta dependencia (De Zubiría et al., 2015). En el mismo sentido, Fajardo (2015) plantea en su análisis que la cuestión agraria fue un “factor desencadenante” del conflicto social y armado del país, cuya existencia sitúa desde las primeras décadas del siglo XX en las que se presentó una diversidad de tensiones en el agro que fueron explosivas, debido a la descomunal concentración de la propiedad rural, producto del desorden en las formas de apropiación de tierras baldías, la débil legitimidad de los títulos de propiedad y la permanencia de formas de autoridad arcaicas que prescindían de las normas laborales. Este hecho generó el masivo desplazamiento de la población de las zonas rurales y dio lugar a la creación de inmensos cinturones de miseria que hoy abundan en las ciudades del país. Colombia pasó en poco tiempo de ser un país de dominación rural a convertirse en un país urbano, como lo explican los censos realizados. Inicialmente, estos estudios muestran que la mayoría de la población nacional era rural: en 1938 era del 70,9 %, en 1951 llegó al 61,1 % y en 1964 se nota una considerable disminución pasando al 47,2 % (CHCV, 2015). Es decir, el país dejó de ser eminentemente rural para convertirse en un país urbano (De Zubiría et al., 2015).

Colombia es un país con una gran extensión de zonas rurales, principalmente por su actividad económica y el uso que se le da al suelo. “El presente índice de

ruralidad nos demuestra que el 75,5 % de los municipios colombianos serían rurales; [...] y cubren el 94,4 % de la superficie del país” (Rojas, 2015, p. 4).

De igual forma, el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) en un estudio realizado sobre la agricultura en Colombia entre 1950 y 1970 concluye que la causal del problema nacional es la concentración de la tierra:

Dentro del espacio económico efectivamente conquistado en el país durante la década de 1920, la gran propiedad territorial ocupaba las tierras más salubres, cercanas a los centros urbanos, de mayor fertilidad y los valles y tierras planas. La ocupación de la tierra a escala extensiva fue un recurso durante el siglo XIX para sujetar la mano de obra campesina [...] esto contribuyó a que, fuera de la tierra efectivamente ocupada, la mayor parte del territorio nacional se encontrara titulado en el siglo XX. [...] Es así como sobre el espacio económico efectivamente ocupado por medio de formas supra-extensivas de explotación (ganadería, tierra en bosques, barbechos muy largos, cotos de caza, etc.) los baldíos nacionales habían pasado a ser también propiedad de un escaso número de individuos que hacían difícil, si no imposible, la colonización campesina de nuevas áreas del país. (De Zubiría, 2015, p. 213)

El Estado colombiano aún no ha podido configurar en su historia nacional una política pública de tierras; se han intentado algunas escaramuzas de reformas agrarias con carácter distributivo acompañado de planes y programas nacionales de reforma agraria, pero mueren en el intento. Hoy por hoy, el conflicto de tierra sigue sin resolverse, a pesar de que fue uno de los puntos clave de los acuerdos de La Habana. El problema de la tierra en Colombia se ha recrudecido últimamente por el accionar de los grupos de las guerrillas y el creciente paramilitarismo y narcotráfico. Además, en Colombia, se ha consolidado un modelo de desarrollo nacional basado solo en el extractivismo y la inversión privada y extranjera prescindiendo de las economías campesinas,

indígenas y afros (Rojas, 2015). Ello es explicable, entre otras razones, por las siguientes situaciones:

La débil capacidad institucional pública de ordenar y ofrecer información veraz y actualizable sobre la distribución de la propiedad rural y a la voluntad política de partidos tradicionales y con mayor poder político regional, que tiene un claro interés de consolidar para el país un modelo económico basado en la gran industria, la privatización y el incentivo para fomentar la inversión privada de grandes capitales nacionales e internacionales, excluyendo y debilitando otras dinámicas como por ejemplo la economía campesina e indígena. (Rojas, 2015, p. 16)

El problema del acceso y demanda de la tierra en Colombia sigue estando presente, la situación de inequidad en la distribución de la tierra no parece tener fin porque hay intereses que impiden que se abogue por una política pública nacional.

Colombia desde los inicios del siglo XX ha imperado el modelo latifundista que acaparó la mayoría de las tierras mediante procedimientos ilegales como la usurpación violenta que produjo en efecto el desplazamiento del campesinado. Movidos por la recesión económica mundial, los liberales que gobiernan al país consideraron que la cuestión agraria debía ser atendida por el Estado como un medio para fomentar los procesos de industrialización. En este contexto, surge la Ley 200 de 1936 que buscaba cambiar la legislación agraria que venía desde la Colonia, pero debido al poder de los terratenientes y la falta de legitimidad el Estado dio al traste con la ley y se acrecentó la concentración de la propiedad de la tierra (Rojas, 2015).

En consecuencia, ante el continuo acaparamiento de las tierras y la expansión del modelo latifundista mediante las artimañas de la ilegalidad y la falsedad para la obtención de títulos, se dio un descontento generalizado

en las comunidades campesinas que veían cómo las tierras colonizadas eran arrebatadas. Este hecho originó la organización de los campesinos que toman predios improductivos de grandes haciendas y el surgimiento de las guerrillas. En este ambiente de tensión entre los campesinos y los terratenientes, surge la Ley 135 de 1961, cuyos elementos centrales fueron:

Artículo 1. Inspirada en el principio del bien común y en la necesidad de extender a sectores cada vez más numerosos de la población rural colombiana el ejercicio del derecho natural a la propiedad, armonizándolo en su conservación y uso con el interés social, esta Ley tiene por objeto: Primero. Reformar la estructura social agraria por medio de procedimientos enderezados a eliminar y prevenir la inequitativa concentración de la propiedad rústica o su fraccionamiento antieconómico; reconstruir adecuadas unidades de explotación en las zonas de minifundio y dotar de tierra a los que no las posean, con preferencia para quienes hayan de conducir directamente su explotación e incorporar a esta su trabajo personal. Segundo. Fomentar la adecuada explotación económica de tierras incultas o deficientemente utilizadas, de acuerdo con programas que provean su distribución ordenada y racional aprovechamiento. [...] Cuarto. Crear condiciones bajo las cuales los pequeños arrendatarios y aparceros gocen de mejores garantías, y tanto ellos como los asalariados agrícolas tengan más fácil acceso a la propiedad de la tierra. (Rojas, 2015, p. 10)

La información evidencia, la permanencia del modelo latifundista en gran parte del territorio nacional que se convierte en el poseedor de una alta concentración de la propiedad rural, lo que significa que aún sigue latente y sin resolver esa deuda histórica del Estado para con la sociedad. Por tanto, es urgente una reforma real agraria que permita la distribución equitativa de la tierra y se la devuelva principalmente a los campesinos, indígenas y afro que han sido las víctimas del desplazamiento causado por el despojo de sus tierras,

realizado por grupos armados ilegales con la complicidad de los miembros del Estado, pues las tierras han terminado en manos de políticos y dirigentes que son al mismo tiempo los que hacen las normas. En este escenario, es necesario preguntarse cuál ha sido el papel de las políticas públicas sobre distribución de la propiedad rural en el país.

En resumidas cuentas, la cuestión agraria ha sido un factor clave y determinante en la propagación de la violencia que padeció el país durante la primera mitad del siglo XX como consecuencia de los factores que hemos descrito, y que la CHCV (2015) recoge de la siguiente manera:

El antagonismo entre dos vías del desarrollo agrario en la formación del capitalismo, las cuales se han confrontado en Colombia desde los años veinte: por una parte, la vía prusiana, fundada en la gran propiedad, y, por otra, la vía de la pequeña propiedad, las cuales fueron ambas teorizadas por Karl Kaustsky. Según Fajardo, estas dos vías eran la expresión de dos “proyectos de sociedad” que se han confrontado desde el siglo pasado conformando un hilo común, una continuidad básica, entre la Violencia y el conflicto contemporáneo. Argumentos similares se encuentran en el ensayo de Javier Giraldo, quien considera que el “principal detonante” para los conflictos armados en el país a lo largo del siglo XX y hasta hoy han sido las luchas recurrentes para acceder a la tierra. En esa misma línea, María Emma Wills argumenta que las políticas de poblamiento y explotación de la tierra baldía dieron origen a un campesinado independiente que no estaba dispuesto a desaparecer del escenario público reconvirtiéndose en trabajador agrario o desplazado urbano. Este es, igualmente, el eje argumental de Alfredo Molano, quien sostiene que “la Ley 200 (de 1936) —que en realidad fue una prolongación avanzada de la Ley 83 de 1931— es el eje alrededor del cual girarían desde entonces los conflictos agrarios sobre los que echaría raíces la lucha armada. (pp. 17-18)

Las hostilidades interpartidistas estaban articuladas al problema de la tierra en el que se enfrascaron liberales y conservadores. “Nadie podría negar el revestimiento partidista e ideológico que tuvo esa violencia, sobre todo en las décadas de los 40 y 50, pero quien quiera comprenderla en sus raíces no puede quedarse en esos niveles superficiales” (De Zubiría, 2015, p. 217). En este sentido, fue bastante esclarecedora la conclusión a la que llegó la Comisión de Paz nombrada por el presidente Lleras Camargo en su segundo periodo (1958-1962): en la violencia desatada por el Gobierno conservador contra el liberalismo, había “un subfondo: la lucha por la tierra” (p. 217). Por consiguiente, la violencia en Colombia no ha de ser vista como un hecho aislado, sino articulado y en continuidad con los ciclos precedentes y consecutivos, y en los que han emergido elementos y tácticas de diversa índole que han repercutido considerablemente en el aumento de la violencia en el país, donde la población campesina, indígena y afro ha sido victimizada y estigmatizada.

La tenencia de la tierra en manos de la élite económica y política que ha gobernado al país ha llevado al empobrecimiento de la gran mayoría de la población colombiana tanto rural como urbana, sobre todo al campesinado, debido principalmente al desmejoramiento de sus condiciones de vida. Este hecho se contradice con el auge en el crecimiento económico que vivió el país, producido principalmente por la aparición en las regiones de grupos de productores, comerciantes y exportadores que de manera hegemónica impusieron un estilo de política semejante a las burguesías latinoamericanas, producto del modelo agroexportador con el que dieron origen al surgimiento de sistemas políticos con una idiosincrasia clientelista. De esta manera, la mediación social y política de los dos partidos estuvo sometida a la influencia de los grupos oligárquicos que competían entre sí por hacerse al poder local y regional, lo cual originó alianzas

y divisiones que se convertirían en los propulsores de las venideras guerras civiles y el establecimiento de las conveniencias constitucionales con graves consecuencias para el país (Arias, 2011).

La época de la violencia bipartidista tuvo una simbiosis en la que se juntó un sinnúmero de componentes y expresiones que acrecentaron la ferocidad de la guerra: la exclusión política social y económica de muchos grupos, comunidades y regiones, la eliminación física del contrincante, los enfrentamientos constantes y permanentes de carácter étnico, bipartidista y religioso, la politización de la fuerza pública y de la religión.

En la década de los treinta, se conformaron las primeras autodefensas en Colombia, organizadas por los conservadores:

Luego, en la del ciclo correspondiente a los cuarenta y cincuenta, los liberales en la resistencia formaron las sus propias autodefensas y guerrillas, mientras que por el lado de los progobiernistas, aparecieron los “pájaros”, es decir, grupos de civiles alentados por políticos conservadores para amedrentar y asesinar liberales; la policía “chulavita”, reclutada entre campesinos boyacenses tristemente reconocidos por su sectarismo, y las mal llamadas guerrillas de paz, conformadas por civiles para acompañar la pacificación del Llano, del lado de las fuerzas militares y de policía. (Vázquez, 2007. p. 313)

En general, durante esta época se dieron en Colombia grandes cambios. En el ámbito nacional, el país vivió una serie de procesos de transformaciones sociales y políticas, y en el ámbito internacional, la influencia de las distintas corrientes ideológicas y el impacto de las crisis que sacudían el orden mundial, las secuelas de la Primera Guerra Mundial, el surgimiento del fascismo en Italia (1922) y en Alemania (1933), la Gran Depresión económica de 1929 en los Estados Unidos, el paso de la monarquía a la república en España (1930) y la aparición

de las dictaduras militares en América Latina, estrechamente vinculadas al proceso de militarización que se dio en el continente durante las décadas de los sesenta y los setenta. En Colombia, la dictadura militar hizo su expresión en los años 1953-1957, de modo que fue acuñada por la élite bipartidista tradicional de liberales y conservadores, y años más tarde esta misma con sus principales jefes firmaron los pactos de Benidorm (1956) y Sitges (1957), y acordaron el derrocamiento de la dictadura y la alternancia en el poder por cada cuatro años, es decir, en los que se repartiría por igual el control del Estado a través de la paridad ministerial y las corporaciones públicas, lo que se denominó el Frente Nacional que tuvo una duración de dieciséis años (1958-1974).

A continuación, abordaremos algunas características de las hegemonías de las dos colectividades que se dieron en la primera mitad del siglo XX.

Primer periodo de la Hegemonía Conservadora (1886-1930)

La Hegemonía Conservadora se manifestó en dos momentos: el primero tuvo lugar en el periodo 1886-1930, y el segundo, en los años 1946-1953. El primer momento de la Hegemonía Conservadora corresponde al apogeo de la centralización del Estado en que la creación de la idea de nación católico-conservadora inició bajo la Presidencia de Rafael Núñez, quien llegó al poder en 1880 apoyado por el Partido Conservador y los liberales independientes a través del proyecto conocido como la Regeneración. Una de las primeras medidas que beneficiaron a la Iglesia fue traer de vuelta a los obispos exiliados por Aquileo Parra y concederle el manejo de la educación de los colombianos. En 1887, se firmó el concordato entre el Vaticano y el Estado colombiano, figura jurídica que le concedió a la institución eclesial grandes potestades e influencia en el país, estableciéndose oficialmente el catolicismo

como la religión oficial de la República. Durante este periodo caracterizado por el fuerte autoritarismo, el liberalismo fue excluido del poder, pues “la Iglesia y el Partido Conservador se empeñaron en señalar que el liberalismo, además de ser un pecado, era una escuela de pensamiento extraña a nuestra realidad” (Pérez, 2014, p. 185).

Entre 1886 y 1930, el Gobierno conservador y la Iglesia católica emplearon como medio de dominación la censura para controlar las nuevas ideas, modas y costumbres que hacían presencia en el escenario mundial. Según el artículo 42 de la Constitución Política de 1886, “la prensa es libre en tiempo de paz; pero responsable, con arreglo a las leyes, cuando atente a la honra de las personas, al orden social o a la tranquilidad pública”. De esta manera, se vulneró

el derecho a la libertad de información y expresión proclamados en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, en la cual se inspiró el constitucionalismo moderno y que expresa: “La libre comunicación de pensamientos y opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre; todo ciudadano puede por lo tanto hablar, escribir e imprimir libremente, si bien es responsable del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley”. (Pérez, 2014, p. 183)

Entre los periódicos que estaban en la lupa de la censura de la Iglesia católica, estaba *El Espectador*, cuyo director Fidel Cano fue excomulgado por el obispo de Medellín, Bernardo Herrera Restrepo. De igual manera, “amenazó de excomunión a todo aquel que leyera ese periódico o que portara, comunicara, conservara o auxiliara la publicación” (Pérez, 2014, p. 188).

De esta manera, la Iglesia católica, que fue la institución que regentaba la educación en el país, tuvo un fuerte dominio sobre la formación de los lectores,

seleccionó los textos escolares, autorizaba las publicaciones y las obras literarias que eran aptas para leerse:

Fue así como constituyó un canon dogmático, en el cual instruyó a sus fieles sobre qué libros no podían ser leídos y cuáles filosofías no debían adoptar. Por lo anterior, la Iglesia fortaleció la vigilancia sobre los libros y los periódicos que se introducían y producían en el país; la institución vaticana decidió entonces intensificar su discurso sobre la lectura debido a los nuevos planteamientos de la modernidad y las nacientes ideas artísticas y filosóficas que contradecían la doctrina cristiana. (Pérez, 2014, p. 189)

En este afán de controlar los efectos de la lectura, tuvo una especial preocupación por las mujeres y los niños, a quienes consideraba como los más débiles frente a las ideas que se estaban divulgando en novelas y periódicos. En este sentido, la Arquidiócesis de Bogotá publicó en el órgano oficial una carta escrita por un obispo de Ecuador:

Ello cual venenosos áspides, que tácitos y cautelosos arrástranse sin ser vistos, burlando la vigilancia de los padres han penetrado en el apartado y recóndito santuario de la inocencia, y allí, a solas y sin testigos, afilado antes el aguijón han acometido al inocente niño y a la púdica doncella que descuidados dormían, y mordiéndolos a mansalva los han dejado heridos de muerte inevitable. (Pérez, 2014, p. 190)

En este orden de ideas, el primer periodo de la Hegemonía Conservadora fue de completa dominación de los principios conservadores en alianza con la Iglesia: “el Congreso, la Corte Suprema, el Consejo de Estado, el Ejército, la Policía, la burocracia” (Caballero, 2014, cap. 10, párr. 2).

Sin embargo, entre el 5 y 6 de diciembre de 1928 en Ciénaga (Magdalena) tuvo lugar un acontecimiento que creó un fuerte impacto que estremeció al país,

y que vino a sellar el fin de la era hegemónica conservadora de más de cincuenta años en el poder, como consecuencia de la delicada situación social que vivía el país, y que hizo eclosión con la masacre de las bananeras. Los trabajadores de la United Fruit Company estaban reunidos en la estación del tren, y mientras aguardaban la llegada de los representantes del Gobierno y de la multinacional para buscar una solución al conflicto laboral en la procura de mejorar sus condiciones de vida, fueron vilmente masacrados por la fuerza pública.

Bajo el auspicio de una multinacional extranjera, la United Fruit Company, el Gobierno Nacional, a la cabeza de Miguel Abadía Méndez, ordenó al general Carlos Cortés Vargas ejecutar una masacre indiscriminada contra más de 10.000 trabajadores de la compañía que participaban en una huelga en contra de las difíciles condiciones laborales de la zona; nunca hubo claridad según Archila (1999) sobre la cantidad de muertos, pero es indiscutible el legado de represión masiva en contra de los trabajadores en dicho episodio. (Martínez, 2013, p. 338)

La manifestación fue brutalmente embestida por una fuerte balacera por parte del Ejército Nacional que contaba con la directriz del Gobierno para acometer dicho acto: “Poco antes del estallido de la huelga, el Gobierno conservador había emitido una serie de leyes de ‘orden social’ que privilegiaba la fuerza para enfrentar a los que, según el Gobierno y la Iglesia, no eran más que revoltosos manipulados por el comunismo” (Arias, 2009b, p. 58). Específicamente, la Ley 69 de 1928, conocida como la ley heroica o ley nacional de carácter contrainsurgente, facultaba a las fuerzas militares el uso de la fuerza para contener y reprimir todo tipo de manifestaciones sociales o protestas, considerándolas subversivas por ir en contra del orden social. Esta ley fue cuestionada y denunciada por los liberales en los siguientes términos:

“Podrá la mayoría de este Congreso convertir en ley esta serie de atentados contra la libertad de pensar, de hablar y de escribir, pero para hacer efectivas las sanciones penales necesitará hacer uso de las bayonetas. [...] [y el] campesino sería el peor de los delincuentes si volviera la bayoneta contra sus padres y hermanos levantados en protesta contra las leyes que tratan de volverlo al estado oprobioso de esclavitud”, afirmó el senador Arrieta, mientras Carlos Uribe Echeverri decía: “Vendrá en Colombia, debe venir [...] una horrorosa revolución social, si mantenemos cerradas las puertas del sufragio a las nuevas corrientes de opinión, si ponemos su suerte a merced de la Policía [...] si no mejoramos la situación general de los trabajadores. (De Zubiria et al., 2015, pp. 24-25)

A causa de lo que estaba sucediendo, el descontento y la indignación de la población, en especial de los jóvenes en contra de los conservadores y de la misma Iglesia católica que era su gran aliada, fue creciendo. Esta mezcla de las ideas políticas conservadoras y la doctrina eclesial puso al descubierto la colosal injerencia de Iglesia en la política. El acontecimiento de las bananeras manifestó las grandes diferencias ideológicas en la manera de comprender y afrontar los problemas sociales entre liberales y conservadores. Para estos últimos, en los que tenían asiento la derecha reaccionaria y la jerarquía eclesiástica, la estrategia era contener las manifestaciones por los medios violentos y represivos. El conservadurismo consideraba que el deber del Estado era “crear, por medio de leyes bien meditadas, un estado social reactivo a los fenómenos que generan las luchas de clases, como son la miseria, el latifundio y las desigualdades injustas” (Arias, 2011, p. 59), y no a través de reformas sociales como el medio más eficaz para afrontar los problemas sociales. Es decir, las fuerzas reaccionarias del Gobierno, auspiciadas por un amplio sector del conservadurismo, defendían la necesidad de políticas de represión ante la amenaza naciente de fuerzas sociales

y comunitarias influidas por ideologías comunistas (Martínez, 2013, p. 339). Sin embargo, significó el ocaso de la permanencia de los conservadores en el poder y el regreso de los liberales quienes asumieron el esclarecimiento del episodio de la masacre de las bananeras que causó una gran controversia y repudio nacional, específicamente bajo el liderazgo de Jorge Eliécer Gaitán, quien cuestionó de forma directa la permisión del Estado ante la injerencia extranjera.

La injerencia de la jerarquía eclesiástica en lo político fue algo indiscutible, sin embargo, hay un caso de la historia nacional que vale la pena destacarse y que tuvo lugar bajo la presidencia del conservador y católico Carlos Eugenio Restrepo (1910-1914), quien condenó críticamente el maridaje político-religioso del Estado y la Iglesia, rehusándose a utilizar su investidura a favor del catolicismo: “Soy católico, pero como Jefe Civil del Estado —dándole a la Religión Católica las garantías que le reconoce la Constitución Nacional— no puedo erigirme en pontífice de ningún credo y solo seré el guardián de la libertad de las creencias, cualesquiera que sean, de todos los colombianos” (Arias, 2011, p. 59).

Precisando, una de las causas que incidió fuertemente en el fin de la Hegemonía Conservadora después de medio siglo en el Gobierno, y que determinó el regreso del liberalismo al Gobierno hasta 1946, fue la injerencia directa de la jerarquía católica en la política, y uno de esos medios era la proposición y elección de los candidatos conservadores.

La Iglesia llegó a tener una influencia tan grande en la política que durante la república conservadora el arzobispo de Bogotá tenía la última palabra sobre quién debía ser el candidato del Partido Conservador para la presidencia. El caso del arzobispo Ismael Perdomo, al que apodaron Monseñor Perdimos, resulta ejemplar para demostrar la influencia de la Iglesia en las elecciones. En 1929, los conservadores debían escoger entre los candidatos Alfredo Vásquez

Cobo y Guillermo Valencia, y esperaban un pronunciamiento de Perdomo a favor de uno u otro —que nunca llegó—. Se dice que esta indecisión facilitó el triunfo liberal de Enrique Olaya Herrera, por lo que el arzobispo se ganó ese mote. (Cortés, 2019, párr. 13)

La República Liberal (1930-1946)

En el contexto nacional de la época, las protestas y manifestaciones, sobre todo en los sectores urbanos, van en aumento y se van configurando los movimientos de obreros, campesinos y artesanos. “En este periodo nace la denominada República Liberal en la cual los Liberales asumen el poder nacional durante cuatro periodos consecutivos intentando la reestructuración del Estado bajo la figura de modernización y el proteccionismo que se encontraba en esta en auge en los EE. UU.” (Martínez, 2013, p. 337).

La situación social y la polarización nacional se incrementó, hecho que aligeró el retorno de los liberales al poder, iniciando lo que se denominó República Liberal que tuvo una duración de dieciséis años, entre 1930 y 1946. Todas estas transformaciones dadas en la década de los treinta influyó determinantemente en las relaciones políticas y los proyectos ideológicos tradicionales que se habían establecido en el país y trajeron consigo el resquebrajamiento de la hegemonía del Partido Conservador que se había instalado en el poder desde 1886 con sus formas políticas convencionales derivadas del movimiento de la Regeneración.

Los acontecimientos mundiales permiten que a nuestro interior, el país feudal y clerical del siglo XIX que defendían los terratenientes y la Iglesia y que se expresó institucionalmente en la Constitución de 1886 como un proyecto político de los terratenientes [...] chocara con el que querían construir los comerciantes, marcado por el liberalismo económico, la secularización y el

trabajo libre remunerado salarialmente [...]. Fue este un momento en que las dos colectividades representadas en sus élites obraron como partido, ya que representaban opciones y concepciones distintas frente al poder y la sociedad. Compitieron los modelos de organización política representados por el programa reformista de la “revolución en marcha” de Alfonso López Pumarejo con el Estado corporativo enarbolado por Laureano Gómez. (Ruiz, 1997, pp. 79-80)

El primer gobernante que inauguró la República Liberal fue Enrique Olaya Herrera, quien bajo presiones sociales estableció la jornada laboral de 8 horas y en lo religioso mantuvo las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Después vino el Gobierno de Alfonso López Pumarejo, quien lidera el proyecto político de modernización nacional bajo el nombre de la Revolución en Marcha, que contenía elementos estructurales para la transformación política del Estado colombiano en lo referente a la renovación de las instituciones públicas y el reordenamiento territorial con una finalidad social (Martínez, 2013). Los aspectos más destacados con la implementación de las reformas liberales fueron el reconocimiento de derechos sociales y laborales para los trabajadores, el derecho a la huelga, la reforma agraria y la inclusión de los sectores marginados. Pero la reforma religiosa que buscaba la separación Iglesia-Estado como una estrategia para suplantarse la politización del clero y la implementación de una educación laica, científica, distante del dogmatismo religioso, causó gran escozor y reacción en muchos sectores de la sociedad colombiana.

La República Liberal tuvo su máximo esplendor con la Revolución en Marcha liderada por el presidente Alfonso López Pumarejo (1934-1938 y 1942-1945), quien impulsó la renovación del Estado en su estructura y funcionamiento con políticas de corte moderno enfocadas en la protección de la

industria nacional y la reforma agraria (De Zubiría et al., 2015). Las reformas liberales se cimentaron fundamentalmente en tres ejes:

Modificar el régimen de propiedad de las tierras subutilizadas (Ley 200 de 1936); intervenir por medio del Estado en la economía y sus relaciones capital-trabajo (relaciones marcadas por el interés de acercarse a las masas trabajadoras). Estas medidas tenían el fin de conformar una base que sostuviera el régimen. En cuanto a las relaciones entre el Estado y la Iglesia, los liberales suprimieron el fuero eclesiástico y le quitaron el control que tenía el clero sobre la educación. (Tirado, 1981, p. 76)

En tal sentido, el Gobierno de López Pumarejo, bajo la consigna de la Revolución en Marcha, puso en la escena de la política del país variadas formas de democratización pública con grandes influencias en lo social, político y económico, es decir, la construcción de un modelo de sociedad fundado en la moral liberal tradicional.

Ser liberal quiere decir profesar los principios liberales, querer la mejora de la condición social y política de los hombres bajo las instituciones que aseguren la libertad civil y política, la libertad industrial y mercantil, la difusión de las luces y la utilización y el mejoramiento de la situación del hombre sobre la tierra. [...] donde el interés económico era mediado por un grado de bienestar social para el grueso de la sociedad. (Martínez, 2013, p. 342)

Pero las reformas planteadas por el presidente López Pumarejo encontraron una fuerte oposición por parte de los sectores conservadores y reaccionarios de la sociedad colombiana conformada por la oligarquía de liberales y conservadores, y la jerarquía eclesiástica, quienes la calificaron de una seria amenaza no solo para sus intereses, sino para el capital extranjero debido a las tendencias igualitarias, ya que constituían un camino para llegar

al comunismo. En efecto, la élite opositora se organizó en torno al sindicato de propietarios y empresarios agrícolas (Acción Patriótica Económica Nacional [APEN]), con una contrarreforma agraria que fue nefasta para el país y que se expresó mediante la Ley 100 de 1944 que traería beneficios solo a la oligarquía:

Colombia se ha caracterizado por una extrema desigualdad en la distribución del acceso a la tierra agrícola y una grave ambigüedad en torno a los derechos de propiedad. Estos problemas han contribuido a muchos otros males económicos y sociales, entre ellos las oleadas de violencia que recorrieron periódicamente al país durante el siglo XX y parte del siglo XIX. (CHCV, 2015, p. 13)

Indudablemente, la élite colombiana era un sector ataviado de tradicionalismo, movido por un propósito egoísta consistente en la defensa del *statu quo* con la cual podían garantizar y salvaguardar sus intereses. En otras palabras, el clima de pugnacidad entre los dos partidos obró en contra de las potencialidades reformistas de la Revolución en Marcha de Alfonso López Pumarejo:

Se suprimió la referencia a Dios en el preámbulo de la Constitución, se instauró el sufragio universal masculino, se implantaron novedosas reformas educativas, se reconocieron importantes derechos sindicales, se instauraron derechos patrimoniales y el acceso a la educación superior de las mujeres, y hubo algunas medidas de reforma agraria. Estas últimas buscaban hacer más transparentes y claras las relaciones capitalistas mediante, por una parte, la seguridad de los títulos de los grandes poseedores de tierra si la utilizaban adecuadamente (eliminando la exigencia de demostrar el título originario de cesión del Estado, la llamada “prueba del diablo”) y, por otra parte, estimulando el trabajo asalariado, mediante la abolición de la aparcería. (CHCV, 2015, p. 12)

A medida que los gobernantes liberales buscaron fortalecer la presencia del Estado con la que hicieron frente a los distintos retos de orden nacional e internacional, tales como la industrialización, la urbanización y el problema de

la concentración de la tierra. Durante esta época, también se fue fraguando la estructura discursiva que azuzó el estallido de uno de los periodos más violentos de la historia nacional (1946-1964) conocido como la Violencia: “época en la cual militantes de los dos partidos tradicionales —el Liberal y el Conservador— asesinaron y masacraron a cientos de miembros de la colectividad del partido opuesto” (Thomas, 2011, p. 29).

Las reformas políticas liberales buscaban transformar las relaciones Iglesia y Estado por espacios más seculares y neutrales en el ámbito nacional. Para ello, iniciaron con un vuelco a la política de las pasadas administraciones conservadoras que habían gobernado al país apropiadamente durante cincuenta años, sobre todo el tema religioso, relacionado con leyes sobre el matrimonio, la instrucción pública y el control de los territorios despoblados, que fue tratado en la Constitución Política de 1886 y en el concordato de 1887 con el Vaticano. Sin embargo, dentro del liberalismo algunos liberales no estaban de acuerdo en llevar a cabo esas reformas, como los presidentes Olaya Herrera y López Pumarejo que prefirieron dejar de lado la cuestión religiosa, mientras que otros políticos liberales fueron más allá y, con sus debates, aprobaron leyes que minaron el poder local y departamental de la Iglesia católica, en especial en lo relacionado con la instrucción religiosa. Indudablemente, esta actitud divisionista no favoreció el impulso y la concreción de las reformas liberales a las que también hicieron frente la oposición conservadora y sus principales aliados, los obispos. Aunque la jerarquía católica estaba dividida, algunos obispos mostraron disposición al diálogo para buscar acuerdo con la clase política dirigente, mientras que otros consideraron el trato dado por los liberales como un intento usurpador que solo buscaba atacar al país que consideraban netamente católico y creyente (Thomas, 2011).

La hegemonía liberal se caracterizó por su actitud anticlerical mediante la puesta en marcha de un modelo de Estado laico-liberal, cuyos motivos, según el episcopado colombiano, fueron “la escuela única laica y obligatoria, el indiferentismo religioso, la libertad de cultos, el matrimonio civil y el divorcio” (Turriago, 2017, p. 70), y objetivo era quitarle privilegios y dominio a la Iglesia católica, situación que terminó por agudizar el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado, convirtiéndose en el detonante que desencadenó la llamada violencia política entre 1930 y 1953. En otras palabras, la actitud de la Iglesia católica en esta época fue reaccionaria.

Por la manera como reaccionaron los liberales (1930-1946) y los conservadores (1946-1953) o por la actitud de ambos partidos políticos al momento de aceptar la injerencia de la Iglesia en la sociedad colombiana, o no aceptarla, de acuerdo con sus idearios. Siendo lo religioso un elemento motivante de los conflictos sociales, ideológicos y religiosos característicos de este periodo. La visión católica estará definida por su extremado antiliberalismo, anticomunismo y antiprotestantismo (Turriago, 2017, p. 70)

Las transformaciones políticas lideradas por los liberales impactaron negativamente las relaciones entre el Estado y la Iglesia, se tornaron tensas y conflictivas, el punto álgido de la discusión, indudablemente, era la modificación de la Constitución Política de 1886 y el concordato que promovían los liberales que buscaban fundamentalmente eliminar el nombre de Dios del preámbulo de la Constitución, hacer laica la educación y quitar todos aquellos artículos que concedían funciones de Estado a la Iglesia a cambio de la tolerancia religiosa y la libertad de cultos.

Las preocupaciones de la Iglesia se manifestaron en el II Congreso Eucarístico, celebrado en Medellín en agosto de 1935. Allí expresó su preocupación por los

comunistas, los protestantes, los masones y los liberales, a quienes acusó de desplegar todas sus fuerzas para destruir la civilización cristiana llevada a cabo por los ministros de Cristo. Las denuncias de la Iglesia fueron acogidas por el Partido Conservador, el cual se opuso a las reformas liberales y, en consecuencia, a la reforma religiosa. (Santamaría, 2013, p. 46)

En medio de este ambiente de polarización que vivía el país y la resistencia de la Iglesia a través de sus jerarcas a las políticas de cambio de los liberales, tuvo lugar en Medellín el Segundo Congreso Eucarístico Nacional, organizado por la jerarquía católica con la finalidad de “reanimar a los feligreses y mostrar la fuerza de la Iglesia colombiana frente a la cuestión religiosa” (Thomas, 2011, p. 31). Fue un encuentro multitudinario de gran fervor religioso, logró convocar por lo menos a 300.000 fieles católicos de distintas partes del país. Este certamen fue replicado por los sacerdotes y fieles con ritos celebrados en el mismo momento en templos y hogares con la difusión en directo que hizo en el ámbito nacional la emisora Voz de Colombia y el diario *El Siglo*, medios de comunicación manejados por los conservadores, bajo la coordinación de Laureano Gómez, y en los que se empezó a difundir ideas de que los liberales formaban parte de la conspiración judío-masónica para acabar con la Iglesia católica. “Durante el evento fue leída una Pastoral Colectiva de los obispos que expresaba su opinión sobre el divorcio y la escuela laica, temas que ya habían sido tratados por la Cámara y el Senado como proyectos de ley del orden nacional” (p. 31). Después de las intervenciones de los arzobispos Ismael Perdomo y Tiberio Salazar y Herrera, cerró con la intervención del joven arzobispo adjutor de Bogotá Juan Manuel González Arbeláez, quien leyó un telegrama enviado por el Concejo de Bogotá que causó una gran polémica por los temas mencionados que contrariaban los fines del congreso:

El Concejo de Bogotá, declara: Que habría votado gustosamente una proposición de saludo a los directores del movimiento religioso que ha culminado en Medellín, con la celebración del Congreso Eucarístico, siempre y cuando que los altos prelados colombianos que orientan las actividades de la Iglesia Romana entre nosotros hubieran hecho alguna manifestación en el sentido de definir los siguientes problemas que se relacionan con el actual momento histórico del país:

Primero. Reforma del concordato sobre la base de equiparar, cuando menos, la soberanía espiritual de la Iglesia y del Estado;

Segundo. Establecimiento de la educación laica, gratuita, y obligatoria;

Tercero. Adopción del divorcio vincular;

Cuarto. Reconocimiento exclusivo de las autoridades colombianas en materias jurisdiccionales, relativas al estado civil de las personas; y

Quinto. Supresión de las misiones catequizadoras de carácter eclesiástico.
(Thomas, 2011, p. 31)

Los asuntos expresados en el telegrama consignaban las solicitudes de las reformas liberales propuestas desde 1930 en lo relacionado con la cuestión religiosa. En respuesta al telegrama, el arzobispo González Arbeláez dio a conocer la postura de los prelados católicos, que fue acogida por las masas emocionadas de feligreses como una declaración de guerra en contra del liberalismo que pretendía destruir en el país la civilización católica:

No nos hace falta ni aceptamos un tal saludo comprado con la prevaricación y el envilecimiento. Somos obispos católicos, defensores de la Fe que ha hecho vivir y ha engrandecido a Colombia. Tomen nota los miembros del Concejo Municipal de Bogotá que aprobaron esa infamia, que de manera rotunda, definitiva, inflexible, villana, insolente que llega a nuestras manos en momentos

en que se lee el mensaje del episcopado colombiano al pueblo ardiente de amor por la Eucaristía y que acaba de jurar ante el Templo Eucarístico, actualmente convertido en corazón y alma de Colombia, adoración, fidelidad a Dios y amor a la Iglesia y al Romano Pontífice, a trueque del sacrificio de la paz, de la sangre y de la vida. (Thomas, 2011, pp. 31-32)

La oligarquía del país y los jefes reaccionaron con vehemencia, consideraron que lo que estaba en peligro era “el hecho social católico, la concepción integral tanto del individuo como de la sociedad, y los valores más sagrados de la nación” (Arias, 2009b, p. 62). En tal razón, el arzobispo de Bogotá Ismael Perdomo afirmó: “¿cómo podría el pueblo soportar las dificultades económicas, la corrupción y otras amargas, si el Estado debilitaba ‘el sostén y el vigor colmado de esperanzas’ que le brinda la religión?” (p. 63). Por tanto, la jerarquía eclesial adujo que aceptar las reformas equivalía a desatar una guerra santa, con lo que dejó en claro su postura:

Hacemos constar que nosotros y nuestro clero no hemos provocado la lucha religiosa, sino que hemos procurado mantener la paz de las conciencias aún a costa de grandes sacrificios; pero si el Congreso insiste en plantearnos el problema religioso, lo afrontaremos decididamente y defenderemos nuestra fe y la de nuestro pueblo a costa de toda clase de sacrificios, con la gracia de Dios. (Arias, 2009b, p. 62)

Todo este cúmulo de descalificaciones, denuncias, provocaciones e intolerancias hizo que surgiera la “la deshumanización del ‘otro’ en la retórica política colombiana, se agudizó tanto, que justificó las masacres posteriores cometidas por los protagonistas de la violencia política” (Thomas, 2011, p. 29). No cabe duda de que gran parte de la retórica violenta estuvo inspirada en la cuestión religiosa.

La oposición era presentada como parte de una conspiración internacional nefasta que pretendía acabar con la patria: o como protagonista de un complot para frenar y contrariar el progreso, en liga con las fuerzas derechistas del fascismo y de la Iglesia Católica, o como maquinadora de una intriga anticristiana de judíos, masones y bolcheviques creada con el fin de destruir las tradiciones católicas del pueblo. Tal retórica política, repetida por años para animar el rango y la fila, especialmente durante las frecuentes temporadas electorales, adicionó razones para la violencia política, y cada elección terminó con heridos y muertos. La estructura discursiva estaba bien erigida cuando una violencia política más generalizada estalló al final de la República Liberal, en 1946. (Thomas, 2011, p. 29)

Por otra parte, la Guerra Civil Española (1936-1939) tuvo un impacto en el recrudescimiento de la confrontación interpartidista que se dio en Colombia.

Los ecos de esta guerra civil le dieron al tradicional sectarismo partidista una connotación ideológica más acentuada e infinitamente más polarizante. Pécaut subraya, al respecto, que “la mezcla de las viejas culturas partidistas, aquellas que han alimentado la violencia [...], con los contenidos ideológicos modernos se revelaron explosivos”. El liberalismo terminó siendo asimilado, en determinados discursos de la época, al comunismo y uno y otros contrarios a los valores de Occidente. Se trataba del mismo discurso que utilizaron los adversarios de la Segunda República Española (1931-1939). Probablemente la abstención del Partido Conservador, argumentando falta de garantías, en las elecciones presidenciales de 1934, 1938 y 1942 fue la más preocupante expresión de este clima de descalificación del adversario liberal. En 1934 el candidato liberal triunfante, Alfonso López Pumarejo, solo tuvo un contrincante simbólico, el líder indígena y candidato del Partido Comunista, Eutiquio Timoté, quien obtuvo 3.401 votos. En 1938 solamente se presentó Eduardo Santos y en 1942 hubo dos candidatos liberales, Alfonso López, como

candidato oficial y Carlos Arango Vélez, como candidato disidente. La otra expresión alarmante de este clima lleno de tensiones era el predominio de una corriente antiliberal pronunciada en la Iglesia católica que, según Fernán González, contribuyó a la polarización política y “preparó el camino para la violencia”. (CHCV, 2015, p. 12)

En 1945, estalló en Colombia una crisis económica a causa de los efectos de la Segunda Guerra Mundial, los precios del café cayeron lo que afectó las finanzas del Estado, el fracaso de la reforma agraria de 1936 obligó al campesinado al retorno de la resistencia iniciada en la década de los treinta, la crisis política por los escándalos de corrupción que involucraban a familiares del jefe de Estado y la radicalización conservadora en oposición al Gobierno. El cúmulo de todas estas situaciones precipitaron la renuncia del presidente liberal López Pumarejo (Manosalva, 2013). Sin embargo, del liberalismo surge la figura de Jorge Eliécer Gaitán liderando un proyecto político de “restauración moral” con el que campesinos y trabajadores ven nuevamente renacer sus esperanzas, y en oposición a los regímenes que habían gobernado al país, que fueron sostenidos por los intereses de la oligarquía (Arias, 2011).

En la parte final de este periodo, se dio el desenlace de la violencia partidista a causa del asesinato del líder caudillista Jorge Eliécer Gaitán, ocurrido el 9 de abril de 1948. Este hecho desató en todo el país una fuerte estela de dolor y muerte. Por una parte, los liberales radicales de corte gaitanista optaron por formar una especie de guerrilla para protegerse del Gobierno conservador, y por otra, los conservadores que tenían bajo su mando al Ejército aplicaron estrategias como el exterminio y el destierro de los contrincantes para contrarrestar la furia liberal (Ruiz, 1997).

En este orden de ideas, los liberales fueron permeados por el pensamiento socioliberal, mientras que los conservadores recibieron el influjo ideológico de las encíclicas de los pontífices de la Iglesia católica y las ideologías del conservadurismo procedentes, sobre todo, de Inglaterra.

Segundo periodo de la Hegemonía Conservadora (1946-1953)

El regreso de los conservadores al poder del Estado, después de dieciséis años de ausencia, empezó con brotes de violencias en varios departamentos, en especial en los Santanderes y Boyacá. Los renuevos de violencia se fueron aumentando y extendiendo de forma desmesurada y originaron otra de las épocas más sanguinarias del país en la que el enemigo a vencer y desaparecer era el contrincante político, conocida como la Violencia (1946-1958). Los factores que la desenlazan fueron de diversa índole, pero, principalmente, la aguda confrontación político-ideológica entre los dos partidos por acceder al poder. No cabe duda de que el retroceso reformista y la presencia de un Estado endeble con unas instituciones militares precarias y politizadas hicieron que se incentivaran los sectarismos y la pugna que devastó inmisericordemente la sociedad colombiana (De Zubiría et al., 2015).

La Violencia se distinguía por la multiplicidad de los grupos involucrados, que perseguían finalidades a veces genuinamente políticas, otras veces genuinamente criminales. Sin embargo, a pesar de que múltiples grupos de combatientes participaban en el conflicto y pese a la temprana existencia de grupos comunistas, la Violencia se originó indudablemente en las diferencias entre los militantes del Partido Liberal y del Partido Conservador después del ascenso al poder de Mariano Ospina Pérez en el año 1946. Por tanto, la mayoría de historiadores y sociólogos que se dedican a la investigación del conflicto armado subrayan la importancia de la pertenencia a uno de los partidos

tradicionales y las diferencias allí implicadas para entender la Violencia. (Rehm, 2014, p. 18)

Pero hay algo que llama poderosamente la atención: a este conflicto que afligió al país durante casi una década no se le dio el nombre de guerra civil ni de revolución como en otras épocas, sino que se le denominó simplemente la Violencia, y así se convirtió en un concepto de uso común y cotidiano que

hace referencia a una serie de procesos de violencia de carácter local y regional cuyo trazo temporal va del año 1946 a 1964. Según el historiador Marco Palacios (2002), durante estos años se partió en dos el siglo XX colombiano, entre otras cosas, porque durante estos años empezó el mayor cambio demográfico que ha registrado el país en su historia, pues habiendo sido un país principalmente rural, con el 70 % de su población habitando el campo, y el 30 % restante habitando las ciudades, por obra de las migraciones agenciadas en buena parte por los procesos de la(s) violencia(s), este patrón cambia de manera radical invirtiendo la relación del peso poblacional entre el campo y la ciudad. (Cancimance, 2013, p. 15)

Según los historiadores, esa forma simple de llamarse la Violencia obedeció a una estrategia de las élites del país de no reconocer el conflicto como una guerra civil, sino denominarlo simplemente la Violencia. Esta era una estrategia de la clase dirigente que tenía el poder y buscaba con ello borrar toda responsabilidad de lo acontecido a través de la invisibilidad en la escena del conflicto. En otras palabras, la denominación la Violencia obedeció a intereses de la oligarquía y de quienes tenían el poder y defendían el *statu quo* como la Iglesia católica. Era la manera como los verdaderos protagonistas y generadores de la confrontación quedaban ocultos, al igual que sus intereses y motivaciones (Arias, 2011). La *violencia* fue un término que se vulgarizó rápidamente y que en su argot está

presente una serie de expresiones muy recurrentes que denotan la afectación a la gran mayoría de la población nacional, como

“la violencia me mató la familia”, “la violencia me quitó la tierra”, “la violencia me hizo huir del campo”. Como se puede ver, estas frases no mencionaban a nadie en concreto, [...] no se referían a personas que pudiesen ser identificadas; remitían, más bien, a una especie de “fatalidad histórica”, similar a un terremoto o a cualquier otra calamidad provocada por la naturaleza. (Arias, 2011, p. 89)

Durante esta época, “el Estado de derecho sufrió innumerables ataques y recortes, las instituciones terminaron por politizarse del todo, los esfuerzos por modernizar la cultura se vieron interrumpidos, el número de homicidios alcanzó niveles escalofriantes” (Arias, 2011, p. 85). La persecución desatada por parte de los gobiernos conservadores en contra de los liberales estuvo alimentada por el estigma de protestantes y herejes, difundidores de mentiras a la población mayoritariamente católica, y que ponían en peligro la supremacía del catolicismo.

La pugna bipartidista fue el principal desencadenador de la violencia, que estuvo asociado a otros factores como la lucha por la posesión de la tierra, la persecución religiosa, el bandolerismo y el conflicto de clases, acompañados de escenas de barbarie y horror que han tenido consecuencias devastadoras para el país, con un aproximativo de 200 000 homicidios. Los distintos actores que hicieron parte de este conflicto bipartidista desarrollaron una variedad de estrategias como “desalojo de la población rural, terror llevado a cabo por mercenarios de todo tipo, venganzas colectivas e individuales, guerrillas organizadas, represión por parte de las autoridades, alianzas de cada uno de los partidos con diferentes grupos armados, etc.” (Arias, 2011, p. 90). Lo más paradójico de este asunto es que “las mismas élites liberales y conservadoras,

que habían contribuido muy eficazmente a incendiar el país, fueron las encargadas de darle una solución a los enfrentamientos bipartidistas mediante el pacto del Frente Nacional, que entró en vigencia en 1958” (p. 85).

Los registros realizados por varios ensayistas sostienen que en el periodo comprendido entre 1948 y 1966 se contabilizaron millares de víctimas y se dio en el país un masivo desplazamiento de la población rural que trajo consigo el abandono de innumerables territorios y parcelas, situación que degeneró en los inmensos cordones de miseria que se fueron asentando en las principales ciudades del país. En este sentido, Oquist (1978), citado por Giraldo (2015), expone una serie de datos en los que muestra los registros de muertes, desplazamientos y el abandono de los territorios a causa de la violencia: “registra 193.017 víctimas fatales; 393.648 parcelas abandonadas y 2.003.600 desplazados, coincidiendo en grandes cálculos con los de Monseñor Germán Guzmán” (p. 15). Aquí nuevamente la lucha por la tierra se vio agravada por los odios partidistas, la ideología anticomunista, antiliberal y antisocialista promovida por el Gobierno conservador en contubernio con la oligarquía colombiana y la jerarquía católica que llevó a la desactivación de una de las épocas más cruentas de la historia nacional.

En medio de esta descripción de las razones y los efectos que azuzaron la violencia, hay un hecho que marcó un hito en la agudización de este enfrentamiento: el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948. La violencia se desbordó, a lo que Oquist (1978) llamó “colapso parcial del Estado” (Giraldo, 2015, p. 14). Gaitán se caracterizó por su forma de hacer política, siempre orientada a las soluciones de las necesidades que más afligían al pueblo, lo que lo hizo cercano a los sectores populares y desprotegidos de la sociedad. Además, abanderó otros proyectos como las denuncias de las masacres de las

bananeras, la lucha contra las injusticias sociales, la corrupción y la exclusión política. De ahí el remoquete de tribuno del pueblo. Su asesinato causó una gran conmoción en el país e hizo que la población se sublevara de distintas maneras, con levantamientos y protestas como expresión de la rabia y el descontento por ver frustrada la posibilidad de acceder realmente a una sociedad democrática con más justicia e inclusión para todos, en especial para los más pobres, como lo pretendía el líder asesinado. Este hecho no solo sucedió en Bogotá, que se conoció como el Bogotazo, sino que también tuvo lugar en otras ciudades, además hubo un “cucutazo”, un “cartagenazo” y un “medellinazo”.

El año 1949 fue uno de los más violentos de la historia de colombiana, dejó alrededor de 18 000 muertes, era un ambiente de completa hostilidad y odio continuo entre los distintos sectores poblacionales (Manosalva, 2014). La oligarquía colombiana era el sostén del bipartidismo nacional, específicamente el Partido Conservador y la jerarquía católica que se sentían incómodos con el discurso y la visión de país con los que incursionaba el llamado caudillo del pueblo Jorge Eliécer Gaitán. Seguido a los hechos del 9 de abril sobrevino en el ámbito nacional una cruel represión impulsada por los conservadores que habían regresado al poder en 1946 con el pretexto de mantener el orden establecido. El país nuevamente volvió a sumirse en una crisis general y profunda, las instituciones estaban politizadas, el Estado de derecho debilitado, los esfuerzos de modernización truncados y los homicidios aumentaban de manera escalofriante (Arias, 2011).

En 1957, iniciaron las gestiones orquestadas por los dirigentes de los partidos políticos y la oligarquía nacional para buscar soluciones al conflicto que vivía el país. Para ello, se conformó el Frente Nacional, que era un sistema

de repartición paritaria del poder entre los dos partidos tradicionales con el que se garantizaría un clima de convivencia pacífica entre los dos colectividades.

La Violencia fue tipificada por Palacios (2002), citado por Cancimanse (2013), como la “violencia mafiosa” entre 1954 y 1964: “se condujo a través de redes partidistas siendo su objetivo primordial interferir en los mercados de café, en la estructura de la mano de obra en las fincas cafeteras y en el mercado de tierras” (p. 17).

De esta manera, la tierra en Colombia ha sido un factor de poder que ha permitido el ascenso económico y social en el país de unos pocos, de igual manera,

ha determinado el curso de las violencias, sean estas con fines políticos o económicos. Bien, la geografía de la “violencia mafiosa” se circunscribió claramente a la región del norte del Valle del Cauca y el Viejo Caldas. No obstante, durante esta fase se presentaron conflictos armados con tono agrarista y comunista, algunas de cuyas luchas son consideradas un antecedente directo del periodo guerrillero. (p. 17)

El conflicto armado en Colombia, como lo afirma Pécaut (2015), es multicausal, es decir, son muchos los factores determinantes que así lo confirman señalando que el país vive un conflicto social como consecuencia de un modelo económico y político maniatado por las élites que deriva en un sociedad donde la mayoría de sus miembros son excluidos y estructuralmente violenta (De Zubiría et al., 2015).

Si bien es cierto que su origen data de los tiempos posteriores a la guerra de independencia contra España, en donde a través de guerras nacionales y regionales se pretendió la persecución del adversario político (Wills, 2015, p. 5), su carácter estructural se configuró a inicios del siglo XX cuando, a consecuencia de la concentración del poder político y económico, surgieron en el país gremios

de trabajadores que reclamaban mejores condiciones laborales. La amenaza que supuso para el establecimiento, unido a la emergencia del comunismo en el contexto internacional, dio lugar al diseño de la estrategia denominada “contrainsurgencia”, cuya finalidad no era otra que limitar la acción socio-política de los movimientos campesinos y de trabajadores a fin de mantener el poder en manos de las clases dominantes. (Olasolo et al., 2019, p. 106)

Otro factor clave a considerar en los orígenes del conflicto armado colombiano fue el asesinato en 1948 de Jorge Eliécer Gaitán, líder que representaba una opción política cercana a los sectores populares y que visibilizaba, entre otras cosas, el movimiento por la reforma agraria.

Este suceso es clave central en la historia política de la nación, toda vez que cataliza la lucha armada como mecanismo de reivindicación social de las comunidades campesinas (Estrada, 2015, p. 9; Fajardo, 2015, p. 30). La inestabilidad política que se generó durante el subsiguiente periodo conocido como “La violencia” llevó a los partidos políticos tradicionales (Liberal y Conservador) a acordar el gobierno militar del General Gustavo Rojas Pinilla (1954-1957) con el fin de recuperar la legitimidad y seguridad política en el país, que fue seguido durante un periodo de casi veinte años por el denominado “Frente Nacional” (1958-1974), periodo histórico en donde dichos partidos políticos acordaron alternar la presidencia y los distintos cargo del Estado (Pécaut, 2015, p. 18) como estrategia de control político y económico de la nación. (Olasolo et al., 2019, p. 107)

Y, por último, las formas de concentración del poder de la oligarquía nacional a través del bipartidismo llevaron al traste muchos de los cambios políticos y sociales que requería la sociedad colombiana, como el fracaso de las reformas agrarias:

La exclusión y señalamiento de la población campesina bajo la estrategia de “contrainsurgencia” constituyeron el caldo de cultivo que dio forma a los grupos guerrilleros más antiguos del país (FARC-EP, ELN y EPL) (Estrada, 2015, p. 28; Pécaut, 2015, p. 24), cuyo nacimiento en la década de 1960 no fue espontáneo, sino consecuencia de las vicisitudes históricas de los movimientos campesinos y las repúblicas independientes establecidas en las zonas marginales del país donde la presencia del Estado era nula. Estos grupos constituyeron, según Molano (2015, p. 50) el mecanismo de defensa de estas comunidades hasta la década de 1980, favoreciendo su representación y participación política. (Olasolo et al., 2019, p. 107)

Las coaliciones bipartidistas: un mecanismo de defensa de la oligarquía

Durante largos periodos de la historia nacional, los dos partidos nacionales apoyados por la oligarquía y con la anuencia de la jerarquía católica buscaron a través de la coalición un mecanismo de defensa para superar aquellas situaciones sociales y políticas que les eran desfavorables y contrarias a sus intereses. La tabla 2.1 expone una sucinta reseña histórica que ilustra el desarrollo de los partidos políticos, resaltando los actores y sus intenciones.

Tabla 2.1.
Reseña histórica de las coaliciones bipartidistas.

Año/s	Actores	Propósito
1854	Los liberales radicales y conservadores se unen	Derrocar la dictadura del general José María Melo
1857	Fracciones de los dos partidos forman una coalición llamada Partido Nacional	Apoyar la candidatura presidencial del general Tomás Cipriano de Mosquera
1867	Conservadores y liberales radicales se unen	Derrocar a Tomás Cipriano de Mosquera
1869	Conservadores y liberales radicales forman La Liga	Respaldar la candidatura de Tomás Cipriano de Mosquera
1879	Conservadores y liberales se juntan	Apoyar la candidatura de Rafael Núñez
1883-1886	Conservadores y liberales independientes forman nuevamente el Partido Nacional	Respaldar a Rafael Núñez en su propósito de la transformación nacional conocida como la Regeneración
1904-1909	Facciones de los dos partidos se unen	Apoyar al Gobierno de Rafael Reyes quien denominó su gobierno de Reconciliación Nacional
1909-1914	Conservadores con grupos liberales conforman la Unión Republicana	Derrocar al Gobierno de Rafael Reyes
1945	Liberales y conservadores moderados forman la coalición Unión Nacional	Pedir la renuncia de Alfonso López Pumarejo
1946-1948	Conservadores y grupos de liberales forman un gobierno de coalición	Darle respaldo liberal al Gobierno conservador de Mariano Ospina Pérez
1948-1949	Liberales y conservadores forman gobierno de coalición	Contener la insurrección popular por el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán
1953-1954	Militares, liberales y conservadores moderados se unen	Derrocar el Gobierno de Laureano Gómez
1956-1957	Liberales y conservadores forman el Frente Civil	Desmontar la dictadura del general Gustavo Rojas Pinilla
1957	Liberales y conservadores se unen	Pactan por medio del llamado Frente Nacional la sucesión de cuatro periodos de gobierno de coalición

Fuente: Ruiz (1997, pp. 77-78).

Al analizar la historia de los partidos políticos colombianos, encontramos que en Colombia no ha existido un partido hegemónico ni mayoritario; tanto los conservadores como los liberales recurrieron a la figura de las coaliciones bipartidistas, algunas fueron de corta y otras de larga duración con el firme propósito de mantener el poder y su incidencia en el manejo del Estado. En este sentido, una característica notoria de la política colombiana como fruto del accionar de los partidos políticos, al no poder vencer a su contrincante por ninguno de los medios, fue optar en repetidas ocasiones por hacer coaliciones. Un ejemplo grandilocuente fue el pacto del Frente Nacional en el que el objetivo de los dos partidos es mantenerse en el poder (Ruiz, 1997).

Los partidos en Colombia están fuertemente jerarquizados, el grado de comandancia o jefe del partido es adquirido por el caciquismo que provee el buen recaudo electoral en época de elecciones. Esta situación difiere notoriamente de los planteamientos de los teóricos en la política quienes sostienen que el rol de los partidos en la sociedad es integrarla y cohesionarla, es decir, los partidos “posibilitan crear el espacio en donde se forma una voluntad colectiva, el medio que logra transformar las voluntades aisladas, individuales y dispersas en voluntades asociadas para disputarse el poder y volver sus intereses propósitos de gobierno” (Ruiz, 1997, p. 74). No cabe duda de que los dos partidos políticos tradicionales en Colombia han actuado con otras lógicas: “son partidos de cuadros, sin mucha diferenciación ideológica que los haga irreconciliables, sin mucha diferenciación programática y con una adscripción básicamente hereditaria. Tienen tendencias faccionalistas, personalistas y caudillistas; lo sustentan las clientelas que han construido con el uso del poder y la privatización del Estado” (Ruiz, 1997, p. 74).

Los partidos políticos colombianos, para mantener la satisfacción de los intereses de la oligarquía, que tiene la concentración del poder y de los medios de comunicación en Colombia, han sido permeados por el clientelismo como un mecanismo para mantener subordinado al electorado que en muchas regiones del país se impone a través de la exigencia de lealtad e incondicionalidad a determinados personajes, o, en el peor de los casos, por otros medios, como la amenaza física y la exclusión.

A ello se suma la falta de criticidad y autodeterminación del electorado que, por factores de pobreza social, económica y cultural, siempre ha estado sometido al vaivén de los políticos. La gran mayoría de los ciudadanos del país carecen de conciencia política y autónoma, lo que ha favorecido el clientelismo y el manoseo permanente de los gobernantes de turno para con el pueblo. En épocas de elecciones, son muy comunes prácticas como el regateo y la mendicidad que se han hecho costumbre en el país. En otras palabras, los partidos políticos han convertido la política colombiana un festín de servicios pagados, en el que el elector siempre espera recibir a cambio del voto una recompensa, en bienes, servicios o especies, y en otros casos, donde la presencia del Estado es tan precaria, sobre todo, en aquellas zonas marginadas y lejanas, que impera la ley del más fuerte impuesta por los gamonales y grupos ilegales que a través de la amenaza o el desplazamiento buscan siempre favorecer sus intereses (Leal, 1984, citado por Ruiz, 1997). Es con estas prácticas politiqueras con las que los políticos han construido la maquinaria con la cual buscan en cada época de elecciones elegirse y reelegirse, eligiendo a su amaño a aquellos representantes que actuarán conforme a la comandancia o jefatura regional o nacional, según sea el caso, para favorecer sus intereses. Esto explica por qué en Colombia los partidos políticos carecen de una auténtica opción política que los imposibilita

en la construcción de un proyecto de nación, “carecen de doctrina, de programa legislativo y de disciplina interna; quedan por ello a merced del voluntarismo de sus miembros” (p. 75).

Todas estas prácticas clientelistas y de soborno al electorado se han venido presentando, específicamente, desde el siglo XIX hasta nuestros días, contando sin resquemores con el auspicio de los partidos políticos, con las cuales se han adueñado del poder del Estado para que sus partidarios y copartidarios accedan sin cortapisas a los bienes y servicios del Estado de forma exclusiva para beneficio y realización de sus propios intereses. Este hecho evidencia, una vez más, que los partidos no han sido el puente entre la sociedad civil y el Estado, es decir, no han sabido corresponder a la concreción de la libertad de asociación y decisión a la que tienen derecho todos los ciudadanos para participar sin ninguna coacción en el ejercicio democrático, y así proporcionar el escenario favorable para la formación de la voluntad política del pueblo (Ruiz, 1997, p. 76).

Dada la presencia de elementos de carácter político-revolucionario que se estaban dando en el continente latinoamericano y que repercutieron también en nuestro país, creándose un ambiente caldeado, los conservadores encabezados por el presidente de turno Laureano Gómez proponen una reforma constitucional de tendencia franquista para cortar el paso a las manifestaciones y movilizaciones sociales. En respuesta, la clase dominante en coalición entre liberales y conservadores ultraderechistas, y apoyados por los militares, deciden por el golpe militar llevando al poder al general Gustavo Rojas Pinilla sin ningún tipo de traumatismo ni muerte alguna (Ruiz, 1997). De esta forma, la dictadura militar en ningún momento significó para el bipartidismo reinante un peligro, todo lo contrario, fue asumido simplemente como una pausa para su reorganización que confluía con la conformación del Frente Nacional.

Esta nueva estrategia fue ideada por el bipartidismo con el beneplácito de la jerarquía católica para poner fin a los viejos conflictos interpartidistas que estaban afectando al país. Sin embargo, el Frente Nacional no logró convocar a muchos sectores poblacionales, organizaciones, movimientos y comunidades que conforman la nación, y desconoció sus necesidades. El país vivía un ambiente social tenso, por un lado, la inconformidad con la clase política y gobernante, y por otro, las nuevas corrientes sociales y revolucionarias crearon un clima de efervescencia, de modo que fue determinante y estimulante para la aparición de los grupos de guerrilleros en Colombia que encarnaban el descontento con la élite y la clase dirigente (Manosalva, 2014).

Entre 1958 y 1974, imperó en Colombia el denominado Frente Nacional fruto del acuerdo político de reparto equitativo entre los dos partidos del poder gubernamental tras décadas de una confrontación bipartidista, agudizada entre 1946 y 1958, que dejó casi 200 000 víctimas, con un triple desafío institucional: pactar la paz, generar programas de desarrollo y favorecer la transición democrática.

Análisis de la influencia del episcopado colombiano en el bipartidismo y de la violencia en Colombia (1948-1964)

En el ejercicio de este análisis que da cuenta de la incidencia de los obispos en la violencia bipartidista que vivió Colombia durante las seis primeras décadas del siglo XX, debemos considerar que, al investigar las relaciones de la Iglesia, específicamente de la jerarquía con la política y el Estado, no podemos centrarnos exclusivamente en los fines políticos y sociales que motivaron a la jerarquía católica, sino también en revisar su fidelidad o incoherencia con el Evangelio. Por tanto, no podemos prescindir de la acción pastoral y de la

profesión de fe, elementos clave en la razón de ser de un obispo que los aglutina en una institución puesta al servicio de la utopía de Jesús, el Reino de Dios, de una comunidad eclesial que se ha de caracterizar por la fraternidad, la sororidad y la solidaridad en las que todos sean hermanos, sin espacios para las divisiones ni los sectarismos, y el poder sea entendido como servicio, en especial a los más pobres y necesitados (cf. Mt, 23, 8 y ss.). Al juzgar el contexto histórico y las motivaciones que movilizaron a los obispos colombianos al asumir ciertas acciones y actitudes con las que favorecieron y promovieron la violencia, debemos situarnos en lo fundamental del mensaje de Jesús, la utopía del Reino de Dios donde la justicia y la paz se besan para dar vida plena y abundante al ser humano (Sal 85, 10), y que ha sido testimoniado por hombres y mujeres con su propia vida a lo largo de los siglos y en todos los rincones del planeta.

Siendo la Iglesia católica una institución jerárquica, iremos de lo general a lo particular, es decir, se inicia con una referencia a los papas y sus principales escritos que se dieron en el contexto del escenario de la violencia bipartidista, para luego mencionar a los jerarcas y su relación con el conflicto bipartidista, y terminaremos con un apéndice sobre la paz como elemento esencial de la actitud no violenta y pacífica de Jesús de Nazaret, quien, a través de sus enseñanzas, hace una invitación al amor universal, “un nuevo mandamiento os doy, que os améis los unos a los otros” (Jn 13, 34.); “amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os persiguen y calumnian” (Mt 5, 44-45). Aunque en la Sagrada Escritura, especialmente el Nuevo Testamento no figure la expresión *no violencia*, es evidente en Jesús: “y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, ofrécele también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos” (Mt 5, 4).

La tabla 2.2 reseña a los seis papas y sus principales documentos que escribieron y orientaron su pontificado durante la primera mitad del siglo XX, para mostrar un horizonte más amplio de la influencia de la Iglesia católica en el contexto mundial y en Colombia, donde imperó el bipartidismo. La reseña inicia con el pontificado de León XIII y cierra con Juan XXIII.

Tabla 2.2.

Los papas de la Iglesia católica en el escenario del bipartidismo y la violencia en Colombia y sus principales escritos.

Papas	Documentos papales
León XIII (1878-1903)	La encíclica <i>Rerum novarum</i> , por lo que fue conocido como el papa de los obreros.
Pío X (1903-1914)	La encíclica <i>E supremi apostolatus cathedra</i> (1903), su mayor esfuerzo es instaurar todas las cosas en Cristo. Fue el responsable de la elaboración de un nuevo código de derecho canónico.
Benedicto XV (1914-1922)	Carta encíclica <i>Pacem, Dei munus pulcherrimum</i> (1920) sobre la restauración cristiana de la paz. En su papado tuvo lugar la Primera Guerra Mundial, proclamó la estricta neutralidad del Vaticano, lo que le trajo contrariedades.
Pío XI (1922-1939)	<i>Quadragesimo anno</i> sobre la restauración del orden social con la ley de Cristo (1931). <i>Divini Redemptoris</i> sobre el comunismo ateo (1937). Carta encíclica <i>Ubi arcano Dei consilio</i> (1922) sobre la paz en el mundo, se dio el reconocimiento del Vaticano como Estado independiente y neutral.
Pío XII (1939-1958)	Carta encíclica <i>Summi Pontificatus</i> (1939) que critica los errores principales de la época, tales como las ideologías de racismo de superioridad y cultural, y el Estado totalitario. <i>Auspicia Quaedam</i> sobre las oraciones para la paz mundial y la solución de los problemas de Palestina (1948). <i>Anni sacri</i> es un programa de lucha contra la propaganda atea de todo el mundo (1950). <i>Ad apostolorum principis</i> sobre el comunismo y la Iglesia en China (1958).
Juan XXIII (1959-1963)	Escribió la encíclica <i>Mater magistra</i> (1961), afirma que la cuestión social tiene una dimensión mundial y que, así como se puede hablar de personas pobres, también se ha de hablar de sectores pobres y naciones pobres; y la encíclica <i>Pacem in terris</i> (1963) sobre la paz en la tierra, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad.

Fuente: elaboración propia.

El papa Benedicto XV, en la encíclica *Pacem, Dei munus pulcherrimum* (1920), hizo una exposición sobre la restauración cristiana de la paz; exhorta a los miembros de la Iglesia a ser facilitadores para que toda la humanidad pueda tener acceso a una paz justa, honrosa y duradera; y pide abandonar el odio, olvidar toda rivalidad y toda injuria, y recobrar el amor mutuo y la concordia. De igual manera, persuadió a las naciones de establecer una paz verdadera en alianza con la justicia al citar las palabras del apóstol Pablo que dirigió a los Colosenses 3, 9-11:

No os engañéis unos a otros; despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador, en quien no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos. (Benedicto XV, 1920)

Dentro de los escritos más importantes del papa Pío XI, están la carta encíclica *Ubi arcano Dei consilio* (1922) que aborda la paz en el mundo en una perspectiva meramente sobrenatural, advierte que la Iglesia tiene la obligación de dirigir a los hombres a la felicidad exclusivamente eterna y no la caduca y temporal, más aún, “la Iglesia considera impropio inmiscuirse sin razón en estos asuntos terrenos”. En la encíclica *Quadragesimo anno* (1931) alude a la restauración del orden social con la ley de Cristo. Considera que el socialismo es incompatible con los dogmas de la Iglesia católica, puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana. De igual manera, condena al comunismo del cual pide prevenir a los buenos y fieles hijos de la Iglesia, propagador de doctrinas que destrozarán por la violencia y por la muerte a toda la sociedad. Y en la encíclica *Divini Redemptoris* sobre el comunismo (1937), dirigida a los patriarcas, primados y arzobispos, acerca

del comunismo ateo, lo considera un seudoideal de justicia, de igualdad y de fraternidad que contagia de falso misticismo que comunica a las masas halagadas por un ímpetu y entusiasmo contagiosos, especialmente en un tiempo como el nuestro, en el que de la defectuosa distribución de los bienes de este mundo se ha seguido una miseria casi desconocida. Firmó veintitrés acuerdos con diversos países para mejorar las condiciones de la Iglesia católica en el mundo, entre ellos, el más polémico el realizado con Hitler, por lo que fue duramente criticado. Se le conoce como el papa de los acuerdos.

El papa Pío XII, en la encíclica *Summi Pontificatus* (1939), menciona los errores y las verdades de la época, hizo una clara condena de las teorías de superioridad racial y los totalitarismos, argumentaba que el origen de todos los males estaba en la negación de Cristo y su verdad, lo que llevaba a los hombres a abrazar falsos y corruptos ideales. Además, escribió las encíclicas *Auspicia Quaedam* sobre las oraciones para la paz mundial y la solución de los problemas de Palestina (1948), y *Anni Sacri* en la que concibe un programa de lucha contra la propaganda atea de todo el mundo (1950), fustiga a todos los católicos a ser conscientes de que el sacerdote no puede llegar ni a todos ni a todo, ni su trabajo puede bastar siempre para toda necesidad. Para ello, invita en especial a los que militan en las filas de la Acción Católica el deber de prestar la ayuda de su propia experiencia y de su propia actividad. Recuerda que a nadie le es lícito ser indolente ni perezoso cuando amenazan tantos males y tantos peligros que buscan destruir los cimientos mismos de la religión católica y el culto cristiano. Asimismo, *Ad Apostolorum principis*, sobre el comunismo y la Iglesia en China (1958).

Cuestionado por algunos historiadores debido al silencio que guardó sobre el Holocausto y los crímenes nazis, se esforzó por salvar vidas judías durante la

guerra. Reconoció el régimen franquista español y en 1953 firmó con Francisco Franco un concordato con soporte jurídico llamado nacionalcatolicismo. En la Segunda Guerra Mundial, fue un ferviente anticomunista y durante los comienzos de la Guerra Fría buscó acercamientos con los Estados Unidos.

Por último, el papa Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II, el cual fue su mayor aporte que significó una revolución con la que pretendía acercar a la Iglesia a los fieles y al nuevo mundo. Se caracterizó por su actitud de servicio, apertura y sencillez, que se plasmó en gestos muy concretos, como reducir la comodidad y el lujo que rodeaba a obispos y cardenales, mejoró las condiciones laborales de los empleados del Vaticano y nombró cardenales indios y africanos. Su principales encíclicas fueron *Mater et magistra* (1961), la cual advierte que la cuestión social tiene una dimensión mundial y que, así como se puede hablar de personas pobres, también se ha de hablar de sectores pobres y naciones pobres; asimismo, cuestiona las realidades deshumanizantes. Resaltó dos aspectos: la explotación del trabajador y el régimen económico injusto debido a la concentración del poder y la pérdida de la visión común de los bienes. Propone que el desarrollo de la historia muestra cómo las exigencias de la justicia y la equidad atañen tanto a las relaciones entre trabajadores dependientes y empresarios o dirigentes como a las relaciones entre los diferentes sectores económicos. Además, sostuvo que la justicia y la equidad exigen que los poderes públicos actúen para que las desigualdades entre zonas económicamente más desarrolladas y menos desarrolladas sean eliminadas o disminuidas, y en las zonas menos desarrolladas se aseguren los servicios públicos esenciales. Asimismo, la encíclica *Pacem in terris* (1963), sobre la paz en la tierra, en la que afirma que esta ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Hizo un llamamiento a todos los seres humanos y a todas las naciones para

luchar juntos en la consecución de la paz en medio de la hostilidad generada por la Guerra Fría.

Durante la violencia bipartidista, la acción de la Iglesia católica colombiana estuvo acordada y actuó en consonancia con las directrices trazadas desde el Vaticano, sede principal de la Iglesia. La dinámica institucional eclesial siempre está determinada por el proyecto de centralización romana que traspasa fronteras. En consecuencia, el catolicismo en Colombia, específicamente durante las primeras décadas del siglo XX, actuó en fidelidad a la propuesta del papa Pío X (1903-1914), que abanderaba una apuesta por la regeneración de todas las cosas en Cristo, con el argumento de que a Dios se le había sacado de la vida pública debido a la separación entre la Iglesia y el Estado (Loba, 2013, citado por Turriago, 2017). La catolicidad reinante era de corte anticomunista, como lo corrobora la misma conferencia episcopal.

El anticomunismo verdaderamente cristiano [...] es ante todo un criterio profundamente doctrinal, filosófico y religioso; no basta oponerse al comunismo por cuanto él implique una amenaza de revolución social, económica y política, o una amenaza a la soberanía e independencia nacional; a él hay que oponerse principalmente en cuanto implica la negación de Dios y al orden moral por El establecido; la negación de todos los valores espirituales y el desconocimiento de los dones sobrenaturales con que Dios quiso enriquecer a la humanidad al precio de la sangre divina del Redentor; la negación del alma espiritual e inmortal; único principio de la dignidad trascendente de la persona humana, de su verdadera libertad y de sus naturales prerrogativas y derechos, inviolables a la prepotencia del estado totalitario. (pp. 71-72)

Desde la década de los treinta, la Iglesia católica en el ámbito mundial y nacional promulgó diferentes encíclicas y documentos que planteaban el error

de las posiciones marxistas y la necesidad de hacerles frente, dada, entre otras razones, por la acogida y perpetración en algunas organizaciones de trabajadores en conjunto con miembros del Partido Liberal. En este sentido, las encíclicas *Quadragesimo anno* y *Divini Redemptoris* de Pío XI buscan contener la amenaza socialista o comunista, previene que de llegar a un modelo de sociedad semejante significa una catástrofe, puesto que su pretensión es derrumbar el orden social y socavar los fundamentos de la civilización cristiana. El papa condena el comunismo como intrínsecamente malo, para lo cual hace un llamado a todas las fuerzas morales del espíritu para combatir el mal. En 1949, un decreto de Pío XII excomulgó a los católicos que militaban o favorecían a los partidos comunistas. Indudablemente, fue una estrategia cargada de intolerancia violenta para combatir las ideas promulgadas por el comunismo y cerrar las puertas a otras alternativas sociales que abogan por una mayor participación política y una distribución equitativa de los recursos, en sociedades como la colombiana, en su mayoría creyente y católica, situación que es aprovechada por la clase dirigente y política para avivar el sectarismo político y el odio a sus contradictores (Pacific School of Religion, 2016). La jerárquica católica, fiel y consecuente a las directrices papales venidas de Roma, hace propio y manifiesta abiertamente el rechazo al comunismo (Manosalva, 2013, p. 161), en coincidencia con la ideología de los conservadores, lo que favoreció y fortaleció la alianza y la cooperación entre el partido político y la jerarquía.

La jerarquía eclesiástica colombiana y su incidencia en el conflicto bipartidista

La Iglesia en Colombia no actuó como una Iglesia nacional, sino que su proceder estuvo articulado a las disputas que se llevaron a cabo en Roma en

contra de los proyectos modernos liberales. Esta actitud reaccionaria ante las propuestas modernas incidió fuertemente en el accionar misionero de la Iglesia en el mundo, sobre todo en Colombia. El rol ejercido por los obispos en la historia colombiana muestra que fueron parte activa en la configuración del Estado. Su influencia fue determinantemente para que la institución eclesiástica adquiriera un gran peso e influencia en la historia política colombiana. Desde esta perspectiva se ha de entender la relación entre la Iglesia católica y los partidos políticos nacionales (Cortés, 2010).

Este desconocimiento de la contextualización impide entender por qué la institución eclesiástica reaccionó de manera defensiva ante las reformas liberales de mediados del siglo XIX que buscaban cuestionar su poder económico, político y social. El ataque que sufría por parte del liberalismo en el centro del catolicismo, es decir, la Europa Occidental, se sentía como si fuese propio. Así, cualquier medida que afectara a la institución eclesiástica en Colombia era interpretada como parte del complot universal contra ella. De igual forma, las grandes transformaciones sociales, políticas y económicas que iban de la mano de las revoluciones burguesas, a mediados del siglo XIX, siempre llevaban a la memoria los sucesos revolucionarios de finales del siglo XVIII que tan fuerte habían golpeado tanto a la institución como a lo que se entiende como Iglesia en su conjunto. (Cortés, 2010, p. 178)

La tabla 2.3 muestra un panorama de la jerarquía católica colombiana durante el bipartidismo en el que se mencionan las distintas arquidiócesis y diócesis con sus respectivos arzobispos o obispos.

Tabla 2.3.*Los obispos de la Iglesia católica en el escenario del bipartidismo y la violencia en Colombia*

Arquidiócesis o diócesis	Obispos
Bogotá	Monseñor Ismael Perdomo Borrero (1928-1950) Monseñor Crisanto Luque Sánchez (1950-1959) Monseñor Luis Concha Córdoba ((1959-1972)
Medellín	Monseñor Tiberio de J. Salazar y Herrera (1935-1942) Monseñor Joaquín García Benítez (1942-1958)
Popayán	Monseñor Maximiliano Crespo Rivera (1924-1940) Monseñor Juan Manuel González Arbeláez (1942-1944) Monseñor Diego María Gómez Tamayo (1944-1964)
Cartagena	Monseñor Pedro Adán Brioschi (1900-1943) Monseñor José Ignacio López Umaña (1943-1974)
Diócesis	Obispo
Manizales	Monseñor José Luis Concha Córdoba Monseñor Gregorio Nacienceno Hoyos (1901-1921) Monseñor Tiberio de Jesús Salazar y Herrera (1922-1932) Monseñor Juan Manuel González Arbeláez (1933-1934) Monseñor Luis Concha Córdoba (1935-1959) Monseñor Arturo Duque Villegas (1959-1975)
Pereira	Monseñor Baltazar Álvarez Restrepo (1952-1976)
Nueva Pamplona	Monseñor Evaristo Blanco (1909-1915) Monseñor Rafael Afanador y Cadena (1916-1956) Monseñor Bernardo Botero Álvarez (1956-1959) Monseñor Aníbal Muñoz Duque (1959-1968)
Tunja	Monseñor Eduardo Maldonado Calvo (1905-1932) Monseñor Crisanto Luque Sánchez (1932-1950) Monseñor Ángel María Ocampo Berrío (1950-1970)
Cali	Monseñor Heladio Posidio Perlaza Ramírez (1911-1926) Monseñor Luis Adriano Díaz Melo (1927-1947) Monseñor Julio Caicedo Téllez (1948-1958) Monseñor Francisco Gallego Pérez (1958-1960) Monseñor Alberto Uribe Urdaneta(1960-1985)
Santa Fe de Antioquia	Monseñor Maximiliano Crespo Rivera (1910-1917) Monseñor Francisco Cristóbal Toro (1917-1942) Monseñor Luis Andrade Valderrama (1944-1955) Monseñor Guillermo Escobar Vélez (1955-1969)
Jericó	Monseñor Maximiliano Crespo Rivera (1915-1917) Monseñor Francisco Cristóbal Toro Correa (1917-1941) Monseñor Antonio José Jaramillo Tobón (1942-1960)

Continuación Tabla 2.3. Los obispos de la Iglesia católica en el escenario del bipartidismo y la violencia en Colombia

Santa Rosa de Osos	Monseñor Maximiliano Crespo (1917-1924) Monseñor Miguel Angel Builes (1924-1971)
Pasto	Monseñor Adolfo Perea (1907-1911) Monseñor Leónidas Medina (1912-1916) Monseñor Antonio María Pueyo de Val (1917-1929) Monseñor Hipólito Leopoldo Agudelo (1930-1933) Monseñor Diego María Gómez Tamayo (1934-1944) Monseñor Emilio Botero González (1947-1961)
Ibagué	Monseñor Ismael Perdomo Borrero (1903-1923) Monseñor Pedro María Rodríguez Andrade (1924-1950) Monseñor Arturo Duque Villegas (1950-1959) Monseñor Rubén Isaza Restrepo (1959-1964)
Garzón	Monseñor Gerardo Martínez Madrigal (1949-?)
Barranquilla	Monseñor Luis Calixto Leiva Charry (1933-1939) Monseñor Julio Caicedo Téllez, S. D. B. (1942-1948) Monseñor Jesús Antonio Castro Becerra (1948-1952) Monseñor Francisco Gallego Pérez (1953-1958)
Vaupés y Buenaventura	Monseñor Gerardo Valencia Cano, apóstol de la no violencia (1953-1972)
Popayán y Facatativá	Monseñor Raúl Zambrano Camader (1957-1972)

Fuente: elaboración propia.

La estrecha relación entre el conservatismo y la Iglesia católica hizo que los preladados alcanzaran situaciones de privilegio, sobre todo durante los periodos correspondientes a la Hegemonía Conservadora (1886-1930 y 1947-1957). Durante esta época, los historiadores han documentado el comportamiento de los conservadores en el poder y en contubernio con la Iglesia. De igual manera, muestra la oposición feroz a las propuestas de modernización del país, que eran impulsada por los liberales, en especial, durante el periodo de la República Liberal (1930-1946).

La jerarquía católica colombiana, en acotamiento de la voluntad explícita del papa Pío XI, retomó los postulados de *Quadragesimo anno*, puso en marcha

una serie de estrategias y estructuras católicas paralelas en los terrenos funcionales clave de la sociedad colombiana para contrarrestar la educación laica y las políticas modernistas liberales, a través de la creación de universidades confesionales, planteles educativos, prensa, sindicatos y agremiaciones de diferente índole. Para ello, la CEC creó la Acción Católica donde enfiló todas sus baterías para conquistar y perfeccionar a todos y hacerlos trabajar por la restauración cristiana de las familias y de la sociedad (CEC, 1933).

La jerarquía católica en las décadas de los treinta y los cuarenta hizo explícita su lucha contra el comunismo y el liberalismo que se había infiltrado en las organizaciones y los sindicatos oficiales, y en 1933 crearon la Acción Católica. En respuesta a las crisis sociales y económicas que vivió el país, los jesuitas ayudaron a la organización de los campesinos con cooperativas y crearon en 1946 la Federación Agraria Nacional (Fanal). Para ello, se dieron a la tarea de proponer y facilitar en vía contraria la creación de organizaciones laicales integradas por trabajadores, empresarios, estudiantes e intelectuales sujetos a los principios de la doctrina social católica, como la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC), para promover la participación armoniosa y conjunta entre empresarios y trabajadores del país, en oposición al sindicalismo liberal existente, y la Juventud Obrera Católica (JOC), organizaciones que se convirtieron en un fortín y en un instrumento político utilizados por el Partido Conservador para el derrocamiento de la hegemonía liberal, con un marcado carácter nacionalista y anticomunista.

El episcopado, actuando en coherencia con el padrinazgo establecido con el Partido Conservador, mostró una tenue preocupación por la falta de reformas sociales; más bien, optaron por afianzar el discurso tradicional que veía en la pobreza un signo de la voluntad de Dios y que proponía como gran solución

“desagraviar a Dios por los muchos pecados y delitos cometidos” (Arias, 2011, p. 66), es decir, ante los acuciantes problemas sociales que existían en el país, la jerarquía católica consideró que solo estos podían ser resueltos “a través de la doctrina social de la Iglesia y no mediante el desorden, las huelgas y el odio que promovían los demagogos de izquierdistas” (p. 92). El énfasis de la pastoral que impulsa la jerarquía católica es la de amonestar a los ricos para que cumplan con los deberes de caridad, y a los pobres les recuerda que “el orden divino no podía ser alterado” (p. 93).

Durante la república liberal, la Iglesia no solo siguió condenando a ese partido y sus ideas, sino también al comunismo. Esa intolerancia político-religiosa exacerbó los odios durante la Violencia (1946-1964). Es difícil afirmar que existió una relación entre las incitaciones de los clérigos contra el liberalismo y las muertes violentas. Pero no puede negarse que algunos jerarcas se caracterizaron por enarbolar un discurso agresivo frente al liberalismo. La historiografía ha resaltado al obispo de Santa Rosa de Osos, Miguel Ángel Builes, aunque otros como el de Garzón, Gerardo Martínez Madrigal, no se quedaron atrás. Cuando la violencia aumentó, la Conferencia Episcopal de 1949 moderó su discurso e invitó a la paz y a la reconciliación, pero era tarde. (Cortés, 2019, párr. 12)

La radicalización en defensa de los intereses partidistas fue en aumento hasta llegar a permeare los conflictos de clase y las luchas burocráticas. Este hecho avivó en el país el inicio de una nueva guerra civil. Guerra nombrada por algunos estudiosos como la “destorcida”, en la que se enfrascaron liberales y conservadores, “siendo atizada con el ingrediente del catolicismo integrista, en pugna con el liberalismo” (Turriago, 2017, p. 70). No cabe duda de que la creciente rivalidad entre los liberales y la Iglesia católica fue uno de los ingredientes que avivó la combustión de la contienda bipartidista:

El pensamiento ilustrado liberal se traduce en una creciente rivalidad con la religión ya que ambos se disputan la adhesión de las inteligencias y el fervor de los corazones. El proceso de secularización no se contentará ya, en adelante, con disociar la religión, o la Iglesia, del Estado, sino que intentará, además, separar la religión de la sociedad. El liberalismo tendrá esta vocación privatizadora del hecho religioso que, unida a la hostilidad creciente contra el mismo por parte de los núcleos más laicistas, explicará, en parte, el que la Iglesia se blinde en sus posiciones antiliberales y siga manteniendo posiciones premodernas. La Iglesia seguirá añorando la existencia de sociedades y naciones religiosas y confesionales y, cuando no pueda lograrlo, buscará fórmulas concordatarias para salvar, en la medida de lo posible, la situación de privilegio que, según su cosmovisión, la religión y la Iglesia se merecen en la configuración social y nacional de los países. (Turriago, 2017, p. 70)

En la misma línea, Poulat (1983) cuestiona al catolicismo y lo tilda de integrista, romano, intransigente, integral y social:

Romano, porque, el papado es la cabeza y el corazón. Intransigente, por ser, antiliberal al rechazar todos los principios que constituyen la ideología oficial de la sociedad moderna. Integral, ya que, está dispuesto a edificar una sociedad cristiana bajo la enseñanza y la conducta de la Iglesia y no dejarse reducir a lo meramente cultural. Social, porque, penetra toda la vida pública, adquiriendo, una dimensión popular preocupada por la “cuestión social” que exige una amplia movilización de las fuerzas católicas. (citado por Turriago, 2017, p. 71)

El acuerdo bipartidista hizo que la Iglesia católica perdiera protagonismo político después de la segunda mitad del siglo XX.

Tal como lo menciona el politólogo norteamericano Alexander Wilde las estructuras eclesíásticas estaban hechas para la defensa del Partido Liberal laico y secular, pero no para una presencia creativa en la sociedad, la cual

estaba acostumbrada a funcionar en la sociedad colombiana ejerciendo control desde arriba de las instituciones civiles consideradas como iguales o inferiores al poder clerical. (Saavedra-Buitrago, 2013, p. 106)

En concordancia con las directrices del Vaticano, la CEC afirmó que la Iglesia es antiprotestante:

Los protestantes son falsos profetas que se presentan hablando de cuestiones referentes a la fe y a la religión sin ser autorizados ni enviados por la Iglesia católica, Apostólica y Romana. De ahí que “la cristiandad de todos los tiempos rechazó constantemente a quienes se presentaban con la pretensión de enseñarla o conducirla en el campo religioso sin estar provistos de un mandato de la Iglesia y sin estar unidos al Romano Pontífice”. (Turriago, 2017, p. 72)

En el contexto de la guerra bipartidista, la Iglesia católica a través de sus miembros más representativos, los obispos, participó abiertamente en la política nacional en contra del liberalismo, socialismo y comunismo. Asumió una oposición férrea a las reformas liberales y progresistas que se estaban dando en el país, y con esta postura generó en el territorio nacional un clima de tensión y polarización social que influyó notoriamente en el desencadenamiento de una de las épocas más violentas del país, la guerra interpartidista, que dejó más de 200.000 muertos.

La Iglesia católica, por su actitud e injerencia en la política, fue objeto de los desmanes del 9 de abril: sus templos, la nunciatura y el palacio arzobispal fueron desmantelados y muchos de sus miembros atacados y perseguidos. En respuesta, los obispos redactaron una pastoral colectiva en la que asumen posiciones ante la política y la situación del país, coincidiendo en argumentos con los conservadores quienes señalaban directamente al ateísmo y a los comunistas como los autores responsables de los desmanes presentados, y los califican de

malévolos y contrarios al cristianismo. Consideran que la doctrina social de la Iglesia católica es la única que puede resolver los problemas sociales y conflictos entre el capital y el trabajo, y asumen el rechazo a los errores doctrinales del liberalismo. No obstante, algunos obispos como Crisanto Luque (de Tunja), Gerardo Martínez (de Garzón) y Builes (de Santa Rosa de Osos) consideraron insuficientes las advertencias contenidas en la pastoral sobre el liberalismo, y deciden culparlos como los autores materiales e intelectuales de lo acontecido, y califican “al gaitanismo como aliado del comunismo, expresando este último que ‘el verdadero autor de la hecatombe es el liberalismo vestido de comunismo [...]’”. En 1949, los obispos exhortan a no votar en las próximas elecciones por ser el comunismo responsable del 9 de abril” (Saavedra, 2013, p. 105).

La oligarquía conservadora y liberal, junto con los jefes católicos, coincidía en afirmar que la violencia en Colombia se desató el 9 de abril de 1948 con el asesinato de Gaitán. Así lo hicieron saber a través de una declaración conjunta que dio el entonces presidente de la república quien calificó el hecho de una amenaza para el buen nombre de Colombia. Para ello, exhorta a los todos hijos de Colombia a “que contribuyan en esta hora de prueba con el aporte de su sensatez y de su prudencia para que no se hunda el prestigio republicano y democrático de la Patria, que tan orgullosamente enarbolamos ante la América invitada a reunirse en esta ciudad capital” (Arias, 1998, p. 40).

Una vez más este hecho confirma el protagonismo de la Iglesia católica en la política a través del desprestigio a los partidos Liberal y de izquierda: “con el objeto de defender los intereses del gobierno conservador, los cuales eran los mismos, impidiendo que hubiera otros partidos políticos distintos del conservador y el liberal, con el fin de mantener el régimen político imperante, excluyente de las masas populares inconformes con el sistema vigente”

(Saavedra, 2013, p. 105). Ante la “conocida la ofensiva clerical, los liberales decidieron no quedarse atrás. Sus mensajes irán, desde acusar a los dominicos de Boyacá por distribuir retratos de Franco, hasta que determinados clérigos habían ofrecido la salvación eterna a todos aquellos que mataran liberales” (Álvarez, 2002, p. 145).

Las posiciones de la jerarquía católica colombiana durante la Violencia, tal como lo reflejan y confirman los anuncios y las misivas pastorales emanadas de la CEC, expresaban de forma clara una postura abiertamente en contraposición al comunismo, el laicismo y el liberalismo, calificándolos de ser los generadores de todos los males que padece el país. En relación con lo acontecido en el Bogotazo, afirmaron:

En este día, estuvieron amenazadas “la religión y la Patria”. Fue una “hora aciaga” en la que “la vida de un pueblo culto y cristiano” se vio hondamente perturbada”. Como de costumbre, la inmoralidad reinante, la desobediencia de los mandatos del clero y la ausencia de una adecuada educación cristiana, base de una formación moral y religiosa, estaban en el fondo de los “acontecimientos trágicos”. (Arias, 2009b, p. 65)

El trasfondo del mensaje pastoral de la jerarquía católica para con los sectores populares y marginados de la sociedad colombiana era de absoluta resignación y obediencia ciega a las autoridades tanto civiles como eclesiales. Consistía en un mensaje de carácter aleccionador, pasivo y resignado que muestra una clara manipulación de la Sagrada Escritura para encubrir las reales causas de la injusticia y de las desigualdades que padecía el pueblo. Con esta lógica, se fundamentaban los sermones en los que abundaban frases como: “Siempre tendréis pobres entre vosotros, nos dijo Nuestro Señor Jesucristo” (Mt 26, 11). También se escucharon voces de algunos preladados quienes solicitaban

una alianza de liberales y conservadores para hacer frente al comunismo que había demostrado su poder maléfico tras el asesinato de Gaitán (Arias, 2009b).

Monseñor Perdomo, arzobispo primado, después de las revueltas del 9 de abril afirmó:

En esta hora de inmensa tribulación para nuestra amada Patria, y con el corazón profundamente acongojado ante los extremos de perversidad y de locura a donde vemos que ha sido llevado nuestro pueblo, por obra de extrañas influencias, destructoras no solo de todo orden moral y religioso, sino además de todo ideal patriótico, y de todo sentimiento humanitario, no podemos menos de reprobado [...] los horrendos atentados y delitos. (Arias, 1998, p. 42)

Cabe señalar que la interpretación oficial que hizo la clase dirigente y oligarca de lo sucedido el 9 de abril dista mucho de la realidad; fue una lectura sesgada y maquillada de los acontecimientos para hacer desaparecer la responsabilidad política ante lo sucedido. Según Arias (1998), el país ha estado inmerso durante largas décadas en una profunda y aguda violencia en la que se juntó todo tipo de causas de índole social, religiosa, política y cultural:

Las 14.000 muertes violentas correspondientes a 1947 demuestran claramente que la violencia no comenzó el 9 de abril; los años 30, cuando los liberales retomaron el poder después de una abstinencia de medio siglo, estuvieron plagados de enfrentamientos bipartidistas; y la década anterior se había caracterizado por la violencia entre campesinos y terratenientes, por un lado y, por otro, entre el proletariado y el patronato (recordemos las bananeras y su cruento desenlace). (p. 40)

Para la terminación del conflicto interpartidista, la oligarquía en coalición con los dirigentes de los partidos firmó un pacto en 1958 al que se denominó el Frente Nacional consistente en “una repartición del poder entre los dos partidos

durante dieciséis años con la bendición de la Iglesia católica, que se benefició al consagrarse a Dios como fuente suprema de toda autoridad con reconocimiento de los dos partidos” (Pacific School of Religion, 2016, p. 6).

Cuando ocurrió la “dictadura” del general Rojas Pinilla, quien dio golpe de Estado al presidente interino Roberto Urdaneta Arbeláez (que sustituía a Laureano Gómez desde 1951) en el año de 1953, Rojas Pinilla fue ayudado en principio por la Iglesia católica, que vio este suceso como posible solución a la violencia que se estaba propagando por todo el país, lo que provocó el enojo de Gómez frente al clero, ya que él se había considerado como máximo defensor del mismo. (Saavedra, 2013, p. 105)

En una entrevista realizada a Rojas Pinilla, y que se publicó después de su muerte,

confesó que el cardenal Luque —quien era gran fanático de las políticas de Ospina Pérez— trató de “imponerle que su gabinete fuera homogéneamente ospinista”. Sin embargo, la Iglesia apoyó abiertamente el movimiento bipartidista contra Rojas, y el cardenal Luque calificó de “ilegal” la reelección del general para el periodo 1958-1962. Como consecuencia de estos ataques, “el dictador” tuvo que renunciar y dejar una junta militar para convocar plebiscito en 1957. La confrontación entre el gobierno *de facto* y la Iglesia trajo como consecuencia inmediata el acercamiento de la jerarquía con el Partido Liberal en el Frente Nacional. (Saavedra, 2013, p. 105)

En efecto, este proceder de la jerarquía con sus obligaciones y compromisos le impedirá a la Iglesia católica ejercer su misión profética y evangelizadora a lo largo del siglo XX a favor de los más pobres y desposeídos (Bidegain, 1986). Sin embargo, a comienzos de los sesenta, cuando la Iglesia colombiana se sentía confortable en medio de la reconciliación bipartidista, el modelo de catolicismo que tanto defendió de manera resuelta fue puesto en entredicho por un espíritu

de cambio y transformación que se gestó con el Concilio Vaticano II (1962-1965), el cual se constituyó en uno de los eventos históricos de mayor trascendencia durante el siglo XX, en el que se evidenció un avance significativo eclesial gracias al liderazgo del papa Juan XXIII, quien buscó con valentía acercar la Iglesia a la realidad histórica, cultural, social y económica de la sociedad actual. Para ello, el Vaticano II a través de sus documentos concibe a la Iglesia como sacramento de comunión, en la que ha de primar la actitud dialogante que dé respuesta a las necesidades e inquietudes de la humanidad en busca siempre de alternativas de cambio y transformación. De igual manera, otro de los grandes aportes del Concilio Vaticano II fue identificar a la Iglesia con la categoría de Pueblo de Dios en la que lo característico es que todos han de abogar por vivir y mantener la circularidad de las relaciones mutuas mediadas por la cordialidad y la solidaridad a ejemplo de Jesucristo que no vino a ser servido sino a servir (Mt 20, 28). En esta perspectiva, lo que prima en la Iglesia, y que viene a ser lo fundamental, lo constituye la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, es decir, se dio el paso de una Iglesia concebida como sociedad perfecta en la que la prioridad exclusiva era lo institucional fincado en las estructuras jurídicas y de poder.

Dada la coyuntura de constantes señalizaciones, y la utilización del problema religioso por parte de los partidos, el obispo “Perdomo decide prohibir a los sacerdotes la participación en reuniones conservadoras” (Álvarez, 2002, p. 145). El episcopado, que se encontraba dividido por las acciones de algunos de sus miembros, considera importante tomar una posición clara en relación con la violencia.

En octubre de 1949, mediante una pastoral hacen una exhortación a la paz en la que afirman “deponer los odios y cancelar resentimientos y propósito de

venganza; a emprender una cruzada en favor de la paz y la armonía entre todos los ciudadanos” (Álvarez, 2002, p. 145). Sin embargo, el impacto fue escaso, y algunos prelados como Miguel Ángel Builes afirmaban que ser conservador y católico significaban lo mismo. La alianza estrecha entre el conservatismo y la Iglesia es muy evidente, se la reconoce como “forjadora de nuestra grandeza, asilo de nuestras esperanzas y seguro de nuestro destino” (p. 192).

Monseñor Ismael Perdomo Borrero, arzobispo de Bogotá entre 1928 y 1950, en un comunicado pastoral dado en 1937, afirmaba: “El comunismo es una secta atea, es decir, niega la existencia del verdadero Dios: Crear una república universal sin Dios; penetrar en todas las naciones, pero sin Dios; convertir a Europa en un pueblo sin Dios y formar el mundo sin Dios, tales son sus sueños” (Manosalva, 2014, p. 161).

La jerarquía, después de los sucesos del 9 de abril de 1948, culpabilizó al comunismo y alertó de sus peligros para la religión y la patria; según sus apreciaciones, este estaba disfrazado de liberalismo, lo que generó un rechazo en contra de un sector de la política colombiana. Los documentos publicados fueron llamados pastorales colectivas en las que se señalaba:

Los peores males que aquejan a la sociedad contemporánea tienen su causa principal [...] en las erróneas teorías y las prácticas nefandas del comunismo, al que calificaban como: Enemigo jurado de Dios, con su ateísmo absoluto y beligerante, cruelmente inhumano, con su concepto groseramente materialista del hombre, profunda e irremediabilmente inmoral, porque al negar toda realidad espiritual niega por lo mismo la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, y a las leyes morales sustituye las fuerzas ciegas y brutales de la materia; radicalmente antisocial, porque sin Dios como fuente y norma suprema de justicia, sin libertad y responsabilidad en el hombre, y sin orden

moral y jurídico toda organización social digna y respetable es imposible.
(Manosalva, 2014, p. 162)

En sus cartas pastorales, monseñor Perdomo afirmaba que el comunismo se opone a Dios: “es una secta atea, es decir, niega la existencia del verdadero Dios: Crear una república universal sin Dios; penetrar en todas las naciones, pero sin Dios; convertir a Europa en un pueblo sin Dios y formar el mundo sin Dios, tales son sus sueños” (Pacific School of Religion, 2016, p. 24). Sin embargo, invita al no uso de la violencia, aduciendo que el Estado tiene los medios para hacer frente al comunismo. Pero, a pesar de ello, después de la muerte de Jorge Eliécer Gaitán, ataca al comunismo:

He dejado descaminar por los senderos del odio, de la iniquidad y de la barbarie [sic], por doctrinas y prácticas abiertamente anticristianas y antisociales, con las nefandas teorías y procedimientos del comunismo ateo y materialista, que solo podía producir para nuestra Patria los amargos frutos de la violencia desencadenada, de la destrucción y de la muerte. (p. 24)

Además, invita a la feligresía católica a no votar por candidatos con ideas comunistas. “A todos los católicos, cualquiera que sea el partido político a que pertenezcan, que no pueden dar su voto a candidatos que hayan sido promotores, ejecutores, cooperadores o cómplices de los trágicos y delictuosos sucesos del 9 de abril de 1948, como tampoco a los que profesan ideas comunistas” (Pacific School of Religion, 2016, p. 25).

Contradictoriamente, con los hechos del Bogotazo, la clase dirigente y la élite dieron a entender a la jerarquía eclesiástica que todo el país se encontraba amenazado por una organización extranjera y que había la necesidad de defender la nacionalidad y el catolicismo en contra de lo ateo y extranjero, en este caso el comunismo. ¿Cómo entender esta postura recalcitrante y antievangélica

en la que cayó la Iglesia azuzada por sus jerarcas? Girard (1986), citado por Manosalva (2014) con su “teoría del “chivo expiatorio”, nos ayuda a entender lo que pasó en Colombia no solo en ese periodo, sino en muchos otros.

En los momentos de crisis, las diferencias comienzan a hacerse insoportables y se busca la eliminación de lo diferente para encontrar soluciones. Es decir, se busca un culpable y su exterminio para lograr la salvación. Esto ocurría, efectivamente, en la época estudiada, pues la propia institución eclesiástica encontró un gran culpable de los acontecimientos y lo rechazó vehementemente: el comunismo. (pp. 162-163)

Monseñor Crisanto Luque Sánchez, arzobispo de Bogotá (1950-1959), arremete contra el materialismo práctico y lo cataloga como la causa de los males que aquejaban al mundo, advertía a los católicos que “el comunismo es acérrimo enemigo de la Iglesia y predicaba que no era lícito para el católico votar por el Partido Liberal” (Pacific School of Religion, 2016, p. 35). Un hecho que fue muy evidente en su actuar como obispo fue el “entredicho”, figura avalada por el derecho canónico consistente en una serie de medidas, como el cierre de la parroquia, la salida del párroco y la restricción de los sacramentos, que impuso en Sogamoso debido a la aplastante victoria del liberalismo en las elecciones del 5 de junio de 1949, a pesar del trabajo de oposición ejercido por los representantes de la Iglesia. Les decía a los católicos que “el comunismo es acérrimo enemigo de la Iglesia” (p. 35) y predicaba que no era lícito para el católico votar por el Partido Liberal.

A causa de las elecciones realizadas el 5 de junio de 1949, impuso la decisión de declarar en entredicho local la parroquia en Sogamoso (Boyacá) por haber sido el único municipio del departamento donde el liberalismo ganó las elecciones. El prelado exigía a los católicos su colaboración para restaurar

la sociedad a través de la extensión de los valores que impulsen un “reino cristiano”. En la misma línea, el nuncio Samoré, con motivo de la proclamación del dogma de la asunción de María por parte de Pío XII, afirmaba que “el progreso moral y material de Colombia dependían del progreso de la Iglesia” (Álvarez, 2002, p. 193). De igual manera, el Ejecutivo reconoce la importancia del párroco como elemento de autoridad en las regiones. La firma del concordato entre el Vaticano y el Estado beneficiaron considerablemente a la Iglesia, “en virtud del artículo 25 del Concordato, que obligaba al Estado a auxiliarla, para mantener seminarios, diócesis, etc., suben de los invariables 82.000 pesos de 1919 a los nuevos 262.000 de 1951” (p. 194). A lo anterior, la difusión abierta de las conferencias del sacerdote jesuita Félix Restrepo Mejía, bajo el título “Colombia en la encrucijada” a través de la Radiodifusora Nacional, idealiza una república utópica denominada “Cristilandia”.

Monseñor Luis Andrade Valderrama, obispo de la diócesis de Santa Fe de Antioquia (1944-1955), presentó una actitud dubitativa: por una parte, respaldó a los sacerdotes comprometidos con la defensa de sus fieles de afiliación liberal, perseguidos por la policía conservadora en vísperas de las elecciones del 5 de junio de 1949; y por otra, persuadió a su arquidiócesis de no votar por los liberales a quienes los identificaba directamente con el comunismo por ser los causantes de los hechos del 9 de abril de 1948. Ampara estas orientaciones en las directrices del Vaticano:

Con motivo de las elecciones próximas a efectuarse en la República, se ha suscitado en toda ella justificada alarma ante el peligro del comunismo, expresa y formalmente reprobado por la Santa Sede, el cual, en fecha trágica para el país, tuvo oportunidad de hacer, en varias ciudades, manifestación de

todo su espíritu y acción antirreligiosos y antidemocráticos. (Pacific School of Religion, 2016, p. 38)

De igual manera, monseñor Diego María Gómez, arzobispo de Popayán (1944-1964), y monseñor Luis Adriano Díaz, obispo de Cali (1948-1958), ven en el protestantismo y el comunismo internacional una amenaza para Colombia. En la pastoral de cuaresma de 1960, afirmaba que “los católicos no pueden ser comunistas. [...] no hay duda de que el principal enemigo de las instituciones cristianas y del orden social en nuestros días es el comunismo” (Pacific School of Religion, 2016, p. 38). Del mismo modo, monseñor Antonio José Jaramillo Tobón, obispo de Jericó (1942-1960), en su pastoral de cuaresma de 1945, utilizó la metáfora para referirse al comunismo como “aborto infernal que ha jurado la guerra a Dios y la destrucción del orden social católico” (p. 39).

Otro de los obispos influyentes durante la Violencia en Colombia fue Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos (1924-1967). Fue uno de los prelados más radicales que intervino directamente en la confrontación entre liberales y conservadores. Muestra afinidad y continuidad con la doctrina guerrillera e incendiaria del obispo de Pasto, Moreno Díaz, en contra del liberalismo:

Se viene diciendo últimamente y con gran insistencia [...] ser liberal ya no es malo: en una palabra, que se pueden seguir tranquilamente sin gravamen de conciencia las doctrinas del liberalismo y que se puede votar sin pecado por candidatos liberales, sin que eso sea obstáculo para recibir la absolución y participar de todos los bienes y derechos de la Iglesia [...] Y para que veáis que no se puede ser liberal y católico a la vez. (Pacific School of Religion, 2016, p. 25)

De igual manera, monseñor Builes calificó al liberalismo, comunismo y las izquierdas de expresión de maldad, de ahí la sentencia para la feligresía en la que les advertía que si vota por el liberalismo está en pecado mortal:

En nombre de Cristo y de la Iglesia recordamos a nuestros amados diocesanos que no pueden votar, so pena de pecado mortal, por candidatos liberal-izquierdistas, porque estos son hostiles a la Iglesia; y que todos los que aman su Religión y no quieren verla perseguida y destruida, es decir, todos los católicos de nuestra grey, están en la obligación, igualmente so pena de pecado mortal, de votar por candidatos que garanticen la defensa de los derechos de Dios y de la Iglesia, y con estos los de la Patria y la libertad. (Pacific School of Religion, 2016, p. 26)

Como el mismo obispo Builes lo describe, sus desaprobaciones están respaldadas en la doctrinal antiliberal y anticomunista de los sumos pontífices y las orientaciones pastorales de las conferencias del episcopado colombiano:

Son varias las encíclicas, breves y alocuciones en los que Soberanos Pontífices hablan del liberalismo y lo condenan, y tales documentos se dan para que, llegando a noticia de los fieles por medio de la predicación, aprendan estos la verdad católica y se guarden de caer en los errores contrarios a ella. (Pacific School of Religion, 2016, p. 26)

Sus prédicas abundan en señalamientos contra liberales y comunistas a quienes asemeja con lo diabólico, lo anticristiano y antieclesial.

El liberalismo de izquierda, el liberalismo comunista, el liberalismo que fue capaz de producir un 9 de abril con todos sus horrores, el liberalismo que se prepara con diabólico furor, abierta o soterradamente, a librar su postrera batalla, ahora sí francamente contra Cristo y contra la Iglesia, batalla que inició el 9 de abril del año pasado en nuestra Patria. (Pacific School of Religion, 2016, p. 26)

En consecuencia, el obispo Builes convoca a todos sus fieles a responder con violencia a los ataques en los que los conventos, los templos y casas de religiosos fueron blanco de lo acontecido después de la muerte de Gaitán:

Prepárense los jefes de hogar para que defiendan el honor de sus esposas y de sus hijos y su patrimonio y que ellas, madres y doncellas, cobren caro y de su propia mano, si es preciso, el precio de su vida, de su honor y su virtud. La defensa personal y la colectiva es permitida según todo derecho divino y humano, y a veces, obligatoria. Por tanto, tengan presente los católicos que en el momento del ataque deben defender su hogar, sus templos y sus altares [...] Se pedirá y se recibirá a los fieles reunidos en el templo o en la plaza, como a eso de las cuatro de la tarde, el juramento de defender su religión, su patria y sus hogares, cueste lo que cueste, aún la sangre y la vida. (Pacific School of Religion, 2016, p. 28)

Finalmente, monseñor Builes fue uno de los prelados que tuvo una fuerte incidencia política en el país entre 1925 y 1950, dadas “su intransigencia y críticas a cualquier vestigio de secularización de la sociedad o separación de potestades” (Figueroa, 2016, p. 239). Según los registros cronológicos de sus cuarenta y cuatro años en la Diócesis de Santa Rosa de Osos, en abril de 1926, “enviaba telegramas a Miguel Abadía Méndez o al general Pedro J. Berrío, por sus nombramientos como presidente o gobernador de Antioquia, o les escribía a los congresistas de su departamento para reclamarles acción para que, lo antes posible, fuera aprobada una ley para cerrarles las puertas al socialismo ruso o a la masonería en Colombia” (Builes, 2018, párr. 2).

Ante esta postura radical y beligerante del obispo Builes, aparece en la Iglesia la figura de monseñor Luis Concha, quien, siendo obispo de Manizales (1935-1954), no mencionó el papel asumido por la Iglesia en la provocación de la violencia contra liberales y comunistas, sin embargo, se opuso a este discurso generador de violencia mostrando una postura un poco más analítica y comprensiva de la situación con unos rasgos más pacifistas y menos prohibicionistas, distante de los odios y las diferencias irreconciliables:

Ahora, cuando un oscuro asesino tronchó la existencia de un caudillo a quien rodeaban y querían entrañablemente grandes masas populares, lo que hubiera podido ser efecto de un acontecimiento de mucha menor significación se produjo; ese crimen execrable vino a ser la tea que cayó sobre la materia inflamable acumulada, produciendo una tremenda conflagración. [...] Pero sería cerrar los ojos a la luz el dejar de admitir que lo que sucedió no hubiera podido suceder si no se hubiera preparado el camino por la incitación constante y desmedida al uso de los medios violentos para el logro de los objetivos políticos. Por consiguiente, la tarea de todos los hombres de buena voluntad debe consistir primordialmente en cambiar este ambiente de fuerza y de violencia. (Pacific School of Religion, 2016, p. 30)

Otro de los prelados fue monseñor Juan Manuel González Arbeláez, fundador en 1935 de la Acción Católica en Colombia, siendo vicario general de la Arquidiócesis de Bogotá. Según Abel (1987), citado por Pacific School of Religion (2016), en sus indagaciones afirmó que el obispo González viajó a Argentina en busca de armas:

Al darse cuenta de la imposibilidad de organizar un ejército e insurrección campesina, recurrió con más ímpetu a intrigas dentro del ejército. Cuando, en 1944, la política colombiana se nubló de rumores, González Arbeláez se fue a Lima. El Servicio de Inteligencia Británico informó que la clandestina Acción Combinada de Hispanidad, lo había enviado a Buenos Aires a conseguir armas con el gobierno argentino. No se supo cuántas consiguió, pero incluían ametralladoras y municiones modernas [...] El Vaticano lo envió a un convento de España donde más tarde recibiría amistosamente visitantes colombianos, incluyendo oponentes liberales como el doctor Echandía. (p. 31)

Monseñor Rafael Afanador y Cadena, obispo de Nueva Pamplona entre 1916 y 1956, en las elecciones del 5 de junio de 1949, les dijo a los fieles:

Sería una traición a Dios y a la Patria votar por los enemigos de la fe [...] por aquellos que propugnan la libertad de cultos, el divorcio vincular, el matrimonio civil, y la escuela laica. [...] Orientó a su clero y feligresía a enfilear acciones en contra de quienes consideraba los enemigos de la patria, encarnada en la amenaza protestante y comunista: “emprender una campaña inteligente, ordenada, sincera, franca y leal contra esas dos fuerzas que viven en medio de nosotros y que acabarán con nosotros. (Pacific School of Religion, 2016, pp. 33-34)

Algunos jerarcas, entre ellos, el obispo Rafael Afanador y Cadena felicitó la determinación de la clase dirigente de prohibir la actividad política del comunismo internacional con sanción presidencial de Rojas Pinilla a través de manifestaciones públicas como: “Este será un paso definitivo para la extirpación total del comunismo en Colombia, y una manera de prevenir cualquier atentado contra la paz interna del país” (Pacific School of Religion, 2016, p. 33).

En la misma línea, el obispo Joaquín García Benítez, arzobispo de Medellín entre 1942 y 1958, en las elecciones de 1949, hizo compañía a favor del Partido Conservador y en contra del Partido Liberal. Escribió estas orientaciones para el clero de su arquidiócesis:

Deberán advertir a los fieles la grave obligación que les incumbe de emitir su voto en las actuales circunstancias en que se va a decidir entre el bien y el mal, por aquellos que en su conciencia de católicos juzguen más aptos para procurar el bien de la Iglesia y de la Patria. [...] Recordarles, además, la grave obligación de no dar su voto por ninguna de aquellas personas que directamente tomaron parte en las profanaciones, saqueos, incendios, asesinatos y demás delitos que fueron cometidos en los nefastos días del 9 de abril y subsiguientes en el territorio de la República. [...] Tampoco podrán votar por aquellas personas que, después de tan abominables crímenes cometidos contra el orden, contra la paz y contra todo derecho, se hayan permitido con singular osadía y evidente aberración aprobar

tales hechos, aplaudirlos o reclamarlos como suyos o como gloria del partido a que pertenecen [...] ni tampoco podrá votarse por personas afiliadas al Comunismo o a partidos afines a él. (Pacific School of Religion, 2016, pp. 34)

Monseñor Luis Andrade, obispo de Santa Fe de Antioquia entre 1944 y 1955, asumió una postura ambigua: por una parte, respaldó a los sacerdotes comprometidos a proteger a los fieles de afiliación liberal que eran perseguidos por la policía conservadora en vísperas de las elecciones del 5 de junio de 1949; además, orientó a la feligresía de su arquidiócesis a no votar por los liberales a quienes los señalaba de comunistas. Amparado, según él, en las directrices del Vaticano:

Con motivo de las elecciones próximas a efectuarse en la República, se ha suscitado en toda ella justificada alarma ante el peligro del comunismo, expresa y formalmente reprobado por la Santa Sede, el cual en fecha trágica para el país tuvo oportunidad de hacer, en varias ciudades, manifestación de todo su espíritu y acción antirreligiosos y antidemocráticos. (Pacific School of Religion, 2016, p. 38)

Monseñor Diego María Gómez, arzobispo de Popayán entre 1944 y 1964, en unas de sus pastorales de cuaresma de 1960, afirmó que “los católicos no pueden ser comunistas [y que] no hay duda de que el principal enemigo de las instituciones cristianas y del orden social en nuestros días es el comunismo” (Pacific School of Religion, 2016, p. 38).

De igual manera, monseñor Antonio José Jaramillo, obispo de Jericó entre 1942 y 1960, en la pastoral de cuaresma de 1945, se refirió al comunismo como “aborto infernal que ha jurado la guerra a Dios y la destrucción del orden social católico” (Pacific School of Religion, 2016, p. 39).

Monseñor Gerardo Martínez Madrigal (1949), obispo de Garzón, en vísperas de las elecciones del 5 de junio de 1949, alertó a su presbiterio y feligreses del comunismo, donde compara las derechas con el bien y las izquierdas con el mal.

El cristianismo fuente de paz, de justicia y amor; el comunismo símbolo de guerra, de libertinaje y de odio; la bandera de Cristo sostenida en alto desde el Vaticano por su legítimo sucesor invitando a la paz, a la justicia y al amor, y la bandera del Soviet agitada en torbellinos de destrucción. (p. 40)

Además, censuró a la prensa liberal con las siguientes apreciaciones:

Los diarios anticlericales ponen exquisita diligencia en publicar y exagerar lo que encuentran de defectuoso o malo en los sacerdotes o en los simples católicos a la vez que elevan el rango de virtud las maldades de los impíos; si para denigrar la obra de la Iglesia es necesario tergiversar los hechos y para calumniar, están listos; hasta en los avisos se adivina la ironía volteriana con que se burlan de los dogmas y de las personas y cosas sagradas. Convencidos de los graves males que ha traído para vuestra vida espiritual, para vuestra fe, amados hijos, la lectura de la prensa impía, os recomendamos absteneros de ella y os recordamos que *El Tiempo, Jornada, El Liberal* y otros que circulan entre vosotros, son periódicos que han defendido errores condenados por la Iglesia como ya lo hicimos notar todos los Prelados en nuestra última conferencia. (Pacific School of Religion, 2016, p. 39)

Monseñor Emilio Botero, obispo de Pasto entre 1947 y 1961, en la actuación de su ministerio episcopal, hizo pronunciamientos en contra del liberalismo y comunismo. En la antesala de las elecciones del 5 junio de 1949, expresó:

De un lado todas las fuerzas del bien, las que pertenecen a los partidos del orden y la justicia, y del otro, todas las fuerzas que han producido males inmensos, como el nueve de abril, con las que se han solidarizado los jefes de los partidos que hostilizan siempre a la Iglesia entre nosotros: llamémosles comunistas,

izquierdistas, demócratas, liberales o como quieran, pues el nombre es lo que menos importa para el caso. [...] El cinco de junio vamos a saber si Colombia será dominada por el comunismo, y por ende, si continuaremos gozando de la libertad para la Religión y para la Patria, o si quedamos bajo el yugo sangriento de los promotores, ejecutores, cooperadores y cómplices del nueve de abril. “No lo permita Dios”. (Pacific School of Religion, 2016, p. 40)

Sus prédicas son una contundente arremetida contra el comunismo que lo califica de “la última invención del infierno que amenaza destruirlo todo”, su obsesión fue tal que llegó a invertir el discurso de los postulados divulgados por el comunismo:

Así cuando el comunismo habla de paz, sabemos rigurosamente que está fomentando la guerra de clases en lo nacional e internacional; cuando habla de justicia, podemos estar casi seguros de que está maquinando una atroz injusticia; cuando exalta la libertad, sabemos que está ocultando en esa palabra la bárbara esclavitud de sus campos de concentración y la tiranía del Estado, en los países dominados por sus doctrinas; cuando grita democracia, está falseando las cosas, pues los fines de toda su actividad son la dictadura del proletariado. (Pacific School of Religion, 2016, p. 41)

Monseñor Julio Caicedo Téllez, obispo de Cali entre 1948 y 1958, amparado en las históricas condenas de los papas, pregonó en su clero las condenas al comunismo y al liberalismo:

Solo por durísima necesidad pronunciaré aquí nombres de partidos políticos. el comunismo está condenado por la Iglesia. Esta condenación se refiere a la totalidad de las doctrinas comunistas, esencialmente ateas y materialista. el liberalismo está condenado por la Iglesia, pero solo en sus doctrinas acerca de la religión, la moral y la disciplina no en sus programas económicos y administrativos. (Pacific School of Religion, 2016, p. 41)

Desde esta misma perspectiva, monseñor Baltazar Álvarez Restrepo, obispo de Pereira entre 1952 y 1976, cuya preocupación principal para con el clero y los feligreses de su diócesis era orientarlos de las “amenazas” del protestantismo y del comunismo, por “usar armas solapadas y cobardes” (Pacific School of Religion, 2016, p. 42)

De igual manera, monseñor Guillermo Escobar Vélez, siendo obispo auxiliar de Antioquia en septiembre de 1952, por petición de gobernador, el conservador Dionisio Arango Ferrer, hizo trasladar para ser masacrados a todos aquellos sacerdotes que eran cercanos y protegían a los pueblos y las comunidades del exterminio conservador. Es el caso del padre Gonzalo Jiménez quien llevaba un año de ordenado, su labor pastoral la ejercía acompañando y albergando a los desplazados, administrándoles los sacramentos, recuperando los cuerpos de las personas asesinadas y, a su vez, evitando más crímenes. Según el exsacerdote Blandón Berrío, el obispo le manifestó: “Padre usted dizque está muy familiarizado con la chusma liberal; dizque hizo el entierro de uno de esos jefes y recibió dinero robado [...] Entonces, padre Jiménez, mientras veo a donde lo mando, vaya y se presenta al gobernador Arango Ferrer y le dice que ya salió de Urama” (Pacific School of Religion, 2016, p. 48).

No cabe duda de que las acciones y posturas asumidas por los obispos colombianos estuvieron apoyadas y respaldadas por los diversos documentos y pronunciamientos de la CEC. En 1944, la CEC convocó a toda la feligresía nacional a la conformación de comités antiprotestantes para hacer frente a la ola comunista mediante el *Manifiesto de la lucha anticomunista* en los siguientes términos:

El comunismo pretende ser el primero que reivindica los derechos del obrero y quiere atraer a sus filas a nuestro pueblo creyente y sufrido con mentirosas

promesas de prosperidad inmediata [...] [Las ideas comunistas son] esencialmente materialistas y antirreligiosas y todos saben de sobra que la táctica internacional comunista ha sido siempre la del engaño y la falsía. (Pacific School of Religion, 2016, p. 32)

Años más tarde, en junio de 1948, los obispos de la CEC a través del comunicado sobre la pastoral colectiva, hicieron públicas las orientaciones en contra del comunismo, al que lo tildan de uno de los peores males que atosiga a la sociedad colombiana:

Los peores males que aquejan a la sociedad contemporánea tienen su causa principal [...] en las erróneas teorías y las prácticas nefandas del comunismo [...] el mal ha echado muy hondas raíces, y es preciso hacer todo esfuerzo para desarraigarlo [...] Enemigo absoluto de Dios, con su ateísmo absoluto y beligerante, cruelmente inhumano, con su concepto groseramente materialista del hombre, profunda e irremediablemente inmoral. (Pacific School of Religion, 2016, p. 42)

Y para encerrar este periodo, en 1955, la CEC, reunida en pleno, aprobó por unanimidad una declaración en contra del socialismo y del comunismo, dejando a un lado el discurso antiliberal, por los acuerdos dados entre los dos partidos a través de sus élites. El documento afirmaba lo siguiente:

Hágase una declaración clara y terminante acerca del peligro socialista, de la doctrina católica sobre la confesionalidad de los sindicatos. [...] por sus tendencias totalitarias y socializantes, [...] fuente envenenada de donde brota el comunismo y con la que se han contaminado los sistemas totalitarios modernos. Queda, pues, patente a los ojos de todos los hombres de buena fe que el socialismo en Colombia, a pesar de que quiere aparecer como un sistema puramente social y económico, es materialista y marxista, y cae, por consiguiente, bajo las condenaciones que tantas veces ha pronunciado la Iglesia. Conclusiones: 1.

Recordamos a todos nuestros fieles que el Comunismo y el Socialismo están condenados por la Iglesia. 2. Tengan en cuenta todos nuestros fieles como la Confederación Nacional de Trabajadores, ya condenada por los Excelentísimos Prelados de la Provincia Eclesiástica de Medellín, queda reprobada por toda la Jerarquía. De acuerdo con la actual situación, urge tomar medidas ordinarias y de emergencia para contrarrestar el avance comunista y buscar la forma efectiva para la solución del grave problema social que afronta la nación. (Pacific School of Religion, 2016, p. 50)

La Iglesia católica, al inmiscuirse y hacer parte directa de los conflictos y las guerras que tuvieron lugar en el país durante el siglo XX, hizo de la pastoral una ideología que fue concebida y anunciada como “un conjunto de creencias arraigadas que no admite objeciones contra la promesa de salvación social o individual que ella predica” (Uribe, 2009, p. 114). Desde esta perspectiva, las ideologías se constituyeron en peligrosos motivos para actuar contra otros, que fue lo que pasó con los jefes y el clero católico, al establecer programas de acción actuando en nombre de religión y de Dios en contra de aquellos que no profesaban las mismas creencias. En este sentido, los ejemplos que enseñan la relación entre creer en algo y actuar a favor de aquello en lo que se cree en la forma de actuar contra otros son numerosos:

En nombre de la fe católica el papado de los siglos XI al XIII patrocinaba ejércitos enteros para perseguir musulmanes. También en nombre de la fe católica, durante la Conquista de América, centenares de comunidades indígenas fueron torturadas y aniquiladas. En el siglo XX, Hitler persistió en transferir a la sociedad real de su tiempo los contenidos de la sociedad prometida por la ideología nazi; casi lo consiguió: millones de judíos fueron conducidos a las cámaras de gas. En nombre de la dictadura del proletariado, Stalin instituyó

los gulags con el propósito de proteger a la sociedad rusa contra la oposición política. (Uribe, 2009, p. 114)

Las incidencias en las que recurrieron muchos de los obispos que participaron en las contiendas nacionales estaban justificadas en una serie de metáforas y discursos con los que simplificaban las características para despreciar a los enemigos de la fe, ya que constituían la encarnación del mal y era un peligro para la sociedad colombiana, en este caso el enemigo de la fe era el liberalismo, el comunismo y el socialismo. En este sentido, hay dos casos en la historia en los que la Iglesia católica promovió el castigo contra los infieles:

Al papado medieval y al catolicismo español del siglo XVI no les bastaba con condenar las prácticas y las creencias infieles dando las razones por las cuales ellas eran heréticas o perjudiciales. Para convocar a la guerra contra la infidelidad era preciso, además, apelar a prototipos y a personificaciones que hicieran más fácil a los fieles concebir los motivos del temor, de la indiferencia o del odio. Los herejes se convertían, así, mágicamente, en los enemigos de Dios, en armas satánicas y en caudillos del infierno. (Uribe, 2009, p. 114)

La jerarquía católica fue promotora, legitimadora y santificadora de la violencia, en especial en épocas que datan de la Conquista y la Colonia: “Poco a poco, la Iglesia se benefició de esa experiencia histórica detentando no solamente un poder ideológico a través de la prédica y la educación, sino de la acumulación de la tierra con la encomienda y la hacienda”. Desde los púlpitos se azuzaba a la feligresía a ser implacable contra el enemigo. A decir verdad, se hizo una interpretación de la doctrina católica a ponerse del lado de los conservadores, militares y paramilitares, con la que protagonizaron y alentaron una persecución genocida contra liberales, comunistas, defensores de derechos

humanos, líderes sociales y hasta progresistas de la misma Iglesia católica y de otras Iglesias (Pacific School of Religion, 2016, p. 6).

En síntesis, la Iglesia católica estuvo engeguada y dominada por los prejuicios en contra del liberalismo y del comunismo, y los condenó como una “desviación” a la moral cristiana. Guarecida en sus posiciones defensivas, mantuvo siempre un discurso excluyente y reaccionario, distante de las demandas y necesidades del pueblo, que, a través de la protesta social y de las reivindicaciones de los sectores marginados, buscaba unas mejores condiciones de vida. En este sentido, la Iglesia católica a través de sus jerarcas entendió que su tarea evangelizadora consentía la intromisión de los asuntos propios de la vida privada de los ciudadanos, para ello

perseveró en sus intenciones de intervenir todo tipo de decisiones del individuo y del ciudadano, como si este no fuera libre, como si no fuera responsable, como si sus opciones, tomadas libre y autónomamente, fueran necesariamente equivocadas, malsanas, peligrosas. Ante semejante individuo, era necesario una Iglesia paternalista, una fuerza tutelar, pero, sobre todo, una institución coercitiva. (Arias, 2009a, p. 89)

Con estas acciones y posturas, los obispos durante la Violencia redujeron el anuncio del Evangelio al empecinamiento por la defensa del *statu quo*, e hicieron uso de la violencia. Sin embargo, en medio de la oscuridad irrumpió la luz, surge la figura de monseñor Gerardo Valencia Cano, como un signo de esperanza llamado por el mismo pueblo, como el apóstol de la no violencia.

Monseñor Valencia ejerció su ministerio episcopal en Buenaventura desde 1953 hasta 1972, año de su muerte trágica. Inicialmente fue perfecto apostólico del Vaupés, Guanía y Guaviare. Participó en el Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII, y del Pacto de las Catacumbas con 40 obispos más, liderados

por Dom Helder Pessoa Câmara, obispo de Brasil, donde se comprometieron a trabajar por “una Iglesia servidora y pobre”. En consecuencia, monseñor Valencia dio testimonio de ello, se despojó de títulos y privilegios.

Su episcopado fue un episcopado de servicio, entregado al pueblo. No obligaba a nadie. Invitaba, generaba proyectos y los entregaba; proponía; retaba: “vos podés”, “vos sos capaz”, “anda y después venís y me contás”. No valían las excusas o disculpas. No admitía el “no sé”, el “no puedo” ni el “no soy capaz”. (Álvarez, 2017, párr. 3)

Se caracterizó por ser un obispo sencillo, atento, muy humano, crítico y observador. Solicitaba que se le llamara simplemente Gerardo, el pueblo lo llamaba cariñosamente “Moncho” o el “Hermano Mayor”.

Nunca vi a la gente haciéndole fila para una cita. Hombre sencillo, de mirada profunda, de vestir austero, gozón de las cosas simples, lo mismo atendía en el atrio, en el bus, en la calle, en la sacristía, en el comedor, que en la oficina. No tenía chofer ni guardaespaldas. Él mismo manejaba la camioneta del Vicariato; ayudaba llevando las remesas de las misioneras al embarque del río Calima, sin que por ello perdiera su dignidad episcopal. Era inquieto, de andar de ligero, con las antenas puestas; siempre atento al acontecer de la realidad, no solo de Buenaventura, sino del mundo entero. (Álvarez, 2017, párr. 5)

Denunció de manera activa y valiente la pobreza en la que vivían sus comunidades, en especial las marginadas y empobrecidas, producida por los desequilibrios económicos, sociales, políticos y morales presentes en la sociedad colombiana. Ante ello decía: “¿Por qué, Señor, nuestros gobiernos títeres se arman hasta los dientes? Mientras tanto el pueblo gime y no puede quejarse en voz alta. Mira, Señor, que los grandes de tu Iglesia tiemblan ante la perspectiva

de perder su seguridad” (Álvarez, 2013, párr. 1). No nos cabe otra opción que la ser guías, maestros y profetas.

Las gentes del interior del país, que visitan en Buenaventura los barrios de la marea: Venecia, Santa Mónica, La Playita, Lleras, etc., se quedan pasmados ante la miseria de estas pobres gentes que a más del hambre, la desnudez y el abandono en que viven, tienen que someterse al tormento del relleno de las calles con la basura que se recoge en la zona A (zona donde vive la gente más acomodada). Aquellas pobres gentes no han podido vivir de otro modo: al pantano de la marea le tienen que agregar la basura y la inmundicia para poder caminar [...] pobres hermanos nuestros de los barrios de la marea, tienen que condimentar su hambre y su desnudez con la basura fétida, que les llevan a un buen precio los carros del municipio. [...] los males que nos aquejan son tales que se necesitan “cambios profundos” en el hombre latinoamericano para que podamos situarnos en la tranquilidad de la paz. (Álvarez, 2017, párr. 10)

En 1968, participó en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la que, junto con los obispos participantes, expresaron que la búsqueda de la paz no se consigue con la violencia, sino con la de la justicia: “se impone un cambio de estructuras, pero no se debe acudir a la violencia armada y sangrienta que multiplica los problemas humanos, ni a la violencia pasiva inherente a las estructuras actuales que deben ser modificadas” (Álvarez, 2013).

Finalmente, monseñor Valencia manifestó en el Sínodo de los Obispos realizado en septiembre de 1971:

Percibimos al mismo tiempo un movimiento íntimo que impulsa al mundo desde abajo. En efecto, no faltan hechos que constituyen una contribución a la promoción de la justicia. Nace en los grupos humanos y en los mismos pueblos una conciencia nueva que los sacude contra la resignación al fatalismo y los impulsa a su liberación y a la responsabilidad de su propia suerte. Aparecen movimientos

humanos que reflejan la esperanza de un mundo mejor y la voluntad de cambiar todo aquello que ya no se puede tolerar. Escuchando el clamor de quienes sufren violencia y se ven oprimidos por sistemas y mecanismos injustos; y escuchando también los interrogantes de un mundo que con su perversidad contradice el plan del Creador, tenemos conciencia unánime de la vocación de la Iglesia a estar presente en el corazón del mundo predicando la Buena Nueva a los pobres, la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos. La esperanza y el impulso que animan profundamente al mundo no son ajenos al dinamismo del Evangelio, que por virtud del Espíritu Santo libera a los hombres del pecado personal y de sus consecuencias en la vida social. (Echeverry-Pérez y Bernal-Argote, 2017, p. 376)

Otro de los obispos que dejó un gran legado social fue monseñor Raúl Zambrano Camader (1957-1972) quien hizo parte de la junta directiva del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) y fue uno de sus más destacados colaboradores al servicio de los campesinos de Colombia y con un auténtico servicio a la comunidad.

Constante y desvelado afán por las clases más necesitadas. Como miembro de la junta directiva del Incora aportó al estudio de los problemas agrarios, su inteligencia, su ejemplar capacidad de trabajo y su concepción altamente cristiana de la justicia social. Dio a su elevada dignidad un carácter eminentemente humano acorde con las nuevas orientaciones de la Iglesia. (Diócesis de Facatativá, 1973, citado por Espinosa, 2018, p. 328)

Asimismo, fue uno de los grandes líderes y promotores de la opción por los pobres y se convierte en uno de los artífices para que la Iglesia católica asuma esta opción como parte de su compromiso evangelizador que conlleva el trabajo por un orden social justo. Asunto que va a ser reafirmado por los obispos en Medellín:

El particular mandato del Señor de “evangelizar a los pobres” debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé

preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa, alentando y acelerando las iniciativas y estudios que con ese fin se hacen. Los Obispos queremos acercarnos cada vez más, con sencillez y sincera fraternidad a los pobres, haciendo posible y acogedor su acceso hasta nosotros. (Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam], 1968)

El episcopado de monseñor Zambrano se caracterizó por el alto grado de compromiso social con los pobres, la preocupación por el bienestar de la persona, el diálogo fraterno con sus sacerdotes, la participación en los debates nacionales sobre la reforma agraria y control de la natalidad. “Escribe diversos artículos y mensajes llenos de erudición y sencillez que combinan citas del magisterio con documentos de teología, economía y derecho” (Espinosa, 2018, p. 330).

Además, este obispo fue padre conciliar y firmante del pacto de las catacumbas, y en concordancia con sus opciones invitaba y motivaba a su presbiterio, diciéndoles, en otras cosas, que el arancel lleva a sacramentalizar el ministerio sacerdotal, describiéndolo de la siguiente forma:

Los aranceles fueron fruto de una época, y por ello, con sinceridad debemos someterlos a examen. El sistema actual de aranceles es menos conforme con el sentido comunitario, puesto que establece diferencias en el servicio religioso. El sentido de ofrenda, tan vivo en el Antiguo Testamento, es desvirtuado al tratarlo como una retribución directa por el servicio prestado.

Sin ser un comercio, da la sensación de serlo, inficionando aun el léxico de los fieles, quienes hablan de “pagar una misa” y preguntan “cuánto vale un bautismo”. [Por otra parte] Es ineficaz, pues no basta como sistema económico para cubrir las necesidades de la comunidad. Presenta el penoso cuadro de hijos de la Iglesia que solo le dan algo cuando ella les presta un servicio cultural. Como si los demás servicios: evangelización, formación de hogares, educación de

líderes, etc., etc., no fueran igualmente valiosos. De aquí que no los utilicen. El sistema de arancel no integra al cristiano en la vida de la comunidad: se paga por un servicio personal y únicamente cuando se lo necesita. Nuestro actual sistema financiero, en general, está basado en el servicio cultural. En sus consecuencias pastorales, es uno de los mayores obstáculos a la renovación litúrgica. El culto, única fuente de ingresos, se convierte en toda la ocupación sacerdotal. Así, la pastoral sufre el mayor detrimento. (Espinosa, 2018, pp. 339-340)

El Pacto de las Catacumbas puso de manifiesto la pobreza como ideal de vida para los obispos y para la Iglesia en general que ha de hacer su opción por los pobres, quienes son los principales destinatarios del Evangelio anunciado por Cristo. Los obispos reunidos allí juran solemnemente, como lo manifiesta Pikaza (2015), citado por Espinosa (2018):

Procuraremos vivir según el modo ordinario de nuestra población en lo que toca a casa, comida, medios de locomoción. Renunciamos para siempre a la apariencia y la realidad de la riqueza, especialmente en el vestir. No poseeremos bienes muebles ni inmuebles, ni tendremos cuentas en el banco a nombre propio; y si es necesario poseer algo, pondremos todo a nombre de la diócesis, o de las obras sociales o caritativas. Rechazamos que nos llamen con nombres o títulos que expresen grandeza (eminencia, excelencia, monseñor...). Preferimos que nos llamen con el nombre evangélico de “padre” [...]. Cuando regresemos a nuestras diócesis daremos a conocer estas resoluciones a nuestros diocesanos, pidiéndoles que nos ayuden con su comprensión, su colaboración y sus oraciones. (p. 337)

La tarea ejercida por los jerarcas de la Iglesia católica no se redujo a actividades de culto o religiosas, sino que entre ellas también estuvo la promoción de un modelo integral, cuyo principal objetivo era la construcción de una sociedad cristiana bajo la tutela y guía de la Iglesia. Como lo propone Poulat (1983), citado por Arias (2009): “ni las instituciones ni los individuos,

ni las actividades que se desarrollan en la sociedad —la política, la economía, el arte, la cultura, etc.—, ni sus bases morales, pueden ser ajenos a las normas y las directrices trazadas por los jerarcas de la Iglesia” (Arias, 2009a, p. 80). La intransigencia fue uno de los rasgos más sobresalientes del catolicismo liderado por los obispos, “porque postula que ante el enemigo no se puede hacer ninguna concesión: en nombre de esa intransigencia, los ‘errores modernos’ habían sido descalificados y condenados una y otra vez a lo largo del siglo XX —liberalismo, protestantismo, masonería, socialismo, comunismo, etc.” (p. 80). Tales principios mantuvieron su vigencia de manera contundente hasta comienzos de los sesenta.

A mediados del siglo XX, el catolicismo no fue ajeno a los profundos cambios con los nuevos planteamientos y orientaciones que se dieron en el mundo. Bajo el liderazgo del papa Juan XXIII tuvo lugar el Concilio Vaticano II (1962-1965) cuyo propósito fue adaptar a la Iglesia a los “signos de los tiempos” en una actitud de reconocimiento y diálogo, superando el modelo de cristiandad con su idea de una cultura singular y normativa, identificada con la cultura occidental que reinó durante siglos en la Iglesia y que ahora resultaba desactualizada para responder a los desafíos de la época.

Semejante giro en las orientaciones implicaba replantear las tesis tradicionales sobre el mundo contemporáneo, percibido generalmente como fuente de todo tipo de males y, por consiguiente, objeto de innumerables condenas. La visión apocalíptica debía sustituirse por una visión más optimista, que permitiera vencer los prejuicios, para así adoptar algunas de las principales conquistas de la hasta entonces vilipendiada modernidad. (Arias, 2009a, p. 82)

Los nuevos horizontes que propugnada la Iglesia católica bajo la tutela del papa Juan XXIII fueron la defensa de la dignidad humana, la libertad

religiosa, la búsqueda del bien común y del ecumenismo. Estos nuevos desafíos significaron un signo de apertura en el lenguaje que influyó determinadamente en la reflexión teológica y las prácticas pastorales. De la misma manera, el respeto y la defensa de los derechos de la persona y la moderación del ejercicio de la autoridad constituyeron mecanismos que ayudaron a garantizar la democracia. Estas iniciativas de cambio se evidenciaron en 1968, cuando los obispos latinoamericanos con el Documento de Medellín hicieron eco del espíritu innovador del concilio asumiendo un compromiso con uno de los principales problemas de la región: la situación de inequidad e injusticia social:

El desarrollo es el nuevo nombre de la paz [...] la paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres. (Pablo VI, 1967, N°. 3 y 76)

La actitud de la Iglesia católica ante todas estas realidades se alejará de esa postura cundida de intransigencia tradicional. En consecuencia, lo propuesto por el Concilio Vaticano II, y reafirmado en el Documento de Medellín, significaron un duro cuestionamiento a todas a aquellas expresiones conservadoras, extraídas literalmente del *Syllabus*, promulgado en 1864 por Pío IX, en el que se expresa la “hostilidad a cualquier ‘transacción’ con los valores del mundo moderno” (Arias, 2009a, p. 80), y con la cual el catolicismo colombiano se había identificado decididamente a través de sus obispos.

Sin embargo, el espíritu de renovación eclesial fue eclipsado por los prelados colombianos que no actuaron en concordancia con las directrices propuestas por el Vaticano II. En efecto,

el énfasis fue puesto no en la necesidad de adoptar los nuevos mensajes, sino en las enormes dificultades para ponerlos en práctica, o más exactamente, en los graves

riesgos en que se incurriría si se aplicaban. En esta renovación se presentan tres principales obstáculos: el poner la confianza más en los medios humanos que en Dios; el aferrarse a lo existente, como si la Iglesia y los ciudadanos hubiéramos alcanzado ya la perfección divina; y el deseo de la novedad por la novedad misma, como si todo cambio en la Iglesia no debiera provenir de un momento previo del Espíritu que la guía. (CEC, 1984, citada por Arias, 2009a, p. 86)

El mensaje de los obispos estuvo volcado a minimizar los problemas que acuciaban a los hombres en su vida cotidiana a cambio de una insistencia más en lo divino y en lo trascendental. Por tanto, los obispos optaron por la defensa del *statu quo*, es decir, la defensa del orden establecido a través del fortalecimiento del estudio de la doctrina católica que solidifique las creencias. De esta manera,

“las puertas abiertas al diálogo ecuménico y a la libertad religiosa, no sirvan para salir los que están dentro, sino para que puedan entrar los que están separados del redil de la única y verdadera Iglesia de Jesucristo”. Y agregó a continuación que si la fe es “auténtica y madura”, “segura en la posesión de la verdad y en la fuerza de la gracia, puede tender la mano a todos los hombres, no para comulgar con sus errores, pero tampoco para perseguirlos por ellos, sino para atraerlos. (CEC, 1984, citado por Arias, 2009a, p. 86)

En relación con la libertad religiosa, los obispos colombianos se apartaron de los debates y deciden enviar un documento en el que exponen su opinión:

El obispo de Cúcuta, monseñor Pablo Correa, en nombre de todo el episcopado, presentó una moción en la que, en primer lugar, rechazaba toda forma de coacción en materia religiosa y abogaba por la libertad de conciencia, tal como lo había expresado el Concilio. Sin embargo, a renglón seguido, el documento emitía una serie de dudas sobre el texto aprobado por Vaticano II. En particular, los obispos colombianos pedían que el tema de la libertad religiosa no se tratara solo desde la perspectiva social o jurídica, sino predominantemente desde el punto de

vista moral. Puesto que en Colombia el proselitismo protestante ejercía muchas presiones, según la moción, era conveniente que la declaración final sobre libertad religiosa recalcará estos tres principios: a) La única verdadera Iglesia de Cristo es la Católica [...]; b) El hombre no puede equiparar lo falso y lo verdadero, sino que ha de procurar formarse un criterio de las cosas religiosas de acuerdo con la verdad objetiva; c) En el orden civil se ha de reconocer la libertad de todos los hombres, para que juzguen de las cosas rectas según su recta conciencia, excluida toda coacción o injusta restricción de carácter extrínseco. (Arias, 2009a, p. 86)

Es evidente que durante esta época el episcopado colombiano endureció su discurso intransigente e integral, con el que buscó conservar a toda costa mantener aquellos valores y privilegios que le ayudasen a mantenerse como una institución hegemónica gracias al amparo otorgado por la Constitución Política de 1886, que le concedió una serie de prebendas y derechos en lo educativo, fiscal, jurídico y moral, y que se reafirmó en el acuerdo bipartidista del Frente Nacional de 1958. En otras palabras, el episcopado colombiano continuó privilegiando una visión sectaria y excluyente, fue “profundamente temeroso ante el cambio, receloso de toda apertura, hostil al diálogo —pues creía ver en ellos el principio del fin de un mundo, de su mundo—, aplazó su propio *aggiornamento*, retrasó su renovación, su actualización” (Arias, 2009a, p. 80). Esta postura es corroborada por el “contradocumento” que envió la conferencia de Medellín, en el que se observa una actitud de desconfianza y desfase frente a las nuevas propuestas innovadoras de la Iglesia latinoamericana, que pone al descubierto el desacuerdo entre las posiciones de la mayoría de los obispos latinoamericanos y la jerarquía colombiana.

El “Documento mayoritario del episcopado colombiano” [...] comienza, como siempre, apoyando los puntos de vista de sus colegas: es cierto que el continente afrontaba muchos problemas de orden social, político y económico, lo que

había provocado “un vehemente deseo de superar las inveteradas condiciones del subdesarrollo”. Ante tantas injusticias, se hacía imprescindible una mayor intervención del Estado, así como una actitud más crítica de la Iglesia. (Arias, 2009a, p. 87)

Después de estas palabras protocolarias, los obispos colombianos expusieron su posición reactiva y contraria ante lo planteado, argumentando lo siguiente:

Privilegiar demasiado una visión pesimista, centrada esencialmente en las cuestiones sociales, no resultaba conveniente para describir la realidad latinoamericana: “La proclividad a buscar explicación a nuestro desarrollo exclusivamente en la inequitativa distribución del ingreso es una tendencia demasiado fácil que distorsiona el estudio, desfigura el problema y puede malograr las posibilidades del continente”. Las consecuencias de tal diagnóstico podían resultar peligrosas: al señalar como única causa interna los desequilibrios sociales, se “estimula la discordia, enfoca todos los esfuerzos hacia una lucha intestina, y esteriliza muchas de las posibilidades de una acción fraterna” (s. a. 1968c, 521-522). Por otra parte, los jerarcas colombianos consideraban que la “caridad” constituía un factor esencial en la tarea social y para la búsqueda de la armonía entre clases: Al describir los conflictos de intereses entre personas o entre grupos sociales, la Iglesia debe recordar siempre su mensaje de amor, para que de las injusticias surja el deseo ferviente de solucionarlas y no el amargo anhelo de la venganza; para que el análisis de los males presentes sea fuente de remedios positivos y no origen de rencores y estériles desasosiegos (s. a. 1968c, 515). Y, en la parte final, el “contradocumento”, lejos de reconocer alguna responsabilidad de la Iglesia en el proceso histórico, exaltaba los innumerables aportes de la Iglesia a los diferentes pueblos de la región. (Arias, 2009a, p. 87)

En resumen, una forma de permitir que la impunidad y el olvido continúen imperando en nuestro país es la aceptación sin ningún juicio analítico de lecturas

sesgadas y premeditadas de la violencia colombiana que ha sido orquestada por la clase política y elitista del país con el pretexto soterrado de que la verdad no trasluzca, no se conozca. Hoy por hoy, urge en el ámbito académico promover lecturas sopesadas del conflicto colombiano, como es el caso de la Violencia, que favorezcan el reconocimiento de las muchas y diversas aristas que la conformaron. Precisamente, una de esas aristas fueron las prácticas que promovieron los dirigentes de los dos partidos para llegar y perpetuarse en el poder del Estado. Una de esas prácticas fue la de azuzar el odio entre el mismo pueblo y mantenerlo siempre dividido por colores e ideologías. Esta fórmula les otorgó réditos para alcanzar el logro de sus propósitos clasistas, elitistas e individualistas, con la complicidad de la jerarquía eclesiástica. La otra arista de la que se tiene escasa información fue la persecución sistemática desatada contra los seguidores que hacían parte del proyecto político socialista liderado por Jorge Eliécer Gaitán. El gaitanismo fue una alternativa política producto de una disidencia que tuvo lugar dentro del Partido Liberal y que vino a cambiar el rumbo del enfrentamiento bipartidista en Colombia. Gaitán logró unir al pueblo a través de la vía electoral, la restauración moral y democrática; además, despertó en los ciudadanos la dignidad y la conciencia política en la defensa de sus derechos. Sin embargo, la clase dirigente y elitista del país, apoyados por la jerarquía eclesiástica, siendo presidente Mariano Ospina Pérez, reestructuraron la policía con fines políticos y la identificaron con el acrónimo Popol (policía política). Eran agentes secretos del Estado que actuaron decididamente no solo en desenmascarar las ideas gaitanistas, sino en perseguir, asesinar y eliminar a todos sus integrantes y partidarios. Este hecho se convirtió en el origen del conflicto que padece Colombia durante más de sesenta años, ya que muchos de ellos con sus familias para defenderse de la persecución del Estado no tuvieron

otra alternativa que internarse en el monte, y así se dio origen a la consolidación de las primeras guerrillas (*El Espectador*, 2013).

No cabe duda de que durante los siglos XIX y XX los partidos Liberal y Conservador se apropiaron del Estado, lo convirtieron en su botín y en un medio para que los adeptos de las dos facciones accedieran a los bienes y servicios del Estado, es decir, los partidos políticos en Colombia se han centrado única y exclusivamente en la búsqueda y resolución de sus propias necesidades, y se han olvidado del fin primordial que es servir de puente entre la sociedad civil y el Estado para atender y responder oportuna y eficientemente a sus demandas y expectativas. De esta manera, los partidos políticos no han podido aportar a “la concreción de la libertad de asociación que tienen todos los ciudadanos para participar en el juego democrático” (Rangel, 1991, citado por Ruiz, 1997, p. 76), tampoco han propiciado la formación de la voluntad política del pueblo para que actúe de forma libre, voluntaria y sin cohesiones.

De igual manera, fue notable la participación directa y activa de la jerarquía eclesial en la política nacional, en la que muchos de sus jerarcas a través del púlpito, la prensa y la escuela ejercieron una oposición acérrima contra el comunismo, el laicismo y el liberalismo, y los consideraron contrarios a la doctrina católica. De esta manera, la jerarquía católica a través de sus obispos se convirtió en uno de los actores que más contribuyeron a agravar los ánimos y a polarizar la sociedad en bandos irreconciliables.

A lo largo de los siglos XIX y XX, la Iglesia católica tuvo una gran incidencia en los diversos conflictos acaecidos en la historia nacional al actuar en connivencia con el Partido Conservador en la que se reprimió la oposición, como lo corrobora González (2005):

La historia política colombiana está salpicada por los constantes enfrentamientos entre los partidos políticos liberal y conservador a lo largo del siglo 19 y hasta mediados del siglo 20, donde los obispos, el clero y los fieles católicos habían sido educados en la lucha intransigente contra las ideas del mundo moderno y de la ilustración como se expresó en las guerras civiles. La lectura de las reformas liberales de la década de los años treinta del siglo 20 se entendió como un complot contra la Iglesia y la civilización cristiana generando un ambiente de polarización social y político que abonó el camino para la denominada “época de la violencia” de los años cincuenta. (p. 128)

En los mencionados conflictos, la postura de la Iglesia fue la de una institución reaccionaria defensora del *statu quo*, como lo muestran las acciones de los obispos de Antioquia, Popayán y Pasto, quienes fueron los promotores de la pugna belicista con la que desencadenaron la oposición a las iniciativas del Gobierno de crear una educación pública neutra en materia religiosa, es decir, las reformas liberales buscaban reducir el poder político y económico del clero, así como debilitar la simbiosis y el alineamiento al Partido Conservador (Plata y Vega, 2015). En tal sentido, la Iglesia se constituyó en el eje de las diferenciaciones partidistas, los liberales la veían como óbice en la conformación de una sociedad moderna:

Los liberales vieron en su autoridad, su poder simbólico, sus instituciones y mentalidades, construidas durante los tres siglos coloniales, un obstáculo para establecer una sociedad moderna. Por su parte, los conservadores la percibieron como un acicate para darle continuidad a una sociedad regida por la moral católica y por un orden de cristiandad. Tales diferencias y tensiones surgidas en esas relaciones de fuerza y lucha por disponer de la Iglesia o someterla, se conjugaron con contiendas electorales, disputas en torno a la organización estatal y territorial, rivalidades interregionales y locales, que dieron lugar a nueve guerras civiles

en los años de 1830, 1839-42, 1851, 1854, 1859-1862, 1876-1877, 1885, 1895 y 1899-1902. No fue posible establecer un régimen que fundara la paz para consolidar un equilibrado desarrollo económico y social, y hubo que esperar a las primeras décadas del siglo XX para lograrlo parcialmente. (Ortiz, 2013, p. 6)

La Iglesia católica en Colombia, hasta mediados del siglo XX, específicamente hasta la conformación del Frente Nacional, ejerció una gran influencia en la política del país, debido a su poder protagónico en lo religioso, educativo y económico que tenía desde la Colonia, a través del cual mantenía controlada mediante la sumisión a gran parte de la sociedad colombiana, y de forma prominente en la época de los gobiernos conservadores. De esta manera, se convirtió en una de las grandes defensoras del *statu quo*, e impidió y vigiló la propagación de obras e ideas que fueran contrarias a sus propósitos e intereses. Con ello, obstaculizó la formación de una cultura política en la población colombiana y la consolidación de nuevos partidos diferentes del conservador y liberal (Saavedra-Buitrago, 2013).

La relación entre Iglesia y Estado no solo influyó en la política, sino que también incidió en el campo de lo socioeconómico:

Se refleja la función central de las ideologías religiosas como cemento cohesionador entre colectivos sociales relacionados de forma desigualitaria, al legitimar de forma extrasocietaria, por la existencia de un orden divino [...] válido para toda la eternidad, dichas relaciones sociales de dominación y el orden social que conllevan, prometiendo, a la vez, una vida eterna feliz a cuantos no cuestionen en la terrenal el orden establecido por Dios —que es el orden social sacralizado—. El que como enseñan la mayor parte de religiones sistematizadas, los ricos tengan más dificultades para ganar el paraíso que los pobres fue, sin duda, un anuncio que ha contribuido a hacer más soportables para los oprimidos las injusticias en

este mundo ante la promesa de que, en el otro, la igualdad y la justicia serían la norma. (Saavedra-Buitrago, 2013, p. 95)

En esta misma línea, Bidegain (1986) presenta una imagen de la Iglesia subordinada a las clases dirigentes tradicionales, a cuyos intereses hace confluir su estrategia y su acción pastoral. De esta manera, explica en desmantelamiento de la JOC en 1939, debido a que representaba una amenaza para las élites (Vásquez, 2007, p. 321).

La alianza entre la Iglesia católica y el Estado colombiano se afianzó con la Constitución Política de 1886 y en el concordato de 1887 otorgándole una serie de exenciones a la Iglesia en los cuales estaba: el reconocimiento de la religión católica como la oficial y la misión de velar por la “unidad espiritual” de la nación. De esta manera, la Iglesia se convirtió en un “aparato institucionalizado de cohesión social, en “gendarme ideológico” del estado y particularmente del estado conservador” (Bidegain, 1986, p. 355)

Ante las iniciativas renovadoras del Concilio Vaticano II y el Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín realizada en 1968 en las que las conclusiones reflejan claramente unas directrices para el episcopado latinoamericano que marcan el inicio de una nueva identidad eclesial de la Iglesia para América Latina,

los obispos se proponen poner en práctica importantes propuestas conciliares como la promoción humana en todos los niveles, una nueva forma de parroquia no territorial sino comunitaria formada por comunidades de base. El rechazo al mercantilismo de la religión, una formación teológica de las personas y de las instituciones. La valoración y justa apreciación de la juventud y el laicado. El diaconado permanente. La agilidad de la vida litúrgica. (Espinosa, 2018, p. 326)

La postura de los jerarcas católicos colombianos fue la de una total temeridad al cambio y a la renovación, por lo que prescindieron de las nuevas orientaciones de la conferencia:

Las jerarquías católicas colombianas quisieron desentenderse de los profundos cambios que se estaban produciendo en la sociedad colombiana y se opusieron a las reorientaciones impulsadas por las autoridades religiosas, ya fuesen romanas o latinoamericanas. Lejos de replantear sus posturas tradicionales, el episcopado colombiano fortaleció su discurso intransigente e integral, y luchó por preservar una serie de valores y de privilegios, juzgados anacrónicos por sectores cada vez más numerosos. En otras palabras, el episcopado colombiano, profundamente temeroso ante el cambio, receloso de toda apertura, hostil al diálogo —pues creía ver en ellos el principio del fin de un mundo, de su mundo—, aplazó su propio *aggiornamento*, retrasó su renovación, su actualización, al menos hasta los años noventa. (Arias, 2009a, p. 80)

De igual manera, se mantuvo distante frente a las reivindicaciones de los movimientos sociales y a la protesta social a las que seguía mirando con suspicacia. También,

perseveró en sus intenciones de intervenir en todo tipo de decisiones del individuo y del ciudadano, como si este no fuera libre, como si no fuera responsable, como si sus opciones, tomadas libre y autónomamente, fueran necesariamente equivocadas, malsanas, peligrosas. Ante semejante individuo, era necesario una Iglesia paternalista, una fuerza tutelar, pero sobre todo, una institución coercitiva. Sin abandonar todas estas pretensiones —“derechos”, dicen los prelados—, es evidente que la Iglesia, en la última década del siglo XX, aceptó, por fin, algunos de los postulados propuestos en el Concilio Vaticano y en la reunión de Medellín. (Arias, 2009a, p. 89)

El compromiso social como la lucha contra la pobreza y la violación de los derechos humanos hace parte de esa nueva comprensión de Iglesia Pueblo de Dios que impulsó el Vaticano II y las conferencias latinoamericanas, que ha ido configurando y perfilando parte de la renovación de la Iglesia en fidelidad al Evangelio. Tristemente, el componente profético en la Iglesia se ha menguado como consecuencia de las posturas de los tradicionalistas y conservadores.

Sobre este altar se ha sacrificado el componente profético de la Iglesia a favor de las presiones progresistas-horizontales y de las conservadores-verticales: predominio del binomio Iglesia-del-pueblo/Iglesia-jerárquica sobre el binomio Iglesia-institución/Iglesia-profecía. No existe una Iglesia madre y una Iglesia madrastra: la Iglesia somos nosotros y la corrupción no es un mal que viene de fuera. (Prodi, 2014, p. 95)

La primera comisión de paz en Colombia

En la configuración del Frente Nacional (1958-1974), régimen político que surgió del acuerdo entre las élites liberales y conservadores para repartirse de forma equitativa la administración del Estado por dieciséis años, tuvo lugar la creación de la primera comisión de paz tras una década de dura confrontación bipartidista, que como estrategia buscaba difuminar las responsabilidades por lo acontecido durante la violencia:

El Frente Nacional fue una estrategia política de reparto de poder que se instauró para detener la Violencia y en eso fue relativamente útil. Sin embargo, con el tiempo, esa ‘promesa de retorno a la paz’ (Pécaut, 2003, p. 48) tendría enormes costos, al generar desde las élites un control político del pasado y del presente. (Jaramillo, 2011, p. 40)

En efecto, en mayo de 1958, con el Gobierno de transición convenido por las élites nacionales, bajo el liderazgo de una junta militar que reemplazó al general Rojas Pinilla, se creó por Decreto 165, amparado en los artículos 121 de la Constitución Política de 1886 y el Decreto 3518 expedido por el gobierno de Ospina Pérez en 1949, un instrumento político llamado la Comisión Nacional Investigadora de las Causas y Situaciones Presentes de la Violencia en el Territorio Nacional, y que pasó a denominarse simplemente la Investigadora, con dos fines políticos esenciales dispuestos por el pacto bipartidista: a) realizar una radiografía local, regional y nacional de la Violencia, pero controlada por los poderes políticos y las élites nacionales en cuanto a asignación de responsabilidades por lo sucedido; y b) proporcionar la rehabilitación de zonas afectadas por la violencia mediante la asistencia humanitaria y la generación de programas de desarrollo ajustados al ideario frentenacionalista, en especial los departamentos de Caldas, Quindío, Risaralda, Valle del Cauca, Cauca, Huila, Santander y Tolima (Jaramillo, 2011).

Esta comisión estuvo integrada por representantes de los dos partidos políticos (Liberal y Conservador), la Iglesia católica y las fuerzas militares. Desde esta perspectiva, ayudó a diagnosticar e historizar lo ocurrido a partir del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, pero su función primordial fue la de ser un “vehículo político de prácticas y tramas forjadas institucional y socialmente por varios actores dentro del mismo Frente Nacional, a saber: las élites bipartidistas, los distintos miembros que conformaron la iniciativa y, especialmente, la prensa escrita de la época con una expresa vocación partidista” (p. 38).

Los miembros que hicieron parte de la Comisión fueron, entre otros, Otto Morales Benítez del Partido Liberal, Augusto Ramírez Moreno del Partido Conservador, el brigadier Ernesto Caicedo López, el jefe del Estado Mayor de

las Fuerzas Armadas, y Germán Guzmán Campos, párroco del Líbano (Tolima), quien se destacó por su gran compromiso y dedicación en la Comisión, quien en 1960 recibió el título honorífico de monseñor por parte del papa Juan XXIII:

La comisión [...] recorrió los departamentos de Caldas, Cauca, Santander, Tolima y Valle del Cauca. Reconoció las poblaciones devastadas por la violencia, realizó 20.000 entrevistas con autoridades locales, regionales y nacionales, con los jefes militares y con los alzados en armas, promoviendo 52 pactos de paz en los que el enfrentamiento bélico seguía vigente y proponiendo medidas para las zonas afectadas y programas de intervención social. (Martínez, 2019, párr. 4)

Sin embargo, este instrumento no tocó las llagas fundamentales que dieran cuenta de las reales causas del conflicto colombiano debido al control y la manipulación ejercida por las élites. Es decir, si bien su labor inicial fue la de radiografiar lo sucedido y desnudar las necesidades locales y regionales, “su misión de fondo estuvo orientada a desplegar en las regiones, localidades, municipios y veredas una especie de operación pactista. En el ideario Frente Nacionalista, al menos en sus inicios, no bastaba hablar de la paz desde la capital, si esta no tenía su correlato práctico en las zonas afectadas” (Jaramillo, 2011, p. 47).

La Comisión desplegó dos acciones para procesar las consecuencias de la violencia en su recorrido por las regiones del país: una fue a través de la firma de micropactos y la otra consistió en la asistencia social y económica a las regiones afectadas. En cuanto a la primera actividad, desarrolló ceses parciales al fuego, con la firma de convenios, manifiestos y declaraciones de paz en medio del enfrentamiento bipartidista. Desde luego esta era la tarea que se le había encomendado inicialmente (Jaramillo, 2011).

Algunos pactos iban desde un compromiso serio hacia el trabajo, hasta el respeto por la vida, honra y bienes de las personas. Implicaban también cooperar en el castigo a delincuentes, aceptar incondicionalmente la política de paz del Gobierno y destinar por parte del Gobierno central, recursos y obras de infraestructura para las zonas afectadas. (Jaramillo, 2011b, p. 48)

La tabla 2.4 registra los logros que tuvo la Comisión en algunas regiones del país.

Tabla 2.4.

Los micropactos firmados con la intervención de la Comisión

Lugar del pacto y fecha de la firma	
Ceilán (30 de julio) (Valle del Cauca)	Manifiesto de Miranda (3 de agosto) (Cauca)
Pacto de Corinto (3 de agosto) (Cauca)	Declaración de los excombatientes del sur del Tolima (28 de agosto) (Tolima)
Adhesión de los guerrilleros de río Blanco (29 de agosto) (Tolima)	Pacto en las veredas de Copete y Totumo (Chaparral) (2 de septiembre) (Tolima)
Declaración de Ataco (2 de septiembre) (Tolima)	Declaración de Planadas y Casaverde (3 de septiembre) (Tolima)
Declaración de Pacharco y Tamirco (Natagaima) (12 de septiembre) (Tolima)	Declaraciones de Teodoro Tacumá (Natagaima) (12 de septiembre) (Tolima)
Declaración de Jeremías Ortigoza (Dolores, Alpujarra) (13 de septiembre) (Tolima)	Pacto de Colombia (14 de septiembre) (Huila)
Manifiesto del Valle de San Juan (25 de septiembre) (Tolima)	Declaración de Dolores y Alpujarra (28 de septiembre) (Tolima)
Declaración de Falán y Casablanca (28 de septiembre) (Tolima)	Declaración de San Andrés (30 de septiembre) (Huila)
La Gran Jornada de Rovira (2 de octubre) (Tolima)	Declaración de San Felipe Armero (8 de octubre) (Tolima)
Declaración de Fresno (Tolima)	Pacto del Norte del Cauca (18 de octubre) (Cauca)
Pacto del Líbano (10 de octubre) (Tolima)	Manifiesto de Cunday (6 de noviembre) (Tolima)
Manifiesto de Villarrica (7 de noviembre) (Tolima)	Pactos de Chaparral y San Antonio (Tolima)
Declaración de Valencia (7 de noviembre) (Tolima)	

Fuente: *El Tiempo* (1958), citado por Jaramillo (2011, p. 48).

Muchos de los acuerdos se firmaron en el departamento del Tolima, donde la Comisión tuvo su mayor incidencia en lo político y económico. Algunos fueron duraderos, pero la gran mayoría frágiles y con el tiempo se desvanecieron.

En el año 63, a causa de la publicación del segundo tomo del libro *La Violencia en Colombia*, se decía a propósito de los mismos que en muchas regiones rurales existía una “paz insegura” soportada sobre la base de un “silencio cómplice”. En ese sentido, como ha reconocido Sánchez (1990), se trató de acuerdos de paz muy ceremoniales, donde el abrazo y la firma primaron, y donde importaron poco las dimensiones programáticas de lo firmado. Y fue una paz insegura, en tanto fue producto de acuerdos que no lograron sedimentarse, precisamente porque a pesar de que las élites frentenacionalistas ofrecían en el discurso una política de entendimiento, estaban muy lejos aún de entender las lógicas locales, las comunidades políticas regionales, las disputas tradicionales entre facciones y la eclosión de las guerrillas agraristas. (Jaramillo, 2011, p. 49)

Según Pécaut (2003), citado por Jaramillo (2011), la dificultad que experimentó la Comisión consistió en que conciliar los ánimos con un sentido meramente paternalista y de reparación cristiana no era suficiente. Ahora bien, desde una perspectiva especulativa, como lo plantea el mismo Jaramillo, cuáles hubieran sido los resultados de la Comisión si, por una parte, se hubieran dedicado a revelar a los responsables del desangre que vivió la sociedad colombiana, y por otra, fuera “una propuesta programática de paz a través de reformas estructurales de largo alcance, como la redistribución de la tierra, especialmente en las zonas más afectadas” (p. 59).

Luego de nueve meses de trabajo de los comisionados en las regiones más afectadas por la violencia sobre la situación crítica y con innumerables informes

verbales al Gobierno de Lleras Camargo, “la Investigadora concluirá su labor por designio gubernamental” (Jaramillo, 2011, p. 36).

Tres años después de haber desaparecido la primera comisión de paz, en 1962, aparece el libro *La Violencia en Colombia*, de Germán Guzmán, uno de los comisionados de la primera comisión de paz, en compañía de Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña, fruto del análisis hacen un enjuiciamiento histórico a las élites nacionales que bajo sus gobiernos fueron los responsables directos del desangre que había vivido el país. Indudablemente, esta obra escrita generó todo tipo de reacciones y críticas por parte de la prensa, los poderes civiles, eclesiásticos y militares, e incluso fue objeto de discusión en el Senado. No cabe duda de que el contenido del libro y sus disertaciones hicieron que la violencia se convirtiera en tema de discusión y opinión nacional.

Desde la Iglesia, el más célebre y divulgado texto de descalificación al libro fue el del jesuita Miguel Ángel González, *La Violencia en Colombia: análisis de un libro*, publicado originalmente en la Revista Javeriana, en septiembre de 1962, en forma coincidente con la segunda edición del primer tomo del libro. Desde múltiples escenarios de intolerancia y sectarismo se pretendió injuriar también a los autores. A Guzmán, por ser “cura de bandoleros”; a Fals, simplemente por ser “sociólogo protestante”, ajeno a nuestra sociedad católica, y, por tanto, incapaz de comprenderla; a Umaña Luna, por ser “librepensador extremista [...] abogado volteriano y enciclopedista”. Más aún, las diatribas tuvieron sus efectos sobre terceros. (Sánchez, 2002, p. 198)

Por encima de estos improprios y descalificaciones, la presencia de la Iglesia católica a través de estos dos sacerdotes: Fabio Martínez y Germán Guzmán Campos, fue clave y determinante para entender el fenómeno de la violencia que se vivió en el país.

La magnitud de este trabajo confesional-testimonial fue tal que en el libro *La Violencia en Colombia*, que saldría años después a la luz (1962-1963) recogiendo una parte de la experiencia de este trabajo, se hablaría de que La Investigadora logró recolectar más de 20.000 testimonios, los cuales fueron recabados de forma individual o colectiva. Estos relatos, a la vez que nutrirían el libro, ayudarían en el proceso de institucionalización de la ciencia social de los años cincuenta y sesenta. Es probable que la labor comenzada allí haya sido el germen de mecanismos de intervención social en contextos de violencia. (Jaramillo, 2011, p. 47)

No cabe duda de que una de las grandes falencias de esta primera comisión de paz fue la no participación de uno de los sectores más afectados por la violencia, como fueron los campesinos, es decir, las reales causas del conflicto colombiano siguieron y seguirán estando intactas mientras no se asuman las grandes reformas estructurales que se exigen, como la reforma agraria. La CHCV (2015) menciona el concepto de *fallas geológicas* con el cual refiere todos aquellos factores que han contribuido al desencadenamiento de los hechos de violencia en el país. En este sentido, las tareas postergadas han sido “la cuestión agraria, la debilidad institucional, la honda desigualdad de los ingresos, la tendencia al uso simultáneo de las armas y las urnas o la presencia precaria o, en algunas ocasiones, traumática del Estado en muchas regiones del territorio nacional” (p. 6).

Conclusiones

Uno de los grandes aportes de este proceso historiográfico donde se analizó el accionar de la jerarquía católica durante las seis primeras décadas del siglo XX fue contribuir al fortalecimiento de la memoria histórica que toda persona, pueblo y, más aún, la Iglesia debe favorecer irrenunciablemente a la búsqueda de la verdad, máxime cuando se trata de uno de los fundamentos de la paz que el evangelista Juan la aproxima con la libertad: “la verdad los hará libres” (Jn 8, 31). De ahí que en nuestro propósito nunca cabe injuriar o actuar de jueces, sino simplemente aportar para que el presente y devenir sea más digno para todos, y así la Iglesia aparezca como una digna garante que busca, media, teje y construye la paz, y no ser parte de esa amnesia colectiva que desconoce a los sufrientes de la historia, a los condenados a vivir sin tierra, a los que han sido crucificados por la economía de la exclusión que genera mala retribución, subempleo, desempleo y despido masivos por las exigencias de las financieras, a los que han sufrido la discriminación por razones de género, etnia, cultura, religión, clase social, procedencia geográfica, discapacidad, identidad afectivo-sexual. Todos estos rostros de personas representan los rostros sufrientes de Cristo, de los que nos habla las conferencias del Celam, en especial el Documento de Puebla en los numerales 31-39. Creer en Jesús es mantener actualizada la memoria histórica que es la misma memoria subversiva, que implica asumir como compromiso irrenunciable la defensa de la vida, la verdad, la justicia, el amor y la reconciliación porque no es suficiente la prohibición de matar (Mt 5, 21-24). Además, urge prohibir todo aquello que conlleva la degradación de la persona humana y, por supuesto, la naturaleza misma.

En este sentido, cabe reconocer que la jerarquía católica colombiana defendió y promovió durante la primera mitad del siglo XX el modelo de

Iglesia de cristiandad que fue reafirmado con la Constitución Política de 1886 y el concordato de 1887 entre Colombia y el Vaticano, en los que se establecieron las bases institucionales de lo que debía ser la relación entre Iglesia, Estado y sociedad.

La alianza entre la Iglesia y el Estado fue muy evidente, el nombramiento de obispos y arzobispos, al igual que la creación de nuevas diócesis estaba sujeta al agrado del presidente de la república, hecho que fue apoyado por la jerarquía católica, principalmente por los obispos Ismael Perdomo Borrero, arzobispo de Bogotá entre 1928 y 1950, y Luis Concha Córdoba, inicialmente arzobispo de Manizales desde 1935, y entre 1959 y 1972, arzobispo de Bogotá. Otro aspecto que favoreció esa alianza fue el nombramiento de vicarios castrenses para las Fuerzas Militares del país y el compromiso de todas las iglesias católicas en el ámbito nacional, como una directriz de la jerarquía, que al cierre de los oficios divinos se finalizará con una oración especial por el presidente de la república y las autoridades civiles (Bidegain, 2016).

En los siglos XIX y XX, el factor religioso a través de la Iglesia católica fue un agente de movilización que incidió fuertemente en el mantenimiento del orden vigente, no para generar cambios sociales y políticos, sino para estrechar la cercanía con el Partido Conservador que aprovechó estratégicamente esta alianza y sacó grandes réditos. Sin embargo, algunos miembros de la Iglesia encontraron en las ideas y el espíritu de lo religioso motivos de inspiración para suscitar cambios sociales, como en la década de los sesenta con el origen de grupos guerrilleros o movimientos liberadores, por ejemplo, las comunidades eclesiales de base (CEB) inspiradas en la teología de la liberación. De igual manera, “la insurrección de los Comuneros estudiada aquí puede articularse en el sentido descrito a dichos momentos y procesos, y puede ser considerada

como un episodio más de una larga historia de relaciones entre religión, lucha política y cambio social, en Colombia y en América Latina (Plata, 2011, p. 505).

Conforme a este panorama descrito, se observó que la evolución histórica de la Iglesia católica colombiana ha sido compleja y rica, llena de grandes tensiones y contradicciones (La Rosa, 2000). Por una parte, la jerarquía católica colombiana fue y sigue siendo una de las más conservadoras que existen en América Latina. Conforme al análisis histórico, se evidenció que mostró una gran preferencia por el mantenimiento del *statu quo* actuando en defensa de los intereses de la oligarquía nacional. El modelo que dominaba la Iglesia en el ámbito mundial era el modelo de cristiandad, que tuvo una mayor preponderancia en Colombia y guarda una estricta correlación con lo tradicional y conservador. Esta visión conservadora de Iglesia fue la apropiada y defendida por los jergarcas colombianos para mantener su influencia en el Estado, la sociedad y la cultura, que la llevó a intervenir activamente durante la violencia bipartidista, movidos por temor de perder sus privilegios e influencia en la sociedad colombiana porque consideraron que estaba amenazada la libertad para ejercer su misión (Vásquez, 2007).

Por otra parte, la celebración del Concilio Vaticano II en la década de los sesenta trajo el surgimiento de un nuevo modelo de Iglesia progresista y profética en sintonía y coherencia con las fuentes que inspiraron y moldearon el cristianismo primitivo, el cual imprimió la cristiandad cimentado en el eclesiocentrismo de una institución que se creía a sí misma el **único** camino de salvación y guiada por principios ideales supraterrrenales, sin que aún desaparezcan los fundamentalismos y tradicionalismos. La influencia del Vaticano II y la propagación, sobre todo, en el continente americano de nuevas opciones políticas desde los empobrecidos y olvidados de la historia gestó

el movimiento revolucionario católico más importante de América Latina, liderado por el sacerdote Camilo Torres Restrepo, quien en 1962 afirmaba: “Si yo soy un auténtico seguidor de Cristo, e imposible no ser un revolucionario como él” (p. 27). También, y en la misma línea, fueron surgiendo otras iniciativas como las de Gerardo Valencia Cano, las organizaciones de sacerdotes de Golconda y Sacerdotes para América Latin (SAL). Lo rescatable de estas nuevas experiencias eclesiales es que fueron movidas y vertidas por lo social, y con ello se advierte que no se puede calificar del todo a la Iglesia católica de conservadora, reaccionaria e insensible (La Rosa, 2000). Estos hechos marcan el tránsito de una Iglesia colonial a una Iglesia en defensa y cercanía con los pueblos empobrecidos, como Jesús que vino “para que todos tengan vida, una vida plena” (Jn 10, 10); la prioridad no es la religión, sino la vida mermada y amenazada de la gigantesca masa de empobrecidos.

Ahora bien, nuestro mayor interés es aportar a la consolidación de la paz en Colombia, consideremos que los obispos de la Iglesia católica tienen una gran tarea que es concedida por las características de su vocación ministerial con la que fueron consagrados, y es la de ser guías y pastores de una porción del Pueblo de Dios. En coherencia con el objetivo propuesto consistente en analizar el accionar de los obispos en los diversos escenarios de la historia nacional durante los tres últimos siglos, encontramos que un sector que ha conformado la Iglesia católica en Colombia desde tiempos de la Conquista, la Colonia y la Independencia hasta nuestros días ha mantenido de manera consecutiva, salvo algunas excepciones, una alianza cómplice entre la cruz y la espada. En la violencia bipartidista, se identificaron políticamente sin ningún recelo con el Partido Conservador, uno de los grandes protagonistas de la violencia, que muchos jefes justificaron como “guerra justa”, donde matar liberales y

comunistas no era pecado. De igual manera, defendió la política de seguridad nacional de los militares que siguieron al pie de la letra los principios y las directrices de la Guerra Fría y el paramilitarismo de la década de los sesenta (Villar, 2017). Estas situaciones se explican en el sentido en que la gran mayoría de los obispos han sido muy dependientes de las directrices y el dogmatismo de Roma.

Esta sumisión a Roma, que condenó ferozmente en los siglos XIX y XX todo lo relacionado con el liberalismo, el socialismo, el comunismo y la teología de la liberación, generó una gran escisión en el catolicismo colombiano. Por una parte, estaban los que se habían alineado con el conservadorismo del *statu quo*, siguiendo los ejemplos reaccionarios emprendidos, como los de los obispos Ezequiel Moreno, canonizado por Juan Pablo II en 1992, Miguel Ángel Builes; y por otra, estaban los que apoyaban las opciones eclesiales como las de monseñor Gerardo Valencia Cano, el padre Camilo Torres, entre otros, vinculados a las justas reivindicaciones de las clases populares, pero que fueron “estigmatizados”, llegando, incluso, a “justificar su exterminio” y desaparición como una obra de Dios.

Conforme a la descripción histórica, es evidente que, en la Iglesia católica durante las primeras décadas del siglo XX, se avizoraron de manera antagónica dos grandes posturas: la primera fue de corte radical y reaccionaria, liderada por la jerarquía católica caracterizada por la lucha en contra del liberalismo, el comunismo y el socialismo; y la otra, de corte más moderado, aunque no deja de llamar la atención y perder de vista la amenaza comunista, pero insiste en un postura más dialogante y pacifista. Durante esta época fue evidente la aprehensión y reciprocidad del catolicismo con el ideario ideológico del Partido Conservador y los dogmas de la institución eclesiástica (González, 2005).

En síntesis, la Iglesia católica en Colombia ha estado sumergida en la tensionalidad entre lo profético y lo institucional, con el agravante de que ha insistido más en lo institucional en desmedro de lo profético, y con ello produjo una escisión de la originalidad e identidad cristiana consistente en el anuncio del Reino de Dios como manifestación de amor, justicia, verdad, reconciliación y paz para todos, donde los pobres son los preferidos. En otras palabras, puso por encima de todo la doctrina a través de la privatización de los sacramentos y la misma teología, por lo que perdió de vista el carácter profético consistente en ser sal y luz de la tierra (Mt 5, 13-16), que la alejó de los valores evangélicos que también constituyen la búsqueda de repuestas a las reales necesidades y expectativas de las personas. Las consecuencias de este proceder han quebrantado la relación del hombre consigo mismo, con el otro, con el universo y con Dios, en tanto que la fe pasó a ser algo privado e íntimo que no tiene nada que ver con la realidad de sufrimiento e ignominia de los que malviven, que son la mayoría. La credibilidad de la Iglesia católica pasa por asumir la dimensión profética consistente en la denuncia de las injusticias como fruto de la esclavitud y la corrupción que padecen las sociedades actuales. De ahí que la Iglesia en el contexto colombiano está llamada a ser la voz y el amparo de las víctimas con el firme propósito de que la justicia y la paz tengan asidero en la construcción de un país pluralista, justo, incluyente y solidario con y para todos (Garavito, 2012).

En el estudio de estos escenarios como la Colonia, la insurrección comunera, la guerra de los Mil Días y bipartidismo, la Iglesia pasó por diversos cambios globales expresados en los nuevos códigos de derecho canónico, como los de 1917 y 1983, la apertura teológica pastoral del Concilio Vaticano II que tuvo lugar entre 1962 y 1965, las conferencias de Medellín en 1968 y de Puebla en

1979, el surgimiento en América Latina de la teología de la liberación y el florecimiento de las CEB como una nueva expresión de comunión pastoral. Estos cambios han implicado y retado a la vez a la Iglesia católica en hacer ajustes tanto doctrinales como estructurales para afrontar las transformaciones y los desafíos presentados por la modernidad. Sin embargo, asumió una actitud reactiva y de oposición que la llevó a guarnecerse y articularse con el Partido Conservador. De esta manera, se convirtió en la gran defensora del *statu quo*, y como estrategia promovió y se vinculó a la guerra gracias a la sacralización de conflicto al estilo de las cruzadas en la Edad Media. La jerarquía eclesial, a pesar de liderar y mediar con propuestas por la paz y la reconciliación nacional, sigue manteniendo una posición conservadora y poco ecuménica.

En efecto, la teología, que tiene como misiva percatarse desde la experiencia de fe el paso de Dios por la historia que tejen a diario los seres humanos en sus diversas circunstancias en unión con todo lo que les rodea, ha de hacer referencia y preferencia al ser humano y su situación. De ahí la necesidad de decir adiós a todo ese entramado ahistórico y metafísico con el que muchos hacen teología que se quedan en espurias elucubraciones de asuntos superfluos que nada tienen que ver con la vida y la historia de sufrimiento de los pueblos y las comunidades, específicamente de los pobres y marginados en quienes están presentes las semillas del Reino de Dios (Garavito, 2012). En este sentido, el papa Francisco aboga por el desplazamiento de una Iglesia de prestigio y poder a una Iglesia pobre y para los pobres, apoyándose en una frase de san Bernardo a su hermano Eugenio III: “No te olvides [de] que eres el sucesor de un pescador y no del emperador Constantino”, y añadió: “Los jefes de la Iglesia, en general, han sido narcisistas, halagados y exaltados por sus cortesanos. La corte es la lepra del papado” (Brighenti, 2015, p. 4).

En papa Francisco (2013) afirma:

Esta oscura mundanidad se manifiesta en muchas actitudes aparentemente opuestas, pero con la misma pretensión de “dominar el espacio de la Iglesia”. En algunos hay un cuidado ostentoso de la liturgia, de la doctrina y del prestigio de la Iglesia, pero sin preocuparles que el Evangelio tenga una real inserción en el pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia. Así, la vida de la Iglesia se convierte en una pieza de museo o en una posesión de pocos. (n.º 95)

Referencias

- Álvarez Álvarez, J. R. (1992). *Las relaciones entre partidos políticos, Iglesia, Fuerzas Armadas y gremios con el Estado en Colombia de 1934 a 1962* (Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid). <https://eprints.ucm.es/1674/1/AH0006801.pdf>
- Álvarez Benjumea, O. L. (2013). *Biografía: Gerardo Valencia Cano, apóstol de la no violencia*. <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2014/01/22/gerardo-valencia-cano-apostol-de-la-no-violencia/>
- Álvarez Benjumea, O. L. (2017). *Gerardo Valencia Cano: apóstol de la no violencia*. <https://www.vidanuevadigital.com/pliego/gerardo-valencia-cano-apostol-la-no-violencia/>
- Arias Trujillo, R. (1998). Los sucesos del 9 de abril de 1948 como legitimadores de la violencia oficial. *Historia Crítica*, 17, 39-46. <https://doi.org/10.7440/histcrit17.1998.03>
- Arias Trujillo, R. (2009a). El episcopado colombiano en los años 1960. *Revista de Estudios Sociales*, 33, 79-90. <https://doi.org/10.7440/res33.2009.07>

- Arias Trujillo, R. (2009b). La Iglesia católica colombiana durante el siglo XX. *ISTOR: Revista de Historia Internacional*, 37, 48-80. http://www.istor.cide.edu/archivos/num_37/dossier4.pdf
- Arias Trujillo, R. (2011). *Historia de Colombia contemporánea, 1920-2010*. Universidad de los Andes.
- Benavides, F. S. y Borda, S. (2019). La construcción de la paz: Colombia como espejo internacional. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 121.
- Benedicto XV. Carta encíclica *Pacem dei munus*. 23 de mayo de 1920. http://www.vatican.va/content/benedict-xv/es/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html
- Bidegain de Urán, A. M. (1986). *Iglesia, pueblo y política: un estudio de conflictos de intereses. Colombia, 1930-1955*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Bidegain de Urán, A. M. (2016). ¿Por qué la jerarquía católica “no entendió” a Camilo? La Iglesia católica colombiana en tiempos de Camilo Torres. *Pasos*, 169, 7-22. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5813861>
- Brighenti, A. (2015). *Perfil pastoral de la Iglesia que sueña el papa Francisco*. <http://reader.digitalbooks.pro/book/preview/35798/html69009>
- Builes, C. (2018, 26 de mayo). Miguel Ángel Builes: ¿un siervo de dios? *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/miguel-angel-builes-un-siervo-de-dios/>
- Caballero, A. (2014). Guerras y constituciones (o viceversa). En *Historia de Colombia y sus oligarquías (1948-2017)*. Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia. <http://bibliotecanacional.gov.co/es-co/proyectos-digitales/historia-de-colombia/libro/capitulo7.html>

- Cancimance López, A. (2013). Memoria y violencia política en Colombia: los marcos sociales y políticos de los procesos de reconstrucción de memoria histórica en el país. *Eleuthera*, 9(2), 13-38. http://vip.ucaldas.edu.co/eleuthera/downloads/Eleuthera9_3.pdf
- Congreso de Colombia. (1928, 30 de octubre. Ley 69. *Por la cual se dictan algunas disposiciones sobre defensa social*. Diario Oficial, 20934.
- Congreso de Colombia. (1961, 15 de diciembre). Ley 135. *Sobre reforma social agraria*. Diario Oficial, 30691.
- Congreso de Colombia. (1936, 30 de diciembre. Ley 200. *Sobre régimen de tierras*. Diario Oficial, 23388.
- Congreso de Colombia. (1944, 31 de diciembre. Ley 100. *Sobre régimen de tierras*. Diario Oficial, 25759.
- Conferencia Episcopal de Colombia. (1933). *Acción Católica Colombiana*. <https://www.cec.org.co/documentos/documentos-hist%C3%B3ricos/1933-accion-catolica-colombiana>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín*. <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1979). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Autor.
- Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. (2015). *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Autor.
- Cortés Guerrero, J. D. (2010). Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del

siglo XIX. *Historia y Sociedad*, 18, 163-190. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23589/24279>

Cortés Guerrero, J. D. (2019, 4 de agosto). La religión en la construcción del Estado colombiano. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/bicentenario-de-independencia-la-religion-en-la-historia-colombiana/626265/>

Da Silva, J. M. (2015). *Papa Francisco: perspectivas y expectativas de un papado*. Herder.

De Zubiria Samper, S., Estrada Álvarez, J., Fajardo M., D., Giraldo Moreno, J., Molano Bravo, A., Moncayo C., V. M. y Vega Cantor, R. (2015). *Conflicto social y revolución armada: ensayos críticos*. Gentes del Común.

Echeverry-Pérez, A. J. y Bernal-Argote, D. M. (2017). Gerardo Valencia Cano, obispo de los pobres. *Theologica Xaveriana*, 67(184), 361-385. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx67-184.gvcop>

El Espectador. (2013, 16 de agosto). 1946-1957. <https://www.elespectador.com/opinion/maria-valencia-gaitan-columna-440590/>

Escobar Escobar, J. C. (2015). Javier Giraldo Moreno, S. J. Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia, su persistencia y sus impactos. *Debates*, 72, 37-41. <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/4223>

Espinosa Molina, D. I. (2018). Raúl Zambrano Camader obispo pobre para los pobres: a cincuenta años de Medellín. *Cuestiones Teológicas*, 45(104), 323-356. <https://doi.org/10.18566/cuetea.v45n104.a02>

Espinosa Molina, D. I. (2020, 21 de mayo). Dumar Espinosa: “La renuncia a los aranceles impone la necesidad de acudir a otras fuentes de ingresos”.

https://www.religiondigital.org/el_blog_de_dumar_espinosa/Sostenimiento-clero-tiempos-pandemia_7_2233646637.html

Fajardo, D. (2015). Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones para su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. En *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas.

Figueroa Salamanca, H. H. (2016). Monseñor Miguel Ángel Builes, un político intransigente y escatológico (1925-1950). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 21(1), 237-259. <http://dx.doi.org/10.18273/revanua.v21n1-2016009>

Francisco. Vaticano II. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del santo padre Francisco. 24 de noviembre de 2013. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Garavito Villareal, D. de J. (2012). Teología política: ¿cómo hablar de dios en la mediación de la praxis social? (1). *Revista Interacción*, 54. <https://www.cedal.org.co/es/revista-interaccion/teologia-politica-como-hablar-de-dios-en-la-mediacion-de-la-praxis-social-1>

Giraldo Moreno, J. (2015). Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia, su persistencia y sus impactos. En S. de Zubiría Samper, Estrada J. Álvarez, M., D. Fajardo, J. Giraldo Moreno, A. Molano Bravo, V. M. Moncayo C. y R. Vega Cantor, *Conflicto social y revolución armada: ensayos críticos*. Gentes del Común.

González, F. (2005). Iglesia católica y conflicto en Colombia: de la lucha contra la modernidad a los diálogos de paz. *Revista Controversia*, 184, 10-46.

<https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversiaypage=articleyop=viewypath%5B%5D=272>

Jaramillo Marin, J. (2011). La Comisión Investigadora de 1958 y la Violencia en Colombia. *Universitas Humanística*, 72, 37-62. http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n72/n72a03.pdf?fbclid=IwAR1o6Bk8_iJwQP7Brofp0DHzhT-CvIp9SNVzhLw80cdZqnbWAX_vtCCNrQf0

La Rosa, M. (2000). *De la izquierda a la derecha: la Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. Planeta.

Loba Gallego, J. M. (2013). *Historia de los papas actualizada: entre el Reino de Dios y las pasiones*. La Esfera de los Libros.

Manosalva Correa, A. F. (2014). La jerarquía eclesiástica y las elecciones del 5 de junio de 1949 en Colombia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 41(1), 157-177. <https://doi.org/10.15446/achsc.v41n1.44853>

Martínez, F. (2019, 9 de abril). *El archivo de monseñor Germán Guzmán Campos*. <http://lapalabra.univalle.edu.co/critica-el-archivo-de-monse-nor-german-guzman-campos/>

Martínez Herrera, O. F. (2013). Colombia, el paradigma de la transformación política de 1930 a 1946. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 4(2), 336-347. <https://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/RCCS/article/view/1156>

Olasolo, H., Pinto López, C. A., Santamaría Rodríguez, J. E. y Zúñiga Barrios, M. A. (2019). La tensión entre las dimensiones individual y social del perdón a la luz de la superfluidad de las víctimas y los victimarios: atención especial a la situación en Colombia.

- En María José Caram y María Alejandra Leguizamón Delgado (coords.), *La justicia y la cuestión del otro vulnerado: acercamientos multidisciplinares en diálogo con la teología* (pp. 95-142). Tirant lo Blanch.
- Ortiz Mesa, L. J. (2013). La Iglesia católica y la formación del Estado nación en América Latina en el siglo XIX: el caso colombiano. *Almanack*, 6, 5-25. <https://doi.org/10.1590/2236-463320130601>
- Osorio, C. (2011, 28 de septiembre). La desoladora geografía del campo. *La Silla Vacía*. <https://lasillavacia.com/historia/la-desoladora-geografia-del-campo-28006>
- Pablo VI. Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. 7 de diciembre de 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Pablo VI. Vaticano II. Carta encíclica *Populorum progressio*. 26 de marzo de 1967. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Pacific School Religion. (2016). *Casos de implicación de la Iglesia en la violencia en Colombia*. Autor. <https://xdoc.mx/documents/casos-de-implicacion-de-la-iglesia-en-la-violencia-en-colombia-5dbb400f6f795>
- Pérez Robles, S. T. (2014). Inmorales, injuriosos y subversivos: las letras durante la Hegemonía Conservadora 1886-1930. *Historia y Sociedad*, 26, 181-208. <https://doi.org/10.15446/hys.n26.44502>
- Pineda, R. (2014, 27 de marzo). *El conflicto de ideas entre liberales y conservadores*. <https://www.alainet.org/es/active/72529>

- Plata Quezada, W. E. (2011). Religión y movimiento social: la cédula del común y la insurrección de los comuneros: Nueva Granada (1781). *Theologica Xaveriana*, 61(172), 473-508. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9357>
- Plata Quezada, W. E. y Vega Rincón, J. J. (2015). Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20(2), 125-155. <https://doi.org/10.18273/revanu.v20n2-2015005>
- Prodi, P. (2014). Corrupción en la Iglesia: ¿existe una era constantiniana? *Concilium: Revista internacional de teología*, 358, 83-96. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/extart?codigo=4865670>
- Rehm, L. (2014). La construcción de las subculturas políticas en Colombia: los partidos tradicionales como antípodas políticas durante la Violencia, 1946-1964. *Historia y Sociedad*, 27, 17-48. <https://doi.org/10.15446/hys.n27.44582>
- Rojas Bravo, O. (2015). *Situación de tierras en Colombia: políticas públicas de tierras*. <https://www.porlatierra.org/docs/c9300e0f82a660dd2ceb053a922d31ed.pdf>
- Ruiz Arteaga, J. H. (1997). Una visión crítica al bipartidismo en Colombia. *Convergencia*, 14(1), 74-92. <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/9591/7979>
- Saavedra-Buitrago, I. C. (2013). Influencia de la religión en la política y su posición respecto a la configuración de la oposición política en Colombia. *Derecho y Realidad*, 11(22), 91-112.

- Sánchez Gómez, G. (2002). La Violencia en Colombia: estudio de un proceso. *Análisis Político*, 46, 198-199. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anol/article/view/80274>
- Santamaría Riapira, J. A. (2013). *Religión y política en Colombia: la transformación de líderes religiosos en líderes políticos después de la Constitución de 1991* (Tesis de maestría, Universidad del Rosario). <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/5050>
- Thomas, J. W. (2011). Aspectos del debate sobre la “cuestión religiosa” en Colombia, 1930-1935. *Revista de Estudios Sociales*, 41, 28-43. <https://doi.org/10.7440/res41.2011.03>
- Tirado Mejía, Á. (1981). *Antología del pensamiento liberal colombiano*. El Mundo.
- Turriago Rojas, D. (2017). La actitud de la Iglesia católica colombiana durante las hegemonías liberal y conservadora de 1930 a 1953. *Cuestiones Teológicas*, 44(101), 67-94. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n101.a04>
- Uribe Botero, Á. (2009). ¿Puede el uso de metáforas ser peligroso? Sobre las pastorales de monseñor Miguel Ángel Builes. *Revista Estudios Sociales*, 34, 113-122. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/res34.2009.10>
- Vázquez Piñeros, M. del R. (2007). La Iglesia y la violencia bipartidista en Colombia (1946-1953). *Análisis Historiográfico Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, 309-334. <https://intellectum.unisabana.edu.co/handle/10818/32019>

Villar, E. (2017). Petición de perdón de La Iglesia Colombiana. *Utopía*, 101.
<https://www.revistautopia.org/peticion-perdon-la-Iglesia-colombiana/>
1000 firmas por el perdón. (2019). *Actos públicos de pedido de perdón por responsabilidad de la Iglesia católica en la violencia de Colombia*.
<https://www.kavilando.org/images/stories/documentos/Libro-Pedido-de-perdon-Final-2019.pdf>

Capítulo 3

Los obispos, el estado, las guerrillas y la paz: del frente nacional al acuerdo de paz con las fuerzas armadas revolucionarias de Colombia

—

Carlos José Beltrán Acero

—

Introducción

Como hemos visto en capítulos anteriores, la participación de los jerarcas de la Iglesia católica en la historia de Colombia ha seguido un camino que va desde la llegada de los europeos en 1492,¹ pasando por el íntimo involucramiento en las tramas de poder que configuraron los recientes Estados poscoloniales, culminando en un lento proceso de recepción de la teología conciliar y su *aggiornamento*. El cambio de paradigma en la participación de los obispos en los procesos de paz en Colombia tiene que ver con este lento proceso de recepción.

En este capítulo, el análisis del papel de los obispos en los procesos de paz en Colombia nos llevará a considerar algunos elementos adicionales que iluminan el análisis. A fin de cuentas, poner en perspectiva esta actuación de la jerarquía católica implica una reflexión crítica, todavía en general ausente en Colombia, acerca del lugar estructural/superestructural de lo que se entiende por religión en los procesos poscoloniales² en términos culturales y políticos.

Consideramos, entonces, que una “pura” descripción histórica del papel del clero, sin una estructura teórica epistemológica que nos permita contrastar, valorar, dimensionar, etc., tal actuación, desperdiciaría la historia como revelación, algo que desde 1970 comenzó a comprenderse mejor en la teología con Gustavo Gutiérrez y su visión unificada de la historia humana (cf. Gutiérrez, 1972). ¿Qué nos revela la actuación de los obispos en los procesos de

¹ Desde la publicación en 1994 de *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, de Enrique Dussel, las revisiones constantes desde los pueblos en resistencia demandan que no se hable más ni de conquista ni mucho menos de descubrimiento.

² Llamo poscolonial al discurso que se instala en las coyunturas de la modernidad e intenta aprender las formas en que la resistencia a la herencia colonial producen nuevos modos no libres de ambigüedad en el presente.

paz acerca de la teología, es decir, acerca de este discursar sobre Dios que tiene consecuencias tan radicalmente políticas para la vida humana?

Dos eventos cruciales marcan el cambio de paradigma de la participación de la Iglesia católica en Colombia: uno religioso y otro secular (uso ambos términos en forma deconstructiva, bajo rasura). El primero ya fue mencionado, a saber, el Concilio Vaticano II, con sus actualizaciones teológicas para América Latina, junto con los diferentes y emblemáticos desarrollos que obtuvo en Medellín (1968) y Puebla (1979). El segundo tiene que ver con el proceso democrático que culmina en la Constitución Política de 1991.

Este intercambio entre el escenario internacional global y el escenario nacional local es otro de los elementos necesarios para el enfoque en este estudio. Ningún punto de la red global humana e histórica está desconectado. Por tanto, al intentar enfocar un elemento local, es necesario centrar las conexiones ocultas de los entramados de poder que van más allá de lo local y la forma en que esta interacción entre lo local y lo global configura los eventos históricos que buscamos comprender.

El periodo histórico que analizamos comienza alrededor de la década de los sesenta, y culmina con la firma del acuerdo de paz entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

Las guerrillas y la Iglesia católica (1964-2017)

El fenómeno de la insurgencia en Colombia se ha descrito en medio de una disputa de narrativas. Los discursos hegemónicos definen en general a estos grupos como “terroristas”, “criminales”, “narcoterroristas”, etc. Otras narrativas han reconocido su estatus político. Ha sido, pues, en medio de estas

narrativas, que la jerarquía ha debido discernir y clarificar su posición frente al conflicto y los grupos guerrilleros. Pero este discernimiento no ha sido fácil, pues la jerarquía de la Iglesia no está exenta de caer en la retórica hegemónica de las narrativas nacionalistas, y al compartir un origen común pos-colonial con el Estado nación, su percepción de la realidad se dificulta aún más. En este sentido, presentar la multiplicidad histórica de posiciones y estrategias pastorales con las cuales la Iglesia ha interpretado y afrontado el problema del surgimiento y la persistencia de las guerrillas es tan solo una parte de este ejercicio. Debemos también contrastar esta aparente multiplicidad con el papel hegemónico cultural de la estructura católica y analizar la forma en que la interacción entre ambas (praxis del clero y estructura eclesial) configura lo que llamaremos un nuevo paradigma de intervención nacional de la Iglesia católica alrededor de la paz en Colombia. Ahora bien, después de más de ciento cincuenta años de colusiones entre las élites y coaliciones entre conservadores e Iglesia católica, este nuevo paradigma de intervención, más que un cambio radical, ofrece un espacio entre-abierto que necesita una visión teológica crítica y secular: ¿cómo podremos presentar criterios de comprensión histórica y teológica, y orientación mundana³ hacia una pastoral que acompañe la superación del conflicto, la reconciliación y la concretización de la paz?

Se hace, pues, necesario, un marco histórico general sobre las guerrillas colombianas y la participación de los jerarcas, tanto en los procesos de surgimiento de guerrillas como en los diferentes procesos de paz. La Iglesia en su jerarquía presenta posiciones bastante heterogéneas. Con respecto a la paz en la larga historia de violencia colombiana, en realidad no existe, ni ha existido

³ Me refiero aquí al término usado por Said (2008) acerca del carácter mundano de todas las producciones culturales, incluso, la literatura y la religión. Desarrollo el concepto para la teología en Beltrán (2015).

en sentido estricto, una posición unificada frente a los asuntos que discute la Conferencia Episcopal Colombiana (CEC) (¿podría constituir esto un escándalo en términos teológicos?). Lo anterior contrasta con la forma totalizante como los medios de comunicación suelen presentar pronunciamientos y noticias referidos. “La Iglesia opina...”, “La Iglesia afirma...”, son expresiones frecuentes pero imprecisas. Como bien lo menciona el jesuita Fernán Enrique González González, “se suele interpretar cualquier intervención individual de un obispo como la posición general y oficial de la Iglesia” (Ramírez, 2015, p. 13). Sin embargo, esto vale en ambos sentidos: posiciones a favor o en contra de la solución negociada del conflicto, o “la paz”, no representan a la Iglesia y sí a la configuración particular y contextual de cada obispo y jerarca. Si, como nos recuerdan González, y Ramírez, la CEC “es un cuerpo colegiado de miembros teóricamente iguales, y no una instancia superior, [...] es un ámbito de consulta y mutua iluminación de los obispos” (p. 14), ¿cómo podríamos, entonces, discernir la posición de “la Iglesia”?

Para responder a esta pregunta nos hacen falta mediaciones socioanalíticas. Por ejemplo, ¿cómo entender la neutralidad de algunas posiciones de la Iglesia católica en medio del papel preponderante que comenzó a desempeñar en los procesos de paz? ¿Cuál es la relación entre la histórica alianza entre “conservadores e Iglesia católica” y sus efectos retardatarios (de larga duración) para los procesos de democratización del país? ¿Qué papel desempeña el horizonte de globalización, la jerarquía del Vaticano y la recepción de la teología conciliar en esta configuración particular de lo *glocal* (Robertson, 1995) que aquí analizamos?

La toma de posición frente a la paz por parte de las jerarquías se ha caracterizado por evoluciones, retrocesos y contradicciones, y las razones que

explican esto deben considerar todos los elementos que estén involucrados. ¿Hay verdaderamente una “diversidad” desde el punto de vista de los efectos políticos de las intervenciones de los obispos o existen en vez de esto variaciones de posturas en resistencia individuales frente a un sistema eclesial y teologal hegemónico indisolublemente unido al Estado colombiano?

Como afirma González (citado por Ramírez, 2015, p. 11), el episcopado y el clero católicos han rediseñado su diagnóstico general sobre los fenómenos sociales y políticos del país tan solo en décadas recientes, específicamente, en los años 1980 y 1990, y son estas modificaciones las que han hecho que sus posturas pastorales cambien. Sabemos que en otros contextos tales diagnósticos tienen que ver con la originalidad de las teologías de la liberación que en América Latina supieron hacer uso de las mediaciones analíticas para ver mejor la realidad antes de teologizar como acto segundo. El caso colombiano es distinto, pues este mejor diagnóstico histórico y crítico se da por la vinculación (praxis) de los obispos con los procesos de paz, principalmente.

Así es como la Constitución Política de 1991 y las teologías posconciliares verían sus horizontes éticos y políticos muy distantes de los escenarios locales de actualización teológica y pastoral. ¿Por qué? ¿Qué es lo que hace que hasta el día de hoy en 2020 las teologías de la liberación encuentren tantas barreras en los procesos de formación teológica en seminarios tanto católicos como protestantes?

Nos detenemos en este momento para presentar las causas históricas que condicionaron el surgimiento y la persistencia de las guerrillas en el país. Este conocimiento, a su vez, debe servir para generar conciencia sobre el valor histórico del momento actual y la responsabilidad de la Iglesia, los jerarcas y

los fieles en general frente a la posibilidad de participar o no de un proceso de reconciliación nacional.

Conflicto armado y guerrillas: lo transnacional en la historia

El CNMH (213) señala sobre la historia del conflicto: “Es una historia larga que resulta difícil de explicar, no solo por su carácter prolongado, sino porque, a diferencia de conflictos armados y guerras en otros países, en el caso colombiano emergen y se entrecruzan diversos factores que alientan la guerra” (p. 192). Sin embargo, las causas objetivas del conflicto armado colombiano se pueden mencionar y relacionar de manera concreta. Los ingredientes de este caldo de cultivo venenoso que alimenta la persistencia de la guerra en el país son, pues, fácil y asustadoramente señalables. Algunos ingredientes se presentan como endógenos: abandono estatal, falta de (garantías de) participación política, y “el problema de” la tierra (factores endógenos); otros se presentan como exógenos: tensiones internacionales, agendas de corporaciones transnacionales, movimientos revolucionarios globales, etc. Entretanto, ¿qué queda “adentro y afuera” en la estructura totalizante de la globalización hegemónica?

Sobre el problema de distribución de la tierra el CNMH (2013) afirma:

La concentración de la tierra que impide resolver el problema agrario; la presencia desigual del Estado en las periferias del país, aunado a una integración territorial precaria y un creciente abandono del país rural; la prevalencia de una economía extractiva que no solo desconoce los derechos de sus legítimos e históricos propietarios, sino que depreda, arrasa y acumula sin generar un desarrollo social sostenible. (p. 192)

Es menester modificar los términos de enunciación cuando se habla del “problema de la tierra”. Nuestro énfasis en el lenguaje es crucial. Las palabras

esconden y revelan al mismo tiempo. ¿Qué escondería la palabra *problema*? Si Arias Castillo (2018) está en lo correcto, la tierra en Colombia se la roban, y el Estado es el principal responsable. Los casos de acaparamiento de tierras analizados por este autor entre 2010 y 2014 contienen todos los elementos típicos involucrados en la reciente historia de Colombia: Presidentes o políticos que hacen las veces de facilitadores entre legislaciones locales e intereses de multinacionales, empresas/empresarios que resultan beneficiados con (acceso fácil a compra de) tierras como consecuencia de masacres perpetradas en contra de la población rural y campesina, clientelismo, nepotismo, poderes oligárquicos, etc. (pp. 31-81).

Al configurar las circunstancias de la guerra, la frontera entre lo endógeno y lo exógeno se difuminan. El CNMH (2013) afirma: “Las tensiones internacionales, las agendas de las llamadas potencias mundiales, los movimientos revolucionarios, y también las dinámicas de los mercados legales e ilegales han incidido no solo en los referentes ideológicos y las políticas gubernamentales, sino en los recursos y la economía que alimentan el conflicto” (p. 193). También el secretario del Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral del Vaticano Bruno Duffé coincide en señalar la presión del modelo económico mundial como una de las causas del conflicto colombiano. En sus propias palabras: “La economía, el poder económico está al centro del conflicto. La confluencia de intereses entre el gobierno y los intereses financieros de las multinacionales está en el corazón del problema”. (Colombia Informa, 2019).

El enfoque de estudios sobre Iglesia católica y procesos con guerrillas busca comprender el papel de los obispos frente al fenómeno de la insurgencia ante el cual se reacciona. Cabe afirmar que el fenómeno de la corrupción endémica e histórica del aparato estatal y todas sus arandelas a lo largo del continente

en relación con los obispos sugiere una otra pregunta, igualmente válida: ¿cuál sería el papel de las iglesias católicas latinoamericanas una vez que se adquiriera la comprensión teológica del carácter colonial y neocolonial de los Estados nacionales contemporáneos?

El CNMH (2013) divide el conflicto en cuatro periodos. Para cada uno de estos periodos, como lo afirma González, la CEC marcó un énfasis y un modo de intervención distinto en la guerra y de la paz que no siempre coincidió con la posición de los gobiernos de turno (González, 2015, p. 18).

El primer periodo (1964-1982) marca la transición de la violencia bipartidista a la subversiva. Esta se caracterizó por la proliferación de las guerrillas, por un lado, y el auge de la movilización social, por el otro. En el periodo anterior, el conflicto armado fue marginal (CNMH, 2013, p. 111). Durante la década de los setenta, el proceso de recepción del Concilio Vaticano II apenas iniciaba y la explicación de las causas del conflicto por parte de los jerarcas colombianos se ligaba a la fuerza cultural y hegemónica conservadora del periodo anterior, y a la Constitución Política de 1886, un punto de inflexión en la retomada conservadora del poder en el país. Esta influencia proviene del entrelazamiento de las instituciones y sus juegos políticos, incluso las colusiones entre las élites conservadora y liberal, o entre el ala conserva y el poder religioso. Considerar este trasfondo histórico, y esta perspectiva teológica crítica (como la presentada en el capítulo tres), debe hacernos conscientes de que los efectos de ciento cincuenta años no son de corto alcance.

La lenta recepción de la teología conciliar, a la cual nos referimos recurrentemente, implica que las influencias para la auto-comprensión de la Iglesia católica y del mundo viniesen no de la ciencia social o histórica, sino

del contexto altamente contaminado de la retórica de la Guerra Fría y la lucha anticomunista, dos elementos claramente marcados por la geopolítica global y las luchas por hegemonía regional, lo que algunos teóricos han convenido en llamar, no sin controversia, el imperialismo (Said, 2008). De este modo, el triunfo de la garantía de un caudal electoral controlable por creencias que, en lo fundamental, no cuestionan al Estado poscolonial por estar íntima y estructuralmente ligadas a él, depende de la hegemonía de ese cristianismo decimonónico, colonial.⁴ En otras palabras, a las potencias globales les importa que los países latinoamericanos mantengan su hegemonía cristiana, pues esto tiene efectos culturales, por tanto, económicos y políticos.

El otro evento global de consecuencias locales tiene que ver con la reacción del mundo de la religión (protestante o católica) frente al creciente fenómeno de racionalización y tecnificación de la sociedad moderna. En este contexto, esta reacción antimodernista, que frecuentemente también fue antiliberal, fue el campo de influencia para la acción de la Iglesia católica. Esa mentalidad de Guerra Fría, según González (2015), llevaba a la jerarquía, y por influencia, en general, a toda la Iglesia, a tener “una mirada moralista que presentaba el olvido de Dios como causa principal del conflicto armado” (p. 12). Durante este periodo, afirma Ramírez (2015), a pesar de pronunciamientos a favor de la paz, la Iglesia se mantuvo muy distante de las víctimas de la violencia (p. 50). Y como veremos, aún hoy, hablar de paz y tener una postura consecuente no es tan fácil. Pero ¿cómo podría hablar verdaderamente de paz una institución tan entrelazada con los poderes dominantes de la sociedad? Es una pregunta que apunta a los cánones de plausibilidad histórica con respecto a la paz.

⁴ Llamamos cristianismo decimonónico y colonial a la estructura hegemónica de cristiandad que se configura en América del Sur que es herencia de los procesos coloniales de genocidio, esclavización, robo, saqueo y apropiación de la tierra para imposición de un sistema dependiente de Europa.

En el segundo periodo (1982-1996), se incluyen la proyección política, la expansión territorial y el crecimiento militar de las guerrillas, la instauración de procesos de paz y de reformas democráticas con resultados insuficientes y ambiguos, y el surgimiento de los grupos paramilitares (fenómeno tratado con mayor profundidad en el capítulo cuatro), la crisis estatal y la irrupción y propagación del narcotráfico (CNMH, 2013, p. 111). ¿De dónde vienen las armas que los grupos adquieren? ¿Por qué fracasan los intentos de paz? ¿Quién incumple los acuerdos? ¿Cuál es la relación entre este fortalecimiento de las guerrillas, el surgimiento de los grupos paramilitares, el abandono estatal y la irrupción del narcotráfico? Como puede observarse, pocas de estas cuestiones están desconectadas de los escenarios internacionales.

La década de los ochenta marca, entonces, un cambio por causa del proceso de recepción del Concilio Vaticano II. Es tan solo hasta este momento que la Iglesia comienza a tener una concepción positiva sobre la paz,⁵ replantea su posición frente a la paz y comienza a asumir que la solución negociada de la guerra era parte integral de su misión en la sociedad colombiana. Esta visión ya se encuentra alimentada por una mirada que insistía en la multiplicidad de las causas de la violencia, es decir, una mirada que integra las mediaciones analíticas y las otras disciplinas, y se dan entonces los escenarios de la defensa de los derechos humanos, los diálogos de paz con grupos armados y un creciente apoyo a las víctimas del conflicto (González, 2015, p. 12).

⁵ Es necesario diferenciar la concepción de paz negativa de la positiva: mientras que para la concepción negativa de la paz se corresponde con la idea de la ausencia de conflicto, lo cual puede imponerse militarmente, la paz positiva, como se plantea en la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, corresponde más bien a un proceso que “nunca se obtiene de modo definitivo, debe edificarse continuamente”. De esta forma, la paz “no es la mera ausencia de guerra, ni se reduce solo al establecimiento de un equilibrio de las fuerzas adversas, ni surge de una dominación despótica, sino que se llama con exactitud y propiedad la obra de la justicia” (Pablo, 1965, N.º 78).

El tercer periodo (1996-2005) es un tiempo caracterizado por un recrudecimiento del conflicto armado. Se distingue por las expansiones simultáneas de las guerrillas y de los grupos paramilitares, la crisis y la recomposición del Estado en medio del conflicto armado y la radicalización política de la opinión pública, que, debido al frustrado proceso de paz de San Vicente del Caguán, viró hacia una solución militar del conflicto armado. Por otra parte, la lucha contra el narcotráfico y su imbricación con la lucha contra el terrorismo renuevan las presiones internacionales que alimentaron el conflicto armado, aunado a la expansión del narcotráfico y los cambios en su organización (CNMH, 2013, p. 111). Es necesario agregar en todo este escenario la importancia de los procesos generalizados de desinformación por parte de los medios de comunicación que, con el auge de las telecomunicaciones, nunca desempeñó un papel marginal en lo que se denomina opinión pública.

El cuarto periodo (2005-2012) marca el reacomodo del conflicto armado. Se distingue por la ofensiva militar del Estado que impulsó el Gobierno de Uribe bajo la política denominada Política de Defensa y Seguridad Democrática y que resultaría muy eficaz en la acción contrainsurgente, debilitando, aunque no doblegando, a la guerrilla (CNMH, 2013, p. 111). Durante este periodo, en general, podemos afirmar que la jerarquía mantuvo la posición de que la solución negociada de la guerra resultaba una alternativa éticamente superior a la solución militar. No obstante, la simpatía política con “la mano dura de Uribe” estaba presente en todos los ámbitos de la sociedad y, por tanto, también en diferentes niveles de la Iglesia colombiana. ¿Saben los jerarcas quién es Álvaro Uribe Vélez? No es una pregunta retórica. Esto tiene que ver con el proceso de recepción de una teología que busca adecuar su visión a las exigencias del mundo moderno, y en este proceso, mientras se comienza a ser consciente de la urgencia

de la paz, no se es necesariamente consciente de la propia participación en las condiciones estructurales que promueven el conflicto. Cabe, pues, desde una revisión profunda propiciada por una teología crítica, política e históricamente consciente, preguntar: ¿ha sido predicado alguna vez el Evangelio de Jesús de Nazaret en este continente?

El quinto periodo (2012-2017) se caracteriza por la política de paz del Gobierno de Santos, que promovió el proceso de paz con las FARC. Este proceso, en general, disminuyó la intensidad de la guerra y suscitó la esperanza del cese del conflicto armado con las FARC, instaurando un buen precedente de que es posible iniciar procesos con otros grupos guerrilleros. Como es de esperar en un país que no ha democratizado sus medios de comunicación, este periodo también estuvo marcado por lo que algunas personas denominan polarización política, entre la defensa y la oposición al acuerdo de paz, y las condiciones que en él se pactaron. La Iglesia colombiana y la jerarquía se verían afectadas por ese clima altamente ideologizador (desarrollamos la idea más adelante). Para contrarrestar tanto la instrumentalización política como la polarización, frente a la paz, la jerarquía se presentó con una posición de neutralidad ante la política de paz del Gobierno de Santos. Sin embargo, hubo casos particulares con una posición clara a favor o en contra del acuerdo de paz entre las FARC y su gobierno.

Emergencia de guerrillas: las reacciones locales

Si, por un lado, el surgimiento de las guerrillas no puede ni debe situarse en un vacío histórico, por otro, tal contexto histórico debe también ser uno geográfico. El desafortunado desconocimiento de las circunstancias históricas, políticas y socioeconómicas, locales y globales que marcaron el inicio del fenómeno de la rebelión armada en el país y en el continente solo puede

fortalecer estereotipos que suelen identificar y condenar, sin matices, tanto la opción política de izquierda como la rebelión armada. En otras palabras, la ignorancia histórica y geográfica solo sirve para fomentar discursos parcializados que ocultan las verdaderas causas de los fenómenos sociales que vivimos. Continuamos, pues, en este vaivén entre lo local y lo global.

Observemos entonces cómo lo global se entrelaza con lo local. Consideremos el nacimiento de las FARC, por ejemplo, cuyo

marco inicial fue la resistencia de un núcleo de 48 campesinos organizados en movimiento agrario. Estos respondieron con bravura el ultrajante ataque que sufrieron en la montañosa región de Marquetalia efectuado por 16 000 soldados, comandados por el Estado colombiano en alianza con el Gobierno estadounidense. La resistencia y las organizaciones campesinas formadas en contraposición al poder oligárquico vigente en esta época eran consideradas peyorativamente como repúblicas independientes comunistas, lo que fue utilizado como justificativa para el ataque. (Ramos, 2015, p. 11)

Un total de 48 campesinos organizados, esto es, movimientos sociales, ataque del Estado, interferencia de los Estados Unidos, poderes oligárquicos, guerra ideológica, violencia: todos estos son los elementos recurrentes del caldo de cultivo del fenómeno de la rebelión armada. ¿Puede la experiencia histórica de los otros países confirmar este fenómeno? En su estudio sobre la relación entre la economía y la teología, Sung (2008) introduce el asunto citando a Samuel Silva Gotay, quien propone que, al comenzar la década de los sesenta, surge una multitud de movimientos revolucionarios que parecen arrastrar a toda América Latina hacia una segunda revolución de independencia, entre otros, la resistencia popular contra el intento de golpe militar en Brasil en 1961, la instalación del movimiento guerrillero en Guatemala entre 1961 y 1963, la

formación del Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1961 y la instalación del movimiento guerrillero en Nicaragua, la unificación del movimiento insurgente en Venezuela a través de acciones de guerrilla urbana y rural en 1962, el surgimiento de las guerrillas en Colombia, la formación del Frente Izquierda Revolucionaria (FIR) y del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en Perú y el surgimiento de organizaciones de izquierda con claro objetivo de preparar la insurgencia en casi todos los países. Sin olvidarnos de la Revolución cubana en 1959 que impulsó y marcó la historia de las izquierdas en América Latina (p. 17).

Cada uno de esos países ha sufrido intervenciones de los Estados Unidos y, eventualmente, del Fondo Monetario Internacional (FMI) y demás organismos globales hegemónicos. El fenómeno en Colombia no es, por tanto, un fenómeno desconectado de esta geopolítica continental y sus retóricas transnacionales e imperiales. En este sentido, el papel de Cuba, que es mencionada por Sung (2008) al final de su lista, destaca su rol fundante y su precedente imborrable para la tradición política revolucionaria continental. ¿Cómo se llegó a la idea de que el comunismo era un enemigo a ser combatido y que el cristianismo estaría, justamente, del lado que combate al comunismo? Abordar el asunto en detalle va más allá del límite de este capítulo. Se pueden examinar, sin embargo, las palabras del excomandante paramilitar Iván Roberto Duque sobre el padre Carlos Enrique Ciro Parra, quien, aunque no sea obispo, ilustra sobre un tipo de contribución que la Iglesia tuvo en la satanización del comunismo y de las guerrillas:

Los curas fueron fundamentales en este proceso; en un país tan católico apareció el padre Ciro, quien desde el púlpito y el confesionario, en la calle y en las reuniones con la comunidad, pregonaba el temor marxista, influido por el nuevo Papa, Juan Pablo II, y su posición anticomunista. El padre veía a la guerrilla y

le decía a la gente: “¡Ojo, que son ateos! Un comunista es un aliado del diablo, del mismo Satanás”. (Pacific School of Religion, 2016, p. 73)

Obsérvese, entonces, qué diferencia hay de fondo con la ya citada intervención del papa Pío VII desde Europa, en 1816, condenando las revoluciones independentistas del continente:

El Papa alentó a los obispos y clérigos fieles al papado a destruir la semilla revolucionaria que había empezado a germinar en el territorio americano, como medida de contingencia les pedía que predicaran las fatídicas consecuencias que se devenían del apoyo abierto a las ideas revolucionarias. Por su parte, Fray Juan Buenaventura mediante una carta pastoral condenó a todo aquel que desobedeciera al rey a un sufrimiento posterior, de este modo, amenazó con la excomunión. (González, 1977, pp. 215-216)

Retornando a la década de los sesenta, el discurso de odio anticomunista transmitido por sectores de poder, fuerzas militares y diversos organismos de seguridad del Estado sintonizó y se amplificó con la resonancia que encontró en la posición de ciertos jerarcas de la Iglesia, quienes directa o indirectamente por acción u omisión fomentaron acciones violentas con la ayuda que siempre confiere la apariencia de rectitud moral.

Para analizar el proceso de satanización política de la insurgencia, debemos referirnos al Gobierno de Rojas Pinilla (1953-1957). Con el mandato de pacificar al país y por la influencia y aceptación de la lógica anticomunista y de contención del enemigo interno propia de la mentalidad de Guerra Fría difundida en América, Rojas Pinilla instaura una estrategia de fuerza pública que implicaba la persecución legal del derecho a la participación política de partidos diferentes del Conservador y el Liberal con los que luego se erigiría el Frente Nacional (1958-1974): “la dictadura democrática de las

clases dominantes” (Ramos, 2015). Así, durante el mandato de Rojas Pinilla, el comunismo fue perseguido, declarado ilegal por medio del Decreto 434 de 1956, el cual sancionaba con prisión de uno a cinco años a quienes participaran en actividades políticas comunistas. Por otra parte, también se ordenó la represión militar contra núcleos de autodefensa campesina que, a diferencia de las guerrillas liberales, no se habían acogido a la amnistía ofrecida por el Gobierno. Estos eventos precipitarían la transformación de estos grupos campesinos en guerrillas revolucionarias (CNMH, 2013, p. 115). En este sentido, y en relación con el cerramiento de la participación política, estamos de acuerdo con la deducción del CNMH: “El cierre de oportunidades legales que el Frente Nacional (1958-1974) parecía exhibir se convirtió, para muchos, en justificación suficiente para optar por la lucha armada”. (p. 117).

Así entonces, la exclusión de los comunistas y el predominio de la estrategia militar en contra de grupos políticamente indeseados se debe en gran parte a la injerencia del Gobierno estadounidense en la política de la región durante este periodo. Para confirmar nuestra afirmación recordemos, por ejemplo, cómo en enero de 1960 un grupo especial de investigación de la CIA (por sus siglas en inglés), delegado por el presidente Dwight D. Eisenhower, presentó un informe con el cual sugería

una estrategia dual. En primer lugar, reducir la violencia bandolera por medio de una fuerza móvil contrainsurgente contra grupos que caracterizó como criminales y, en segundo lugar, emprender reformas sociales, políticas y económicas para enfrentar los riesgos de una violencia de carácter subversivo, es decir, caracterizados por una ideologización política y cierta capacidad estratégica. (CNMH, 2013, p. 119)

De la criminalización del comunismo en Colombia resulta entonces un precedente fundamental a la hora de comprender tanto el surgimiento de las guerrillas como la persistencia, en muchos ámbitos, de una valoración negativa y excluyente hacia ciertas posiciones políticas de izquierda y los grupos que las mantienen. La posición de la Iglesia coincidía con la condenación anticomunista gubernamental. Considérese la declaración en contra del socialismo y del comunismo que la CEC, durante la XVII Conferencia Episcopal en octubre de 1955, aprobaría por unanimidad, distanciándose del discurso anterior contra los liberales:

Hágase una declaración clara y terminante acerca del peligro socialista, de la doctrina católica sobre la confesionalidad de los sindicatos. Peligros del socialismo. Pero todavía más peligroso que el sistema que acabamos de condenar, por sus tendencias totalitarias y socializantes, es el mismo socialismo, fuente envenenada de donde brota el comunismo y con la que se han contaminado los sistemas totalitarios modernos. Queda, pues, patente a los ojos de todos los hombres de buena fe que el socialismo en Colombia, a pesar de que quiere aparecer como un sistema puramente social y económico, es materialista y marxista, y cae, por consiguiente, bajo las condenaciones que tantas veces ha pronunciado la Iglesia. Conclusiones 1. Recordamos a todos nuestros fieles que el Comunismo y el Socialismo están condenados por la Iglesia. 2. Tengan en cuenta todos nuestros fieles como la Confederación Nacional de Trabajadores, ya condenada por los Excelentísimos Prelados de la Provincia Eclesiástica de Medellín, queda reprobada por toda la Jerarquía. De acuerdo con la actual situación, urge tomar medidas ordinarias y de emergencia para contrarrestar el avance comunista y buscar la forma efectiva para la solución del grave problema social que afronta la nación. (Pacific School of Religion, 2016, p. 50)

Incluso más indicativo que la posición anticomunista en la declaración de la Conferencia, los mensajes de algunos jerarcas atizaban la violencia y una actitud belicista que sintonizaba con la estrategia militar del Gobierno y la mentalidad de Guerra Fría. Ejemplo de esto, la carta que el obispo de Tunja, monseñor Ángel María Ocampo (1950-1970), escribió en 1960:

El comunismo, con toda su escuela de tiranía, de oprobio, de destrucción y crimen, se convertirá en el amo sanguinario y feroz de Colombia, si todos los buenos cristianos y patriotas no nos unimos en un esforzado escuadrón de generosos y valientes soldados que den testimonio de Cristo, que muestren al mundo engañado las excelencias de cristiana caridad y del sincero espíritu de la católica unidad. Ante el mal que nos amenaza soberbio, ante los enemigos que preparan nuestra destrucción, como pueblo libre y creyente, es necesario, con absoluta necesidad de vida o muerte, unirnos estrechamente, trabajar concordes, olvidar para siempre antiguas enemistades y luchar denodadamente porque Colombia constituya la ejemplar nación del orden, de la libertad y de la paz. (Pacific School of Religion, 2016, p. 51)

Así entonces, la exclusión política se constituye en una de las razones más claras de la rebelión armada en Colombia. Como manifestación o efecto de la inconformidad social de varios sectores del pueblo colombiano, han surgido diversas iniciativas insurgentes contrapuestas al Estado: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Ejército Popular de Liberación (EPL), el Movimiento 19 de Abril (M-19), la Autodefensa Obrera (ADO), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), el Frente Ricardo Franco y el MIR Patria Libre. Cada uno de los grupos mencionados, sin desconocer las características particulares de cada cual, comparten ciertas causas que para ellos, como entiende el CNMH, justifican la rebelión armada.

Entre todos los grupos mencionados, restringimos nuestro análisis a cuatro que, en consideración a su importancia dada su duración, número e incidencia en el conflicto colombiano, representan tanto el fenómeno guerrillero como las vicisitudes de los procesos de paz con los diferentes grupos rebeldes en el país, estos son las FARC, el ELN y el EPL, con los cuales se consolida la primera generación de movimientos insurgentes en el país, así como el M-19, que no entraría en la escena política hasta 1974. Con miras a contextualizar históricamente el análisis que desarrollamos, y con la guía principal del CNMH (2013), presentamos a continuación información sobre el origen de estos grupos rebeldes.

El nacimiento de las FARC (1964-¿2016?)

Narrar historia en Colombia desde una perspectiva crítica implica oponerse a toda una tradición de relatos pos-coloniales que ocultan bajo diversas capas los diversos genocidios y atrocidades sobre los cuales se fundan los Estados nación en el continente. Una rápida búsqueda en Google, por ejemplo, muestra cómo Guillermo León Valencia, el segundo presidente del Frente Nacional, en cuyo periodo nació las FARC, es frecuentemente referido como “un hombre que buscó siempre la paz”, y luchó por la seguridad y el bienestar de todos los colombianos, en un Gobierno de mano dura y fuerza militar con la insurgencia y los “izquierdosos comunistas”. ¿Cómo es posible que durante el Gobierno de este amante de la paz haya nacido una de las guerrillas más duraderas de la historia del país?

De modo que algo sucede en el nivel del control de la narrativa nacionalista que hace que genocidas, dictadores y vendepatrias aparezcan como hombres de paz, gestores de la patria, líderes de la nación. El procedimiento es simple en lo general, aunque se sofistique mientras tiende hacia lo particular. En lo general,

se trata del uso retórico de las palabras dentro de la lógica binaria/jerárquica del bien y el mal (elementos estructurales del aparato discursivo cristiano en su teología fundamental). De ahí se pasa a la elaboración discursiva de un enemigo, un mal radical, en últimas, la encarnación misma de la maldad, de modo que aquí los adjetivos atribuidos “al demonio” dependerán de la creatividad de los controladores del discurso.

Para suponer que hay algo que no anda bien en la narrativa sobre León Valencia, primero habría que entender el Frente Nacional como “la dictadura democrática de las clases dominantes” en Colombia, que es el título de la investigación de Ana Carolina Ramos (2015). Estamos, pues, frente a un *double bind*, o una paradoja, si se quiere, al ubicar dos términos contradictorios en la misma frase: dictadura y democracia. Más que una paradoja, el concepto de *double bind* creado por Gregory Bateson en 1950 nos ilustra tanto con respecto a los mecanismos de dominación como a las emergencias patológicas resultado de tal estructura de poder. Si, como Freud creía, el *double bind* era una estructura fundamental en la producción de la cultura,⁶ entonces el análisis de esta estructura está en la base de una terapia general de la cultura de violencia que vivimos en Colombia. No tenemos espacio para entrar en detalles sobre este aspecto teórico. Baste decir que su relevancia aquí radica en las implicaciones que tiene para el análisis de los sistemas de comunicación social. Los efectos del *double bind* son analizados por Bateson en el contexto de pacientes con esquizofrenia. El fenómeno en foco es la distorsión de la realidad y la incapacidad de discernir y discriminar los mensajes de otros interlocutores o del entorno, en los pacientes expuestos sistemáticamente al *double bind*. ¿Qué

⁶ “De todas las formas políticas que los modernos han inventado, el totalitarismo ejemplifica la forma más extrema del *double bind*” (Heller, 2001, p. 22).

podríamos decir de una nación entera expuesta a las presiones contradictorias de quienes instauran la democracia con todas las herramientas dictatoriales de las que pueda disponer?

La guerrilla más antigua y numerosa de la historia colombiana, las FARC, transita hoy con muchas dificultades el proceso de reincorporación social y política que posibilitó el acuerdo de paz del Gobierno de Santos. Aunque se puede afirmar que con la firma del acuerdo las FARC como grupo rebelde armado finalizó en 2016, las condiciones políticas actuales amenazan con revertir el proceso, repetir el exterminio de la UP, y así, refundar o transformarla en un nuevo movimiento insurgente (el 5 de agosto de 2020 un artículo de la revista *Semana* anuncia en su título que “van 216 excombatientes de las FARC asesinados” desde la firma del acuerdo de paz en La Habana).

El origen de las FARC se vincula con las luchas agrarias de las autodefensas comunistas, es decir, los campesinos defendiéndose del Estado, el cual operó sistemáticamente a través del Ejército y, eventualmente, “civiles a los que se les concedía el uso de las armas” (Ramos, 2015). El conflicto por la tierra, que posteriormente configurará la plataforma política del programa agrario de las FARC, junto con “el escenario de represión militar y de restricción política del Frente Nacional, sirvieron de caldo de cultivo de la vía armada y de la radicalización de algunos sectores políticos de la izquierda” (CNMH, 2013, p. 120). Después de varios ataques guerrilleros entre 1962 y 1963, el presidente León Valencia (1962-1966) decide entonces atacar los enclaves comunistas (p. 121).

No obstante, decirlo así sugiere que el “Pacificador” León Valencia, representante oligárquico en la coalición excluyente del Frente Nacional, tenía motivos para atacar “los enclaves comunistas”. Esta designación de “enclave

comunista” está relacionada más precisamente con la guerra discursiva del poder, en su proceso performático de designación de la maldad.

El surgimiento de las FARC no se puede estudiar sin analizar críticamente el Frente Nacional. Ambos están íntimamente ligados. La reacción defensiva de grupos de campesinos que se habían organizado para defenderse de los abusos de los militares y la policía, y de los gamonales de cada región, terratenientes y latifundistas, fueran estos conservadores o liberales, es lo que está en el origen del nacimiento de las FARC. El Ejército, por su parte, bajo las órdenes de León Valencia, avanzó cruel y despiadadamente en contra de los campesinos y de cualquier grupo considerado opositor al régimen. Este proceso no se puede desconectar de la reciente época llamada la Violencia, y bipartidismo, analizados en el capítulo dos, periodo de la historia en el que grupos oligárquicos se disputaban el poder a través del sistema bipartidista, y usaron al pueblo para, primero, exacerbar el caos político y social, y, posteriormente, recuperar el control de los destinos del Estado y de la nación, ofreciendo una “vía para solucionar el conflicto bipartidista”.

El conflicto no solo era bipartidista, sino que también tenía que ver con la “tercera” vía que representaban las reivindicaciones de los campesinos y los obreros, principalmente, y amplios sectores de la sociedad civil, en general (llamar a esto simple y llanamente “izquierda” sería reduccionista). Innumerables crímenes, por ejemplo, el asesinato por parte de las guerrillas liberales de uno de los jefes principales de estos “grupos comunistas”, Jacobo Prías Alape, alias (semillas de paramilitarismo) “Charro Negro” (CNMH, 2013, p. 117), están en el origen de la opción que radicalizó la oposición hasta el uso de las armas, siendo las FARC tan solo uno de los tantos grupos que surgieron

en aquella época, y al mismo tiempo en toda la región latinoamericana. Prías Alape: ¿un jefe principal guerrillero o un líder político disidente del régimen?

El entonces congresista Álvaro Gómez Hurtado llamó “repúblicas independientes comunistas” a las zonas campesinas ocupadas por “grupos armados comunistas” que estaban por fuera del control del Estado (CNMH, 2013, p. 121). Para “eliminar” y “recuperar” estas zonas en 1964 se implementa la Operación Marquetalia, en consonancia con el Plan LASO (por sus siglas en inglés). Este plan, diseñado desde la perspectiva antisubversiva y anticomunista de la política estadounidense, afirma que las repúblicas independientes fueron “creadas por *insurgentes izquierdistas* y algunos *elementos bandoleros* [las cursivas son mías]” (CNMH, 2013, p. 121). Este mismo año, el 20 de julio, el Bloque Sur realizó una conferencia en la que formuló el programa agrario de las guerrillas, programa que podemos considerar fundacional. ¿Es contradictorio?

Analicemos el párrafo anterior. El gesto de Gómez Hurtado pertenece a una estructura retórica que se localiza en una estructura geopolítica mayor que simplemente “Colombia”. Esto explica la injerencia de los Estados Unidos en un asunto tan interno como la relación entre el campesinado, los grupos civiles y el Estado. ¿Qué es entonces lo que hace aparecer al campesinado y a la disidencia en general como una amenaza interna dentro de un Estado que busca su estabilidad política? ¿Cuál es ese “mal” amenazador en extremo para la región que atrae la “solidaridad” de los Estados Unidos y lo hacen colaborar para extirparlo de raíz? Desvelar el autoritarismo del uso que los regímenes hacen de la palabra *subversión* no es fácil. Tampoco es fácil comprender que el *comunismo* era, y continúa siendo, un término usado dentro de una agenda regional-global que opera, de nuevo, con la misma lógica binaria de designación del mal, es decir, la creación de un enemigo para dominar y justificar la guerra,

y así encubrir intereses oligárquicos y caudillistas de dominación política y control económico.

Hoy entendemos este sistema discursivo, que se perfeccionó e impulsó con el Frente Nacional, como un ejercicio del poder y la manipulación del aparato estatal, y sus objetivos son simples: anular políticamente las opciones alternativas y declararlas ilegales. En términos políticos, se las ubica más allá del antagonismo (que es donde se conservaría el ejercicio de la política) (cf. Mouffe, 2014), situándolas en el lado abyecto y despreciable de lo no humano (lo cual justifica y conduce a la guerra, con sus concomitantes violaciones a los derechos humanos). El falso antagonismo entre liberales y conservadores quedaba al descubierto frente al real antagonismo representado por el campesinado y los diferentes grupos de la sociedad civil. La expresión de este antagonismo real habría sido necesaria para que, de hecho, se diera un Gobierno y un Estado democráticos. Para Ramos (2015, pp. 45-55), en términos teóricos, se trata del mecanismo de un cesarismo de coalición.

Transformados en insurgentes izquierdistas y bandoleros, los campesinos y todas sus reivindicaciones agrarias y lucha por derechos estaban ya vestidos de objetivo militar, listos para ser eliminados y los territorios “recuperados”, una lógica asombrosamente similar a la de las ejecuciones extrajudiciales (falsos positivos) y a la “recuperación” de territorios por parte del paramilitarismo, fenómenos exacerbados al extremo en los recientes gobiernos de Uribe.

Acerca de la Operación Marquetalia afirmó el general Manuel José Bonett Locarno: esta operación “dio paso a la transformación de un movimiento de autodefensa campesina, sin peso político, muy localizado, en un movimiento guerrillero con un gran peso nacional e incluso internacional (CNMH, 2013, p.

123). Será importante no confundir estas autodefensas campesinas, futuras FARC, con las futuras autodefensas como las AUC, que conformarían las filas del paramilitarismo. Este último, aliado al narcotráfico, el brazo militarista “oculto” de la extrema derecha colombiana, vendría posteriormente a disputar ferozmente su negocio, negocio que había ya contaminado a las FARC, desdibujando sus ideales políticos originarios (la confusión está en el uso ambivalente del término *autodefensa*). Ambos actores, guerrilla y paramilitares, fraguaron, alrededor del control del negocio de las drogas, la más cruenta y horripilante historia, sometiendo a mujeres, niños y niñas, y a la naturaleza madre-tierra, a las peores aberraciones.

Sobre el proceso de recuperación de las repúblicas independientes y la ofensiva militar contra las FARC, el CNMH (2013) nos muestra cómo, por una parte, la incursión militar generó un proceso de desplazamiento forzado y, por otra, en lugar de lograr cierta reducción por disuasión de los ingresos al grupo insurgente, el número de frentes de esta guerrilla aumentó considerablemente durante los primeros veinte años de su existencia.

Las subsiguientes ofensivas militares de Riochiquito (Cauca) en 1964 y El Pato (Caquetá) en 1965 buscaban acabar de raíz con “la insurgencia” (como se quiso de nuevo entre 2002 y 2010), pero estas tuvieron el efecto contrario. Produjeron el desplazamiento forzoso de muchos pobladores de Neiva y sus municipios vecinos hacia las regiones de Caquetá y Meta, e incluso hacia Cali y Bogotá. Esto hizo que el movimiento abandonara su posición, y pasara de defender su posición a una guerra de guerrillas móvil. Durante estos años, el crecimiento de esta guerrilla fue muy lento, con escasa expansión geográfica, reducidos recursos financieros y precario armamento. Obedecía más a la lógica de la resistencia que a la lógica de la búsqueda por disputar el poder. Hacia

1978 apenas contaba con mil hombres (CNMH, 2013, p. 123). A finales de 1979 contaban ya con nueve frentes. Para este momento, ya era claro para el Ejército que las FARC habían renunciado a su actitud defensiva y, por el contrario, habían decidido seguir multiplicando sus frentes, que se elevaron a 30 en 1986 (p. 134). Pero ¿y la reforma agraria?

Antes de elaborar una visión de conjunto del fenómeno de las guerrillas, examinemos someramente los otros movimientos de guerrilla y lucha armada.

El nacimiento del Ejército de Liberación Nacional (1962-)

A diferencia del origen rural y los objetivos referidos a la reforma rural y a la defensa de los territorios campesinos por parte de las FARC, tanto el origen del ELN en 1962 como el del EPL en 1967 tiene un carácter más urbano. Este se relaciona con el encuentro de jóvenes habitantes de las ciudades influenciados, respectivamente, por las revoluciones cubana y china, y los herederos de las antiguas guerrillas gaitanistas del Magdalena Medio, el Alto Sinú y el valle del río San Jorge (CNMH, 2013, p. 123).

El ELN aparecería públicamente por primera vez el 7 de enero de 1965 presentando su propuesta política en el Manifiesto de Simacota. Este manifiesto evidencia un origen más político del ELN. No tanto la reforma rural sino la sustitución del orden establecido era su objetivo principal. La estrategia para lograr este objetivo pasaba por la articulación de su acción con las luchas reivindicativas, como la lucha sindical de los obreros del petróleo en Barrancabermeja y el apoyo a luchas de resistencia armada como las que mantenían los remanentes de las guerrillas liberales en el Magdalena Medio.

El apogeo inicial del ELN fue efímero. El crecimiento del grupo fue entonces lento, de carácter vegetativo, con menor capacidad de expansión de la que esperaban sus fundadores, y el número de combatientes se fue reduciendo progresivamente. El ELN, que a principios de los años setenta apenas superaba los 200 militantes, estuvo al borde del desmantelamiento total tras la operación Anorí en 1973. Varios de sus dirigentes murieron en combate, entre ellos la figura emblemática del cura Camilo Torres, cuando apenas se enrolaba en la lucha armada (15 de febrero de 1966). (CNMH, 2013, p. 126)

Camilo Torres Restrepo (1929-1966) tiene un rol protagónico dentro de la historia del conflicto armado colombiano en relación con la Iglesia. Torres, en su doble rol de sacerdote y de profesor en la Universidad Nacional de Colombia, donde también fue capellán, reunía en torno a sus clases y a su prédica el clamor de los estudiantes, sindicalistas y a los sectores urbanos empobrecidos. Influidor por la teología de la liberación que irrumpió con fuerza en América Latina a partir de la segunda mitad de la década de los sesenta, y que tendría un impacto directo sobre el ELN con la creciente ascendencia de “curas guerrilleros”. Algunos presbíteros que dimitieron de su ministerio sacerdotal y que, con la intención de contribuir de otra forma con la construcción del Reino de Dios, optaron por unirse a la rebelión armada. No es el momento para emitir un juicio sobre la coherencia de tal decisión. Además del caso de Camilo Torres, quien sería el primer “cura guerrillero”, también resultaron emblemáticos los siguientes: Gregorio Manuel Pérez, más conocido como el cura Pérez, Domingo Laín y José Antonio Jiménez, quienes también se unirían al ELN (CNMH, 2013, p. 124).

Por último, cabe mencionar que, aunque históricamente el ELN no consiguió una dinámica militar de la envergadura de las FARC, ha logrado mantener las hostilidades en varios departamentos, con ataques a la fuerza pública,

asaltos a estaciones de policía, tomas de algunas poblaciones, hostigamientos, secuestros y sabotajes a la infraestructura petrolera y eléctrica. Sus actuaciones se han registrado principalmente al Catatumbo, sur de Bolívar, Arauca, oriente de Antioquia, Nariño, Cauca y Valle del Cauca. Después de la firma del acuerdo de paz del Gobierno de Santos, el ELN pasa a establecerse como la fuerza insurgente más importante del país. La posibilidad de que el ELN también ingrese en la dinámica de negociación para la paz con el Gobierno sin duda dependerá del éxito de la implementación del actual proceso con las FARC.

El nacimiento del EPL (1967-1991)

Aunque tempranamente se configuraría como una guerrilla rural, su origen urbano es preponderante, así como la influencia de la corriente comunista maoísta china, por medio del nacimiento del Partido Comunista de Colombia Marxista-Leninista (PCCML). De él brota, como su brazo armado, el EPL. Su área de influencia inicial sería la región del Alto Sinú y San Jorge. Posteriormente, se extendería a las regiones del Bajo Cauca y Urabá en Antioquia.

El nacimiento del EPL está ligado, en términos políticos, por una parte, a la ruptura chino-soviética dentro del comunismo internacional y, por otra, a la radicalización de sectores urbanos comunistas que rechazaron las tendencias reformistas y conciliadoras de la línea oficial del Partido Comunista hacia el liberalismo oficial y el Movimiento Revolucionario Liberal (MRL). Hay que recordar que este fue el único medio legal que tuvieron las ideas de izquierda de participar en la política del Frente Nacional, es decir, a través del ala revolucionaria que se creó en el Partido Liberal. La radicalización por parte de algunos miembros del partido ocasionaría la expulsión de algunos dirigentes. A ellos se sumarían otros disidentes provenientes del Partido Comunista y de la

Juventud Comunista Colombiana (JUCO) que decidieron conformar, en julio de 1965, el PCCML. Debido a la presión militar, el PCCML se concentró en la zona selvática y montañosa del Alto Sinú y del río San Jorge, denominada El Noro. En este lugar, el grupo decidió conformar la fuerza armada que daría origen a la guerrilla del EPL (CNMH, 2013, p. 125).

En esta fase inicial, el nuevo grupo insurgente contó con cierto respaldo social. Su accionar se asemejaba al de los mismos colonos que exigían la presencia del Estado y sus servicios en las regiones (CNMH, 2013, p. 125). En el Alto Sinú y el Alto San Jorge, en Córdoba, el EPL sería la más campesina de las guerrillas, habiéndose articulado a los movimientos agrarios de aquellas regiones. Al igual que con otros grupos insurgentes en su etapa inicial, a finales de la década de los setenta las ofensivas militares del Estado pondrían al EPL al borde del exterminio. Durante este periodo perdería la vida a manos del Ejército uno de sus fundadores: Pedro Vásquez Rendón (CNMH, 2013, p. 126).

Entre el EPL y el PCCML existiría cierta tensión política que solo hasta 1980, en la celebración del XI Congreso del Partido, se superaría por la reconstrucción de la organización a causa del rompimiento con doctrinas maoístas, tales como la concepción de la guerra popular prolongada y la sobrevaloración de la clase campesina. De esta forma, el EPL replantearía su posición revalorizando sectores como la clase obrera e intelectual del país (Sánchez y Peñaranda, 1986).

Es necesario señalar la proyección política que alcanzó el EPL durante la década de los ochenta, a pesar de que inicialmente rechazaba la participación política y electoral. En 1984, conformaron el Frente Democrático Revolucionario y, luego, en 1988, el Frente Popular.

La estrategia revolucionaria del EPL consistió en desencadenar insurrecciones regionales parciales. Sus dirigentes decidieron ponerle fecha al inicio de la revolución: 27 de octubre de 1988, día del Paro Cívico Nacional convocado por la Central Unitaria de Trabajadores —CUT—, y la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC—, entre otras organizaciones. El resultado fue desastroso. La interferencia de la lucha armada amenazó la movilización social y política, lo que se puso de manifiesto en la pérdida de la personería jurídica de los sindicatos y el desencadenamiento de una ola represiva en Urabá por parte de las Fuerzas Militares y los grupos paramilitares, que golpeó duramente la militancia social y política. (CNMH, 2013, p. 146)

Es necesario matizar esta perspectiva del CNMH. ¿Por qué se desencadenan insurrecciones? ¿Cuál es el descontento social? ¿Estaba el Gobierno cumpliendo sus promesas y satisfaciendo las demandas del pueblo y de los diferentes grupos e intereses en la sociedad civil? La respuesta (negativa) a estas preguntas no puede desvincularse de la opción por las armas como camino político resultado de la exclusión previa que se vive por parte del régimen. Dicho de esta otra forma es que se muestra mejor la anulación de la personería jurídica de los sindicatos como las formas típicas de la represión de los gobiernos dictatoriales simultáneos en otras latitudes. La ola represiva subsiguiente lo confirma.

Para finalizar, mencionamos el hecho, que profundizaremos más adelante, de que en 1991 y bajo el liderazgo de Bernardo Gutiérrez, comandante del EPL, culmina el proceso de paz que iniciaría el Gobierno de Betancur y que posibilitó tanto el desarme como la participación de esta guerrilla en la Asamblea Nacional Constituyente celebrada el mismo año (CNMH, 2013, p. 147).

El nacimiento del M-19 (1974-1990)

Incluso antes de que el EPL comenzara a proyectarse políticamente, el M-19 reivindicó de manera particular el estatus político para su movimiento distinguiéndose de las otras manifestaciones del movimiento guerrillero en Colombia. El M-19 buscó desde el principio constituirse como un interlocutor válido frente al Estado por medio tanto de su discurso como de su accionar. El movimiento identifica un evento político como la causa desencadenante de su origen: el fraude electoral que condujo a la derrota del general Gustavo Rojas Pinilla en las elecciones presidenciales del 19 de abril 1970.

Rojas Pinilla era el representante de la Alianza Nacional Popular (Anapo), un movimiento político por fuera de los partidos tradicionales. Parecía que el general ganaría las elecciones, pero finalmente se anunció el triunfo del conservador Misael Pastrana Borrero (1970-1974), candidato del Frente Nacional. Este resultado no fue aceptado por parte de muchos sectores de la opinión pública nacional que denunciaron un fraude electoral. Esto significó la gota que rebasó la copa para cierto sector de la Anapo, quienes lo asumirían como el límite del cierre del sistema político y, por tanto, encontrarían en este hecho la inevitabilidad de optar por la vía armada. Este sector acabó siendo expulsado de la Anapo, y dio origen a la Anapo socialista (CNMH, 2013, p. 129).

Hay que decir, por tanto, que el nacimiento del M-19, más que tener un origen en un evento político, se trata del evento que simbolizó la total exclusión política, tal exclusión estando en el origen de la actividad insurgente. Bajo el liderazgo de Andrés Almarales, el representante a la Cámara Israel Santamaría, el senador Carlos Toledo Plata y un grupo de guerrilleros urbanos encabezados por Jaime Bateman Cayón, escindidos de las FARC, en 1974 nace el M-19, cuyo

lema fue “Con las armas con el pueblo” (CNMH, 2013, p. 130). Este momento es el final del Gobierno represivo y anticomunista de Pastrana Borrero durante el cual se estableció una conexión lamentable y peligrosa, aún vigente, entre la movilización social y la insurgencia armada, como lo señala el CNMH:

Durante la administración de Pastrana Borrero, la respuesta a las reivindicaciones del campesinado y de los indígenas se centró —al igual que frente a la agitación de los estudiantes, los maestros y los sindicatos— en la represión política y militar, que corrió paralela con la estrategia de terror de los grupos de choque de los terratenientes, y produjo la muerte de numerosos dirigentes campesinos, desplazamiento y abandono forzado de territorios. Las reclamaciones y tomas de tierras fueron asociadas con planes subversivos, y se pretendió establecer nexos orgánicos entre la movilización y la protesta campesina con las guerrillas. (pp. 130-31)

El cierre del Frente Nacional en 1974 con el Gobierno de López Michelsen (1974-1978) generó altas expectativas en relación con la transición política. Es entonces cuando el M-19 irrumpe en Bogotá con acciones propagandísticas de alto impacto mediático que expresaban el anhelo de un cambio político (CNMH, 2013, p. 131). El M-19 se constituye, así, en un movimiento urbano.

Con acciones tales como la toma del municipio de Zipacón, el robo de la espada de Bolívar el 17 de enero de 1974, la toma del Concejo de Bogotá el 19 de abril del mismo año y el robo de armas del Cantón Norte en 1978, hicieron evidente la diferencia entre su enfoque político y militar, y aquel de otras organizaciones guerrilleras, en la cual “a través de la recuperación de la tradición bolivariana se busca meter al país en la guerrilla” (Sánchez y Peñaranda, 1995). Con la toma de la Embajada de la República Dominicana, el 27 de febrero de 1980, el M-19 obtuvo reconocimiento internacional. Esta toma, que duraría más de dos meses,

tuvo un desenlace pacífico. Ya desde entonces este grupo insurgente mostró una actitud de apertura hacia la resolución pacífica del conflicto y su anhelo de participar en un gran diálogo nacional.

El semblante más político e intelectual del M-19 obligó al país a enterarse de los movimientos insurgentes y de su complejidad. Al mismo tiempo se comenzó a hablar sobre la posibilidad de paz, porque el M-19 tuvo un impacto muy fuerte en la opinión pública por su accionar urbano, por su corte populista y por la osadía de algunos de sus operativos (González Perdomo, 2001).

En 1984, durante el Gobierno de Betancur (1982-1986), se inició un proceso de desmovilización al firmarse los acuerdos de Cese al Fuego, Tregua y Diálogo Nacional entre el Gobierno y el M-19, el EPL y un sector de la ADO. El proceso se consolidaría en 1989 con las primeras negociaciones entre el Gobierno de Barco (1986-1990) y el M-19, conversaciones que terminaron en un campamento en Santo Domingo (Cauca), el 8 de marzo de 1990 con la firma del Acuerdo Político entre el Gobierno Nacional, los Partidos Políticos y el M-19. En esta ocasión, la Iglesia católica participó en calidad de tutora moral y espiritual del proceso. Hubo cerca de mil hombres que dejaron definitivamente las armas para constituirse en el movimiento político la Alianza Democrática M-19.

Después de este breve recuento tanto de la génesis histórica como del estado actual de cuatro de los principales grupos guerrilleros de Colombia, procedemos a la presentación de la posición que después de 1960 adoptaron diferentes gobiernos frente a la insurgencia y la posibilidad política de una paz negociada. Paralelamente, relacionamos también la posición de la jerarquía eclesial.

Posición eclesial ante el conflicto armado y su resolución

Las FARC representaban la respuesta política a las condiciones del ejercicio del poder predominantes en el medio agrario, cuya marca principal fue el poder excluyente y autoritario de las oligarquías colombianas.

Ramos (2015, p. 161)

La Iglesia católica y la herencia colonial

Es necesario comprender el periodo del Frente Nacional como una dictadura que se disfrazó de democracia usando el bipartidismo, lo cual profundiza las semillas de una posible fragilidad psicológica de la sociedad a la cual se la tiraniza al mismo tiempo que se le afirma por todos los medios oficiales estar viviendo en democracia; que unificó intereses oligárquicos al instrumentalizar al Estado a favor de la mera manutención de su propio poder; que estableció prácticas políticas en las que intereses extranjeros, en especial de los Estados Unidos, y oligarquías nacionales y grupos empresariales emergentes, ambos aliados sistemáticamente a fuerzas militares y paramilitares, decidieron cruel e impunemente el destino del pueblo, especialmente de familias y sociedades campesinas, de grupos étnico-raciales, de minorías sexo-genéricas, de estudiantes y profesores, de líderes sindicales y de toda y cualquier oposición a la que tildaron de “izquierdista”, lo cual demuestra la abierta exclusión política en curso; que adecuó las instituciones políticas y el Estado a tales prácticas, y que profundizó las causas fundamentales del conflicto, a saber, la cuestión agraria.

Por lo tanto, en la perspectiva de la guerrilla [de las FARC], como expresado en su documento fundador (El Programa Agrario de la Guerrilla), la reforma agraria sería la base y el punto de partida para la realización de las transformaciones

estructurales necesarias para la consolidación de un régimen democrático.
(Ramos, 2015, p. 161)

En otras palabras, sin la reforma agraria, la restitución de tierras, la demarcación de territorios indígenas y el respeto de lo que los occidentales llamamos “naturaleza”, no puede realmente existir un régimen democrático. El régimen democrático implica, por tanto, el retroceso de los intereses de latifundistas y terratenientes, la no colaboración, obediencia o complicidad de los políticos con las empresas y los intereses extranjeros, e especial cuando estos intereses van en detrimento de la gran mayoría de nuestras poblaciones, es decir, de la sociedad en general.

Del epígrafe que inicia esta sección retomo la idea de que las FARC, así como todo grupo guerrillero nacido en época de dictadura democrática oligárquica (Frente Nacional), es una respuesta política. En lugar de deber su existencia a una subversión irracional o una macabra avaricia por el poder, los alzados en armas existen en relación directamente proporcional con el ataque sistemático y las agresiones militares y políticas por parte del Estado, y la violación de los derechos humanos resultante. Su carácter de naturaleza armada es un acto de respuesta a una violencia estatal y a un cierre de las posibilidades políticas, concomitante con la clausura de espacios de participación, contestación y debate público. ¿Qué queremos decir con esto? Que la difamación reciente, por parte del poder oficial/*establishment*, de los grupos políticos alzados en armas hace parte de la trama discursiva de una oligarquía bicentenaria aferrada al poder, a las armas y a la tierra.

En esta trama, la religión colonial (catolicismo) ha sido el adherente cultural, la amalgama, el pegante, de un mundo que hereda del régimen colonial español no solo su religión, sino también su militarismo y su tradición jurídico-política,

aún en proceso de “emancipación” cultural del mundo medieval, en una modernidad-colonizadora-evangelizadora que instaure las bases del actual sistema capitalista. Esta modernidad, marcada por el fenómeno global de la colonización/expansión de Occidente, trae en el seno de su filosofía política los efectos de esta mezcla: racionalismo y colonialismo, por un lado, y militarismo al lado de procesos de convulsiones sociales, pasando por la revolución burguesa de 1789, dos guerras mundiales coloniales, etc. En esta mezcla de elementos, las oligarquías occidentales y occidentalizadas se debaten la forma de adaptar y torcer la democracia para que quepan sus viejos moldes imperialistas/dictatoriales.

Ahora bien, si la religión, a saber, el cristianismo católico español, posteriormente adoptado y transformado por la emergente nación, ha sido el pegamento de esta trama oligárquica, es necesario saber que el racionalismo y el colonialismo elevaron el cristianismo a la religión superior y universal; el sistema colonial se impuso a partir del racismo, una política heterosexista que garantizara la procreación y el control y reducción de las estructuras familiares a la estructura patriarcal monógama.

Schüssler (2009) nos recuerda que ya desde la democracia griega y de ahí en adelante siempre los poderes debieron justificar el carácter restringido de sus democracias. Es decir, explicar por qué si el Gobierno debía darse por y para todos cómo era entonces que el pueblo, los esclavos, las mujeres, los extranjeros, etc., no estaban incluidos. Entonces siempre hubo que explicar por qué estos o aquellos sujetos no hacían parte del *demos* de tales democracias. Esto, como venimos diciendo, se intensifica en la globalización de 1492 por el dispositivo colonial/racial, como dice Quijano (2014). Si las democracias emergentes en el continente son herederas de un proceso colonial, no extraña

que estas reproduzcan en su interior las mismas estructuras coloniales. La nueva jerarquía también es racial, pero ahora es nacionalizada.

La violación sistemática de los derechos humanos que durante más de cinco siglos es norma en este territorio obedece a esta estructura heredera de la Colonia. Para esta mentalidad cultural, “los otros” no son tan humanos. Esto es importante porque el eventual acceso de estos sujetos al saber/poder visibilizó estas humanidades y, en algún momento, sensibilizó al clero.

El otro aspecto importante a señalar es que todos estos episodios también pueden explicarse como parte de las luchas de los pueblos hacia la democracia. En ese sentido, aunque las oligarquías del país hayan querido adaptar la democracia a sus modelos implacables de colonialismo interno y facilitación de procesos que benefician intereses extranjeros, el disfraz en general no les cuadra muy bien. Y es así como en medio del espíritu tiránico y colonial de la República, su traje de democracia va cada vez más ajustándose y limitando sus deseos de dominación, y este traje democrático busca su esencia, expulsando de sí este espíritu colonial que ha usurpado las sagradas investiduras de lo político.

Un efecto importante se desprende de la homogeneización de los intereses oligárquicos en medio de la dictadura democrática de los años 1958-1974, a saber, el distanciamiento del Partido Conservador del poder de la Iglesia. Esto ha tenido dos efectos: el primero es que la Iglesia católica comienza a vivir una crisis producto de las transformaciones de este Estado poscolonial, y el segundo, que se desprende del primero, consiste en el lugar progresivamente neutral que va adquiriendo la Iglesia, lo que le va a permitir salir de su posición de actora del conflicto hacia una posición en la que ella busca facilitar los procesos de negociación y comunicación alrededor de la paz.

Hacia la transformación por la paz

Durante la Guerra Fría se registran exhortaciones a la paz por parte de algunos representantes de la Iglesia católica. Sin embargo, estas suelen ser de carácter individual y contrastan con la intransigencia y el tono beligerante de otros sacerdotes y obispos (Ramírez, 2015, p. 25). En el contexto colombiano, se dará un acercamiento entre sectores católicos y marxistas; el caso paradigmático de este encuentro lo encarnó el padre Camilo Torres. Esa articulación entre teoría marxista, teología y moral social sería objeto de críticas y sospecha por parte de la jerarquía de la Iglesia, que no pudo evitar el surgimiento, en 1970, del grupo Golconda que recogía gran parte del pensamiento de Torres y estaba conformado, en su primera reunión, por sesenta sacerdotes y el obispo de Buenaventura, monseñor Gerardo Valencia Cano. En 1974, se conformaría otro grupo contestatario católico: Sacerdotes para América Latina (SAL), entre otras experiencias de este tipo (pp. 24-25).

Salvo algunas iniciativas aisladas por parte de jerarcas y miembros del clero, algunos de los cuales llegaron al extremo de optar por la lucha armada, este periodo estuvo caracterizado por el apoyo de la jerarquía eclesial a los gobiernos que tuvieron como recurso la estrategia militar para erradicar la amenaza comunista y, por tanto, una posición de oposición a la posibilidad de resolución política pacífica. Sin embargo, debemos señalar también que ya en los últimos años de la Guerra fría el deseo de realizar un diagnóstico adecuado del conflicto armado colombiano, de sus actores, de sus causas, de sus efectos y también de las posibilidades de una solución negociada pasaría a ser cada vez más una de las preocupaciones centrales de la Iglesia católica colombiana y, en este sentido, la década de los ochenta representan un quiebre respecto de la actitud de la Iglesia frente a temas de guerra y paz (Ramírez, 2015, p. 26).

Al respecto, González (2015, p. 23) señala cómo a “mediados de los ochenta, la institución eclesiástica en Colombia empezó a asumir una actitud más crítica frente al funcionamiento del Estado y frente a sus concepciones sobre el conflicto armado y su salida negociada. Dicho proceso le permitió identificar este tema como uno de sus principales ámbitos de intervención y énfasis en el acontecer político y social del país (Ramírez, 2015, pp. 23, 27).

Aunque el Gobierno de Turbay (1978-1982) se caracterizó por un alto grado de violencia política, gran parte de la cual sería responsabilidad de su gobierno, paradójicamente, también creó las condiciones técnicas para iniciar procesos de negociación con la insurgencia en Colombia.

En primer lugar, Turbay reconoció el estatus político-militar de las guerrillas. Cuando Turbay tuvo que negociar con el M-19 la toma de la Embajada de República Dominicana, la llegó a considerar como una acción política: Con la embajada se abrió en el país tal debate nacional sobre los presos políticos y sobre la necesidad del diálogo y la negociación para buscar la paz (Behar, 1985). El M-19 y el Gobierno de Turbay plantearon la posibilidad de una tregua para la paz y la apertura de un gran diálogo nacional. No obstante, las condiciones políticas impuestas por el entonces presidente de la república solo permitirían que la naciente presencia política nacional de grupos insurgentes se expresara bajo la modalidad de una oposición armada.

A pesar de estos pasos hacia la paz, al igual que sus predecesores, el Gobierno de Turbay fue predominantemente militar. En este aspecto, vemos cómo las bases estructurales del sistema político impuesto en el Frente Nacional, con todos los arreglos y las disposiciones ajustados en una maquinaria política e institucional dictatorial, tendrían efectos de larga duración. Puso en marcha

una política de unidad, cuyo principal instrumento fue el Estatuto de Seguridad Nacional, un cuerpo doctrinario y normativo que instrumentalizó la doctrina de seguridad nacional y con ella el concepto del *enemigo interno*, entendido como “cualquier adversario político que opera dentro de las fronteras de la nación” y, de esta manera, el Estado se permitió justificar las acciones represivas bajo el argumento de mantener el orden social (CNMH, 2013, pp. 132-133). Nótese cómo este aparato que emerge posterior al Frente Nacional está inmerso en una retórica que comparte fichas con la actual extrema derecha del país (el “Centro Democrático”), y sus doctrinas alrededor del uso performático de términos como *seguridad* o lo *nacional*. Obsérvese: “El Estatuto de Seguridad Nacional aumentó las penas por los delitos de secuestro, extorsión y ataque armado; permitió que tribunales militares juzgaran a civiles, y extendió la categoría de ‘subversión’ a la propaganda agitadora, la incitación a la revuelta y la desobediencia a las autoridades” (CNMH, 2013, p. 133).

La militarización creciente de la sociedad es un fenómeno propio del Frente Nacional. Como en toda dictadura, tal militarización obedece a la percepción de la pérdida del apoyo popular con respecto al Gobierno, a la emergencia de la lógica que permite definir un enemigo interno y a la aplicación sistemática de esta categorización sobre cualquier grupo disidente y opositor al régimen. De esta manera, estudiantes y profesores, empleados de empresas y sindicatos pasaron a ser “subversivos”, su expresión social pasó a ser “propaganda agitadora”, y las huelgas pasaron a ser “incitación a la revuelta y la desobediencia a las autoridades”. Como en cualquier régimen dictatorial homólogo en la región (Brasil, Argentina, Chile, El Salvador, etc.), la represión fue brutal y el uso de las Fuerzas Armadas en contra de la población civil fue sistemático.

En este contexto de militarización creciente de las instituciones políticas y las estructuras sociales, siendo el Estatuto de Seguridad del Gobierno de Turbay un punto nodal en este proceso, se firman los Acuerdos de Cese de Fuego, Tregua y Diálogo Nacional en 1984. A la fecha, las reformas necesarias y fundamentales para resolver las raíces del conflicto, como la reforma agraria, permanecían estancadas, no siendo pocas las veces que durante el Frente Nacional, sobre todo el Partido Conservador, se opusiera firmemente a estas reformas. Pero, en general, fue una oposición de las oligarquías, pertenecieran estas a uno u otro partido, que continuamente bloquearon los caminos tanto hacia la democratización como hacia la paz verdadera.

Las FARC, por su lado, animados por el triunfo de los sandinistas en Nicaragua en 1979, y frente al escenario de extrema represión política y social que prolongaba estructuralmente el régimen dictatorial de Frente Nacional, decidieron pasar de una estrategia defensiva a una ofensiva y se consolidaron política y militarmente con el incremento en el número de frentes para una guerra prolongada. Estrategias como el secuestro y la extorsión aumentaron y, de esta manera, hacían fracasar las incipientes iniciativas del Gobierno de Betancur por una salida negociada del conflicto (CNMH, 2013, p. 137).

En este momento, no se puede hablar de una participación directa en los procesos de paz por parte de los obispos o el clero. Tales procesos apenas comienzan hacia finales de la década de los ochenta y se acentúan después de 1991 y el proceso constitucional. En este sentido, tampoco es conveniente epitomizar a la Iglesia católica en la intervención de Camilo Torres, intentando ubicar el origen de una tradición promotora de la paz dentro de la Iglesia. En realidad, nadie querría esto, es decir, que Camilo Torres representase a la Iglesia, la cual estuvo siempre, estructural y jerárquicamente hablando, del lado

de los poderes, y en especial de los poderes conservadores. De modo que Camilo Torres, y su legado, son más una anomalía dentro de la Iglesia católica que una representación de esta. Por otro lado, hay que reconocer que su legado proviene más de su saber académico en el área de la sociología que de su sola identidad religiosa. En realidad, su brillante y prolífica carrera académica se ocultó hábilmente al nombrarlo como el “cura guerrillero”. Si en este punto somos ya conscientes de la guerra discursiva en cuestión, podremos ver encriptado todo el sistema de represión en este apelativo.

Pues bien, si le diéramos importancia a su legado académico, en especial en el área de la sociología, rápidamente nos daríamos cuenta de que algunos cuestionamientos son inevitables. Detengámonos, pues, un momento en su historia. En la página web de la Universidad Nacional (s. f.) se nos dice:

Camilo Torres Restrepo fue uno de los primeros sociólogos profesionales colombianos. Junto con el también reputado sociólogo Orlando Fals Borda creó la carrera y la Facultad de Sociología (primera en Latinoamérica) en la Universidad Nacional. Organizó el Primer Congreso colombiano de Sociología y participó de manera protagónica en la creación de las Juntas de Acción Comunal. Pionero de los estudios sociales urbanos en el país, fue uno de los constructores de redes académicas e institucionales que posicionaron la sociología colombiana a nivel internacional. Ganó del Premio Alejandro Ángel Escobar en Beneficencia (hoy Solidaridad) por el trabajo realizado con estudiantes en el barrio Tunjuelito de Bogotá, en el que puso en práctica su concepción que sentó las bases para que se desarrollara lo que hoy se conoce como investigación-acción-participación. Organizador del IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, fue también profesor y decano en la Escuela de Administración Pública (ESAP) y miembro de la Junta Directiva del Instituto colombiano para la Reforma Agraria (Incora). Fundó y lideró el Frente Unido del Pueblo, uno de los movimientos

políticos que ha aglutinado al mayor número de sectores sociales en Colombia aunque su duración fue efímera.

¿Cómo es que una persona con esta formación académica y con esta trayectoria laboral, de solidaridad y de camino con los movimientos sociales, opta en determinado momento por la lucha armada? ¿No parece al menos curioso pensar que un científico social, conocedor de la estructura y el funcionamiento de las sociedades, y con amplio margen de acción en instituciones y organizaciones populares y académicas, considere que las vías de participación política en el país no dejan otra alternativa sino la insurgencia? En consideración a que formalmente la teología de la liberación no vendría a surgir sino al menos cinco años después (entre la publicación de Rubem Alves, *Teología de la esperanza humana*, en 1969, y la publicación de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 1972), su vida y muerte tendrán un impacto considerable para el movimiento de liberación a lo largo del continente, en general, y marcan un punto de inflexión en la relación entre cristianismo, derechos humanos y transformación social. Ahora bien, habría que verificar si su postura proviene más de una particular interpretación entre su teoría social y el cristianismo en la que tiene preponderancia la sociología por encima de la teología o si, por el contrario, es una experiencia religiosa lo que está en el origen de su opción política radical. Sabemos que a la fecha la Iglesia católica permanece en una estructura simbiótica con el poder, en especial con su lado conservador, en medio de una teología imperial/colonial que extiende sus raíces desde 1492. En ambas hipótesis, Camilo Torres representa más una anomalía teológica que, aunque se formalizaría en las teologías de la liberación en años siguientes, no tendría asidero real en la Iglesia católica de Colombia, algo que se extiende casi hasta la fecha, apenas contando con pocas perspectivas que salpican la práctica

y el discurso de una minoría que clama en el desierto teológico subyugado por teologías foráneas y colonialistas.

Durante el Gobierno de Turbay, por ejemplo, es notoria la afinidad y solidaridad de la jerarquía eclesiástica con la estrategia oficial del Gobierno en los asuntos de defensa y seguridad nacional, no obstante, paralelamente, y en comparación con los contrastes de Turbay, también existió el compromiso de algunos obispos de respaldar la salida pacífica al enfrentamiento armado de la subversión, entre ellos, Darío Castrillón Hoyos, obispo de Pereira, y José Luis Serna, obispo de Florencia (Ramírez, 2015, p. 50).

No obstante, en contraposición al tránsito de posición gubernamental, un amplio sector del episcopado de la época no aprobaba que las guerrillas fuesen reconocidas como actores válidos de interlocución para una salida política. Esos jerarcas solo considerarían a tales organizaciones como grupos criminales (Ramírez, 2015, p. 51). Sería injusto, no obstante, no reconocer que esta posición no era exclusiva de la Iglesia. Al contrario, esta fue la versión que el régimen frentenacionalista impuso, y era la versión que la institucionalidad estatal promovería por mucho tiempo. Para ir más allá de esta perspectiva, habría que disponer de herramientas científicas para la comprensión de la realidad y de un ambiente en el que hubiese libertad de prensa, espacios para el debate público, vías y garantías para la organización popular, etc., y que todos los derechos humanos fuesen respetados. El caso era todo lo contrario. La imposición frentenacionalista había acabado por uniformizar los grupos en disputa por el poder, homogeneizando de alguna forma sus intereses y fuerzas políticas y cerrando cada vez más los espacios de participación, contestación y debate.

Recordamos también que, aunque no llegaría a tener mucho éxito, en 1981 se creó la primera comisión de paz presidida por el expresidente Carlos Lleras Restrepo. “Esta Comisión contó con la participación de la Iglesia católica a través de monseñor Mario Revollo Bravo, arzobispo de Pamplona y expresidente de la C. E. entre 1978 y 1984, y monseñor Rafael Gómez Hoyos, representante del Cardenal Aníbal Muñoz Duque” (Ramírez, 2015, p. 50).

En contraste con la política intensiva en el área militar de Turbay, en el Gobierno de Betancur (1982-1986) se inaugura una sucesión de ciclos de procesos de paz para poner fin al conflicto armado interno de Colombia. Betancur será el primer presidente en muchos años que privilegia la solución política y el diálogo con las guerrillas, consideradas como interlocutores políticos válidos (Ramírez, 2015, pp. 49-50). Betancur tendría muchas dificultades en el momento de desarrollar sus iniciativas de paz. La simultaneidad entre la propuesta de paz del presidente Betancur y la opción ofensiva que adoptaron las FARC desde el presidente Turbay llevó a una mayor polarización política y social del país durante este gobierno, lo cual explica, en parte, la actitud reticente por parte de la sociedad civil a los diálogos con los grupos guerrilleros (CNMH, 2013, p. 135). Cabe agregar, de nuevo, que toda propuesta de paz que no implicara un serio compromiso con la reforma agraria en el país no pasaba de retórica de las élites oligárquicas vehiculada a través de la figura del presidente de turno. Al fin y al cabo, la simultaneidad que se daba era entre la propuesta de paz del presidente Betancur, el incremento del militarismo de Estado acumulado históricamente desde el Frente Nacional y la ofensiva de las FARC. ¿Cómo podría la sociedad civil entender la posición ofensiva de las FARC si en momento alguno ella dimensiona las profundas huellas dictatoriales que se hienden en esta “democracia” a la colombiana? ¿Qué decir de los descubrimientos entre

narcotráfico y política que a inicios de la década de los ochenta personas como el ministro de Justicia Rodrigo Lara Bonilla destaparían y le causarían la muerte, y nos dejarían a las puertas de la formación de un Estado narcoparamilitar?

Resulta admirable, sin embargo, el hecho de que aun en medio de la beligerancia por parte de las FARC y de las críticas y la oposición de muchos sectores, el presidente Betancur le apostara a la construcción de una política de negociación para resolver el conflicto armado. No sorprende, sin embargo, que esta administración haya estado marcada por el rechazo de la sociedad hacia el proceso de paz y el esfuerzo para convertir la vaga simpatía de algunos sectores en apoyo político al mismo proceso (CNMH, 2013, p. 135).

En relación con gobiernos anteriores, el viro que dio el presidente Betancur respecto de la política de paz se debe a que logró reconocer algunas causas objetivas de la existencia de la insurgencia, como la pobreza, el abandono estatal y la exclusión política y social. Esto le permitió el reconocimiento político de los alzados en armadas (¿habría sido esto lo que en parte habría entendido el fundador del primer programa de sociología de la Universidad Nacional Camilo Torres?). Desde tales presupuestos se empezaron las negociaciones con las FARC, el M-19, el EPL y un sector de la ADO, con quienes se acordó una tregua bilateral y se aprobó una ley de amnistía para los delitos políticos de sedición y asonada inspirada en el modelo de perdón y olvido (CNMH, 2013, p. 135). Este proceso solo se consolidaría hasta 1989 con las primeras negociaciones entre el Gobierno de Barco y el M-19.

Los modelos de negociación de los procesos de paz en la historia de Colombia han sido diversos, así como lo han sido las estrategias políticas y militares que con ellos se han relacionado. Pero los procesos de paz se han caracterizado por

la alternancia de estados de ánimo, “desde expectativas de intenso optimismo hasta momentos de decepción y rechazo contundente” (Ramírez, 2015, p. 49), porque una mirada más profunda revela que nunca ha habido condiciones reales objetivas para un verdadero proceso de transformación democrática del país.

Tal alternancia es evidente si consideramos que también durante el Gobierno de Betancur se da “la consolidación política de la Unión Patriótica —UP—, que representaba un mecanismo acordado de inserción de guerrilleros de las FARC en el mundo político legal, al lado de algunos simpatizantes de la izquierda democrática” (CNMH, 2013, p. 135). Lamentablemente, en lugar de tomarse con optimismo democrático, la conformación de la UP suscitó la desconfianza de las élites tanto económicas como militares que desconocieron el derecho político de la izquierda para llegar legítimamente al poder. De esta forma, se deslegitimó a la UP que fue considerada una estrategia más de la guerrilla para la toma del poder (CNMH, 2013, pp. 135-136). ¿Quién la consideró de esta forma? Si fueron las élites económicas y militares, ¿quién controla la percepción de la sociedad civil?

En este clima de desconfianza y polarización, se presentaron violaciones a la tregua por todas las partes. Por ejemplo, la firma del acuerdo con el M-19 prácticamente nació muerta. El Ejército muy pronto comenzó el asedio al campamento en el Cauca donde se había pactado la tregua. Falló porque la negociación política se presentó sin agenda ni claridad de propósitos, sin la presencia ni el apoyo de las fuerzas militares. El cese al fuego duró tan solo once meses, pero el M-19 siguió manifestando su voluntad de paz y se firma un nuevo acuerdo de paz con el Gobierno en Corinto (Cauca), en agosto de 1984.

Pero el acuerdo nuevamente se rompe, ahora por causa del incumplimiento de los acuerdos y la persistencia del acoso militar. Para promover juicio público al presidente Betancur por lo que consideraron una traición a la voluntad nacional de paz, el M-19 realiza el 6 de noviembre de 1985 la toma del Palacio de Justicia, cede de la Corte Suprema de Justicia y del Consejo de Estado. Se presentan denuncias de tortura y desapariciones forzadas de al menos once de las personas que salieron con vida del Palacio. Al final, la toma y retoma militar del Palacio, que duró 28 horas, dejó un resultado lamentable de 89 muertos, entre ellos, 11 magistrados y 11 desaparecidos.

Por otra parte, el asesinato sistemático de militantes de la UP y de otras personas consideradas “simpatizantes de la insurgencia” conduciría a la ruptura definitiva de la tregua en 1987 (CNMH, 2013, p. 137).

En total fueron asesinados dos candidatos presidenciales —Jaime Pardo Leal y Bernardo Jaramillo Ossa—, ocho congresistas, 13 diputados, 70 concejales, 11 alcaldes y miles de sus militantes. Los asesinatos fueron perpetrados por grupos paramilitares, miembros de las Fuerzas de Seguridad del Estado (Ejército, Policía secreta, Inteligencia y Policía regular), muchas veces en alianza con los narcotraficantes, según lo han documentado los fiscales de Justicia y Paz. (CNMH, 2013, p. 142)

¿Qué confianza podría haber en las negociaciones de paz de un Gobierno que dice buscar la paz, pero que al mismo tiempo respalda ejércitos paramilitares que destrozan a la población, usa a los militares oficiales para quebrar los acuerdos y está directa e indirectamente asociado a la ilegalidad del narcotráfico? Lamentablemente, el proceso de paz del presidente Betancur fue hábilmente aprovechado por las guerrillas para ampliar sus frentes y afectar a regiones que estaban más integradas a la vida política y económica de la nación: entre 1981

y 1986, el EPL pasó de tener dos frentes a contar con 12, el ELN de tres frentes a 10 y las FARC de 10 frentes a 31 (CNMH, 2013, p. 137). Tan solo un año después de la ruptura de la tregua, en 1988, sucedió la masacre de Segovia (Antioquia), el 11 de noviembre de 2011. En su testimonio (Canal Capital, s. f.), la exalcaldesa por el partido de la UP, sobreviviente de la masacre en la que murieron más de 100 personas, entre el día de la masacre y los días siguientes, narra cómo la masacre y toda la situación fue el resultado de la connivencia del Ejército, el líder del Partido Liberal César Pérez García (hallado culpable de financiar esta masacre), los paramilitares y RCN que, simultáneamente a la masacre y antes de que cualquier persona pudiese reportar, anunciaron el ataque como siendo de las FARC.

Por esto, la Iglesia católica, al igual que la sociedad civil y los grupos económicos y militares, asumirían una actitud reticente frente al proceso del presidente Betancur (CNMH, 2013, p. 137). Tal actitud se refiere a que, pese a que hubo dos obispos en la comisión de paz y algunos prelados como Mario Revollo, Rafael Gómez Hoyos, José Luis Serna y Darío Castrillón, quienes apoyaron las iniciativas de paz del Gobierno, tal participación se dio a título individual y no en representación de la Iglesia como institución (Ramírez, 2015, p. 51).

La actitud general de la Iglesia durante este periodo se observa en la publicación oficial del episcopado *El Catolicismo* de febrero y mayo de 1983. En esta edición, la guerrilla era definida como “una banda de criminales, fuera de la ley, que amenazaba la civilización cristiana con ayuda de fuerzas extranjeras, imponen la fuerza bruta y hacen del crimen una fuente de enriquecimiento, banda al servicio del comunismo internacional en su afán de dominación mundial” (Ramírez, 2015, p. 52).

Entre los jerarcas que encabezan la oposición a la política de paz del presidente Betancur destacaba el arzobispo de Medellín, el cardenal Alfonso López Trujillo (1935-2008), quien sería el presidente de la CEC entre 1987 y 1990. Se pueden vincular varios episodios de la vida episcopal del cardenal con la violencia en Colombia:

1. El allanamiento ilegal a la parroquia de San Andrés en Medellín, el 28 de junio de 1986, en la cual López desplazó al párroco en la celebración de la eucaristía mientras un sicario reconocido y civiles en armas se tomaron la casa cural (Pacific School of Religion, 2016, p. 61).

2. La condescendencia con los sacerdotes Elías Lopera Cárdenas y Hernán Cuartas vinculados con Pablo Escobar Gaviria, actitud que contrasta con la suspensión del sacerdote claretiano Sigifredo López por causa de celebrar una misa en el aniversario de Camilo Torres (Pacific School of Religion, 2016, p. 61).

3. La persecución a procesos de liberación en América Latina y a la teología de la liberación. Existen evidencias para pensar que López participó en iniciativas de la CIA contra la izquierda latinoamericana (Pacific School of Religion, 2016, p. 62). Como secretario del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) en 1972, Trujillo acusó de marxista, comunista e inspiradora de la lucha de clases a la teología de la liberación (Pacific School of Religion, 2016, p. 63).

4. La persecución de sacerdotes y religiosos que lo criticaron o defendían la opción por los pobres, entre ellos el padre Arroyabe, la religiosa Consuelo Rico, el padre Federico Carrasquilla, el sacerdote Eduardo Toro, el padre Santiago Pérez, etc. Destaca por su gravedad la persecución del

padre Jaime Restrepo quien fue reasignado a la parroquia San José del Nus de donde había salido porque estaba amenazado de muerte y donde al retornar sería asesinado por presuntos paramilitares (Pacific School of Religion, 2016, pp. 64-66).

Debido al fracaso de los diálogos con el presidente Betancur, el presidente Barco (1986-1990) inicialmente desdeñó la salida política al conflicto armado en su plan de gobierno. Sin embargo, resultaba imposible ignorar el terreno que había ganado la insurgencia y, con el secuestro por el M-19 de Álvaro Gómez en 1988, el presidente Barco se vio obligado a formular nuevamente una iniciativa para la paz. Gómez fue puesto en libertad después de dos meses. El 10 de enero de 1989, se comunica al país la decisión conjunta del Gobierno Nacional y el M-19 de convocar a un diálogo directo a las direcciones de los partidos políticos con representación parlamentaria y a los comandantes de los grupos guerrilleros de la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB). Esta surgió inicialmente por la agrupación en 1985 del MIR Patria Libre, el ELN y el PRT (estas tres agrupadas bajo la denominación la Trilateral) y del EPL, el M-19, el MAQL y el Grupo Ricardo Franco quienes conformaron la Coordinadora Nacional. Posteriormente, con la unión de las FARC en 1987 a la Coordinadora Nacional, nace la CGSB.

De esta forma, con el presidente Barco se institucionaliza la negociación política para la paz por medio del establecimiento de plazos y etapas para la movilización, y así disminuyó el riesgo de entorpecimiento por acción de las fuerzas militares, y se les brindó mayores garantías a los desmovilizados.

Como fruto de la Iniciativa de Paz del presidente Barco, y a pesar de las dificultades en el proceso con el M-19, al final su Gobierno, el 8 de marzo de 1990,

en un campamento en Santo Domingo (Cauca), las negociaciones concluyen con cerca de mil hombres que dejan definitivamente las armas para constituirse en el movimiento político: la Alianza Democrática M-19. Es necesario destacar aquí que la Iglesia católica participó de este proceso en calidad de tutora moral y espiritual. Son los inicios de una transformación en la que los jerarcas, desde el punto de vista de su participación alrededor del conflicto armado, cada vez más se van desplazando de su posición simbiótica con los poderes dominadores hacia una posición más neutral que le permite vincularse de forma diferente a los procesos de paz.

En la campaña presidencial de 1990, el excomandante del M-19 Carlos Pizarro Leongómez se lanza como candidato a la Presidencia de la República. Lamentablemente, Pizarro fue asesinado el 26 de abril de 1990 a bordo de un avión de la aerolínea Avianca. Sin embargo, el M-19 cumplió con su parte del acuerdo y, por tanto, este proceso se constituye en un ejemplo de que la salida diplomática al conflicto armado, aun con dificultades, es posible.

En este punto, nuestra estrategia narrativa debe transformarse. La percepción de ciertas continuidades y repeticiones en la historia, por un lado, y la sospecha continua de las versiones oficiales que dificultan la reconstrucción de la historia, por el otro, orientan este proceder. Nuestro foco es la actuación del episcopado en este proceso.

La historia de la Iglesia católica, representada por sus obispos, a partir de las primeras creaciones de comisiones para la paz (1980), hasta el acuerdo de 2016, es una historia llena de matices y vaivenes, difícil de comprender sin un poco de teoría. ¿Qué teoría emplearemos? Del verbo *ver*, en griego, teoría (*the ría*) se refiere a la herramienta epistémica con la que se construye el saber

y el conocimiento. Decimos que sin un poco de teología crítica secular (Beltrán, 2015) es improbable darle sentido a esta historia. La crítica secular nos conduce irremediabilmente a la consideración poscolonial de la historia.

Es decir, mientras Ramírez (2015) enfoca su trabajo en el episcopado colombiano, nosotros aquí basados en su trabajo enfocamos además la relación de este con la Iglesia católica: hasta qué punto la representa, hasta qué punto hay uniformidad y homogeneidad tanto en el episcopado como en su relación con la estructura mayor que llamamos Iglesia católica, etc. Todas estas preguntas tienen que ver con la ampliación teórica que proponemos aquí. Agregamos también una visión crítica de la historia y de la teoría social para enfocar el fenómeno en sus conexiones estructurales.

En medio de la maraña de acontecimientos esparcidos diariamente por los medios a lo largo de la historia, la labor histórica consiste en conectar los puntos, al mejor estilo de un criminalista, de modo que aquello que se le presenta a la audiencia diaria como desconectado le sea articulado y organizado en el artefacto narrativo.

Esta es la razón por la cual Gabriel García Márquez escribe en lenguaje apocalíptico, que por convención pasó a ser conocido como realismo mágico/maravilloso. El lenguaje apocalíptico es un lenguaje que surge en procesos históricos de, valga el anacronismo, dictadura, o, como decimos hoy al respecto de esas épocas, imperialismo. La literatura apocalíptica ha sido analizada, pues, como un lenguaje cifrado que busca protegerse y proteger a las comunidades en resistencia de un ojo imperial que todo lo escruta. La simbología y referencias usadas en los textos son conocidas por las comunidades en resistencia, pero pasan desapercibidas para el ojo imperial. Los efectos de la inscripción de los

arquetipos imperialistas en los textos apocalípticos han abierto vastos campos de investigación.

El campo en el que se han descubierto las estrategias para resistir a un poder que es avasallador han sido desarrolladas en los intersticios de las disciplinas de la academia occidental que podrían, un poco de forma arbitraria e incompleta, estar comprendidas en el concepto *poscolonial*, como palabra que apunta a un discurso intervencionista, crítico, contrahegemónico. Se descubre que una lectura crítica de las literaturas de una región de naciones o de un proceso de globalización posee una profunda capacidad de alcanzar las capas de lo humano tanto como ser psicológico como ser social. En otras palabras, se comprende también (¿mejor?) “la historia” leyendo literatura que lo que alcanzaríamos siguiendo un estudio sistemático de los discursos históricos producidos en la misma lógica del poder disciplinar académico.

Ocultas por los procesos históricos de represión de la historia oficial, las fosas comunes de la historia albergan no solo cientos de eventos históricos cruciales, sino también las conexiones con otros hechos, conectados por esos hilos de sangre que apocalípticamente recorren las calles y los muros de las casas de Macondo, en busca de conexiones, responsabilidades y justicia; hechos en los que las balas han intentado callar la diversidad de voces que se oponen al proyecto oligárquico de los patriarcas.

Por lo tanto, antes de enfocarnos en el episcopado, sinteticemos un marco general histórico y político, lo más simplificado que nos sea posible. El último gobierno de la dictadura democrática de las clases dominantes (mal llamado Frente Nacional) inaugura su último periodo con *fraude electoral*. Desde Pastrana Borrero hasta César Gaviria, tenemos un periodo en el que

la oligarquía que gobierna (los presidentes no importan) se estrecha, como en camisa de fuerza, dentro de la apariencia democrática de la República moderna que necesita a toda costa reflejar hacia el pueblo tal apariencia democrática. Pero es la época de la emergencia de la economía ilegal del narcotráfico.

El narcotráfico no es un tema menor en el escenario político del país. La ventaja histórica de la perspectiva que tenemos hoy nos permite conocer la culminación de este proceso de ascensión del narcotráfico al poder con la elección del presidente Uribe en 2002. No obstante, puntos cruciales de esa historia necesitan ponerse de relieve. El asesinato de Rodrigo Lara Bonilla, ministro de Justicia, en 1984, es uno de estos puntos cruciales en los que, simbólicamente, retrocede el Estado de derecho y avanza el proyecto político narcoparamilitar. Pero ya antes ha avanzado este proyecto cuando el Estado, sistemáticamente, abandonó el campo, lo rural y las periferias de las ciudades: todo esto se convertiría en campo de cultivo de los futuros combatientes de esta guerra y conflicto nacional e internacional.

Asociar el narcotráfico y el paramilitarismo es necesario, porque un brazo paramilitar siempre actuó en los doscientos años de patria boba que contamos. Por tanto, si las armas acompañan el desarrollo de la nación, la violencia y la desigualdad, entonces los efectos del surgimiento en este contexto de un brazo paramilitar alimentado por la estratosférica economía ilegal de las drogas serían devastadores, como lo fue, y lo está siendo. Multiplicación de armas, multiplicación de asesinatos, multiplicación de poder. Tumor. Cáncer.

Por esto, es imprescindible apuntar el momento en el que el brazo del poder oligárquico mezclado con el narcoparamilitarismo se esconde, porque todavía en 1982 el presidente Betancur haría destituir al alcalde de Medellín,

quien solo actuaría por tres meses, por haber participado de una convención de narcotraficantes. El nombre de este alcalde, Álvaro Uribe, sería elegido presidente en 2002, siendo el primer presidente de la nación directamente relacionado con el narcoparamilitarismo.

Volvamos al momento en el que el poder se esconde. El poder se esconde como siempre a plena luz del día, en lo que llegaría a ser conocido como la Toma del Palacio de Justicia en 1985 (un evento trágicamente eclipsado por la tragedia de Armero al poco tiempo). Lo que es menos conocido es que el que se toma el Palacio de Justicia es el Ejército nacional y no el M-19. Un año después de tumbar la pieza clave de Lara Bonilla, asesinato perpetrado por Pablo Escobar, el Ejército concluye la tarea eliminando, dentro de los cerca de cien muertos de la toma, a una buena cantidad de magistrados de la Corte, incluso el presidente de la Corte Suprema, Alfonso Reyes Echandía. Era la época en que se tramitaba la extradición por tráfico de drogas de colombianos a los Estados Unidos.

Como estamos hablando de una estructura oligárquica en la camisa de fuerza de la democracia, es necesario nunca olvidar esa tensión dialéctica. Durante los gobiernos de Barco y de Gaviria, al mismo tiempo en que se negocia la paz y se abre espacio para una constituyente (resultando en la Constitución Política de 1991), el brazo visible del narcotráfico comienza su desarticulación con el asesinato de Pablo Escobar (1993) y la subsecuente desarticulación, no eliminación, de sus estructuras en el cartel de Medellín y de Cali (1994-1995). En lugar de dos carteles y algunos pocos capos, se dio paso a la atomización del fenómeno (miles de pequeños capos, en general al frente de las bandas antiguamente al mando del antiguo brazo visible del narcotráfico). El narcopoder se hace cada vez más invisible. Con el presidente Samper y el

proceso 8000 se dan los últimos procesos de invisibilización de la ascensión del brazo narcoparamilitar al poder. Tal proceso es un proceso mediático.

El abandono del campo, resultado de la apertura del presidente Gaviria al neoliberalismo, típicamente obedeciendo a los intereses externos (EE. UU.) y no a los de la paz de la nación, dejó el terreno apto para la disputa por el poder de la economía ilegal que transformó el escenario político del país. También fueron las épocas más violentas del país. En estos momentos, el Ejército actuó sistemáticamente en coordinación con los paramilitares. Según el paramilitar Pablo Hernán Sierra, sin la ayuda de los paramilitares el Ejército no habría podido tener éxito enfrentando a las FARC: “si alguien dice que fue autodefensa y no trabajó con el ejército, entonces no fue autodefensa”.

La colaboración de las AUC era necesaria, porque el Ejército no tiene informaciones del bajo mundo, continúa explicando Sierra. Las AUC y el presidente Uribe tienen acceso a toda esa red de información. Cuando se desmovilizan los paramilitares, y el Ejército deja de percibir las mismas bajas, comienzan a hacer lo que hacían las AUC, pero, “no lo hacen bien”, como dice el exjefe paramilitar Sierra. Según él, las ejecuciones de las AUC tienen blancos más específicos, producto de inteligencia y redes de información donde “no hay impunidad” (en otras palabras, son mucho más organizados que el Estado). El Gobierno, a través del Ejército, acabó vistiendo campesinos y civiles, con botas al revés, haciéndolos pasar por guerrilleros. Diez mil...

Ahora, es preciso preguntarse cómo, después de la llegada del narcoparamilitarismo al poder, se da la posibilidad, con el presidente Santos, de reconstruir los esfuerzos por la paz iniciados durante el Gobierno de Betancur desde 1981, hasta concluir con la firma del acuerdo en 2016. Y la

respuesta a esta pregunta tal vez esté de nuevo en el hecho de que la dictadura en Colombia siempre ha sabido cómo maquillarse de democrática, y por otro lado, del incansable trabajo de las personas líderes sociales y comunidades dentro de nuestra nación, que, cuanto más arreció la ignominia del militarismo dictatorial, la inclinación hacia intereses imperiales y el colonialismo interno y pauperización de la ciudad, más creció en su compromiso por la paz. Si en capítulos anteriores se ha dicho que la Iglesia católica ha sido causante estructural del escenario de violencia en el país, en esta parte explicaremos por qué sin ella los avances en la paz habrían sido imposibles, y el futuro de la paz, por tanto, está estrechamente ligado a ella.

Los obispos jalonados por la paz en los procesos con las guerrillas

Esta combinación entre lo general y lo particular, los consensos y directrices compartidas y las posturas individuales, la existencia de organismos colegiados como la CEC y la amplia autonomía de las jurisdicciones eclesiásticas no dejan de complejizar el seguimiento a la mentalidad y las acciones de la Iglesia católica en cuanto a la paz. Estos contrastes no se pueden definir como negativos o positivos, simplemente son parte activa de la cotidianidad de una institución que debe proyectarse a una sociedad igualmente diversa y cambiante.

Laura Camila Ramírez Bonilla

La paz. Este fue el tema que funcionó como un polo a tierra para la Iglesia en general y la Iglesia católica en particular. La paz se mostró cada vez más como un imperativo y como una cuestión que debería estar “más allá de las ideologías políticas”. Por supuesto, este es un comienzo aceptable. Considerar la paz como un deber inherente a la forma de ser cristiano despertó a la Iglesia de su letargo somnoliento, del sueño de poder que viviera desde la fundación de este conjunto de naciones en el continente (perspectiva poscolonial).

Pero todos hablan de la paz, sin saber exactamente por qué existe la guerra e ignorando, tal vez en la mejor buena fe, que no es posible hablar de paz sin hablar de ideologías políticas. “Pero es que nosotros somos religión! ¿No se supone que la religión debería estar separada de la política?”. Esta opinión, que entrecomillo, subyace a la grande mayoría del pensamiento político mayoritario. Es decir, me refiero a la idea de que existe una dimensión religiosa como una

esfera *sui generis* de la configuración social, aparte de otras esferas, igualmente separadas, como la política, la academia, la agricultura, la economía, etc.

El problema con esta teoría de la religión proveniente de la teoría de Clifford Geertz es que ignora, por un lado, que la historia de ese concepto es una historia cristiana (Asad, 2009), y, por otro lado, no explica las continuidades entre el “antiguo” sistema medieval con su régimen de cristiandad y el “nuevo” mundo capitalista cuya ética ha sido pensada por los mismos ideólogos de la reforma protestante, como Juan Calvino.

Decir que la historia del concepto de *religión* es una historia cristiana es afirmar que el racionalismo que se abre paso en el mundo posterior a 1492 es un discurso que busca emanciparse del poder de la Iglesia y acaba substituyendo un principio autoritario (Dios) con otro (el hombre racional). Lo que este movimiento oculta es que el hombre racional se ubicó en el lugar de Dios, adjudicando tan solo a sí mismo y a un limitado espectro cultural (lo que vendría a ser postulado como “Occidente”) el pleno potencial de lo humano y de la “civilización”. Las continuidades entre el sistema teocéntrico y uno centrado en la razón del hombre europeo conquistador se establecen a través de la formulación de este espacio que llamamos religión.

Lo que queda oculto en este proceso es la forma en que las antiguas estructuras de poder son transferidas al nuevo sistema de organización política y social. En este escenario de modernidad emergente, los nuevos argumentos de una razón que busca poder disputarán el poder que antaño hiciera converger varios poderes en una sola figura. La ilustración kantiana haría un llamado a la adultez racional que se emancipa del sentimiento religioso, y, quizá inconscientemente, se yergue, como afirma Spivak (2010), como un precursor del imperialismo, cuyo desenlace son las

guerras mundiales y las guerras independentistas. ¿Por qué? Porque los ideólogos del imperialismo moderno redujeron al ser humano a la razón conquistadora, pienso luego existo, retirando del ámbito de la razón no solo a las mujeres, sino también a las poblaciones indígenas que están en proceso de ser colonizadas, cuyos habitantes son indispensables para formular el hombre racional: los fueganos, de Tierra del Fuego, en La Patagonia, se usan en la argumentación de Kant como la contrapartida del hombre racional (cf. Asad, 2009).

Sin embargo, esta razón colonial europea, curiosamente, no eliminó la esfera religiosa de su mundo racionalista. ¿Por qué el nuevo sistema no erradicó la religión cristiana de su organización filosófico-política? En realidad, a través de los filósofos de la Ilustración, a ella se le dedicaron los apartes más sublimes que a una religión se le puedan dedicar, sobre todo a su texto sagrado, la Biblia; esto hasta el punto de convertir al cristianismo en la religión por excelencia, y a la Biblia en el fundamento absoluto de su autoridad. ¿No es esto mínimamente sospechoso? Pues bien, una religión perfeccionada por la razón, y acompañada de unos buenos ejércitos, por si acaso, es todo lo que necesitan los Estados coloniales para sus planes de expansión y dominio imperial.

La nueva configuración del poder lo divide en varias esferas, en poderes políticos, el poder médico, el poder económico, el poder científico, etc., y han sido estudiados por los historiadores del poder, como Foucault, y los diferentes feminismos. Al poder religioso le correspondió un proceso de feminización y subordinación dentro del mundo moderno y, pretendidamente, racional. Los religiosos se aferraron, pues, a esta posibilidad de continuar existiendo en el nuevo mundo emancipado de la razón, y en articulación con la esfera emergente de poder, se organizaron y ajustaron al nuevo proceso de expansión colonial. Es decir, son momentos en los que el cristianismo hace parte de los poderes

coloniales, lo cual no quiere decir que en algún momento hayan dejado de existir movimientos de resistencia.

Sin embargo, el Nuevo Mundo encontró que la teología, es decir, este dispositivo de poder sistematizado, le era extremadamente útil. Lo religioso, en lugar de quedar abolido por la secularidad/laicidad, significó más bien la reorganización y reestructuración del poder patriarcal colonial en la modernidad. Y es que en la teología cristiana yace una potente ideología imperial que, a su vez, refleja el ambiente imperial en el que los textos bíblicos fueron concebidos.

La nueva organización del mundo ubicó a los poderes en “cajitas” separadas, pero el principio organizador de las cajitas, los patrones que estructuran los flujos y las estructuras de poder, permanecieron intactos, por lo menos hasta la época de las primeras críticas contundentes construidas a respecto del capitalismo, a saber, el marxismo. Lo más interesante es que, a pesar de que los ideólogos del racionalismo hubieran elogiado al cristianismo y a su texto fundamental como estando en la cima de la evolución espiritual de la civilización, es justamente a partir de la crítica de esta herencia judaico-cristiana que Marx logra identificar el manto de engaño (que él llamará ideología) del nuevo sistema. “A primera vista una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis, sin embargo, demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Marx, n/a. p.51).

La costumbre de intentar correr el velo de fondo de lo que “a primera vista” se nos presenta como verdadero está en el centro de la postura científica. Por esto, quizá, el sistema de Marx logra darle el impulso científico tanto a la economía política, de la cual él se ocupa, como a la futura teoría social, a

la historia y a la propia filosofía de la praxis, es decir, al impulso cultural de concientizar la acción.

El Nuevo Mundo fue impulsado por la idea motor de llevar el Evangelio a todos los rincones de la tierra, una empresa ya hoy bastante denunciada por el imperialismo que le es inherente. Siendo que la idea de la separación entre lo religioso y lo secular se va forjando entre Descartes y Kant, para la Ilustración, el Evangelio ya comenzaría a transmutarse en un colonialismo cultural, que lo único que buscó fue imponer una idea de orden por el orden, basada en la superioridad racial y racional de Europa y, posteriormente, de Norteamérica. No se buscaba necesariamente poner en discusión las ideas que se tuvieran sobre este orden. Fue indiscutible para Europa que ella representaba el proyecto de salvación para la humanidad.

Por esto, cuando los sacerdotes heredan la estructura eclesiástica dentro de los Estados nación que emergieron en el siglo XIX, la ruptura con el mundo colonial solo genera una separación aparente, pues los mismos patrones coloniales de expropiación, esclavización, ocupación, invasión, explotación de la tierra e institucionalización de tal robo se vuelcan ahora en la nación, en lo que los teóricos del discurso colonial llaman colonialismo interno.

Como vimos, los primeros sacerdotes hacen parte de la élite que funda el país, y estos son herederos de los privilegios raciales del sistema colonial. El orden político que se busca establecer en las nuevas naciones americanas negocia en adelante con dos herencias coloniales: la filosofía política de la modernidad europea, que funda una tradición liberal, por un lado, y su sistema de legitimación y manutención del poder político, por el otro: la ideología cristiana imperial, que se fortalece en mutualidad con la tradición conservadora. Ambas

fuerzas, por su origen colonial, en principio, se disputan el poder y generan la violencia, pero eventualmente se unen y homogeneizan sus intereses en contra de la población que quedó excluida en la fundación de la nación: campesinos, afrodescendientes, y comunidades indígenas.

Cuando los jefes y el clero defienden el mundo colonial, lo hacen en buena medida por hacer parte de ese mundo. Tres factores alteran esta situación: las revoluciones científicas y académicas que dan origen al pensamiento/praxis de la liberación, el ingreso a las filas de la jerarquía eclesiástica de sujetos pertenecientes a las clases y grupos étnicos excluidos de la fundación de la nación y el activismo de los movimientos sociales de la sociedad civil cuya organización se incrementó en tiempos de la dictadura democrática del Frente Nacional, cuya victimización y resistencia acabaron conmoviendo y despertando solidaridad en el episcopado, de alguna forma también parte de la sociedad civil.

En el primer caso, mientras los ideólogos de la superioridad europea (Kant, Hegel, etc.) loaron al cristianismo, Marx descubriría que es gracias a la sofisticación y a las sutilezas de la metafísica teológica que se ejerce la dominación sobre las inmensas y mayoritarias clases de trabajadores alrededor del mundo (no podemos usar el lenguaje inclusivo aquí porque el género fue un punto ciego en la teoría de Marx). El cura guerrillero fue el primero en comprender las implicaciones éticas de la lucha en contra de la opresión, y al ser fundador del primer programa de Sociología en el país, parece crucial que su opción deba ponerse de relieve. Sin embargo, la opción de Camilo Torres por las armas dice más del extremo y absoluto carácter de la opresión por ellos enfrentada, que de la legitimidad teológica de tal opción. La formación de los cuadros dirigentes de la Iglesia católica tendría que esperar todavía más

décadas para que esta herencia pudiera ser mejor digerida por la propia Iglesia católica. Tal vez tan importante como la eventual explicación científica de la realidad que comenzó a adquirir fuerza entre los obispos sobre el conflicto y la realidad política del país fue la participación de obispos provenientes de zonas periféricas y de grupos étnico-raciales marginalizados que las perspectivas de los obispos adquirieron el grado necesario de conciencia para situarse en la línea de batalla por la paz.

Si se piensa que la religión interactúa con la esfera de la política, estamos frente a un concepto determinado de religión, que es el que orienta las reflexiones de Ramírez (2015), es decir, el concepto de Clifford Geertz. Desde esta perspectiva, se concibe a los obispos como personas que pueden ser actores apolíticos desde su escenario, aunque también se los entienda como haciendo parte de la sociedad civil. Desde este lugar conceptual, se presenta la acción de los obispos como la posibilidad de afectar desde afuera el escenario de la política. Quedan, sin embargo, algunos cuestionamientos frente a esta perspectiva. ¿En qué momento pasó el episcopado de sumarse a las fuerzas políticas conservadoras de la nación hacia un lugar más o menos neutral que le permitiera detener y si posible erradicar los efectos de la estructura histórica que ayudó a construir en dos siglos? ¿Es el lugar conceptual de lo religioso el mismo para antes y después de la conciencia episcopal por la paz, es decir, 1981 (con las primeras comisiones para la paz)? ¿Cuál es la diferencia fenomenológica del papel religioso de los obispos antes y después de la Constitución Política de 1991? Con esta última pregunta, no señalo el momento puntual sino un proceso histórico emergente y de larga duración.

Sin embargo, para ilustrar el carácter de transformación paradigmática en la descentralización de lo religioso en Colombia, recordemos el interrogante

suscitado en la controversia entre el fiscal Gustavo de Greiff frente a la “insolente” intervención en política del episcopado, a saber, los diálogos que sostenía monseñor Leonardo Gómez Serna con las FARC y el ELN, jen una época en que el Gobierno lo prohibía! (Ramírez, 2015, p. 59).

Si entendemos en cambio que la religión/lo religioso es subyacente y estructural al sistema político, entonces los obispos necesitarían salir de su religión o transformar esta radicalmente antes de poder intervenir críticamente en la realidad del país. En ese caso, también nos haría falta una nueva concepción sobre la religión/lo religioso.

Los obispos y la paz: hacia una síntesis dialéctica

Según Ramírez (2015),

pese a que la Iglesia sí introducía elementos de una ética civil y pública en su ejercicio pastoral en especial a partir de este documento de 1994 [*Hacia una pastoral para la paz*, CEC, 1994], en el plano discursivo continuaba apegada a establecer valoraciones morales-cristianas en el análisis de la realidad de país. [...]. Si bien esta lectura, mucho más madura de las características y los impactos de la violencia en la realidad nacional, está más aproximada a la lectura “secular” que la academia y las organizaciones estatales hacen del problema, no puede dejar plenamente a un lado la influencia que ejerce una forma particular de entender y explicar el mundo desde un sistema simbólico concreto, es decir, el sistema simbólico de la religión católica. De ahí que sus acciones y sus apreciaciones siempre estén elaboradas con matices y aportes propios de su perspectiva religiosa y su haber de significaciones almacenadas en una cosmovisión particular. Difícilmente el discurso episcopal puede escapar a esto. (pp. 93-94)

La crítica poscolonial del concepto de *religión* de Geertz se dio en 1993 con la publicación de Asad (2009) *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in christianity and islam*. Se trata de un raciocinio complejo que intentaré resumir de la siguiente manera. El problema de comprender la religión como un sistema de símbolos separado de las prácticas sociales es que desconoce la historia de la imposición de estas prácticas. Asad recurre a la historia, inclusive desde san Agustín, para explicar la historia de esta imposición. Nosotros, aquí en el continente, no necesitamos ir tan lejos. Cristianizados por la espada, el terror y el miedo, esto no fue nunca para nuestras poblaciones algo simbólico, nunca fuimos lanzados solo hacia un sistema simbólico de creencias. Todas estas creencias se materializaron en las mismas instituciones que generaron la violencia, término que en la retórica histórica nacionalista tuvo la función de ocultar a sus actores, la oligarquía, promoviendo la idea de que en Colombia hay una “cultura de la violencia”. Es más correcto decir que la violencia que es ejercida por las clases dominantes y oligárquicas desde 1810 es la matriz que se oculta tras la cultura de violencia que ellos promocionan. Esta matriz es cristiana.

Las ideas son materiales, aunque las ideologías lo desconozcan (Althaus-Reid, 2003). Comprender la manera como los símbolos no pueden concebirse separados de las prácticas sociales es la tarea de una teología crítica secular, aunque en esto nos conectamos transdisciplinariamente con las ciencias humanas y sociales en general. En Brasil, dicen *obrigado* (obligado); en Ecuador dicen *mande*, en Colombia dicen *a la orden*. Las palabras tienen su historia. La historia colonial de estas naciones está grabada en sus símbolos y reflejada en sus relaciones sociales, aunque no siempre los símbolos tengan la misma apariencia. ¿Y la fe?

La fe es, desde una cierta perspectiva de las ciencias de la religión, el tráfico de símbolos de poder. Si las palabras cotidianas, como a la orden, (estoy) obligado o mande, apuntan para nuestra historia colonial, ¿hacia qué aspectos de la historia colonial apuntan los símbolos de la fe en Cristo Jesús? ¿Cuáles son las relaciones sociales de violencia que la historia de esos símbolos ha dejado en nuestra cultura? Importante es recordar que los símbolos son la contrapartida de la realidad material, están encarnados tanto en edificios y templos como reflejados en prácticas rituales, relaciones sociales, estructuras institucionales, etc.

No debemos, pues, entender la participación de la episcopado antes de la década de los ochenta desde la satanización de esta institución, sino desde la conciencia histórica. Desde la misma conciencia es que hoy tampoco podemos dejar de preguntar: ¿puede una institución jerárquica y autoritaria, heredera de la colonización europea, luchar por la democracia?

Los obispos se convierten por la paz: ¿convertirse a la paz?

De la década de los ochenta en adelante el episcopado comienza a entender (la centralidad de la reforma agraria, la importancia de redistribuir el latifundio y la propiedad urbana), que el Estado abandona innumerables regiones en el país, que los vacíos que va dejando el gobierno son suplidos por otras fuerzas y otro tipo de “institucionalidad paralela” se va generando, que la vía para solucionar el conflicto armado es la solución política negociada (por tanto, el diálogo) y que en esto se debe insistir hasta el cansancio. En este periodo, la Iglesia hace de la paz un asunto central en todas las asambleas de sus conferencias episcopales y, poco a poco, va construyendo una política institucional eclesiástica para la paz que es crucial en su intervención.

Su papel estuvo marcado por la búsqueda estratégica y diversificada de estos espacios de diálogo; la facilitación de la comunicación entre las partes; la creación de una institucionalidad para la paz como la CCN; las mesas de diálogo; la creación de estructuras que le permitan su participación en la forma en que el contexto lo permite según la coyuntura en cada gobierno; el episcopado se arriesga no pocas veces a encuentros con las partes, en general, aunque no siempre, apoyado por el Gobierno, y, en no pocos casos, es firmemente activo en la participación y vehemente en denunciar a los actores violentos, fueran estos el Ejército, los paramilitares o las guerrillas, lo que acarreó, como en el caso de monseñor Isaías Duarte Cancino, entre otros, su martirio. Por tanto, la pregunta que nos orienta en este momento para hacerles seguimiento a los obispos y su participación no es tanto si estos han estado a favor o en contra de la paz. La pregunta es más bien: ¿cuáles son las implicaciones de estas intervenciones?; ¿cuál es el concepto de *paz* que ellas dibujan?; ¿cuáles son las contradicciones? Estaremos, así, apuntando hacia los límites conceptuales e históricos de tales posturas.

A partir de aquí comentamos algunos de estos textos, palabras e incidentes que marcan el ritmo sincopado de una intervención crucial por la paz.

En el caso de monseñor Duarte, la claridad que poseía sobre el escenario apunta para su violento destino, al ser asesinado al salir de officiar una misa, el 16 de marzo de 2002.

Según Duarte Cancino, existían tres elementos que obstaculizaban cualquier intento por obtener la paz en el país: “uno de ellos es el abandono de las clases desfavorecidas, otro el incremento de la fuerza que solo genera más violencia y el tercero de ellos es que la guerrilla está obsoleta ante la situación actual” (Ramírez, 2015, p. 139).

Este diagnóstico le da dos tercios de la responsabilidad de los obstáculos para la paz al Estado y su política militarista, y la otra tercera parte al carácter obsoleto de la guerrilla frente la situación actual. Creo que posiciones como estas merecen estar en relieve. Nos orientan hacia el análisis del Estado y sus oligarquías, y al carácter cavernícola del uso de las armas.

Monseñor Leonardo Gómez Serna, obispo de Socorro y San Gil, confirmó que sostenía diálogos permanentes con las FARC, asentadas en su territorio: “Yo les he planteado el tema de la reinserción pero me dicen que ya no hay confianza ni credibilidad en el actual mandatario (Samper), que a otros grupos les han hecho promesas que después incumplen”. Gómez Serna fue respaldado por monseñor Rubiano, quien insistía en la importancia de los diálogos pastorales y la necesidad de su continuidad, comentando que estaba claro que una cosa son estos diálogos y otra las negociaciones que corresponden directamente al Estado” (Ramírez, 2015, p. 134).

Monseñor Rubiano señaló que la fe cristiana no desprecia la actividad política: “La Iglesia siente como su deber y derecho estar presente en este campo de la realidad: porque el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana incluida la dimensión política” (Ramírez, 2015, p. 103). Sin embargo, los pastores, en tanto que deben preocuparse de la unidad, están obligados a despojarse de toda ideología político-partidista.

Algunas preguntas emergen en el análisis. ¿Qué implica el llamado a la reinserción por parte del clero? ¿No supone acaso una ingenuidad con respecto al Estado? En atención al genocidio de la UP, ¿no es arriesgado llamar a los guerrilleros a la reinserción, sin garantías? ¿Recibe el Estado el mismo grado de llamado a la paz como lo reciben los grupos alzados en armas? Si una cosa son

los diálogos y otra las negociaciones, ¿puede la Iglesia católica entrar a dialogar informada sobre la voracidad y rapacidad del Estado aliado a la oligarquía, y promover así negociaciones fundadas en la verdad, la reparación, la restitución, etc.? ¿Está Iglesia católica capacitada para denunciar al Estado y hacer las recomendaciones técnicas necesarias para su regeneración?

¿Hasta qué punto los llamados generales a la paz caen en una distracción o en un formalismo impidiendo lo central, a saber, la personalización (nombrar) y responsabilización de los actores políticos del conflicto?

El Gobierno de Turbay y los obispos en las negociaciones: desenlaces por la paz

Hacia finales del Gobierno de Turbay (1978-1982) se instalaría por segunda vez (la primera ha ocurrido en 1958) una comisión de paz, cuyo objetivo era buscar establecer contacto con las guerrillas, pero sus funciones eran limitadas, pudiendo tan solo hacer sugerencias al Gobierno. El Gobierno de Turbay retomó esta comisión en 1982, con la novedad de la participación de dos importantes personalidades de la jerarquía católica: monseñor Mario Revollo Bravo (1919-1995), y monseñor Rafael Gómez Hoyos (1913-1990). Su misión era explícitamente “dialogar y negociar con los guerrilleros” (Arias Trujillo, 1993, p. 55).

A simple vista no parece tan complejo, pero las fuerzas que están por despertarse en estas comisiones iniciadas por el gobierno de Turbay hacen que la actuación de los obispos esté marcada por estas tensiones. Tales son tensiones institucionales e ideológicas, y por vías del rechazo al “comunismo”, estas fuerzas se acaban oponiendo a la negociación en sí misma. Los obispos, así, actúan movidos por fuerzas personales más que en representación de su Iglesia.

Sin embargo, al acercarse a la paz por estos medios, se acercarían también al Gobierno y a su modo de actuar, conociendo su corrupción. No siempre el conocer la corrupción del Gobierno fue suficiente para apoyar sin reservas las negociaciones por la paz.

Todo parece indicar que ante la eventual reinsertión de los alzados en armas a la vida civil, donde, gozando de derechos políticos, podrían constituirse en una fuerza considerable, los obispos que se expresaban a través de *El Catolicismo* olvidaron rápidamente aquellos males menores (corrupción, clientelismo, compra de votos, etc.), para centrar toda su atención en lo que para ellos representaba la amenaza por excelencia: la legitimación de la guerrilla, es decir, en último término, la legitimación del comunismo (Arias Trujillo, 1993, 55-56).

Esta actitud, y estas fuerzas que mencionamos, les generan continuamente a los obispos visiones que conducen a posiciones que entran en conflicto con la tradición, pues se busca la paz, pero se está tan acomodado en un presente institucional del cual gozan de los beneficios legados por la historia colonial, de modo que también se tiene miedo de imaginar las consecuencias de un mundo diferente, en paz.

En este momento, por ejemplo, el cardenal Alfonso López Trujillo (1935-2008) representa estas ideas. Sus posiciones son más producto de la visión de un mundo clasista y racista, ideologizado por el discurso de las élites que se disputan el poder, que de un conocimiento real del conflicto. La comprensión de que las causas del conflicto están directamente asociadas a la corrupción del Estado colombiano vendría muchos años más tarde, después de haber transitado arduamente los caminos de las negociaciones y haber acompañado a las partes.

Es una idea recurrente en este periodo considerar a los guerrilleros como delincuentes y generar la idea de que negociar la paz con delincuentes implica una especie de condescendencia indebida. Esta idea se refleja en publicaciones como las de *El Catolicismo*, dirigida por monseñor Revollo durante varios años. Estas persisten hasta nuestros días en el imaginario reaccionario y conservador de buena parte de la sociedad. Opiniones que afirmaban ser “utópico pensar que un jefe guerrillero *que no sabe más que manejar armas* y emboscar al enemigo va a convertirse en un honrado agricultor [las cursivas son mías]” (Arias Trujillo, 1993, p. 57), contrastan con el histórico origen campesino de gentes que, hostigados por el Gobierno en grado sumo, dejarían los azadones para empuñar las armas y defenderse así del exterminio, el desplazamiento, las violaciones a las mujeres y los abusos sistemáticos a sus comunidades, etc.

Arias Trujillo (1993) considera que los obispos que se distancian de esta postura representan un cierto modernismo progresista, cuyo análisis los conduce a pensar que la paz tiene que ver con una reforma social, con la justicia social, con la desigualdad y con la satisfacción de las necesidades del pueblo. Entre ellos, además de monseñor Revollo, menciona al obispo de Pereira, monseñor Darío Castrillón Hoyos (1929-2018), cuyas palabras, en 1982, son dignas de destacar: “La paz no significa una noticia de primera plana, de que ya fueron muertos unos guerrilleros, y que se han callado unos fusiles, porque el silencio de los fusiles puede significar el silencio de los hambrientos” (p. 57).

Estas voces comienzan a alertar a la sociedad colombiana del hecho de que la guerrilla tiene unas causas históricas, conectadas con injusticias y perpetradas desde las políticas de un Estado ineficiente y corrupto. Pero la participación de los obispos en las negociaciones y en los diálogos es lo que

comienza a abrir los caminos de la “percepción profética”, como lo ilustran las palabras de monseñor José Luis Serna Alzate:

Escuchando las gentes y en el diálogo con la guerrilla, constaté enseguida un tremendo vacío del Estado. Este se manifestaba y aún se manifiesta en que no aparece ni para asegurar los bienes básicos, ni dar la seguridad social, ni garantizar la salud, la educación y la vivienda, ni para ejercer la justicia de las leyes. El diálogo fue efectivo para promover correctivos que eran justos aunque vinieran de la guerrilla. (Arias Trujillo, 1993, p. 58).

“Aunque vinieran de la guerrilla” parece significar que se supone que sería el Estado el que promoviera las correcciones. Pero el compromiso y el caminar con las gentes en procesos activos por la paz les ha mostrado a estos obispos que el problema está justamente en el Estado. En otras palabras, en estos momentos, la voz de los obispos progresistas debe enfrentar a los empresarios, los políticos y la estructura decimonónica de la relación entre Iglesia y Estado. No lo quiero llamar “sector conservador” de la Iglesia católica, como lo llama Arias Trujillo (1993), porque nuestros propósitos son diferentes, por dos razones: porque el término *conservador* no explica la indisolubilidad estructural del catolicismo y el Estado colombiano y porque de esta forma los “obispos conservadores” no representan más que una función coherente con el antiguo régimen social.

“Entre marzo y agosto de 1984, la Comisión de paz firmó acuerdos de cese al fuego con varios de los principales grupos guerrilleros”. Arias Trujillo (1993, p. 58) propone que un sector conservador es contrario a estos acuerdos: “el cardenal López Trujillo decía que el país se estaba cansando del juego de la subversión”, mientras que *El Catolicismo* publicaba un editorial en el que se expresaba como legítima la desconfianza frente a este proceso. Insisto en afirmar que esto no debe

extrañar. A fin de cuentas, solo se comprenden los caminos de la paz cuando se decide transitarlos, y solo se deciden transitarlos aquellos a los que no les ocultan las puertas que conducen a los caminos de la paz. Cuando se encubre la verdad histórica, se ocultan las puertas que conducen a la paz.

“Los gremios económicos y los dirigentes políticos, contando con todos los recursos de poder a su disposición *y, ante todo, con la colaboración de cierta gran prensa*, sometieron al gobierno a una presión desigual e insostenible [las cursivas son mías]” (Arias Trujillo, 1993, p. 59). La colaboración de “cierta gran prensa” ha tenido el efecto sistemático de esconder la realidad histórica del país a favor de los intereses del poder económico y político. Por esta razón, enterarse de la realidad del país, como se ha dicho, es luchar contra todas las herramientas del poder que le permiten ocultarse a sí mismo. Los obispos hacen parte de esta situación y participan activamente en el juego del poder. Solo seres conscientes logran salir de los juegos institucionales del poder y, en este caso, son los caminos de la paz los que le han abierto los caminos de conciencia a los obispos.

Mientras esto no sucede, el miedo es un factor determinante. En marzo de 1985, se anuncia la UP como partido político de las FARC. Entonces, *“la pastoral episcopal alertó de inmediato sobre el peligro potencial que representaba esta situación ambivalente, en la que los nuevos ciudadanos demócratas no se distinguían muy bien de los hombres alzados en armas”* (Arias Trujillo, 1993, p. 62). La violencia del estigma y el desconocimiento histórico del conflicto que sucede en el país en esta época es evidente en esta declaración episcopal. El asesinato sistemático de miembros de este partido, sin embargo, confirma que la distinción que es difícil de realizar es determinar dónde terminan los límites institucionales entre el Ejército, los paramilitares, los narcotraficantes y las

élites económicas y políticas del país. “Los paramilitares y algunos agentes del Estado terminaron por asesinar a dos candidatos a la Presidencia, ocho congresistas, 13 diputados, 70 concejales, 11 alcaldes y 5.000 militantes de la UP que durante la década del 80 lograron un respaldo electoral” (*El Espectador*, 2014; Sepúlveda, 2018).

Como la paz comienza a girar alrededor del diálogo, y este implica el reconocimiento político de, por ejemplo, partidos de izquierda que buscan en general sobrevivir a condiciones de exterminio o extrema opresión, entonces las implicaciones de estos diálogos parecen estar más allá de la imaginación tanto de los obispos como de la ciudadanía en general. Se busca la paz, pero no se entiende que la paz comienza por oír las versiones de las historias que no hemos querido oír en Colombia, aquellas que nos llegan tan solo en el lenguaje apocalíptico de la literatura latinoamericana, frente a la cual carecemos de formación interpretativa para comprender. No conocemos aún la historia de la subversión de las clases dominantes frente a las implicaciones políticas y económicas de la Constitución Política de 1991, una subversión que se viene destapando como el borrado progresivo de las fronteras entre la política, el narcotráfico y los paramilitares.

El Gobierno de Barco: década de los noventa, M-19, MAQL y EPL

El periodo anterior termina trágicamente con el holocausto del Palacio de Justicia (Elabedul.net, 2019), la toma de este por parte del Ejército en 1985⁷ frente al acto político que buscaba enjuiciar al presidente Betancur, asunto ya referido aquí. Estos eventos aún no gozan de una narrativa que permita promover la claridad histórica que ya tenemos hasta la fecha. “Sin embargo,

⁷ En 2014, el Estado colombiano reconoció su responsabilidad en esta masacre.

en tanto avanzó la década [de los noventa], el clero caminaba hacia una actitud más favorable frente a su participación en la negociación, hasta desempeñar un rol representativo al instar al gobierno del liberal Virgilio Barco (1886-1990) a reanudar conversaciones con la guerrilla” (Cristancho, 2011, p. 103). Para Cristancho, analizar la participación del episcopado priorizando lo político ideológico da como resultado una percepción heterogénea de los obispos, como en Arias Trujillo (1993) y González (1977), pero, cuando la visión se genera a partir de las motivaciones pastorales, y de la visión de la Iglesia frente a la paz, una cierta homogeneidad puede aparecer, “pues en aspectos sustantivos relacionados con la paz hubo unidad de criterios”, y cita enseguida las palabras de monseñor Nel Beltrán Santamaría: “La Iglesia soñó con la paz. Pero hubo diversidad de opciones” (p. 103). Obsérvese, sin embargo, que las opciones por la paz deben partir de actores informados, y es notorio que los obispos actuantes en zonas de mayor presencia guerrillera comienzan a encontrar mayores y mejores insumos para comprender la realidad del país, justamente por su voluntad de diálogo, lo cual se convierte en puerta de entrada para mejorar la comprensión de la historia y realizar mejores opciones por la paz.

Es preciso señalar que posiciones como las del cardenal López no solo son divergentes en cuanto al cómo lograr la paz, sino que, a partir de un análisis ideológico-político, se muestran, incluso, en contra de la paz, cuando supone, por ejemplo, no haber un vínculo “necesariamente causal” (p. 107) entre pobreza y violencia, y esto es algo que tal vez escapa al análisis de Cristancho, quien tiene cierta dificultad en admitir que tales posiciones representen falta de unidad de la Iglesia, inclusive enfocándose la paz.

Aquí es su concepto de *actor religioso* lo que limita el ejercicio de colocar en perspectiva histórica la actuación de los obispos.

Aun en el análisis crítico de acciones concretas de la Iglesia católica, donde se registren fuertes consecuencias políticas, *la Iglesia debe ser entendida ante todo como un actor religioso*, es decir, comprometido con la difusión y conservación de una doctrina de fe que supone una visión del mundo, del ser humano y del ordenamiento de una sociedad [las cursivas son mías]. (p. 99)

Tiene razón Said (2008) al afirmar que la cultura (en nuestro caso la religión) se protege constantemente de la crítica a través de este ocultamiento en la trinchera retórica de esta categoría, “lo religioso”. Es necesario considerar si, frente a las ineludibles e intrínsecas consecuencias políticas de las acciones “pastorales”, podemos aún separar la religión de la política, máxime cuando estas rayan en el negacionismo de la ciencia de lo social, como las palabras de monseñor López:

He sido testigo de muchos casos de gentes pobres que se ingenian caminos de trabajo, por lo cual esta especie de causalidad fría, como si el desempleo a secas en nuestra gente miserable fuera el que produjera esa violencia y esas masacres, me parece que no es tan fácil de probar. (Cristancho, 2011, p. 107)

Obsérvese que se reconoce la miseria de “nuestra gente”, pero a esta miseria no se la ve en ningún momento como violencia. ¿Será que “es tan difícil probar” que las mujeres en condiciones de pobreza en un sistema patriarcal están sistemática y exponencialmente mucho más expuestas que otras personas a la violencia? Esto es aún hoy difícil de probar, a no ser que se haya pasado por el proceso de una educación crítica y liberadora.

Una educación liberadora habría expuesto el carácter ideológico de la opinión que forjaron las fuerzas elitistas y oligárquicas de la sociedad para las cuales

hay una responsabilidad directa de quienes han estado alzados en armas, una responsabilidad de cara al país. Si se tratara de un país que no tuviera canales de expresión democrática, podría ser un tanto diferente la situación, pero en Colombia, a Dios gracias, se va consolidando en cierta forma el conjunto de instituciones y una vocación democrática. (Cristancho, 2011, p. 106)

Se cree, pues, en este imaginario elitista de país, que existen plenos y abiertos canales de una democracia que se va consolidando; pero simultáneamente (1984-1994) se da el exterminio de la UP, con incontables masacres perpetradas por el Ejército y los paramilitares. El marxismo nos explica que las posiciones del episcopado representadas por monseñor López son resultado de la ideología: la narrativa de las clases dominantes se vuelve por hegemonía la versión de todas las personas, incluso, de aquellas que se ven perjudicadas por la narrativa dominante. Oprimidos pasan, así, a defender, ideológicamente, la narrativa que beneficia a la clase dominante.

Con el Gobierno de Barco ocurre un reposicionamiento de los actores: el carácter institucional que el presidente les da a los procesos de paz acaba marginando a la sociedad civil y, con ello, también a la Iglesia. Pero el compromiso de esta por la paz ya es imparable. Conscientes o no de todas las implicaciones de la búsqueda real por la paz, el episcopado avanza, y en su avance presiona al Gobierno, aprende del conflicto, y se capacita para ofrecer un mejor servicio de su intervención pastoral. Esto le vale finalmente la aceptación por parte del Gobierno de su intervención en las negociaciones, siendo de vital importancia para la desmovilización del M-19 y el EPL en marzo de 1990, final de este periodo. Propuesta por el cardenal López en 1987, se creó la Comisión para la Vida, la Justicia y la paz, “para servir dentro del respeto a los derechos

humanos y ser instrumentos de encuentro con las autoridades tanto a nivel nacional como regional” (Cristancho, 2011, p. 108).

En esta misma línea de acciones e intervenciones, Cristancho (2011) destaca algunas muy importantes: monseñor Gómez advierte la necesidad de crear un clima de confianza entre Estado y guerrillas para que haya diálogo real, monseñor Beltrán desarrolla lo que denominó “la terapia del Magdalena Medio” como parte de un esfuerzo general de buscar estrategias regionales para fortalecer y sumar hacia el trabajo de la paz y el episcopado en general anima al diálogo en diversos sectores de la sociedad colombiana como estrategia de promover las negociaciones como salida del conflicto.

Los gobiernos de Samper y Gaviria

En la década de los noventa, la Iglesia colombiana incursiona con mayor fuerza en los asuntos vinculados con el conflicto armado, y es creciente su interés por los derechos humanos y el derecho internacional humanitario. Se afianza la idea de la búsqueda de una vía política negociada a la confrontación, y, es importante decirlo, las presiones de las violaciones crecientes a los derechos humanos están siempre enmarcando el accionar de los obispos. La Iglesia participó en las negociaciones con la CGSB en Caracas y en Tlaxcala por medio de monseñor Beltrán y monseñor Vega, y después con su posición crítica frente al énfasis en la salida militar que adoptó el Gobierno con la llamada “guerra integral” (González, 1995, citado por Ramírez, 2015, p. 58).

Durante este periodo la jerarquía eclesiástica respaldó todos los acercamientos con organizaciones guerrilleras y de autodefensa que se dieron. De hecho, el clero terminó por convertirse en una especie de alternativa a la que acudían los alzados en armas y algunas instancias de Gobierno para desbloquear

las pausas de las negociaciones (Cifuentes y Figueroa, 2004, citado por Ramírez, 2015, p. 59). La creciente actividad de los preladados en acercamientos de paz con los grupos armados llevaría, incluso, a que se desataran polémicas políticas, como cuando en 1994 el entonces fiscal general de la nación, Gustavo de Greiff, calificó a monseñor Gómez, obispo de San Gil y Socorro, de “estafeta de las fuerzas subversivas”. Lo anterior porque monseñor Gómez mantenía diálogos con las FARC y el ELN cuando el Gobierno lo prohibía. Las acusaciones del fiscal también estaban dirigidas al obispo de Bucaramanga, monseñor Castrillón; de Tibú, Luis Madrid Merlano; y el de Girardota, Óscar Ángel Bernal, por supuesta colaboración con los grupos guerrilleros.

Ramírez (2015, pp. 62-63) refiere cómo con ocasión de la tensión entre la Iglesia y la Fiscalía General de la Nación surgieron dos controversias: primero, ¿quién debe juzgar a los obispos?, y segundo, ¿qué son y qué diferencia hay entre diálogos pastorales y diálogos políticos? Es un periodo en el que la confusión tradicional entre Iglesia y partidos no permite vislumbrar una instancia clara de participación en el proceso con las guerrillas. Más profundo que esto, se trata de verificar cómo la posición ambigua de “lo religioso” pudo aquí ser usada por el episcopado para posicionarse frente a un Estado opresor sin necesariamente manifestar abierta oposición política, pues se trataba de su misión, eran “diálogos pastorales”.

Se trata, como diría Hall (2008), de un reposicionamiento continuo de las fuerzas políticas. El exjesuita Mario Calderón, asesinado en 1997, explicó que “todo diálogo pastoral tiene connotaciones políticas”. Calderón señaló frente a la crisis entre la Iglesia y la Fiscalía que “el Gobierno está impidiéndole a la sociedad civil dar pasos para cumplir con un deber constitucional: la paz” ((Ramírez, 2015, p. 64). La paz, pues, y no la teología, es la que jalona el

proceso. En medio del proceso, la Iglesia va ajustando sus protocolos desde su autocomprensión en continuo cambio. Los obispos son centrales en este proceso. Entienden su rol como mediadores, y desde procesos de conciliación, a través de los diálogos pastorales, se hacen parte fundamental en el paso a paso que culmina con las negociaciones entre Gobierno y actores armados (p. 81).

Aun durante el Gobierno de Gaviria, a mediados de 1994, surge el documento *Hacia una pastoral para la paz*, una elaboración episcopal mucho más madura desde el punto de vista del análisis del conflicto, actores y causas fundamentales. Este entendía la paz no solo como un don de Dios, sino como un conjunto de valores y condiciones sociales de verdad, justicia, desarrollo, educación y reconciliación, que exigían poner en marcha un programa de “pastoral para la paz” (Ramírez, 2015, p. 87). En él el Estado colombiano está cada vez más desnudo frente a la Iglesia y, por tanto, más central en torno al origen del conflicto. Aparece como irresponsable, indiferente, negligente, como un organismo débil, vendido a intereses económicos, ineficiente para la justicia, corrupto, y causa de la violencia en el país.

Este diagnóstico de la violencia se vio reforzado con discursos y pronunciamientos individuales y colectivos del episcopado. [...] Es posible afirmar entonces que la Iglesia católica en Colombia adoptó, desde finales de la década de los noventa hasta la actualidad, una explicación de la violencia que se vincula directamente con las tesis de las llamadas “causas objetivas”, según las cuales las distintas formas de violencia en el país están relacionadas causalmente con la pobreza y la desigualdad social. (Ramírez, 2015, p. 88)

En 1995, surge la CCN, creada por la CEC, estando monseñor Rubiano en la presidencia. El origen de la CCN es una omisión y, por tanto, un abandono que, a su vez, genera un vacío por parte del Gobierno en su deber de buscar la

paz. El actuar de los obispos en esta hora fue intenso, y las fronteras entre lo político, lo religioso/pastoral y lo económico parecen borrarse, llegando a tener consecuencias fatales.

En las zonas en conflicto, los obispos desempeñaron papeles cruciales y fueron activos en la continua búsqueda de estrategias y la implementación de políticas pastorales locales y regionales por la paz. Monseñor Gómez j, obispo de Socorro y San Gil, tenía el apoyo de monseñor Rubiano para realizar “diálogos permanentes con las FARC, asentadas en su territorio” (Ramírez, 2017, p. 134). El padre Guillermo Vega, por delegación de la CEC, hará lo mismo con el ELN y el EPL; monseñor Héctor Rueda, arzobispo de Medellín, y monseñor Héctor Fabio Henao, dialogarán con milicias urbanas.

No son pocos los obispos que en la década de los noventa denuncian constantemente al Estado. Monseñor Isaías Duarte Cancino, arzobispo de Cali, tenía fuertes críticas frente al Estado y los actores armados, incluso, a los grupos económicos, a quienes acusa de ir en contravía de la búsqueda de la paz al apoyar financieramente la iniciativa militar estatal en contra de la guerrilla. Como Cancino, monseñor Ignacio Gómez Aristizábal, arzobispo de Santa Fe de Antioquia, buscaría ejercer presión para que los grupos armados buscaran salidas negociadas, al mismo tiempo que denunciaba al Estado “por su incapacidad “en grado sumo” de hacer justicia, y continúa Ramírez (2015): “Este tipo de denuncias en contra del Estado, su ineficacia como garante de derechos y justicia y su ausencia en ciertas regiones del país se convertirá en una constante en el discurso de la jerarquía eclesiástica de los noventa” (p. 140). La paz es, pues, central en todas las conferencias episcopales y su actuación forja pasos de un proceso que, aunque no siempre va hacia adelante, aprende de los retrocesos, y aunque sus acciones no son percibidas de la misma forma

por parte de todas las guerrillas, unas más dialogantes que otras, entretanto, no desiste de la paz.

El Gobierno de Pastrana (1998-2002)

La actuación del episcopado en el periodo del presidente conservador Andrés Pastrana necesitaría más espacio, pues es supremamente complejo en sutilezas y trampas de la retórica que emerge entre los eventos históricos y la narración de estos. Son los años de la escalada y el recrudecimiento del conflicto con el narcoparamilitarismo y las narcoguerrillas, y, por tanto, años del ascenso al poder de quien, como director de la Aeronáutica Civil entre 1980 y 1982, otorgaría más de doscientas licencias a narcotraficantes (Akerman, 2018). El asunto de este periodo podría girar alrededor de los diálogos fallidos entre guerrillas y Gobierno, pero también podrían serlo las masacres, el fenómeno del narcomilitarismo (paramilitares y guerrillas), etc. Como nuestro foco está en la actuación de los obispos, optamos en esta parte por la siguiente metodología. Cito a continuación frases e intervenciones de los algunos obispos en esta época y paso a comentarlas brevemente.

- “La Paz hay que buscarla sin nombres ni apellidos”, monseñor Beltrán, en referencia a la disposición de dialogar con todas las partes (Ramírez, 2015, p. 172).
- “Para nosotros lo importantes es la paz integral que comprende la paz espiritual, corporal, individual, comunitaria, paz nacional y paz internacional”, monseñor Beltrán (Ramírez, 2015, p. 174).
- “A diferencia de monseñor Beltrán, para monseñor Jorge Enrique Jiménez, obispo de Zipaquirá, y recién nombrado presidente del

Celam, había que ‘darle confianza al señor presidente y que él lleve el protagonismo’” (Ramírez, 2015, p. 174).

- “No podemos soñar con una paz fácil, la paz va a ser muy difícil, va a costar mucho. Sin embargo, hay que saber distinguir entre lo que se puede negociar y lo que no. Hay cosas que no se pueden sacrificar... No se puede sacrificar la ética, la moral, los derechos humanos, la justicia, la dignidad del Estado”, monseñor Luis Augusto Castro (Ramírez, 2015, p. 173).

- “La guerrilla de Colombia no quiere el bien del pueblo colombiano”, monseñor Isaías Duarte Cancino (Ramírez, 2015, p. 178).

Campaña “Cartas por la paz”, de monseñor Alberto Giraldo, para que la población civil escribiera cartas a las FARC, el ELN y las AUC solicitándoles acciones por la paz (Ramírez, 2015, p. 181).

- “Nosotros no podemos dejarnos acorralar por el miedo. Una cosa que les pido a los colombianos es que no nos quedemos como espectadores cuando hay masacres. El país tiene que exigir con fortaleza que el proceso de paz produzca resultados”, monseñor Darío Monsalve (Ramírez, 2015, p. 192).

Cada una de estas acciones, ideas y pensamientos representan diversos vectores dentro del actuar de los obispos frente al caótico proceso entre Gobierno e insurgencia. Por momentos parece que hay una conciencia de que la paz no será algo fácil, pero en la misma frase se dice que hay ciertas cosas que no se pueden sacrificar: entre ellas destaco aquellas que considero que sí se pueden y deben “sacrificar” o transformar radicalmente: la ética y la moral, y la idea de la dignidad del Estado. La ética que nos ha gobernado está en la base de una moral cristiana que es heredera de un sistema colonial, por tanto, sin comprender el proceso histórico y el proceso social, se defiende el estancamiento del mismo

proceso histórico y su transformación, al no tener muy en claro lo que se puede negociar y lo que no. Al final, el criterio para determinar lo que se puede negociar y lo que no es lo que no parece haber sido objeto de suficiente escrutinio científico y teológico crítico. Es el criterio ético el que está en juego constantemente. Se busca entonces la paz, pero sin tener suficientemente en cuenta que los criterios éticos deben estar siempre transformándose en un proceso continuo de ampliación y profundización de derechos para todas las personas.

El rechazo generalizado de la violencia por parte de los obispos puede estar representado en la firme condena de monseñor Duarte a sus actores, pero estos no solo fueron las FARC. Para la fecha, ya es más conocido del episcopado la relación que se daba entre gremios empresariales, políticos, instituciones del Estado y narcotráfico. Pero el asesinato de monseñor Duarte hacia finales del Gobierno de Pastrana nos muestra qué tan profundo estaba quebrado el límite de lo sagrado que, se supone, protegería incluso a los obispos y altas jerarquías de la Iglesia de la horrenda violencia que azota al país. Dos meses después, el 2 de mayo de 2002, las FARC y las AUC protagonizarían, junto con la omisión del Ejército y, por ende, del Estado colombiano, la Masacre de Bojayá. El llamado fue, sin embargo, a la condena de todo tipo de violencia y terrorismo, una condena genérica que resbala en un escenario cultural que no escucha ese tipo de clamores genéricos, en términos políticos no han tenido mucho efecto, razón por la cual las teologías de la liberación se han planteado serias críticas con respecto al marco ético de las teologías tradicionales y la forma en que estas logran sus efectos políticos.

Finalmente, lo último que podemos leer a contrapelo es la forma en que los obispos nos permiten leer un momento del país: los colombianos se quedan como espectadores cuando hay masacres. Las palabras de monseñor Darío

Monsalve resuenan en un punto de la historia colombiana que reverbera hacia adelante y hacia atrás, haciendo de sus palabras un momento eterno: nos han transformado en espectadores de masacres. Sin embargo, no podemos olvidar lo que hemos dicho siguiendo la teoría del *double bind* de Gregory Bateson o, más recientemente, los artículos del criminólogo y abogado Daniel Mendoza sobre la condición patológica de los dirigentes del país. Si nos gobiernan sociópatas y psicópatas, y estos controlan los medios de comunicación, ayudando a establecer dictaduras democráticas, ¿no serían los efectos de semejante contexto la creación de una sociedad compuesta por individuos igualmente enfermos? Solo personas enfermas, o con mucho miedo, pueden quedar como “espectadoras” frente a las masacres.

Termino comentando la buena intención de su intervención de que hay que exigir con fortaleza que el proceso de paz produzca resultados.

Según Ricardo Santamaría, el proceso de paz de la administración Pastrana fracasó porque los encuentros entre el Gobierno y la subversión nunca tuvieron desarrollo concreto en *un itinerario* hacia la pacificación. Una reunión servía para planear la siguiente y mantener viva *la retórica de la paz*, pero nada más. El proceso no tenía como horizonte la desmovilización y desarme de la guerrilla, y en más de una ocasión Marulanda dijo que ellos nunca entregarían las armas [las cursivas son mías]. (Ramírez, 2015, p. 202)

Sin itinerario, y envuelto en una retórica moribunda, ¿cómo depositar la confianza en el protagonismo del señor presidente?, como habría sugerido monseñor Jiménez. Pero si pensamos que tanto la Iglesia como el Gobierno deberían estar dirigidos por las personas más capacitadas en términos humanos y divinos, ¿qué significa que se vaya a “negociar” la paz, sin itinerarios, y en medio de un discurso que se vuelve “pura retórica” de la paz? Tenemos, pues,

una Iglesia que nos pide confiar en un Gobierno que ella misma ha denunciado como incompetente, ineficiente, débil, etc., y que lo demostró con creces en el fracaso del proceso del Caguán (cabe decir que esta síntesis perspectiva solo es posible por el distanciamiento histórico). La forma como se trató la Masacre de Bojayá, en pleno auge del uribismo, indica la forma como las FARC, los paramilitares y el Estado (representado por su Ejército omiso) se habían degradado en grado sumo, aunque las fuerzas del poder sabrían cómo conducir el foco exclusivamente hacia responsabilizar a las FARC. Así entramos entonces en el periodo del Gobierno de Uribe.

Álvaro Uribe

El Gobierno de Uribe será ampliado en otro momento de esta investigación, en el capítulo cuatro. El proceso de destrucción del proceso de paz también tuvo que ver con presión de los Estados Unidos (post-atentados de Nueva York del 11-S) y su necesidad de impulsar una guerra, la del terrorismo, codificada en los medios como “guerra contra el terrorismo”. Pécaut (2002, p. 22) afirma que hacia el final del Gobierno de Pastrana, esto tuvo las consecuencias de transformar a las FARC “de la noche a la mañana” en un grupo terrorista. Este será el escenario propicio para la política guerrerista de Uribe. “Es un paisaje de guerra aún más cruel, cuyo fondo es la descomposición social, que aparece en todo lugar” (p. 23).

Así que en este punto la actuación de los obispos debe verse bajo el telón de fondo de un escenario altamente ideologizado (prefiero ese término al término usado por la mayoría de los investigadores, para los cuales lo que se da es “polarización”) en el que “un tipo peligrosísimo”, como lo llamaría el periodista

y pacifista Jaime Garzón,⁸ asesinado antes de la ascensión de Uribe, asume la Presidencia de la nación.

Nuevamente, refiere Ramírez (2015), “no quiere decir que la Iglesia, durante el primer periodo Uribe se hubiera alineado plenamente con la posición de Gobierno, ni que los preladados que compartían el discurso de ‘mano dura’ contra la guerrilla abandonaran el énfasis en la salida política negociada” (p. 218). A esto me refiero con un escenario altamente ideologizado. Silenciosamente se asesinan civiles por guerrilleros y se masacra a la población, pero existe algo que hace que no pueda haber “unanimidad entre los obispos”, en un escenario mucho más complejo que el “a favor” o “en contra”, que es el binarismo que reduce la complejidad de la realidad. Todos los obispos quieren la paz.

Así es como necesitará distinguirse del Gobierno frente a la acentuación de la guerra de lenguaje instaurada por el jefe máximo del Ejército, y si se considera el discurso de Pablo Hernán Sierra,⁹ también de los paramilitares. En esta guerra, las guerrillas, en especial la de las FARC, son construidas narrativamente como terroristas, bandoleros, narcoterroristas, a quienes se les atribuye en este periodo, ideológicamente, todas las causas de los problemas en Colombia con su terrorismo; La Iglesia católica y el episcopado insisten en la realidad del conflicto armado (Ramírez, 2015, p. 222).

Pero el escenario es de guerra. Y los obispos muestran su tenacidad en el propósito de la guerra que, “pese a que el 15 de agosto de 2005 el ELN había asesinado a los sacerdotes Jesús Emilio Mora y Vicente Rosso en Norte de

⁸ Jaime Garzón dicta una conferencia en 1997 en Cali en la Universidad Autónoma. En otros momentos, también se lo escucha en la voz del personaje Godofredo Sínico Caspa, preanunciando el poderío militar de Uribe y sus vínculos con los intereses de los Estados Unidos (Cofradía para el Cambio [Copec], s. f.).

⁹ Considero digno de consideración el testimonio del jefe exparamilitar, quien a través de una narrativa inteligente, meticulosa en detalle, y coherente, realizada en entrevista por la cadena Telesur TV.

Santander, la CCN y el episcopado iniciaron acercamientos con dicha guerrilla, con la autorización de Uribe” (Ramírez, 2015, p. 244). Fue evidente en todo este proceso el liderazgo de monseñor Luis Augusto Castro, nombrado presidente de la CEC en 2005.

Fue la insistencia del episcopado en la persona de monseñor Castro quien facilitó una conversación que parecía bloqueada cuando las FARC se negaban al diálogo “mientras Uribe esté en el poder”, lo cual, conscientes del contexto histórico y sus personajes, tiene tanto sentido como las palabras de Castro, en su llamado a las partes al diálogo: “la paz no se hace con los amigos sino con los enemigos” (Ramírez, 2015, p. 247).

Es, por tanto, un escenario complejo y adverso para la paz. Se pueden destacar, sin embargo, cinco énfasis de la acción del episcopado durante el Gobierno de Uribe (Ramírez, 2015, pp. 259-261):

1. El rol de testigo que cumplió la jerarquía eclesiástica durante el proceso de desmovilización de las AUC y reparación a las víctimas que adelanta la CNRR.
2. La preocupación por el lugar que las víctimas ocupan en el proceso de paz, en especial en cuanto a las perspectivas de verdad, justicia y reparación.
3. La insistencia en los temas relacionados con la pobreza, las condiciones del sector agrario y la situación de desplazamiento en la que se encuentra un importante porcentaje de la población, incluso, el rechazo a la fumigación de cultivos ilícitos con glifosato y la preocupación porque la firma del TLC con los Estados Unidos pueda afectar a pequeños productores del agro colombiano.

4. La facilitación de negociaciones de paz con el ELN.

5. La participación del episcopado en la búsqueda de un acuerdo humanitario con las FARC para concretar la liberación de los secuestrados.

Habría que preguntarnos hasta qué punto la postura del episcopado en este periodo, sin proponérselo, se sumó al proceso de ideologizar la percepción del contexto histórico colombiano. ¿Cómo queda por ejemplo su participación en lo que vendrá a conocerse como las falsas desmovilizaciones con los paramilitares promovidas por el expresidente Uribe? Es decir, en todos los procesos de negociaciones del Gobierno de Bentacur hasta el Gobierno de Uribe, “la retórica de la paz” se contrapuso a la práctica factual de la guerra y la Iglesia tuvo que asumir un papel en el cual medió entre dos negociadores pésimos. Usaremos la parábola de la adolescente y sus dos hermanos necios para hablar de esto más adelante.

El Gobierno de Santos inicia con un vuelco hacia la paz. La Iglesia, que ya había sido empujada a tomar posiciones distantes y meramente pastorales por la paz, esta vez, durante este gobierno, celebró las negociaciones. “Los jerarcas mantuvieron una posición de respaldo a la paz y celebraron la negociación, sin embargo, se abstienen de participar de forma directa en la misma pues sus oficios no han sido requeridos por los negociadores” (Ramírez, 2015, p. 265).

Conclusiones

Al optar por la paz, la Iglesia escogió un camino de madurez espiritual y planetaria. Este camino, sin embargo, está enmarcado en una serie de implicaciones:

1. Su papel de tutora moral no tenía un arraigo histórico, pues no se reconocía a sí misma en épocas anteriores como actora del conflicto en Colombia.
2. Es forzada como institución hacia la madurez de los caminos de la paz, pero aún no ha comprendido que la opción de Camilo Torres no fue una opción por las armas, sino para defenderse de las armas injusta y despóticamente usadas por el poder, a su vez, usurpado por una clase corrupta últimamente indistinguible del paramilitarismo y el narcotráfico.
3. En su proceso de maduración, vio a ambos lados (Estado paramilitar y grupos guerrilleros) degenerarse y deshumanizarse por la burbuja económica producto de la violación del vientre de la madre tierra, lo cual es la apropiación de las plantas de poder para la compra de armas y el financiamiento de ejércitos de violadores y asesinos, cuya guerra últimamente se redujo a la guerra sangrienta y cruel en contra de la población civil por el control de la tierra; la lucha por el control del Estado y la política es un subproducto de la lucha por el control de la tierra.
4. Una guerrilla cuyas causas son eclipsadas por haberse deshumanizado en la guerra.

5. Un Estado sin itinerarios reales y con el presidente Uribe entregado a la guerra frontal, no contra la guerrilla, sino contra su competencia comercial (la política es un escenario usurpado), se transa en guerra a muerte por el uso de la tierra.

Lo anterior es equivalente a una adolescente en casa, en pleno proceso de madurez, haciendo que sus dos hermanos, guerrillas y Estado, hagan las pases, mientras estos se comportan como niños drogados, literal y metafóricamente, disputando el uso del parque de diversiones, la tierra; en medio de esto, los hermanos guerrillas y Estado destruyen y hacen atrocidades en el jardín, con sus florecitas y animalitos pequeños, en la disputa por el uso del parque/tierra. La Iglesia católica, esta adolescente, que en esta parte del capítulo me permito poner en una prosa y formas distintas, no siempre ha sabido que sus hermanos han estado drogados y, en muchas ocasiones, estos mismos no le han dejado ver quién ha hecho qué cosa en la destrucción del jardín. Han enterrado sus crímenes en el jardín, esperando a que a su hermana no le hagan falta unas cuantas flores, unos cuantos conejitos y otros tantos seres indefensos que en su deshumanización fueron masacrados por estos hermanos inconscientes. Pero invocando las fuerzas de uno de sus ancestros mayores, San Francisco de Asís, hoy se ha hermanado con las víctimas del jardín y comienza a luchar contra el racismo, las fobias y el odio hacia lo femenino, incluso el odio hacia lo que los sabios indígenas llaman la Pacha. El balance es positivo. La humanidad está naciendo.

Referencias

- Akerman, Y. (2018, 28 de abril). Las licencias de Uribe. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/opinion-licencias-de-uribe-columna-752711/>
- Althaus-Reid, M. (2003). Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos. Cuadernos de Teología, ISEDET, vol. 22, pp. 123-133
- Arias Castillo, W. (2018). *Así se roban la tierra en Colombia*. Impresol.
- Arias Trujillo, J. R. (1993). La jerarquía eclesiástica colombiana y el proceso de paz de Belisario Betancur (1982-1986). *Historia Crítica*, 8, 52-65. <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/28637>
- Acevedo Tarazona, Á. y Delgado Díaz, A. (2012). Teología de la liberación y pastoral de la liberación: entre la solidaridad y la insurgencia. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 17(1), 245-268. <https://www.redalyc.org/pdf/4075/407539691011.pdf>
- Asad, T. (2009). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in christianity and islam*. Johns Hopkins University Press.
- Beltrán, C. J. (2015). “*O cristo afogado: uma não-cristologia*”. *Religião, literatura e pós-colonialismo* (Tesis doctoral, Universidade Metodista de Sao Paulo).
- Canal Capital. (s. f.). *La masacre de Segovia, Antioquia*. <https://www.youtube.com/watch?v=yoG7dHGR4SE>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Autor. <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/descargas.html>

- Cofradía para el Cambio. (s. f.). *Álvaro Uribe es peligrosísimo: Jaime Garzón*.
<https://www.youtube.com/watch?v=VjF0dYn0sKE>
- ColombiaInforma.(2019,3demarzo). “*Colombia sigue en el camino de la guerra*”
Bruno Duffé, enviado del Vaticano. <http://www.colombiainforma.info/colombia-sigue-en-el-camino-de-la-guerra-bruno-duffe-enviado-del-vaticano/>
- Cristancho, A. (2011). La participación del episcopado colombiano en las negociaciones con la insurgencia: orígenes y debates (1982-1990). *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 11(20), 97-114. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1657-89532011000100008&script=sci_abstract&tlng=fr
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. Abya Yala.
- Elabedul.net. (2019, 21 de agosto). *Holocausto del Palacio de Justicia*. <https://www.elabedul.net/?s=Holocausto+del+Palacio+de+Justicia>
- El Espectador*. (2014, 20 de octubre). Exterminio de la UP, crimen de lesa humanidad. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/extermio-de-la-up-crimen-de-lesa-humanidad/>
- González, F. E. (1977). *Partidos políticos y poder eclesiástico: reseña histórica, 1810-1930*. Centro de Investigación y Educación Popular.
- González, F. E. (2015). Presentación. En L. C. Ramírez Bonilla, *Entre altares y mesas de diálogo: el episcopado colombiano en acercamientos de paz con grupos armados ilegales (1994-2006)*. Universidad Nacional de Colombia.

- Gonzalez Perdomo, A. (2001). Las Organizaciones Sociales – Una vía hacia la democratización y fortalecimiento de la sociedad civil. Foro Nacional por Colombia.
- Gutiérrez, G (1975). Teología de la liberación. Perspectivas. Ediciones Sígueme.
- Hall, S. (2008) ¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite. En Estudios Postcoloniales, Ensayos Fundamentales. Traficantes de Sueños.
- Heller, A. (2001). *The three logics of modernity and the double bind of the modern imagination*. Collegium Budapest, Institute for Advanced Study.
- Marx, C (Sin año), El Capital, Tomo 1. Librodot.com
- Mouffe, C. (2014). *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz Mesa, L. J. (2013). La Iglesia católica y la formación del Estado nación en América Latina en el siglo XIX: el caso colombiano. *Almanack*, 6, 5-25. <https://doi.org/10.1590/2236-463320130601>
- Pablo, Obispo. Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. 7 de diciembre de 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Pacific School Religion. (2016). *Casos de implicación de la Iglesia en la violencia en Colombia*. Autor. <https://xdoc.mx/documents/casos-de-implicacion-de-la-iglesia-en-la-violencia-en-colombia-5dbb-400f6f795>

- Pécault, D. (1995). “De las violencias a la violencia”, en Gonzalo Sánchez/Ricardo Peñaranda, *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Cerec.
- Pécault, D. (2002). Processus de paix, polarisation politique. En *Problèmes d’Amérique Latine*, 44, pp. 7-30
- Presidencia de la República. (1956, 1 de marzo). Decreto 434. *Por el cual se reglamenta el Acto Legislativo número 6 de 1954*. Diario Oficial, 28995.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. Clacso.
- Ramírez Bonilla, L. C. (2015). *Entre altares y mesas de diálogo: el episcopado colombiano en acercamientos de paz con grupos armados ilegales (1994-2006)*. Universidad Nacional de Colombia.
- Ramos, C (2015). *A Frente Nacional na Colômbia (1958-1974): A ditadura democrática das classes dominantes*. Editora Appris.
- Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. *Global Modernities*, 2(1), 25-44.
- Said, E. W. (2008). *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debolsillo.
- Sánchez, G. y Peñaranda, R. (1986). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. CEREC.
- Schüssler Fiorenza, E. S. (2009). *Democratizing biblical studies: Toward an emancipatory educational space*. Westminster John Knox Press.
- Schüssler Fiorenza, E. S. (2011). *Cultura e imperialismo*. Companhia das Letras.

- Semana*. (2020, 8 de julio). *Van 216 excombatientes de las Farc asesinados: ¿cómo detener esta violencia?* <https://www.semana.com/nacion/articulo/216-excombatientes-de-las-farc-han-sido-asesinados/685044/>
- Sepúlveda, J. P. (2018, 31 de julio). “Todo pasó ante nuestros ojos”: claves del informe sobre el exterminio de la UP. <https://pacifista.tv/notas/todo-paso-ante-nuestros-ojos-claves-del-informe-sobre-el-exterminio-de-la-up/>
- Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*. Akal.
- Sung, J. M. (2008). *Teología e economía: repensando a teologia da libertação e utopias*. Fonte.
- Telesur TV. (s. f.). *Uribe es un hombre activo en el paramilitarismo: Sierra*. <https://www.youtube.com/watch?v=oxSrbpuRkzY>
- Universidad Nacional de Colombia. (s. f.). *Camilo Torres*. <http://pensamiento.unal.edu.co/cp-camilotorres/acerca-de/camilo-torres/>

Capítulo 4

Paramilitares: conflicto, negociación Y acompañamiento episcopal

—

Diego Fernando Ospina Arias

Luis Hernán Peña Infante

—

Introducción

Este capítulo se refiere a los paramilitares como otro de los actores armados clave en el conflicto social, político, económico y armado vivido en Colombia desde la década de los sesenta. Aborda fundamentalmente el conflicto originado con la aparición de los paramilitares como actor armado en la escena nacional, la negociación realizada entre ellos y el Gobierno de Uribe, y el acompañamiento llevado a cabo por varios obispos de Colombia a esa negociación.

Parte de la premisa de que los paramilitares son la expresión armada de un proyecto integral, ligado a los intereses del Estado e implementado por los Estados Unidos en Colombia bajo el pretexto de la Guerra Fría, con un claro carácter anticomunista y ultraderechista, y que con el paso del tiempo, y connotaciones adicionales (participación de terratenientes, ganaderos, élites políticas locales, regionales y nacionales, alianzas con el narcotráfico), causará daños catastróficos a la población colombiana y convertirá en objetivo militar no solo a todas las expresiones políticas de izquierda, sino a las distintas organizaciones sociales, populares, comunitarias y de derechos humanos comprometidas en la construcción de condiciones de paz, equidad y reconciliación.

Luego, al abordar el proceso de negociación, se insiste desde el inicio en la geopolítica internacional que incidió para que tanto los paramilitares como el Gobierno de Uribe iniciaran dicha negociación. No es casual que el presidente Uribe, acusado a lo largo de su carrera política de nexos con los paramilitares y el narcotráfico, fuera el encargado de llevar a cabo en su primer mandato esta negociación. Además de presentar sus momentos significativos, el capítulo hace un balance de los resultados del proceso, que constatan en la práctica

aquello que representaban los paramilitares como proyecto integral y, por tanto, la pretensión “escondida” a la que apuntaba la negociación.

Y, finalmente, en línea con el tema que atraviesa este libro, se presenta la participación de los obispos colombianos en la negociación mediante una descripción detallada de las distintas modalidades de acompañamiento. La tarea realizada por los obispos confirma una disposición permanente del episcopado al trabajo por la paz, derivado de su confesión de fe y expresado en la mediación con los distintos actores ante la resolución negociada del conflicto. No obstante, se evidencia que la buena intención episcopal quiso ser instrumentalizada por los negociadores de este proceso, en busca de su legitimación ante la opinión pública nacional e internacional.

Caracterización del conflicto de los paramilitares: origen y desarrollo

El marco de la Guerra Fría y la doctrina contrainsurgente

El final de la Segunda Guerra Mundial trajo como consecuencia el reordenamiento y la polarización del mundo en dos grandes bloques, alienados en torno de Rusia y los Estados Unidos, en lucha por la hegemonía y el control del mundo, desde su propia visión del mundo.

Los Estados Unidos vieron como un peligro a su poder a la Unión Soviética y a los países afines a su línea de pensamiento. Además, los movimientos de protesta, y los países que lograban salirse del control de los Estados Unidos, eran perseguidos y señalados como seguidores del pensamiento comunista. Lo anterior origina la doctrina de seguridad nacional, una doctrina de carácter contrainsurgente, creada en la década de los sesenta por los Estados Unidos y aplicada por el Gobierno de Kennedy a las revoluciones acaecidas en dicha

época; doctrina que, según Insuasty et al. (2016), ha de considerarse “no tanto una estrategia de guerra sino un modelo para enfrentar los conflictos sociales, defendiendo el orden social tradicional o imponiendo un nuevo orden afín a los intereses capitalistas” (p. 22).

Las revoluciones triunfantes de Cuba y, posteriormente de Vietnam, suscitaron la multiplicación de grupos insurgentes y movilizaciones en el ámbito global y del continente latinoamericano, considerado por los Estados Unidos como su “patio trasero”, es decir, el espacio de su influencia. Lo anterior lo lleva, en sus políticas intervencionistas, a plantearse una estrategia contrarrevolucionaria en la que se justifica la eliminación del enemigo, dentro de la implementación de la llamada “guerra total”; guerra que, según Insuasty et al. (2016), buscaba como principal objetivo “vencer el enemigo a cualquier precio, combinando aspectos económicos, diplomáticos, psicológicos y paramilitares”, junto con el “apoyo de las fuerzas militares a grupos paramilitares, a los cuales debían armar y entrenar”, e implicaba, a su vez, “el aumento de ayuda económica y militar a gobiernos o grupos contrainsurgentes alineados a favor de esta potencia” (pp. 22- 24). Lo anterior ha continuado haciéndose en todo el continente, particularmente en Colombia, muchas veces con el pretexto de la lucha contra las drogas.

La razón para el uso de la acción militar fue la creación del imaginario “enemigo”, como se enunció, lo que suponía la delimitación de campos amigo-enemigo y el combate al denominado “enemigo interno”, labor que se les asignó, o bien a las fuerzas militares para limpiar a la sociedad de este y recuperar de ese modo el orden social, o bien mediante el apoyo a “grupos

contra”,¹ por ejemplo, a los contranicaraguenses, para derribar el triunfante poder sandinista de las décadas de los setenta y ochenta, y a grupos del Medio Oriente y Asia.

En el caso colombiano, esta tarea se realizó mediante la conformación de grupos paramilitares, que fueron apoyados por el Ejército en la realización de acciones conjuntas. Hecho que se conoció a través de varias fuentes, una de ellas, de este paramilitarismo, que en sus directrices orientaban “no combatir ni al ejército ni a la policía” en tanto eran considerados como hermanos; otra la constituyen los testimonios de exmilitares (Siegel y Hackel, 1999, citados por Insuasty et al., p. 28), y las confesiones de los mismos jefes paramilitares al desmovilizarse que dijeron que “la expansión paramilitar fue posible gracias a la ayuda del ejército” (p. 26), o las versiones libres ante la Unidad de Justicia y Paz, como fue el caso de Salvatore Mancuso al evidenciar “la alianza entre las estructuras paramilitares con amplios sectores militares, económicos, políticos y sociales de todo el país” (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2013, p. 160), corroborado también por Vásquez (2007). Alianza, que según Romero (2003), se basaba en “el apoyo logístico, económico y político en muchas de sus ofensivas contrainsurgentes o en su implantación territorial en las periferias, dada la precariedad de recursos del Estado para financiar la guerra” (p. 136), y que se extendía al narcotráfico, ya que se dio una “sinistra alianza entre militares, paramilitares y narcotraficantes”, conocida por el testimonio de un exmiembro del movimiento Muerte a Secuestradores (MAS) (Human Right Watch [HRW], 1996).

¹ Los contra o la contra fueron grupos antsubversivos o contrarrevolucionarios que contaron con el apoyo o fueron creados por los Estados Unidos para desestabilizar las revoluciones triunfantes en varios sitios. Un ejemplo de ello fue el de la contra en Nicaragua para derrumbar el régimen sandinista.

Relaciones estrechas de cooperación o colaboración entre Fuerzas Armadas colombianas y grupos paramilitares, conocidas también por la CIA (por sus siglas en inglés), y comprobada por un grupo de investigadores de la Universidad George Washington, en documentos desclasificados de la página web National Security Archive, en un informe de esta agencia de seguridad de 1994 y dados a conocer por el periódico *El Espectador* (2009, p. 6).

En esa estrategia y guerra total, intervienen no solo los grupos armados estatales, sino que se involucra a la población en general, ya que, dentro de la configuración de enemigo interno, por habitar en zonas de control insurgente o guerrillero, se la considera como enemigo potencial, al interpretar el dicho chino del agua y el pez, acuñado por el líder de la revolución cultural china Mao Tse-Tung, en la que el agua representa al pueblo y el pez a las guerrillas o insurgencias, lo que significaba quitarle todos los apoyos y sustentos, como lo era la población civil. En tal sentido, la población viene a ser víctima de la guerra. Pero, a su vez, se convierte en objeto de disputa de cada actor armado, la involucra en el conflicto y hace que llegase “a ser armada en grupos de autodefensa, se le ofreciese entrenamiento militar a grupos contrasubversivos, y promoviese campañas de desinformación y la creación de redes de informantes” (Kornbluh, 1988; Klare, 1988, citados por Insuasty et al., 2016, p. 26).

La instrumentalización de la legalidad como aliciente del paramilitarismo

Al comenzar este apartado, se usa el término *legalidad* para aludir a diversidad de instrumentos que usa el poder hegemónico para dominar y sujetar a sus oponentes; legalidad que proviene tanto de directrices de los Estados Unidos como de los gobiernos que las siguen e implementan. Se hará

un breve recorrido en el que se destacarán algunos documentos significativos que dan cuenta de la génesis del paramilitarismo en Colombia.

En las tensiones de la Guerra Fría, en la zona del canal de Panamá, entre 1964 y 1984, se crea y consolida la escuela para las Américas (School of the Americas), y en su interior la división Latin American Training Center, Ground Division, para “alinearse a las naciones latinoamericanas hacia las políticas norteamericanas y contrarrestar la influencia marxista y de la izquierda pro soviética” (Burbach y Sgreni, 2005, citados por Insuasty et al., 2016, p. 60), enmarcadas en las políticas del presidente Lindon B. Johnson (1963-1969), de cero tolerancia frente al comunismo. A su vez, Insuasty et al. señalan que se aplicó la Kubark Counterintelligence Interrogation para eliminar presidentes y colaboradores de los comunistas (p. 72).

Debido a la conformación de las primeras guerrillas en Colombia, entre 1957 y 1960, el presidente Guillermo León Valencia emitió el Decreto 3398 de 1965. En dicho decreto, es significativo el uso de “todos”, con lo que se busca involucrar a la población en la defensa nacional y las instituciones. Por ejemplo, en el título I, el artículo 1 señala que la “defensa nacional es la organización y previsión del empleo de todos los habitantes y recursos del país, desde tiempo de paz, para garantizar la independencia nacional y la estabilidad de las instituciones”; el artículo 3 ratifica que “todos los colombianos están obligados a participar activamente en la defensa nacional, cuando las necesidades públicas lo exijan para defender la independencia nacional y las instituciones patrias”; el artículo 4 enuncia que “todas las personas naturales y jurídicas del país están obligadas a cooperar en la defensa nacional y sus actividades estarán supeditadas a los fines de ella”; el artículo 23 afirma que “todos los colombianos hombres y mujeres están sometidos a la movilización”, y se le sanciona por su

incumplimiento llamándole desertor (art. 32); el artículo 25 indica que “todos los colombianos, hombres y mujeres no comprendidos en el llamamiento al servicio militar obligatorio, podrán ser utilizados por el Gobierno en actividades y trabajos con los cuales contribuyan al restablecimiento de la normalidad”. Se imponen, incluso, sanciones y penas a quienes no cumplieren con las órdenes impartidas por los militares o el Gobierno, permitiéndoles a los civiles el uso de armas tanto convencionales como privativas del Ejército, además de poner en manos de la justicia militar todas las situaciones referidas anteriormente.

Por su parte, el presidente Lleras Restrepo expedirá la Ley 48 de 1968 que en el artículo 1, parágrafo 1, convierte en legislación permanente el Decreto Legislativo 3398 de 1965, al dar facultades al Ejército para crear, dotar y entrenar grupos de civiles armados, con carácter defensivo, conocidos como de autodefensa, para protegerse de las guerrillas, sobre todo en regiones como Guayabero, Tolima, Santander y Meta. Con lo que se va dando legalidad a esos grupos.

Años después el presidente Lleras Restrepo, mediante Decreto 1355 de 1970, crea el Código de Policía, por el que se regula el servicio civil, que cambiará después por el de vigilancia privada mediante Decreto 522 de 1970, que en su artículo 42 afirma: “La Policía Nacional fomentará y orientará las agrupaciones que los moradores organicen voluntariamente para la vigilancia y protección de su vecindad”, artículo que incentivará los grupos privados.

Los actos legislativos de estos presidentes encontraron respaldo en normativas del Ejército, como lo indicó *Verdadabierta.com* (2012) al indicar que el Ejército expidió documentos, manuales y reglamentos para apoyar los grupos o las juntas de autodefensa; para ello, se mencionan el documento “Instrucciones generales para operaciones de contraguerrillas” de 1979, el “Manual de combate

contra bandoleros o guerrilleros EJC-3-101” aprobado mediante Resolución 14 de 1982, el “Reglamento de combate de contraguerrillas EJC-3-10” de 1987 implementado por el entonces comandante del Ejército general Oscar Restrepo y el “EJC-2-10/87”.

Como ejemplo, Insuasty et al. (2016) traen algunas indicaciones del “Manual de contraguerrilla” de 1979 en las “Disposiciones del comando del Ejército sobre entrenamiento y operaciones”, que, en lo referente a los soldados y a los civiles, anota, en cuanto a los primeros, que “se le debe hacer comprender que, en guerra irregular, el enemigo está en todas partes y a toda hora”, que “uno o varios soldados de cada unidad lleven vestidos de civil, con el objeto de poder entrar a las casas como trabajadores, visitantes”, y en la formación moral de los soldados incluye “el significado de la población civil como uno de los principales objetivos en la guerra irregular”. Refiriéndose a la población civil, la cita la ubica entre dos opciones: “como auxiliadores de los bandoleros o leales a las tropas propias”, ante quienes hay que “demostrar cortesía y generosidad pero desconfiar de su amistad”, “cuando se quiere probar la lealtad y colaboración de un poblador de la región, se envían agentes clandestinos de civil que cumplan y simulen misiones de los bandoleros [...] para luego hacer el patrullaje de rigor y preguntar sobre lo visto y oído” y cuando se visite a los campesinos hay que “tener una historia ficticia preparada” (p. 84).

Continúan Insuasty et al. (2016) señalando que esto incluía, además, incidir en la mentalidad de la población mediante acciones de tipo psicológico denominadas “guerra psicológica”, cuyo objetivo consistía en “influir en las opiniones, emociones, actitudes y comportamientos de grupos hostiles, de tal manera que apoyen la realización de los objetivos nacionales”, “tener en cuenta que toda operación psicológica busca: [...] crear unidad nacional”. La población

debe ser sometida a análisis rigurosos para descubrir “sus actitudes, el origen de las mismas, los factores externos que las gobiernan, las vulnerabilidades y susceptibilidades que puedan ser explotadas psicológicamente y las necesidades humanas que originan problemas políticos, sociales y económicos” (p. 84).

Como puede constatarse, toda esa legalidad del aparato dominante impulsó y fortaleció los denominados, al comienzo, grupos de autodefensa, orientados inicialmente con el pretexto de protegerse de las guerrillas, pero que en su desarrollo mostraron sus verdaderas intenciones al actuar, en abierto respaldo con empresarios y las élites económicas, en conflictos laborales y conflictos por el uso y propiedad de la tierra.

De ahí se comprende por qué los “paros y huelgas” y la “motivación y organización de grupos humanos por la lucha revolucionaria, estudiantado, obrerismo, empleados de servicios públicos, etc.” fuesen grupos a los que había que vigilar y controlar, y por ello una manera de hacerlo consistió en la promoción y el crecimiento de los grupos paraestatales, grupos paramilitares camuflados en nombres como la Alianza Anticomunista Americana (AAA o Triple A)² en 1981 (Manual, 1979, citado por Insuasty et al., 2016, p. 81).

Ubicación espaciotemporal del paramilitarismo

Como se evidenció en el apartado anterior, la aparición concreta de los grupos paramilitares comienza no solo cuando se hace visible su intervención en los territorios y afecta a la población civil, sino mucho antes al organizarse con el apoyo de las élites del país, fruto de todo ese marco legal que les dio amparo.

² Grupos que existieron en Argentina y otros países suramericanos.

Es de notar que en algunas regiones del país habían aparecido experiencias tipo experimento de paramilitarismo, en el suroccidente y centro en lugares como los departamentos del Cauca, el Huila y el Tolima. En el Cauca, municipios como Sucre, Guachicono, Bolívar, Ortega en Cajibío, Tierra Alta en Buenos Aires, Riochiquito en Belalcázar; en el Huila en Santa María, Nátaga y Colombia; y, por último, Planadas, en el sur del Tolima (Pardo, 2004, citado por Urueña, 2010, pp. 92-100).

Insuasty et al. (2016) prefieren hablar de etapas en el paramilitarismo. En este caso, aluden a dos: la primera, iría desde 1982 hasta inicios de la década de los noventa y la segunda, desde los comienzos de la década de los noventa hasta el proceso de negociación con el Gobierno.

Coinciden los autores en los momentos del paramilitarismo: el de los inicios y el de las autodefensas del sur de los departamentos del Cesar y Santander. Insuasty et al. (2016) ubican la primera fase en 1970, mientras difieren en los lugares donde inicia. Para los primeros, estaría la conformación y consolidación de cuatro destacamentos paramilitares en las regiones de Guayabero, Tolima, Santander y Meta, con cerca de 240 miembros, como fruto de la aplicación la Ley 48 de 1968. Fase que, según estos autores, tendría como fin “la apropiación de tierras por parte del narcotráfico, la arremetida paramilitar para combatir la violencia guerrillera desde un escenario de guerra sucia alentado por el Estado y el debilitamiento del movimiento social colombiano y de defensa de los derechos humanos” (p. 19). A su vez, se sitúa en Puerto Boyacá el plan piloto, en el que se decide crear escuadrones financiados por los hacendados locales con un fondo inicial de \$200 000 000 (citado por Urueña, p. 96), debido a que este lugar venía siendo objeto de extorsiones y secuestros por parte de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), y era un sitio de

confluencia de antioqueños y boyacenses, unos colonos y otros migrantes de la zona esmeraldera.

Desde Puerto Boyacá, según Reyes (1991, p. 43), las acciones paramilitares se extenderían hacia Puerto Berrío, sede de la XIV Brigada, Puerto Nare, Puerto Triunfo, Yacopí, Cimitarra, Puerto Salgar y La Dorada, y se ayudaría, entre 1988 y 1989, al entrenamiento de grupos en Córdoba, Urabá y el Ariari (Meta).

Urueña (2010, p. 96), por su parte, indica que se dio un liderazgo por sectores geográficos, con características específicas: en lo defensivo y preventivo, Ramón Isaza en el Magdalena Medio antioqueño, mientras que en lo ofensivo y de expansión territorial lo resaltaría el Bloque Central Bolívar (BCB), que se reclamaba heredero del pensamiento político de Pablo Guarín. Según Uprimny y Vargas, otros liderazgos lo constituyeron Fidel Castaño en Córdoba, los hermanos Prada en el Cesar, Hernán Giraldo y los Rojas en Santa Marta, los Buitrago en Casanare y los aparatos armados al servicio del narcotráfico en los Llanos Orientales y Putumayo (citado por Palacio, 1990, pp. 131-133).

Siguiendo la caracterización por etapas, la segunda estuvo marcada, por una parte, por la conformación de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU), que reunía a grupos de limpieza social y escuadrones de la muerte como Muerte a Revolucionarios del Nordeste (MRN) y Muerte a Revolucionarios de Urabá (MUR), y por otra, por la reestructuración que sufrió el narcotráfico como consecuencia de la desarticulación de los carteles de la droga de Medellín y Cali. Por su parte, en la caracterización de “tipos” de paramilitarismo, se alude al segundo tipo de paramilitares en la década de los ochenta, concretamente las autodefensas de Cesar y Santander, en este último departamento, sobre todo en San Vicente de Chucurí, tierra de contrastes, ya

que había finqueros y campesinos ricos. Este paramilitarismo era ofensivo en su intencionalidad al combatir a las guerrillas, particularmente a la del Ejército de Liberación Nacional (ELN), y defensivo al proteger y defender los intereses de ganaderos, terratenientes y empresarios de palma africana de San Alberto y Puerto Wilches (Centro de Investigación y Educación Popular [Cinep], 1997, citado por Urueña, 2010, p. 97).

En atención a la génesis y expansión del paramilitarismo, se tendría entonces como epicentros a Puerto Boyacá, Córdoba y Urabá, y luego el piedemonte de la cordillera oriental, que comprendía el Casanare, bajaba a la región del río Ariari, los llanos del Yari, llegando al Putumayo, ruta de la pasta de coca.

Años más tarde, los paramilitares, con la pretensión de conseguir estatus político, tal como lo reclamaban los grupos de guerrillas, se presentan como líderes de “movimientos político-militares”; para conseguirlo, años más tarde, en 1989, organizaron un movimiento político denominado Movimiento de Restauración Nacional (Morena).

Hacia finales de la década de los noventa, para expandirse territorialmente, controlar los recursos naturales y reorganizarse en bloques, el paramilitarismo dio otro paso consistente en unirse bajo una coordinación nacional denominada Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y, según el CHMH (2013), con “una dirección única y un estado mayor conjunto”, que se definía como “un Movimiento Político-Militar de carácter antisubversivo en ejercicio del derecho a la legítima defensa” (p. 160).

De acuerdo con el CHMH (2013),

para 1999 esas fuerzas eran un verdadero ejército irregular, con un carácter particularmente ofensivo; controlaban territorios nuevos o afianzaban su

dominio en los lugares en donde ya se encontraban. La guerra adquirió un nuevo rostro: la ocupación del territorio a sangre y fuego, la vinculación masiva de los narcotraficantes en la empresa paramilitar y una estrategia de captura del poder local e influencia en el poder nacional. (p. 160)

Autodefensas o paramilitarismo

En este apartado, se mencionarán algunos elementos acerca de la denominación de las autodefensas o el paramilitarismo. No se profundizará en este punto, ya que algunos autores lo han tratado suficientemente. Solo se argumentará por qué en este trabajo se acoge el nombre de paramilitarismo.

Según Insuasty et al. (2016, p. 17), el grupo armado unificado fundado por los hermanos Fidel, Carlos y Vicente Castaño que se denominó ACCU serían paramilitares, pese a denominarse autodefensas.

Por su parte, para Romero (2003), los paramilitares podrían corresponder a “grupos armados organizados para realizar operaciones de limpieza política y consolidación militar, previas al dominio territorial de un área”, mientras que la autodefensa haría referencia “a las agrupaciones organizadas para defenderse de un agresor y mantener el control de un territorio, sin pretensiones de expansión” (p. 38).

En la perspectiva del CNMH (2013, p.160), estos grupos, según la forma de actuar, entrarían en la denominación de paramilitarismo, algo no distante de las “campañas de terror” llevadas a cabo entre 1946 y 1947 por los denominados chulavitas contra los liberales. Además, hay otro aspecto en común, y es el servicio a las élites, como lo propone Insuasty et al. (2016), ya que los chulavitas, junto con los grupos Popol, Pájaros y Chusmeros, eran “bandoleros que trabajaban para las élites” y servían a “claros intereses económicos y cómo sus

brazos armados se van a ver cada día más fortalecidos gracias a la incitación política legal e ilegal y por su orientada y estimulada intolerancia” (pp. 58 y 62).

Por su parte, Urueña (2010) va más allá al ubicar a los paramilitares como piratas, como mercenarios, ya que lo que movería al pirata sería la “obtención de ganancias personales por la vía, entre otras, del robo, de la apropiación del tesoro nacional. Lo político es entonces un elemento prácticamente inexistente en la manera de combatir del pirata” (Smitt, 1966, citado por Urueña, 2010, p. 98), razón por la cual esas motivaciones los “alejarían de la defensa de la integridad nacional como motor de su accionar” (p. 95).

Medina (2005) añade otro rasgo al decir que son “ejércitos privados, grupos de civiles organizados que patrullan la zona (uniformados incluso), acompañando al ejército en sus allanamientos y detenciones; son mercenarios de la lucha contrainsurgente” (p. 184).

A su vez, Uprimny y Vargas mencionan otro elemento que denotarían lo que acentuaría el paramilitarismo, “el entrecruzamiento del narcotráfico con el conflicto armado” (citados por Palacio, 1990, p. 143).

Las anteriores razones dejan traslucir por qué estos grupos no ejercen como autodefensas, pese a que los grupos de paramilitares lo afirmasen y dijese que actuaban legalmente, como cuando se organizaron en las Cooperativas de Vigilancia y Seguridad Privada (Convivir), al amparo del Decreto 356 de 1994 y otras normativas del país, como ya se evidenció, al involucrar a la población civil bajo el supuesto de la “defensa nacional”. Pero también se alejaron del ejercicio de autodefensa propiamente, porque no actuaron como los grupos de campesinos que se organizaron para defender sus territorios, como lo fue en 1937 la conformación de la Liga Campesina de Irco y Limón o los grupos

liberales que se organizaron para defenderse de los chulavitas y de ejércitos particulares de hacendados.

El proceso de paz: gobierno-paramilitares

Consideraciones generales

Todas las negociaciones de paz apuntan al desarrollo de tres procesos: el desarme, la desmovilización y la reinserción.³ Negociaciones y procesos que en el caso colombiano ya habían empezado desde mediados de la década de los ochenta con las guerrillas y, por tanto, que en el momento de la negociación con los paramilitares no constituían un acontecimiento nuevo, sino que ya había ciertas experiencias y aprendizajes logrados. La novedad residía en el interlocutor de las negociaciones con el Gobierno, pues no se trataba de un actor armado que se hubiera alzado contra el Estado como las guerrillas, sino de un actor

que hizo parte de agrupaciones armadas de surgimiento legal pero luego ilegalizadas, y que actuaban en el contexto de la acción contrainsurgente con relaciones o al menos permisividad de las fuerzas estatales [...] la desmovilización paramilitar no constituye propiamente un pacto de paz, tanto porque en general

³ El desarme se refiere a la dejación, recogida y eliminación o neutralización de las armas y las municiones, por lo regular ligeras, que son empleadas en los conflictos armados de carácter no internacional, los cuales han predominado durante las últimas décadas. Constituye una fase que por lo regular considera el armamento existente y su recolección, almacenaje, destrucción o redistribución a las fuerzas nacionales de seguridad. La desmovilización hace alusión a la liberación controlada que se da a los combatientes activos de las Fuerzas Armadas o de grupos armados organizados irregulares, de manera que se procede a su acantonamiento en centros temporales para proceder a medidas de registro, desarme, orientación previa y vinculación a la vida civil. La reinserción consiste en la atención inmediata a la población desmovilizada en lo relativo a su instalación, sostenimiento y acceso a programas de documentación, capacitación, formación laboral y atención en salud. En tanto que la consiguiente fase de reintegración comprende un proceso por el cual los excombatientes adquieren la condición de civiles y obtienen un empleo sostenible e ingresos regulares. Esta última implica esencialmente un proceso social y económico, de forma que se aboga por un marco cronológico abierto y se llama a proyectarla hacia las comunidades de impacto. Forma parte del desarrollo general de un país y constituye una responsabilidad (CNRR, 2010, pp. 14-15).

no existían hostilidades bélicas entre la fuerza pública y las AUC. (CNMH, 2015a, pp. 64-65)

Es necesario anotar que durante los dos gobiernos del presidente Uribe sí hubo una ruptura con los procesos de paz anteriores desde el punto de vista de entender su política de paz como subordinada a su denominada Política de Defensa y Seguridad Democrática, basándose en la negación de la existencia del conflicto armado en Colombia y en la denominación de terroristas a los diferentes actores armados. Según Villarraga (2015):

El presidente Álvaro Uribe introdujo una reforma a la ley sobre orden público que posibilitara los procesos de paz, para suprimir el carácter político de las organizaciones armadas ilegales, de forma que se trataran de manera similar a los guerrilleros y a los paramilitares. A la vez, el discurso oficial descalificó los anteriores procesos de paz y los diálogos con las guerrillas sostenidos por varios gobiernos; formalmente negó la existencia del conflicto armado, calificó indistintamente de terroristas a guerrilleros y paramilitares y cerró la posibilidad de establecer una agenda política de negociación entre la insurgencia y el Gobierno, imponiendo una política de estímulo a las deserciones individuales y de exigencia a los grupos armados de cesar las hostilidades de manera unilateral, acogerse al programa de reincorporación y otorgarles indulto [...] no sustentó como tal una política de paz, como tampoco propuso una política general para los derechos humanos ni para la aplicación del derecho internacional humanitario. (pp. 185-186)

Los procesos de desarme, desmovilización y reinserción, considerados como objetivos de las negociaciones de paz, se desarrollan como etapas parciales de un único proceso, en las que se deben implementar varios factores para el despliegue exitoso de esas fases.

En la etapa de la desmovilización: 1) la planificación, 2) el campamento, 3) el registro, 4) el desarme, 5) la orientación antes de la desmovilización y 6) el licenciamiento absoluto de los entonces ex combatientes. En la etapa del desarme: 1) el reconocimiento de armas, 2) la recolección de armas, 3) el almacenamiento de armas, 4) la destrucción de armas y 5) la reutilización de armas. En la etapa de la reintegración o reinserción: 1) la formulación de una política nacional, 2) el apoyo para agencias regionales de implementación, 3) la ayuda de emergencia a nivel local, 4) el transporte a regiones seleccionadas para el asentamiento, 5) los pagos de licenciamiento, 6) los paquetes de reinserción, 7) los proyectos de (re) construcción y 8) la capacitación profesional. (Alonso y Valencia, 2008, pp. 13-14)

Los expertos consideran también que el Gobierno de Uribe introdujo cambios desafortunados en la manera en que venían desarrollándose los procesos de reintegración de los desmovilizados.

El Gobierno de Uribe implementó también una ruptura con la anterior política que guiaba el Programa para la Reintegración a la Vida Civil (PRVC), heredado de los anteriores procesos de paz con sectores insurgentes. Adoptó, en consecuencia, una política de reinserción y reintegración que, si bien continuó con niveles de atención en servicios y ofertas institucionales a favor de la población desmovilizada, introdujo, a partir del Decreto 128 de 2003 y el Decreto 2767 de 2004, la obligación de las personas desmovilizadas de colaborar directamente en información y acciones contra los grupos armados ilegales de los cuales procedían. Más aún, se establecieron recompensas con montos precisos por suministro de material logístico y armamento, y se habilitó con tal tipo de estímulo la colaboración directa de las personas desmovilizadas en actuaciones contraguerrilleras de la fuerza pública. Antes de derechos humanos internos e internacionales, el Ministerio Público y organizaciones promotoras de la paz objetaron tal enfoque y medidas, y las calificaron de desnaturalizar la relación

entre este tipo de programa y los propósitos de paz, así como de militarizarlo, a la vez que se advirtió sobre la relación de esas medidas con hechos de violencia y violaciones de los derechos humanos (Villarraga, 2015, p. 190).

Descripción del proceso de paz entre el Gobierno de Uribe y las AUC

Las negociaciones entre el Gobierno y los paramilitares respondieron a elementos clave del contexto nacional e internacional. La llegada de Uribe a la Presidencia de la República recogía el hastío provocado por las fallidas conversaciones del Caguán y los medios de comunicación lo habían presentado como el salvador de la situación del país, a través de su Política de Defensa y Seguridad Democrática, en la que, además de mostrar su talante de guerra abierta contra la guerrilla, planteaba el monopolio del uso de la fuerza por parte del Estado como una forma mediática de salirle al paso a sus ya antiguas acusaciones de nexos con el paramilitarismo. Igualmente, el contexto internacional presionó en la realización de las negociaciones.

La tolerancia discreta de las instituciones colombianas hacia el paramilitarismo se había vuelto inaceptable en la escena internacional. Organizaciones de defensa de derechos humanos denunciaron la permisividad de la que gozaban los paramilitares y acusaron al Estado colombiano de mantener una “sexta división” en su Ejército (HRW, 2001). Estas acusaciones tuvieron un impacto en las relaciones entre Colombia y sus socios militares y comerciales, como cuando los Estados Unidos condicionaron su apoyo económico-militar a la obtención de resultados en la lucha contra el paramilitarismo. Además, los grupos paramilitares fueron cada vez más el blanco de la lucha contra la droga que el Gobierno estadounidense impuso en la agenda regional. El protagonismo de estos grupos en el tráfico de drogas los ubicó en la mira de la política antidroga

de Washington, lo que se tradujo en las demandas de extradición de sus jefes. Así, en septiembre de 2002, durante el primer viaje oficial del presidente Uribe a los Estados Unidos, el Departamento de Estado de este país solicitó la extradición de Carlos Castaño, máximo jefe de las AUC. El otro referente de la política de seguridad en la región (la lucha contra el terrorismo) amenazó a los paramilitares. El 10 de septiembre de 2001, Colin Powell ya había anunciado la entrada de las AUC en la lista de organizaciones terroristas. El contexto nacional e internacional incitó a ambas partes (el Gobierno colombiano y los paramilitares) al diálogo (Grajales, 2011, p. 166).

El establecimiento de la cronología de este proceso de paz, aunque pareciera cosa fácil, se encuentra con la dificultad práctica de precisar tanto su comienzo como la duración de las conversaciones propiamente, a su vez que con la necesidad de considerar posteriores acontecimientos que pueden entenderse como resultados directos de la negociación.

Respecto del comienzo del proceso de negociación con las AUC, si bien la mayoría de los expertos lo ubica el 15 de julio de 2003, cuando el alto comisionado para la paz, los miembros de la Comisión Exploratoria y los delegados de la Iglesia católica se reunieron con los representantes de las AUC para iniciar el respectivo proceso. Sin embargo, otros analistas señalan dos fechas distintas: Alonso y Valencia (2008) plantean que el proceso comenzó el 29 noviembre de 2002 cuando las AUC tomaron la decisión de acogerse a un proceso de desmovilización y declarar unilateralmente un cese de hostilidades,⁴ decisión que fue manifestada

⁴ Al parecer, esta declaración no fue espontánea, sino producto de la exigencia del comisionado de paz Luis Carlos Restrepo, lo cual iría en línea con lo que los organismos internacionales entienden: las declaratorias de “cese al fuego o cese de hostilidades” se caracterizan por que suelen ser unilaterales y tienen como propósito facilitar los diálogos directos o conversaciones exploratorias. La diferencia aquí reside en que las hostilidades de los paramilitares no eran contra el Estado, pues no se alzaron en armas contra él, sino contra la población civil, y todas las personas y organizaciones sociales acusadas de ser supuestamente auxiliadoras de la guerrilla.

con una carta enviada al presidente Uribe, al cardenal Pedro Rubiano Sáenz, presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC), y al alto comisionado para la paz, Luis Carlos Restrepo. Frente a lo cual el Gobierno Nacional “nombró una comisión de seis personas para explorar la posibilidad de adelantar una política de diálogo con las AUC, dando como resultado la firma del Acuerdo de Santa Fe de Ralito en julio de 2003” (pp. 14-15).

La otra fecha propuesta es el 26 de julio de 1998, cuando miembros del Consejo Nacional de Paz, Reconciliación y Convivencia, representantes de la sociedad civil y la comandancia de las AUC firmaron la Declaración de Córdoba en el nudo de Paramillo.

Ese 26 de julio en la mañana, llegaron al Aeropuerto de Montería, un importante grupo de líderes políticos y empresariales liderados por el Defensor del pueblo, el recientemente fallecido José Fernando Castro Caicedo, a quien acompañaba el Excanciller Augusto Ramírez Ocampo, el Presidente de la CUT, Luis Eduardo Garzón, el Presidente del Sindicato de Ecopetrol Hernando Hernández, el Senador Samuel Moreno Rojas, el Presidente de Fedegan Jorge Visbal Martelo,⁵ el Presidente de Fenalco, Sabas Pretelt de la Vega⁶ y el de Confecámaras, Eugenio Marulanda, era una representación plural, en busca de un acercamiento de paz, con la fuerza más agresiva y sangrienta del conflicto armado colombiano, las AUC [...] fueron recibidos de manera cordial por Salvatore Mancuso y Carlos Castaño [...] De ese 26 de julio del 98, sale la declaración conocida como “Acuerdo del Nudo de Paramillo” [...] dice el texto en su quinto punto “la agenda mínima de negociación de paz que debe adelantar el Gobierno Nacional con las Autodefensas Unidas de Colombia, debe dar respuesta a problemas

⁵ Investigado desde 2009 por la Corte Suprema de Justicia por nexos con los paramilitares y condenado en 2018 por el mismo delito.

⁶ Destituido e inhabilitado por haber ofrecido una notaría al congresista Teodolindo Avendaño a cambio de favorecer la propuesta de reelección presidencial de Uribe, en el caso de la yidispolítica.

como: democracia y reforma política, modelo de desarrollo económico, reforma social, económica y judicial, la fuerza pública en el Estado social de derecho, el ordenamiento territorial y la descentralización, el medio ambiente y el desarrollo sostenible, los hidrocarburos y la política petrolera”, una agenda así, amplia y llena de contenidos políticos, económicos y sociales, era lo que pretendían las AUC en 1998. (Celis, 2008)

Esta fecha puede ser considerada más como un antecedente que como el inicio de la negociación, pues propiamente no fue un encuentro entre el Gobierno y las AUC, sino con miembros de la sociedad civil, además, después de esto, no se dieron gestos significativos que revelaran el compromiso por la paz. Por un lado, el Gobierno de Pastrana estaba concentrado en las conversaciones del Caguán con las FARC, y por otro, las AUC se habían ampliado y consolidado como una fuerza militar importante.

Mancuso y Castaño se dedicaron a vender la “franquicia” AUC a los mejores postores y por supuesto que los narcos eran los mejores ofertantes, en un negocio en expansión y que requería de protección y garantías para su desarrollo, esto coincidió con las negociaciones del Caguán entre el presidente Pastrana y las FARC y allí encontraron el motivo político perfecto, para revitalizar la dosis contrainsurgente de su proyecto. (Celis, 2008)

Si bien es claro que el inicio de la negociación entre el Gobierno y los paramilitares se dio en los comienzos del primer periodo del Gobierno de Uribe, es necesario indicar que ya en los últimos seis meses del Gobierno de Pastrana se le había dado luz verde al acercamiento de algunos obispos con algunos jefes paramilitares. De hecho, una vez electo el presidente Uribe, el entonces presidente Pastrana le informó acerca de dichos contactos.

El presidente Uribe autorizó a la Comisión Episcopal, conformada por los obispos de Montería Julio César Vidal, de Apartadó Germán García y de la Diócesis de Sonsón-Rionegro Flavio Calle, para continuar con su labor. En el mes de octubre de 2002 los grupos de autodefensas manifestaron a través de los obispos su disposición para declarar un cese de hostilidades a fin de iniciar un proceso de paz. (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 5)

Por tal motivo, el alto comisionado para la paz, Luis Carlos Restrepo, adelantó los primeros contactos con dichos grupos, en reuniones que tuvieron lugar durante noviembre de 2002, en las cuales los invitó “a declarar el cese al fuego que debería ser presentado como su iniciativa propia para dar un mayor margen de maniobra al gobierno ante la opinión nacional y extranjera” (Grajales, 2011, p. 166). Cese unilateral de hostilidades que en efecto declararon el 1 de diciembre de 2002, expresando su deseo de negociar con el Gobierno ante la desmovilización y el desarme.

Como respuesta a lo anterior, el 23 de diciembre de 2002, el presidente Uribe realizó dos acciones de apoyo a la posible negociación: primero, sancionó la Ley 782 de 2002, mediante la cual el Gobierno quedaba facultado para iniciar negociaciones de paz con grupos que no tuvieran estatus político, y segundo, creó una Comisión Exploratoria de paz mediante Resolución 185 de 2002 cuya labor fuera confidencial y consistente en entregar recomendaciones al Gobierno y al alto comisionado de paz acerca del tratamiento que se debía seguir con estos grupos. De igual manera, esta comisión debió propiciar acercamientos con las AUC, con las autodefensas campesinas del BCB y del Bloque Vencedores de Arauca, y con el grupo de Alianza Oriente, conformada por las autodefensas del sur de Casanare, Meta y Vichada. La Comisión fue integrada por Eduardo León Faciolince, Ricardo Avellaneda Cortés, Franco Echavarría, Jorge Ignacio Castaño

Giraldo, Gilberto Alzate Ronga y Juan B. Pérez Rubiano. El 17 de junio de 2003, los miembros de la comisión rindieron el informe final de la etapa exploratoria del proceso, entre cuyas diez recomendaciones se destacan las siguientes:

1. Continuar con el proceso de paz, previo cumplimiento total y verificable del cese de hostilidades, con el objetivo central de desmovilizar y reincorporar a la vida civil a los integrantes de las autodefensas. Se recomienda insistir en la necesidad de congregar una sola mesa nacional de paz [...] 6. Definir y concretar alternativas jurídicas que hagan posible el avance de un acuerdo de paz. 7. Solicitar la continuidad de la Iglesia católica como facilitador y testigo del proceso de paz. 8. Solicitar veeduría y acompañamiento internacional, con el fin de hacer evidente la seriedad del proceso y el cumplimiento de los compromisos adquiridos por las partes [...] 10. Diseñar y aplicar una “Política de Estado” para el tratamiento de grupos de autodefensa, con el fin de evitar la perpetuación y resurgimiento de este fenómeno luego de la desmovilización de esta generación. (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, pp. 110, 111)

Una vez terminada la tarea de la Comisión Exploratoria, la conducción del proceso de negociación la asumió directa y exclusivamente el alto comisionado en la Consejería Presidencial para la Paz, Luis Carlos Restrepo. Así es como, a partir de este momento (junio de 2003), y durante los siguientes treinta y ocho meses que duró el proceso, se pueden destacar los siguientes seis acontecimientos o aspectos significativos:

1. La firma del acuerdo de Santa Fe de Ralito,⁷ un acuerdo de diez puntos, firmado el 15 de julio de 2003, entre el alto comisionado para la paz Luis Carlos Restrepo y los altos representantes de las AUC.

⁷ Es necesario diferenciar este acuerdo entre Gobierno y paramilitares con el pacto de Santafé de Ralito firmado entre políticos y paramilitares el 23 de julio de 2001 como una especie de alianza con la clase política regional, el cual servirá de elemento probatorio para lo que luego se llamará la parapolítica.

El Acuerdo es sencillo en su factura y claro en sus propósitos. Gobierno y AUC acuerdan “dar inicio a una etapa de negociación”, definiendo “como propósito de este proceso el logro de la paz nacional, a través del fortalecimiento de la gobernabilidad democrática y el restablecimiento del monopolio de la fuerza en manos del Estado”. Las AUC dejan claro “que su mayor aporte a la Nación en este momento histórico” es “avanzar hacia su reincorporación a la vida civil y contribuir al fortalecimiento del Estado Social de Derecho”. Por su parte el Gobierno se compromete a adelantar las acciones necesarias para reincorporarlos a la vida civil. Para el cumplimiento de este propósito, las Autodefensas Unidas de Colombia se comprometieron a “desmovilizar a la totalidad de sus miembros” antes del 31 de diciembre de 2005, en un proceso gradual. (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 7)

2. La primera desmovilización. Como primer avance del acuerdo, el 25 de noviembre de 2003, se desmovilizaron 874 integrantes del Bloque Cacique Nutibara (BCN) de las AUC en Medellín. Y el 7 de diciembre de este año, se desmovilizaron 156 hombres de las Autodefensas Campesinas de Ortega, en Cajibío (Cauca) (Organización de los Estados Americanos, Misión de Apoyo al Proceso de Paz [MAPP/OEA], 2019, p. 23).

3. El convenio entre la OEA y el Gobierno. El 23 de enero de 2004, el Gobierno Nacional firmó un convenio con la OEA para que la MAPP/OEA de Apoyo al Proceso de Paz en Colombia (MAPP/OEA) se encargara de la verificación y el monitoreo no solo de la desmovilización de los grupos paramilitares, sino también del cese al fuego unilateral. La MAPP/OEA realizó la tarea encomendada, en contacto permanente con los distintos actores del proceso y acompañando a las comunidades víctimas del conflicto. El trabajo realizado se iba reportando mediante informes periódicos que el secretario general de la OEA presentaba ante el Consejo Permanente, narrando los avances, retos

y desafíos del proceso de desmovilización, desarme y reintegración de las AUC. Así la MAPP/OEA desarrolló un significativo trabajo entre 2004 y 2007, teniendo participación activa y visible en 36 actos de desmovilización en los que se incluye la estructura de seguridad de la zona de ubicación temporal (ZUT) en Santa Fe de Ralito, también conocida como “anillo de seguridad”. E, incluso, participó en calidad de invitada especial en las desmovilizaciones del BCN el 25 de noviembre de 2003 y de las Autodefensas Campesinas de Ortega, el 7 de diciembre de 2003, antes de la firma del “convenio” entre el Gobierno colombiano y la Secretaría General de la OEA en enero de 2004 (MAPP/OEA, 2019, p. 121).

4. La firma del segundo acuerdo en Santa Fe de Ralito para la concentración de los jefes paramilitares en una zona de ubicación. El 13 de mayo de 2004, el Gobierno y las AUC firman el llamado Acuerdo de Fátima por el que se estableció la ZUT en Tierralta (Córdoba). Este territorio comprendía una extensión de 368 km² y se estableció por una vigencia de seis meses prorrogables, en el que, contando con la custodia de la fuerza pública, se permitió que los líderes del grupo armado ilegal que estaban negociando no fueran capturados mientras permanecieran dentro del área geográfica limitada. La ZUT se encontraba bajo la verificación de la MAPP/OEA. Se lograba así la unificación de los grupos paramilitares en una sola mesa instalando allí la negociación. Hecho que en efecto se llevó a cabo el 1 de julio de ese mismo año. Este acuerdo significó un paso muy importante en los diálogos de paz (MAPP/OEA, 2019, p. 23).

5. La aprobación de la ley de justicia y paz. En junio de 2005, el Congreso aprobó la Ley 975 de 2005 llamada ley de justicia y paz, cuyo proyecto de ley había sido radicado por el Gobierno a principios del año, en busca de facilitar los procesos de paz y la reincorporación a la vida civil de los miembros de grupos

armados al margen de la ley mediante la suspensión de la ejecución de la pena principal y la aplicación de una pena alternativa concedida por la contribución a la consecución de la paz y a la reparación de las víctimas. Ley que revivía la anterior propuesta del presidente Uribe denominada ley de alternatividad penal que se pretendía buscar una salida jurídica para los autores de delitos atroces que no podían ser beneficiados por la Ley 782 de 2002, concebida solo para responsables de los delitos de rebelión, sedición y asonada (Suárez, 2006, pp. 28-29).

6. Última desmovilización y terminación del proceso. La última desmovilización se realizó el 15 de agosto de 2006 por parte del Frente Norte Medio Salaquí o Frente Chocó, estructura orgánica del Bloque Elmer Cárdenas, en Unguía (Chocó), y así se dio por terminado el proceso de concentración, desarme y desmovilización de las estructuras militares de las autodefensas. Aunque el proceso de negociación terminó después de lo previsto en el acuerdo de Santa Fe de Ralito, logró la realización de 38 actos de desmovilización, de los cuales hicieron parte 31 671 miembros de las AUC, con la entrega de 18 051 armas. No obstante, solo dos grupos no quisieron participar en el proceso: las llamadas Autodefensas del Casanare y el Frente Cacique Pipintá. Entre los desmovilizados, se destacaron por el mayor número de integrantes el BCB con 6348, el Bloque Norte con 4760, el Bloque Mineros con 2780, el Bloque Héroes de Granada con 2033 y el Bloque Elmer Cárdenas con 1538 integrantes. Es de resaltar que nueve estructuras agrupaban 22 962 integrantes que corresponde al 72,4 % del total de los desmovilizados (MAPP/OEA, 2019).

En general, se puede afirmar que el proceso de paz con los paramilitares duró todo el primer periodo de Gobierno de Uribe en tres grandes momentos: la etapa exploratoria, los diálogos propiamente y las desmovilizaciones. La

primera, si bien fue iniciada durante los últimos seis meses del presidente Pastrana (febrero-julio de 2002) por tres obispos con delegación presidencial, la asumió luego oficialmente la Comisión Exploratoria el primer semestre de 2003; y la segunda y tercera, íntimamente relacionadas, se desarrollaron desde julio de 2003 hasta agosto de 2006, cuando oficialmente finalizó el proceso.

Resultados de la negociación entre el Gobierno y los paramilitares

La revisión de los resultados de dicha negociación parte de la premisa de que procesos como estos no tienen efectos inmediatos, salvo los explícitamente pactados, pero, a su vez, que los acuerdos y compromisos adquiridos tampoco se pueden demorar o alargar en el tiempo, pues, en tal caso, se afectaría gravemente el logro de los resultados esperados. Viene bien a este propósito citar la frase del Evangelio de Mateo 7, 16: “por sus frutos los conocerán”, para afirmar que, en el análisis de los resultados de esta negociación, entendidos como “frutos”, se conocerá el carácter tanto de la negociación como de los mismos negociadores.

Este balance de los resultados se realiza a partir de dos tipos de fuentes autorizadas. Primero, informes de instancias creadas por decisión del Gobierno Nacional o reconocidas por este tales como la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), la MAPP y el CNMH. Segundo, los estudios y las publicaciones de entidades y personas de gran solvencia académica, profesional y moral, como la Comisión Colombiana de Juristas (CCJ) y el padre Javier Giraldo. Es de anotar que las fuentes citadas intentan analizar los resultados en una perspectiva temporal gradual, así: inmediata a los acuerdos (durante la negociación y un año después), posteriormente cercana (2-7 años) y medianamente cercana (8-13 años).

A partir de la teoría general de la negociación, según la cual pueden existir tres tipos de resultados: ganar-perder, perder-perder y ganar-ganar, se esperaría que en este caso ganar-ganar hubiera sido la perspectiva que atravesara la negociación gobierno-paramilitares, aclarando que en este caso la ganancia de fondo se esperaría hubiera sido para la población colombiana, en especial, aquella afectada por la violencia causada por este actor armado.

En este sentido, en primer lugar, es necesario reconocer los logros alcanzados con esta negociación, que, según la CNRR (2010), se traducen en un marcado descenso de homicidios, masacres y desplazamientos.

Entre 2002 y 2008 se redujo la tasa de homicidios por 100 mil habitantes de 70 a 36, lo que significó pasar de 35 mil homicidios en 2002 a 17 mil en 2008. Fue significativa esta reducción en Putumayo, Casanare, Cesar y Bolívar. Sin embargo, en departamentos de alto impacto de las acciones de grupos armados ilegales aumentó entre 2007 y 2008, como el caso de Córdoba, Antioquia, Arauca, Chocó, Guainía, La Guajira y Risaralda. Debe advertirse que, paradójicamente, en Córdoba, Antioquia, Chocó y La Guajira se produjeron simultáneamente procesos de DDR [desarme, desmovilización y reintegración]. Las masacres u homicidios colectivos se redujeron de 115 casos en 2002 a 37 en 2008. La reducción fue muy clara en los departamentos de Magdalena, Quindío, Putumayo, Cundinamarca y Bolívar. Pero aumentó, entre 2007 y 2008, en los departamentos de Antioquia, Chocó y Valle, y en la ciudad de Bogotá, todas ellas regiones con experiencias de DDR [...] El desplazamiento forzado de personas disminuyó en términos generales, aunque continúa siendo un fenómeno persistente en varias regiones del país. Aumentó visiblemente en Magdalena, Córdoba, Cauca, Nariño y Quindío entre 2007 y 2008. A nivel nacional se redujo de 416.428 personas registradas en 2002 a 240.343 en 2007. No obstante, sigue siendo un fenómeno elevado y crítico a escala nacional. A nivel departamental se incrementó en 10 % en Cauca, 29 % en Córdoba —con muy alta presencia de desmovilizados pero

también de expresiones de rearme—, 6 % en Guaviare y 3 % en Quindío. (CNRR, 2010, pp. 30-31)

Estas cifras, a la vez que evidenciaban elementos positivos, confirmaban lo que los organismos de derechos humanos tantas veces denunciaron acerca del mayor porcentaje de culpabilidad de los paramilitares en la comisión de homicidios, masacres y otros graves delitos. Las cifras reportadas eran interpretadas por la CNRR como un paso significativo en los procesos de DDR ante el avance en la construcción de condiciones de paz y de reconciliación en el país.

Resultados críticos

No obstante los logros anteriores, es necesario revisar otros resultados de la negociación que dan cuenta de graves elementos que no solo vician este proceso, sino que evidencian asuntos estructurales que se oponen a la construcción de una verdadera paz y reconciliación. En este sentido, se abordan cinco resultados críticos de la negociación, o bien transcurridos durante esta, o bien como resultados posteriores: los desaciertos e incumplimientos durante la negociación, las desmovilizaciones infladas y fallidas, el rearme o aparición de “nuevos grupos”, la aprobación e implementación de la cuestionada ley de justicia y paz, y la parapolítica.

Los desaciertos e incumplimientos durante la negociación. Las negociaciones sufrieron varios tropiezos y dificultades debidas a algunos desaciertos en la manera en que se diseñaron estas, a la vez que se evidenciaron varios incumplimientos durante las propias negociaciones.

En cuanto a la estructura misma de las negociaciones, los desaciertos señalados por el CNMH (2015a) son los siguientes: se intentó aplicar un

mecanismo parecido al utilizado en los pactos de paz de la década de los noventa con las guerrillas, no hubo agenda política ni ruta a seguir en sentido estricto, se tenía poca claridad y conocimiento sobre las estructuras paramilitares existentes, no hubo un periodo de concentración previo al desarme y, si lo hubo, fue muy corto. Pese a que estos desaciertos y graves errores fueron descubiertos y denunciados varias veces por organizaciones de la sociedad civil, lamentablemente no fueron atendidos.

En el proceso de conversaciones, acuerdos y re inserción con las estructuras paramilitares nunca existió unidad en la estructura, ni perfil político destacado en la mayoría de los casos y pesó de forma determinante la intervención y composición narcotraficante, a la vez que entre jefes y patrulleros era más de subordinación laboral, tipo mercenario. En tal situación la identificación de estructuras e integrantes y sus situaciones y dimensiones fueron asuntos de total discreción de cada jefe paramilitar interesado en registrar fuerza apreciable. Ni el debate de control político en el Congreso ni propuestas de organizaciones sociales, ONG y entes internacionales con propuestas de corrección ante tal problemática fueron atendidas. (CNMH, 2015a, pp. 66-67)

Algunas de las evidencias de esa desatención a las solicitudes de reorientación de las negociaciones con los paramilitares son referenciadas en la nota 15 del anterior informe del CNMH (2015a), en la que se citan actas de sesiones y eventos al respecto:

Ver informes y actas de las audiencias de control político y las públicas realizadas en el Congreso de la República, y ver las actas de los cinco foros nacionales de iniciativa de la Mesa de Seguimiento al Proceso de Paz con las AUC, entre 2004 y 2006, conformada por Indepaz, Redepaz, CNAI, ALDHU, FUCUDE, IMP, Red Nacional de Mujeres, Programa por la Paz de la Compañía de Jesús, Red de Justicia Comunitaria y Fundación Nueva Democracia. En tales eventos esta

coalición de organizaciones no gubernamentales y otras entidades de derechos humanos, sociales y congresistas participantes presentaron propuestas y entregaron documentos de sustentación. Así mismo, esta coalición de seguimiento presentó un Memorando al respecto en la Asamblea General de la OEA, realizada en Quito, entre el 5 y 7 de junio de 2004, entregado a su secretario general, y un documento con seis propuestas para el tratamiento del proceso, el 26 de julio de 2005, en un foro convocado por la revista *Semana* con participación de diversos actores gubernamentales, institucionales y sociales. Documentación disponible en Archivo Fundación Cultura Democrática. (pp. 66-67)

En cuanto a los incumplimientos durante las propias negociaciones están las violaciones al cese al fuego acordado,⁸ los enfrentamientos entre los distintos comandantes cuya dramática expresión fue el asesinato de Carlos Castaño, la supuesta venta de franquicias a narcotraficantes para que se hicieran pasar por paramilitares, las huidas momentáneas de algunos jefes de la zona de concentración, la comisión de delitos en la cárcel cuando los comandantes fueron trasladados a la prisión de Itagüí⁹ y la amenaza y el cumplimiento de la extradición.¹⁰

⁸ Numerosas violaciones al cese al fuego, regularmente denunciadas en 2003 y principios de 2004 por el alto comisionado de paz, Luis Carlos Restrepo, tuvieron por resultado la continuación de homicidios y masacres de civiles, aunque en niveles bastante reducidos (Arnson, 2005, p. 12). A su vez, cita a *El Tiempo* (2004): “Según el Alto Comisionado de Paz, las AUC cometieron 257 homicidios y 13 masacres durante el primer año después de la declaración de cese al fuego de diciembre de 2002”.

⁹ “El traslado a Itagüí fue contradictorio con el objetivo central durante las negociaciones de imponer un tratamiento político al paramilitarismo. Este gesto mostró que los paramilitares podían ser tratados como criminales, mientras que durante años el Gobierno había tratado de hacer aceptar una definición política del fenómeno armado” (Grajales, 2011, p. 189).

¹⁰ “Ante este traslado de los principales jefes, Rodrigo Tovar Pupo, alias *Jorge 40*, huyó de Santa Fe de Ralito, pero pocos meses después terminó por aceptar su traslado tras la colaboración de una comisión encabezada por la entonces presidenta del Senado, Dilian Francisca Toro [...] Estos cambios de política, que reducían el margen de negociación de los paramilitares, llevaron a los jefes reclusos en Itagüí a dar por terminado el proceso el 7 de diciembre del 2006, alegando el incumplimiento de los acuerdos por parte del Gobierno. Sin embargo, el hecho mostraba la total confianza que los paramilitares habían tenido en el proceso, que consideraban como una vía

Desmovilizaciones infladas y fallidas. Las desmovilizaciones de los paramilitares son el aspecto de la negociación que a primera vista causa mayor impacto positivo, como lo evidencian las cifras: 38 ceremonias de desmovilización, realizadas en 32 meses (entre el 25 de noviembre de 2003 y el 15 de agosto de 2006) y con un número total de 31 671 desmovilizados.

No obstante la impresión positiva que arrojan las cifras anteriores, se generan dudas por el hecho de que tales cifras rebasaban ampliamente la meta establecida por el Gobierno al inicio de su mandato.¹¹ Esta situación la explica la CNRR (2010) a partir de dos razones:

1. De manera previa existió crecimiento artificial de tales estructuras al punto de llegar en casos frecuentes en promedio entre duplicar y triplicar los efectivos estimados por las fuentes oficiales y de las mismas AUC. 2. Se incluyeron numerosas personas civiles que no hacían parte previamente de las estructuras de las AUC, quienes no pudieron reportar información fiable al registrarse. (p. 44)

para acortar sus penas ante la justicia, conservar sus bienes obtenidos ilegalmente y evitar la extradición. Pero poco tiempo después del cambio de reclusión de los comandantes se dio a conocer a la opinión pública que los jefes paramilitares continuaban delinquir desde la cárcel. Esto, sumado a la solicitud de extradición de los principales jefes paramilitares acusados de narcotráfico, posibilitó su envío a los Estados Unidos, aun en el marco de la Ley de Justicia y Paz, el 13 de mayo del 2008. Muchas organizaciones defensoras de Derechos Humanos y asociaciones de víctimas, empero, advirtieron en su momento que extraditar a los máximos comandantes equivaldría a exportar las verdades más escandalosas sobre el desarrollo del paramilitarismo en las últimas décadas y obstruiría el esclarecimiento de los hechos violentos que se venían confesando” (CNMH, 2013, pp. 185-186).

¹¹ “De acuerdo con el Ministerio de Defensa Nacional, los grupos paramilitares pasaron de tener 4.500 miembros en 1998 a 12.175 en 2002, año en que entró en vigencia el anunciado cese de hostilidades. En 2003, año en que se dio inicio a las ceremonias de ‘desmovilización’ colectivas, harían parte de dichos grupos 13.514 miembros. Estas cifras se fueron incrementando durante el desarrollo de la etapa de ‘desmovilización’, pues en enero de 2005, luego de haberse realizado siete ceremonias de ‘desmovilización’ colectiva, el ministro del Interior y de Justicia, a la pregunta de ¿Cuántos paramilitares hay en el país?, respondió: ‘Unos 15 mil’. Esta cifra, a su vez, aumentó considerablemente en 2006, luego de realizadas 27 ceremonias de ‘desmovilización’ colectiva, pues según el Director del Programa para la Reinserción a la Vida Civil, la cifra definitiva de paramilitares ‘desmovilizados’ sería de 26.000” (CCJ, 2008, p. 21).

La CNRR fue clara en indicar que hubo irregularidades en el número de desmovilizados registrados debido a lo cual se presentaron denuncias sobre las personas que se hacían pasar como integrantes de las AUC. Dado el incremento desproporcionado de supuestos paramilitares desmovilizados, la CNRR aludió al posible interés en aumentar artificialmente los efectivos vinculados al proceso para aparentar mayor capacidad militar en medio de la puja frente al Gobierno y las disputas entre posiciones internas, en las cuales habría también la acción interesada de narcotraficantes señalados de comprar las “franquicias” de determinados frentes y bloques. De hecho, se comprobó que en algunas regiones se produjeron reclutamientos masivos de jóvenes, a la vez que hubo vinculación de personas cercanas o pobladores de la zona, con “el interés de captar mayores recursos del apoyo gubernamental previsto para los ex combatientes, bajo acuerdo expreso de que las ayudas recibidas debían ser compartidas con determinados jefes paramilitares” (p. 38).

A propósito de lo anterior, el CNMH (2015a) cita dos interesantes testimonios. El primero es el de Rafael Pardo, exministro, senador y director del Partido Liberal.

¿Cree que los paramilitares engañaron al Gobierno o que el Gobierno engañó al país?

Ahí había una cadena de la felicidad. Al Gobierno le convenía, por impacto político, que hubiera muchas desmovilizaciones y lo utilizó publicitariamente. Filas y filas de tipos entregando armas le daban impulso a la desmovilización. A los paramilitares les convenía también que hubiera mucha gente en esas desmovilizaciones, porque les daba fuerza, poder. Y a los supuestos desmovilizados también les convenía porque les daban un cheque mensual. Todo el mundo estaba contentísimo. *¿Pero cree que el Gobierno estaría consciente de*

lo que estaba pasando? El Gobierno venía con una política muy buena, que yo respaldé, cuando solo se aceptaban desmovilizaciones en bloque. Pero, en cierto momento, empezó el Comisionado de Paz a aceptar desmovilizaciones al detal y eso desvirtuó el sentido de ese proceso. *Es decir, ¿usted está de acuerdo con las investigaciones que se han abierto?* Sí, eso es necesario. Me parece que se habían demorado. Los rumores de desmovilizaciones falsas se oían hace mucho tiempo. Es más: debería ordenarse una investigación fiscal porque es mucho el dinero que se pagó, y el que aún se paga, a esos “desmovilizados”. Yo, en su momento, dije que se estaban movilizando para desmovilizarlos la semana siguiente. Los uniformaban, les enseñaban a cantar el himno de las autodefensas, los peluqueaban, les entregaban un fusil inservible y, luego, comenzaban a girarles su chequecito. ¡Una maravilla! Nunca me pararon bolas, porque eso era “estar en contra de la paz” (*El Tiempo*, 2011, marzo 20, “Uribismo no puede premiar a victimarios y no apoyar a las víctimas”, entrevista a Rafael Pardo). (pp. 74-75)

El segundo testimonio es el del excomandante paramilitar Iván Roberto Duque, quien declaró que la mayoría de las personas que asistieron a las ceremonias de desarme y desmovilización eran ajenas a las AUC y se legalizaron en calidad de desmovilizadas sin haber pertenecido a sus bloques:

No me preocupa que [los desmovilizados] estén en el limbo, me preocupa que muchos ya están en las bandas criminales, que son los restos de paramilitares mal desmovilizados. También que recibirán beneficio algunos que nunca pertenecieron a la organización. Yo ya había alertado lo de las falsas desmovilizaciones. Se habla de 35.000 desarmados y las AUC difícilmente tenían 16.000. Muchos se sumaron atraídos por beneficios como un salario, pero a la hora de enfrentar la justicia no podrán decir siquiera a qué grupo pertenecieron. El proceso se redujo al pedir listas de hombres y armas, en los que se entregaban casi cuatro hombres por cada arma. [...] Como no había proceso fiscalizador para identificar si eran combatientes o colados, el comandante llegó a vincular

a un mundo de gente. Acá hace falta una investigación para establecer, por ejemplo, ¿cuánta plata pagaría el Gobierno, con dinero del presupuesto, a los miles de colados en este proceso? ¿Por qué la Contraloría no nos cuenta cuántos pagos se hicieron y durante cuánto tiempo? Muchos desmovilizados, aún en la cárcel, recibían subsidios del Gobierno. La desmovilización fue un desgreñe total y valdría la pena investigar de cuánto fue el desfallo. [...] hay que llamar a los casi 17.000 colados para que en su primera versión confiesen que nunca pertenecieron a las AUC y que cuenten quién los llevó (*El Espectador*, 2011, agosto 6, “Entrevista de Alexander Marín Correa con Iván Roberto Duque, alias *Ernesto Báez*, excomandante paramilitar”). (CNMH, 2015a, pp. 75)

Estas irregularidades, denunciadas en informes además de los ya citados, por otros como los de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), la CCJ, la OEA y la CNRR, evidenciaron tanto la falta de una política gubernamental claramente definida como el exagerado margen de tolerancia que permitió que se reconocieran como “desmovilizados” a muchos que no integraban las estructuras de las AUC. Ante lo cual la respuesta del Gobierno se dio en dos direcciones. Primero, a través del alto comisionado para la paz, Luis Carlos Restrepo, “quien declaró ante la prensa que un porcentaje significativo no eran ex combatientes sino integrantes de redes de apoyo y colaboradores” (CNRR, 2010, p. 39). Y, segundo, con una afirmación rotunda acerca de la extinción del paramilitarismo. “El Gobierno nacional sostuvo que el paramilitarismo efectivamente se había desmovilizado: ‘ya no existe’, ‘está extinguido’; de forma que persistían o aparecían ‘bandas criminales’ en zonas donde había actuado, cuya motivación era el narcotráfico y otros hechos delictivos de carácter común” (CNMH, 2015a, pp. 68-69).

Otro elemento que desvirtuaba las desmovilizaciones realizadas fue el hallazgo de caletas en las que se encontraron significativas cantidades de

armas no entregadas por los desmovilizados. A ese respecto se pronunciaba la misión de observación de la OEA en su momento:

El descubrimiento, por parte de la fuerza pública, de algunas caletas (depósitos clandestinos) de armas no entregadas por algunos bloques de AUC desmovilizados, alerta y preocupa a la MAPP/OEA. En este sentido, deberán profundizarse tanto la verificación como la necesaria investigación por parte de las autoridades competentes. La MAPP/OEA ha recibido información acerca del hallazgo de armamento perteneciente a las desmovilizadas Autodefensas por parte de la fuerza pública —incautación de armamento y hallazgo de caletas, en los departamentos de Antioquia, Bolívar, Caldas, Casanare, Cesar, Chocó, Magdalena, Meta, Santander, Tolima y Valle del Cauca. Aunque el volumen de estos hallazgos no es alto, se destacan por la munición y armamento, así como por la cantidad de armas de apoyo, las caletas encontradas en la zona de influencia del Bloque Norte —en especial en Cesar y Magdalena—, lo cual coincide con el hecho de ser una de las zonas con más estructuras rearmadas y reductos no desmovilizados. (MAPP/OEA, 2019, pp. 123-124)

Los efectos positivos de los desarmes y las desmovilizaciones paramilitares fueron debilitados por la detección de estas “caletas de armamento” que fueron retomadas por los grupos armados persistentes. De ahí que, en su análisis de la negociación del Gobierno con los paramilitares, el padre Giraldo señalara que la desmovilización era una de las cinco falacias de dicho proceso al sostener:

No se han desintegrado las estructuras paramilitares, ni ha cesado el control de los territorios que antes tenían, ni la relación de obediencia a sus jefes, ni la apología de las “autodefensas”, ni el proselitismo paramilitar, ni las campañas de proyección política del paramilitarismo como anticipo de las campañas electorales. Hoy día el paramilitarismo representa un poderío económico creciente que impulsa numerosas empresas rentables y mueve sumas exorbitantes de

dineros, muchos de ellos “mal habidos” en procesos de legalización, a la vez que proyecta y planifica el control de los próximos debates electorales con miras a eliminar toda competencia mediante las más diversas formas de intimidación. [...] Quien se movilice por las zonas de conflicto que cubren casi todo el territorio nacional, puede comprobar que los retenes paramilitares no se han desmontado y que la relación con la fuerza pública continúa siendo tan evidente como antes. (Giraldo, 2005)

El rearme y la aparición de “nuevos grupos”. La aparición de supuestos “nuevos grupos armados” o, mejor, el rearme de los antiguos, es el tercer resultado crítico de las negociaciones con los paramilitares, que puso en entredicho los logros alcanzados y volvió a plantear la pregunta acerca de si el llamado desmantelamiento del paramilitarismo había sido solo una metáfora, como la llamó el propio alto comisionado de paz,¹² o si, por el contrario, se había dado una verdadera voluntad de terminación del fenómeno paramilitar por parte de los negociadores, tanto de las AUC como del Gobierno. En el primer caso, se evidenció una mutación y camuflaje del fenómeno, que dejaba intacta sus raíces originarias, de ideología “contrainsurgente”, y que, en la práctica, lo llevaba a plantear como objetivo militar a todo movimiento y organización social que reclame los legítimos derechos y postule la necesidad de cambios estructurales, bajo el desgastado argumento de considerarlos “auxiliadores de las guerrillas”.

En un primer momento, es importante conocer la radiografía que sobre esta situación realizó la MAPP/OEA.

¹² “El cese de hostilidades es una metáfora que debe manejarse con mucha flexibilidad”. Esta frase fue pronunciada por el Alto Comisionado para la Paz, el 25 de febrero de 2005, en las Residencias Tequendama en Bogotá, en medio de una jornada de seguimiento a las negociaciones entre el Gobierno y los grupos paramilitares” (CCJ, 2010, p. 12).

Como resultado de las labores de verificación, la Misión ha identificado 22 nuevas estructuras compuestas por aproximadamente tres mil integrantes, de los cuales una parte fueron miembros de las autodefensas. Sobre 8 de estas estructuras se tienen indicios de un posible fenómeno de rearme, constituyéndose estos casos como alertas. Los restantes 14 casos han sido plenamente verificados por la Misión. Es relevante destacar que la MAPP/OEA ha observado que las agrupaciones que han surgido luego de las desmovilizaciones de las AUC y los reductos que no se desarticularon, han reclutado personas que se encuentran en el proceso de reinserción; no obstante, solo una parte de sus miembros son desmovilizados. En el VII Informe del Secretario General al Consejo Permanente sobre la MAPP/OEA se identificaron 6 expresiones de rearme, la mayoría de las cuales aún se encuentran activas —a excepción de los reductos encontrados en Córdoba, los cuales se han replegado tras operaciones de la Fuerza Pública—. La Misión ha dado seguimiento a estas dinámicas, concentrando sus tareas en algunas zonas críticas, dando cumplimiento a la tarea de verificar el real desmonte de las estructuras armadas desmovilizadas. En zonas específicas se han comenzado a dar situaciones de posibles rearmes y la aparición de otros grupos armados que pretenden presentarse como la denominada “*nueva generación del paramilitarismo*”. En el trimestre considerado, la Misión ha observado el desarrollo de estas estructuras y ha verificado su aparición y expansión, especialmente en la zona de influencia del desmovilizado Bloque Norte, que se encontraba bajo el mando de “Jorge 40”. La MAPP/OEA ha encontrado una situación muy preocupante en el Sur del Cesar y los territorios adyacentes. La Misión cuenta con información de un rearme concreto, mediante el cual se mantiene la estructura de mandos medios. En lugares como Magdalena, Guajira, Atlántico y Cesar, la MAPP/OEA no percibe un real desarme, en un contexto en el cual las autodefensas mantienen su influencia, con una grave presunción de permeabilidad de algunas instituciones públicas. Es relevante reiterar que la aparición de estas nuevas estructuras armadas no es un fenómeno

homogéneo, pues, de acuerdo a lo verificado por la Misión y lo expresado por las autoridades locales y sectores de la población civil, en esas situaciones se amalgaman diversas fuerzas e intereses desde distintos sectores de la ilegalidad. Por lo tanto, no se puede establecer una única línea de interpretación. El Gobierno Colombiano ha reconocido la existencia de esta situación, denominando a este fenómeno como “*nuevas bandas emergentes*”, y ha declarado una lucha frontal contra estas agrupaciones, lo que se ha visto reflejado en una serie de operaciones de la Fuerza pública que han impactado a algunas de estas estructuras. A pesar de los esfuerzos realizados por el gobierno, la situación en las zonas donde operaban las desmovilizadas autodefensas continúa siendo complicada. En zonas como Putumayo, Arauca, Nariño, el Urabá chocoano, Norte de Santander, la costa pacífica valluna y el sur del Cesar, las poblaciones no perciben una mejoría en las condiciones de seguridad y la presencia de las instituciones del Estado continúa siendo débil, lo que posibilita la incursión de grupos armados ilegales, estructuras ilegales y la permanencia de economías ilícitas. (MAPP/OEA, 2019, pp. 122-124)

La misión de la OEA, luego de siete meses de finalizado el proceso de desarme y desmovilización, además de evidenciar que en algunas regiones de Colombia la situación no había mejorado sustancialmente desde el punto de vista de la seguridad, intentó establecer algunos elementos característicos de estos grupos nuevos o rearmados:

El surgimiento de estas estructuras y la permanencia de reductos se han ubicado en un continuo entre la atomización y el intento de monopolio de la ilegalidad. Por un lado, se trataría de estructuras independientes con asociaciones bastante laxas y colaboraciones informales y fluidas, sin alianzas duraderas concretas. Por el otro, de una organización en la que toda actividad estaría controlada por una estructura jerarquizada que domina y regula las economías ilícitas de los distintos territorios. A la MAPP/OEA le preocupa la información relacionada

con una presunta intención por parte de algunos ex comandantes de seguir manteniendo el control sobre las economías ilícitas en las zonas donde operaban. Esta presunción surge de un importante número de entrevistas y testimonios proporcionados por ex integrantes de las AUC, incluyendo desde miembros que desempeñaban la función de patrulleros hasta comandantes de bloques. No obstante, lo encontrado en las regiones por la MAPP/OEA, hasta el momento, no corresponde a la perspectiva de una única estructura. Luego de la elaboración del Octavo Informe, la MAPP/OEA comenzó a percibir cambios fundamentales en la dinámica de las denominadas *bandas emergentes*. Estas alteraciones han sido identificadas a partir del trabajo en el terreno de las Oficinas Regionales y el Equipo Móvil y se podrían sintetizar en los siguientes puntos:

- A. Surgimiento de alianzas y articulaciones bajo liderazgos definidos
- B. Estructuras de mando en la clandestinidad
- C. Reclutamiento y alta movilidad de los desmovilizados
- D. Adaptabilidad y flexibilidad en el *modus operandi* de las estructuras ilegales emergentes
- E. Afectación de poblaciones y comunidades vulnerables: niños, mujeres, afrodescendientes e indígenas
- F. Copamiento de áreas dejadas por las autodefensas por estructuras del narcotráfico. (MAPP/OEA, 2019, pp. 144-146)

En la misma línea del informe anterior, la CNRR (2007, 2010) también intentó hacer una caracterización del fenómeno de los grupos nuevos o rearmados. La CNRR (2007) diferenció tres clases de grupos: los disidentes, los rearmados y los emergentes, y señaló sus particularidades:

En resumen, los grupos disidentes mostrarían la permanencia de segmentos del paramilitarismo de “segunda generación” y su transformación en organizaciones

similares a las del crimen organizado; los rearmados reflejarían la fragmentación de organizaciones que perdieron su antigua estructura y la diáspora de personas desmovilizadas; y los emergentes expresarían la visibilización de la criminalidad subyacente que operaba bajo la sombrilla de las AUC o la constitución de grupos de diversa composición con el propósito de ocupar los vacíos de poder dejados por las antiguas AUC. Los tres tipos evidencian la persistencia de organizaciones con un propósito marcado hacia el narcotráfico, como queda evidente con la coincidencia entre los territorios de ubicación de estos grupos y las zonas de cultivos de uso ilícito, pero también de control político local y coacción armada hacia grupos de la sociedad civil, incluyendo las víctimas de las AUC. [...] Finalmente, y para reforzar el argumento anterior, el informe propuso una definición de grupos paramilitares y de autodefensa con el ánimo de tener un criterio de diferenciación entre los que estaban agrupados bajo las AUC antes de la desmovilización, y los diferentes reductos y agrupaciones ilegales armadas localizadas hoy en las zonas mencionadas. Esa definición, además de reconocer a la población como el principal objetivo de la violencia de ese aparato armado y el debilitamiento democrático e institucional de las regiones en donde se afianzó, también considera el alcance nacional de su influencia, la voluntad contrainsurgente y el entorno institucional de colaboración, incapacidad o tolerancia con el que contó. El aspecto institucional es un elemento decisivo y va a ser el punto diferenciador entre los grupos ilegales que operaban antes de la negociación y los que aún persisten. (pp. 66-67)

La CNRR (2010), retomando la diferenciación establecida sobre las tres clases de grupos, introdujo la categoría genérica “grupos armados ilegales” para agruparlos a todos, a la vez que precisó otros elementos característicos de cada uno de los grupos.

En el informe adoptamos el concepto genérico de grupos armados ilegales con referencia a grupos disidentes, rearmados y emergentes, pero al especificarlos

y analizarlos encontramos que representan una diversidad de expresiones en lo relativo a sus estructuras, modos de operar e intereses, a la vez que son cambiantes en medio de las intensas dinámicas de alianzas y disputas violentas. En coincidencia con las apreciaciones de las autoridades gubernamentales y de otros informes producidos por entidades especializadas y de derechos humanos, encontramos que en los dos años considerados su tendencia fue al crecimiento y expansión y que, no obstante los resultados conseguidos por la fuerza pública, persisten y manifiestan capacidad de renovación y formas más sigilosas, y por lo regular presencias territoriales más restringidas y marginales para permanecer; por supuesto, con apoyo de acciones ilícitas, participación en economías ilegales y mantenimiento o búsqueda en la retoma de poderes locales y regionales que tuvieron los frentes o bloques de las AUC. Entre los grupos armados ilegales aparecieron los grupos disidentes que pertenecieron a las AUC pero no negociaron con el Gobierno ni se desmovilizaron, los que entraron al proceso y no se desmovilizaron y los reductos de bloques desmovilizados que no se desmovilizaron. Entre ellos el Frente Contrainsurgencia Wayúu, las Autodefensas Campesinas del Casanare, el Frente Sur del Putumayo, las Autodefensas del Meta y Vichada y reductos de varios bloques tales como los del Central Bolívar, Libertadores del Sur, Pacífico y del Élmer Cárdenas. Los grupos rearmados han sido conformados por desmovilizados que reincidieron en actividades similares a los anteriores bloques y, en general, relacionadas con el crimen organizado. Entre ellos las “Águilas Negras”, el bloque Nevados, “los Paisas” y “los Rastrojos”. Los grupos emergentes existían y cobraron mayor presencia al copar espacios que fueron de las AUC y grupos que constituyeron por diversas razones luego de la desmovilización de las AUC. Entre ellos el Ejército Popular Anticomunista —ERPAC—, aunque a la vez resume rearmes de buena parte de lo que fue el bloque Centauros y la cooptación de una fracción en el Llano del sector disidente del bloque Central Bolívar (“los Macacos”). Aparecen a la vez grupos mixtos, con posterioridad al inicio del proceso de DDR,

con integrantes paramilitares no desmovilizados y desmovilizados y nuevos miembros, de forma que combinan rearmados y emergentes. Al igual que todos dan niveles de continuidad a espacios anteriores de bloques de las AUC, controlan economías ilícitas y se reconfiguran mediante fusiones y alianzas con otros grupos, en el marco de intensos procesos de disputa y expansión. Entre ellos “los Rastrojos”, “los “Urabeños”, “Nueva Generación” y Autodefensas Gaitanistas de Colombia. (pp. 22-23).

La anterior caracterización puso sobre la mesa la discusión acerca de la continuidad o no en estos grupos del fenómeno paramilitar. Tanto la MAPP/OEA como la CNRR fueron explícitas en negar dicha continuidad: la MAPP/OEA indicando que la existencia de tales grupos ilegales “no significa la continuación de las AUC, de los paramilitares y autodefensas como se conocían antes de la desmovilización” (MAPP/OEA, 2019, p. 200); y la CNRR sosteniendo que resultaba “equivocado hablar de un paramilitarismo en las mismas circunstancias que antecedieron a este proceso, puesto que es clara la desarticulación de las AUC y el debilitamiento estratégico que empieza a propiciarse tras los niveles de recuperación territorial en los contextos donde se recupera el Estado constitucional” (CNRR, 2010, p. 26).

No obstante, ambos organismos fueron enfáticos en alertar sobre las consecuencias que pueden tener para la población civil y, en especial, para las víctimas y las organizaciones que apoyan la pervivencia de dichos grupos. Pero, a la vez, expresaron la preocupación de que la persistencia de esas agrupaciones lesionara gravemente la negociación realizada. La MAPP/OEA (2019) planteaba que esto “comprometería el propósito central del proceso transicional en el que se ha enmarcado la negociación con las AUC —la recuperación del monopolio de las armas en manos del Estado—, condición necesaria para las

posibilidades de profundizar la democracia y consolidar el Estado de derecho” (p. 200). Por su parte, la CNRR (2010) señalaba que el reconocimiento de los logros de la negociación no significaba el desconocimiento de esos grupos armados que representaba un retroceso en lo alcanzado, pues, “en medio de un proceso inconcluso, el cual puede dar lugar bien a consolidar el paso histórico de conseguir su superación o, en el peor de los casos, si se fortalecen las problemáticas referidas y se debilitan los logros y las metas previstas, o a entrar en una fase de regresión del proceso” (p. 26). Y más contundente es la invitación que hizo la CNRR a creer que ya se había superado el paramilitarismo cuando afirmó: “Tampoco sería acertado afirmar que ya se logró la superación integral del fenómeno paramilitar o interpretar que los grupos rearmados son solo un fenómeno delincencial común cuando en buen grado son prolongación de la problemática en cuestión, sin desconocer que el narcotráfico sigue siendo un factor determinante” (p. 26).

Para concluir la discusión sobre la pervivencia del paramilitarismo tanto en los nuevos grupos armados como en los que se rearmaron, es oportuno citar la opinión del padre Giraldo, quien, a propósito de las denominadas bandas criminales (bacrim), señaló el perverso uso de esa denominación por parte del Gobierno para esconder la continuidad del paramilitarismo.

El padre Javier insiste en que bacrim es una palabra que se inventó el Gobierno para borrar el título de paramilitares porque las formas y los lenguajes los siguen utilizando, idénticos a los del pasado; defendiendo las políticas oficiales, las acciones militares, la ideología anticomunista y proliberal, atacando y estigmatizando a los movimientos sociales sean sindicales, campesinos y hasta las acciones comunales. “Están amenazando de muerte o matan a los que protestan o a los que están organizando una consulta popular o a los que se

oponen a una minera. Entonces, ¿cuál es la diferencia con el pasado? No veo ninguna”. “Hay unos brazos del Estado clandestinos o semiclandestinos, que son los grupos paramilitares. Hoy día no se tolera que se les siga llamando así, pero yo los sigo llamando paramilitares, porque ese es el término apropiado”. (*La Patria*, 2018)

Años atrás, el padre Giraldo había afirmado que la cuarta falacia de la negociación con los paramilitares era creer que con ese proceso se había dado un desmonte del paramilitarismo cuando lo que se había hecho era una legalización del fenómeno.

El paramilitarismo tiene un principio rector que consiste en desdibujar las fronteras entre lo civil y lo militar y crear una zona gris donde nunca esté claro dónde comienza la acción armada del Estado y dónde termina la acción desarmada de los civiles. Desde su primer origen el paramilitarismo ha buscado involucrar a la población civil en la guerra, ya como combatientes que incursionan en campos vedados por el Derecho a los agentes del Estado, ya como blanco de la acción bélica de un Estado que no persigue propiamente a insurgentes armados sino a disidentes políticos y a incómodos líderes sociales. En lugar de terminar con esa zona gris, el Gobierno del presidente Uribe la ha ampliado de manera exorbitante, creando nuevos campos de grandes proporciones en donde los civiles podrán involucrarse en la guerra, ya como informantes, ya como cooperantes, ya como soldados campesinos que rompen todos los cánones tradicionales de la imparcialidad e independencia que las tradiciones democráticas les fijaron a los hombres de armas del Estado, para involucrarse en la defensa emocional de sus familias y comunidades que han tomado partido dentro de la guerra. De otra parte, el cambio de estatuto legal de las cada vez más numerosas empresas privadas de seguridad, convertidas en apéndices de la fuerza pública (Decreto 3222/02), ha incrementado aún más la zona gris que elimina los perfiles de lo civil y lo militar para confundirlos en un conflicto envolvente en el cual solo un polo

cívico-militar monopoliza toda posible legitimidad y autoriza a demonizar a un adversario concebido también como cívico militar, desconociendo sus derechos y justificando toda forma de exterminio de este. Una observación rigurosa de este proceso con los paramilitares llevaría a denominarlo más bien como un proceso de legalización del paramilitarismo, toda vez que se han ido abriendo más y más espacios “legales” para que los civiles se involucren en la guerra fortaleciendo el polo bélico estatal. (Giraldo, 2005)

La aprobación e implementación de la cuestionada ley de justicia y paz.
El 9 de junio de 2005, el Congreso aprobó la Ley 975 de 2005, mejor conocida como ley de justicia y paz, como respuesta al esfuerzo del Gobierno de Uribe por tener un marco normativo para el juzgamiento de los paramilitares que se hubieran desmovilizado. El origen, la aprobación y la jurisprudencia de la ley se dieron en acalorados debates entre el Gobierno y sus aliados, con la oposición y las organizaciones sociales y de derechos humanos, atravesados tanto por el deseo de lograr una verdadera ley de justicia, verdad y reparación como de un contundente llamado a evitar la impunidad.

Los antecedentes de la ley se remontan a la modificación que hizo el Gobierno de Uribe a algunas disposiciones de la Ley 418 de 1997 mediante la Ley 782 de 2002. En particular, se eliminó el requisito de que las negociaciones de paz solo pudieran hacerse con organizaciones al margen de la ley a las que se les hubiera reconocido carácter político, y así permitir la realización de diálogos de paz con las autodefensas. Sin embargo, estas modificaciones no ofrecían una alternativa para los paramilitares acusados de cometer crímenes de lesa humanidad y violaciones al derecho internacional humanitario, de ahí que esa ley no resultaba atractiva para las cúpulas paramilitares, lo que obligó a buscar la aprobación de una ley que les diera esas garantías.

En enero de 2003, el Gobierno reglamentó la Ley 782 de 2002 mediante el Decreto 128 de 2003 que regula los beneficios jurídicos, educativos y económicos derivados de la reincorporación a la vida civil por parte de los desmovilizados y los extendió a todos los miembros de los grupos armados ilegales, independiente del carácter político del delito cometido. Esto llevó a varios excesos en la aplicación del decreto, en especial, su artículo 13, lo que produjo recurrentes denuncias sobre

eventuales errores en las certificaciones expedidas por el CODA [Comité Operativo para la Dejación de las Armas] y sobre la ausencia de la oportuna judicialización, lo que generó desconfianza entre amplios sectores que reclamaban por los derechos de las víctimas, la defensa de los DH (derechos humanos) y la paz, los cuales preveían que con su aplicación se generara impunidad de hechos constitutivos de graves violaciones a los derechos humanos afectando así el derecho a la verdad, justicia y reparación de las víctimas. (CNMH, 2012, pp. 175-176)

En agosto de 2003, el ministro del Interior y de Justicia Fernando Londoño (2003) presentó ante el Senado el Proyecto de Ley Estatutaria 85, que se conocerá como de “alternatividad penal”, con el cual se les garantizaban a los miembros desmovilizados de grupos armados

penas alternativas a la prisión y la suspensión condicional de la ejecución de esta, exigiéndoles dejación de armas, compromiso expreso de no regresar a las filas y cumplimiento de la pena alternativa [...] en síntesis, en este proyecto se consagraban penas alternativas distintas a la prisión [...] no obstante la gravedad de los delitos cometidos [...] aduciendo que sus actividades delictivas se podían equiparar a los delitos políticos. (CNMH, 2012, p. 208)

En septiembre de 2003, se hicieron fuertes debates frente al proyecto de alternatividad penal con posiciones a favor y en contra, que llevó a que se

reformulara y se volviera a presentar al Congreso en abril de 2004; pero, debido a la imposibilidad de llegar a un acuerdo entre las posiciones encontradas, el proyecto fue retirado el 15 de junio de 2004. De inmediato, empezó a ser reformulado a la par que se hacían las negociaciones con las AUC en Santa Fe de Ralito y se incorporaban en el proyecto las exigencias de los paramilitares.

En febrero de 2005, el comisionado de paz, Luis Carlos Restrepo, y el ministro del Interior, Sabas Pretelt, presentaron al Congreso un nuevo proyecto denominado “ley de justicia y paz”, el cual fue presentado a la par del que presentaron los congresistas Luis Fernando Velasco, Gina Parody, Rafael Pardo y Wilson Borja. Si bien hubo intentos de llegar a acuerdos entre ambos proyectos, no fue posible en temas álgidos “relativos a la pena mínima, el alcance de la confesión y la participación de las víctimas en el proceso” (CNMH, 2012, p. 210). En marzo de 2005, la oposición caldeó el debate en torno a asuntos como la extradición, el narcotráfico, las penas y los beneficios jurídicos a los desmovilizados, frente a lo cual el Gobierno aducía que los delitos de las AUC tenían motivos políticos y su conexión con el narcotráfico se reducía a la financiación, de ahí que “uno de los artículos más polémicos del proyecto de ley fue el 64, que incluía a las Autodefensas en el delito de sedición” (p. 212).

Las críticas vinieron no solo de la oposición, sino de personas de este partido o de la coalición del presidente Uribe. Igualmente, lo hicieron el procurador general de la nación, Edgardo Maya Villazón, y los organismos internacionales de derechos humanos, que cuestionaron los temas de verdad, impunidad, reparación y narcotráfico. No obstante,

en mayo de 2005 terminó el debate en el Senado de la República. Por mayoría, se aceptó la posibilidad de otorgar el estatus político a los paramilitares, con la aprobación del polémico artículo 64. Igualmente se aprobó el artículo 61,

objeto también de debate, que estableció la rebaja general de las penas a todos los colombianos privados de la libertad con excepción de los autores de delitos sexuales y narcotráfico [...] Este proyecto de ley n.º 211/05 Senado se convirtió en la Ley 975 del 25 de julio de 2005 [...] publicada en el Diario Oficial n.º 45.980 de este día, página 14. Está integrada por 12 capítulos y 72 artículos [...] lo único claro era que el Gobierno estaba empeñado en sacar adelante un marco jurídico a partir del cual, de manera rápida y para muchos por lo menos irresponsable, pudiera darle vía a un proceso en el que sin mayores dilaciones se otorgaran una especie de “salvoconductos” a los desmovilizados que aceptaran incorporarse al proceso [...] se evidenciaba entonces un desmesurado afán por parte del Gobierno, que no admitía debates o contradicción y calificaba de enemigos de la paz a quienes los promovieran. (CNMH, 2012, pp. 214, 218-219).

La aprobación y expedición de la ley no frenó el debate acerca de sus inconsistencias, al contrario, la oposición parlamentaria y las organizaciones sociales y de derechos humanos, bajo la coordinación de la CCJ, demandó la inconstitucionalidad de la ley ante la Corte Constitucional. El alto tribunal se pronunció tras la revisión integral de esta, a través de varias sentencias, de las cuales la más destacada es la Sentencia C-370/06 (Corte Constitucional, 2006). Así las cosas, se debe aclarar que el texto de la ley que se empezó a implementar no fue precisamente el aprobado por el Congreso, sino el modificado y mejorado, surgido del análisis de constitucionalidad.

En cuanto a la Sentencia C-370/06 (Corte Constitucional, 2006) como respuesta a las demandas sobre los artículos 70 y 71 de la ley, la “Corte Constitucional no se pronunció sobre el contenido de estas disposiciones, sino

que se limitó a analizar los vicios de procedimiento en su formación,¹³ lo que dio lugar a su declaratoria de inexecutable [...] la inexecutable declarada y el no pronunciamiento de fondo por parte de la Corte Constitucional propició que se adoptaran decisiones contrapuestas” (CNMH, 2012, p. 292).

A partir de la referida declaración de la executable parcial y condicionada de la ley de justicia y paz, el debate alrededor del tratamiento del paramilitarismo se desplazó progresivamente de las arenas políticas a las arenas judiciales, en las cuales el Gobierno tenía menos influencia.

Esta judicialización del debate político estuvo en parte determinada por las condiciones institucionales. Como lo señala Delphine Lecombe (2009), el lenguaje de la justicia transicional fue movilizado a la vez por el Gobierno y actores críticos: este fue el caso de la Comisión Colombiana de Juristas, una de las organizaciones más visibles por sus labores de cabildeo durante el debate en el Congreso y sus intervenciones ante la Corte Constitucional. La experticia jurídica constituyó el fundamento de la legitimidad para intervenir en un debate de alto nivel técnico. Además, el posicionamiento de la Corte Constitucional como un espacio de conflicto y competencia política es un elemento histórico importante para entender las relaciones entre lo político y lo jurídico en Colombia. (Grajales, 2011, p. 178)

Es innegable que uno de los aspectos positivos de la implementación de la ley de justicia y paz ha sido la demostración del “compromiso de la Corte Suprema de Justicia y de la Corte Constitucional colombiana en relación con los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación. La jurisprudencia

¹³ “La Corte Constitucional, al pronunciarse únicamente sobre los vicios de forma incurridos en el voto del controvertido artículo, esquivó la interrogación de fondo. Tal decisión permitió evitar un choque frontal con el Gobierno y el Congreso, pero dejó la puerta abierta a una iniciativa de ley para revivir la sedición paramilitar. En definitiva, el silencio de la Corte sobre la cuestión de fondo abrió la posibilidad a otras acciones jurídicas” (Grajales, 2011, p. 176).

de las Altas Cortes se convierte en un punto de apoyo para continuar trabajando por la efectividad de los derechos” (CCJ, 2010, p. 337).

Los resultados de la implementación de la ley de justicia y paz se describen a continuación.

Siguiendo el diagnóstico de la CCJ (2010), se valora positivamente lo siguiente:

- Se ha acopiado abundante y sólida información sobre la realidad del paramilitarismo en el país que debe ponerse al servicio de los fines de la verdad y la justicia.
- Muchos servidores públicos, funcionarias y funcionarios del Estado han desempeñado a cabalidad sus mandatos constitucionales, han enfrentado los obstáculos impuestos por la política de “Seguridad Democrática” y en casos concretos han hecho prevalecer los derechos de las víctimas.
- Algunas personas han podido establecer el paradero de sus familiares víctimas de desaparición forzada y han podido esclarecer los hechos que rodearon tales desapariciones. Víctimas de otras violaciones a los derechos humanos cometidas por paramilitares han accedido a información valiosa en relación con dichas violaciones.
- El número de personas que efectivamente pudieron haberse desmovilizado está muy lejos de lo que dice el Gobierno. No obstante, es una realidad que algunas personas que formaron parte de las filas de los grupos paramilitares dejaron las armas y regresaron a la sociedad con el ánimo de reconstruir su vida y de realizar sus aspiraciones sin

recurrir a la violencia. Muchas de ellas fueron acogidas por sus familias y comunidades que esperaban recuperarlas.

- Algunos líderes paramilitares están privados de la libertad y han aportado elementos valiosos para el esclarecimiento de la verdad sobre el paramilitarismo, sobre sus estructuras, sobre los vínculos de este con agentes del Estado y con poderosos sectores sociales.
- La sociedad ha podido ampliar su conocimiento acerca del paramilitarismo y se han ido sumando voces de rechazo a las formas de violencia sociopolítica que persisten. (pp. 337-338)

Otro resultado positivo fue la conformación en la Fiscalía General de la Nación de la Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz mediante la Resolución 4356 de 2005.

La unidad quedó conformada por un jefe, 20 fiscales delegados ante tribunales de distrito, 20 asistentes de fiscal, 150 investigadores criminales, 15 asistentes de investigación criminalística, una coordinación de búsqueda de desaparecidos, 15 secretarios, 15 asistentes judiciales, 20 conductores y 40 escoltas, con dos estructuras de apoyo (administrativa y técnica). (CNMH, 2012, pp. 300-301).

En los primeros meses de 2006, se hicieron las primeras modificaciones a la estructura y a las competencias de la recién creada Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz.

En cuanto a los resultados críticos, aparecen los siguientes.

Tres años después, debido al elevado número de desmovilizados no judicializados, 25 000 aproximadamente, el fiscal de la época Mario Iguarán

presentó un proyecto al Congreso para hacer viable el principio de oportunidad, que, si bien fue aprobado en la Ley 1312 de 2009, la Corte Constitucional declaró inexecutable su aplicación por violar el derecho de las víctimas del conflicto armado interno, en especial, el de acceso a la verdad histórica. Frente a esto, el recién posesionado presidente Juan Manuel Santos presentó de inmediato al Congreso un proyecto de ley a través del cual

se introducía un mecanismo no judicial que solucionaría la situación de los 25.000 desmovilizados, propuesta que fue acogida por el Congreso, que expidió la ley 1424 del 29 de diciembre de 2010, “por la cual se dictan disposiciones de justicia transicional que garanticen verdad, justicia y reparación a las víctimas de desmovilizados de grupos al margen de la ley, se conceden beneficios jurídicos y se dictan otras disposiciones”. Dicha ley creó un mecanismo específico con el cual pretendió garantizar el derecho a la verdad y a la memoria histórica, que denominó “Acuerdo de contribución a la verdad histórica y la reparación”, advirtiendo que la información allí contenida en ningún caso podía ser utilizada en un proceso judicial en contra de quien suscribiera el Acuerdo o en contra de terceros (art. 4); la Corte Constitucional se pronunció favorablemente sobre el citado mecanismo. (CNMH, 2012, p. 315)

Los choques y la desarticulación entre el Ejecutivo y la Fiscalía afectaron la implementación de la ley de justicia y paz, lo cual se expresó en tres problemas fundamentales. El primero, el desbordamiento inesperado de los hechos derivados de la ley, pues los procesos excedían la capacidad institucional para ser resueltos en los términos del tiempo estipulado. El segundo, las serias dificultades para reconstruir las condiciones originarias de los crímenes, las masacres y los desplazamientos forzados. Y el tercero, la proporcionalidad entre los delitos y las penas. En un foro realizado por la Universidad de los Andes, a los tres años de implementada la ley de justicia y paz, se establecieron

dos obstáculos para el desarrollo de los procesos: los laxos mecanismos contemplados en la propia ley que daban posibilidad de extender en el tiempo los procesos judiciales y la debilidad de recursos técnicos y humanos de la entidad a cargo de las tareas (CNMH, 2012, p. 324).

Por su parte, la CCJ, en su seguimiento a la implementación a la ley, señaló, entre otros, los siguientes elementos críticos:

- El proceso de la Ley 975 no ha tenido la cobertura que una ley con la pretensión de facilitar la paz y la satisfacción de los derechos de las víctimas debería tener. Menos del 2 % del total de los paramilitares que supuestamente se desmovilizaron están siendo procesados bajo la citada ley. Bajo la aplicación de la Ley 782 de 2002 y del Decreto 128 de 2003, 28.036 paramilitares accedieron a una amnistía *de facto*, por fuera de la Ley 975.
- A pesar de importantes revelaciones hechas en las versiones libres, todavía no hay consecuencias jurídicas sobre muchos de los miembros de la fuerza pública y otros agentes del Estado mencionados por los paramilitares como promotores del paramilitarismo. Tampoco hay consecuencias políticas de sanción dentro de las instituciones del Estado contra presuntos responsables de crímenes de lesa humanidad.
- Uno de los mayores retos para las autoridades judiciales radica en que, como se ha demostrado en este informe, las estructuras paramilitares permanecen y desde las más altas esferas del Gobierno se continúa actuando para impedir el esclarecimiento de la verdad sobre el paramilitarismo en el país.

- A cuatro años de la aprobación de la Ley 975, la garantía del derecho a la restitución de los bienes se encuentra entre los aspectos que menos desarrollo ha alcanzado, entre otras razones por la existencia de los siguientes obstáculos: la canalización de las reparaciones económicas a través del Fondo de Nacional de Reparaciones y la autorización a la Fiscalía para que se abstenga de investigar a los testaferros, en aplicación del “principio de oportunidad” (Decreto 3391 de 2006 que reproduce el contenido del artículo 8º del Decreto 4760).
- La extradición de los máximos jefes del paramilitarismo, llevada a cabo durante el 2008 y el 2009, fue el hecho de mayor relevancia en el procedimiento de la Ley 975 de 2005 durante los dos últimos años de su aplicación. Lo anterior, debido a las graves implicaciones que, para los derechos de las víctimas, tuvo el hecho de haber alejado a los responsables de crímenes de lesa humanidad de la justicia colombiana.
- Al conceder la extradición de los jefes paramilitares a los Estados Unidos para que fueran juzgados por el crimen de narcotráfico, el Estado colombiano ha renunciado a su deber de investigar, juzgar y sancionar a los responsables por violaciones de derechos humanos. Si bien el crimen de narcotráfico está reconocido como un crimen de trascendencia internacional, no es de este orden de gravedad que los crímenes de guerra y crímenes de lesa humanidad cometidos por los paramilitares dentro de la jurisdicción colombiana, como lo advirtió explícitamente la Sala Penal de la Corte Suprema de Justicia.
- Después de la extradición, las pocas diligencias que se han llevado a cabo en aplicación de la Ley 975 de 2005 son demoradas y esporádicas.

Si los procesos continúan desarrollándose al ritmo que llevan, se tardaría décadas en culminarlos, lo que es una clara violación de la obligación de hacer justicia dentro de un plazo razonable.

- El Estado colombiano se ha puesto en una situación que imposibilita realizar una investigación eficaz de las violaciones de derechos humanos cometidas por los jefes paramilitares. Así, las víctimas no obtendrán la verificación de los hechos ni la revelación pública y completa de la verdad, como una medida de satisfacción, y como parte de una reparación integral.
- Haciendo uso continuado y en ocasiones excesivo de la facultad reglamentaria que la Constitución Política le otorga, el Gobierno nacional ha expedido varias normas que vulneran los derechos de las víctimas y el procedimiento de la Ley 975 de 2005. (CCJ, 2010, pp. 340-344)

Los logros alcanzados en este proceso, antes, durante y después de la aprobación de la ley de justicia y paz, y la demostración de situaciones críticas de su implementación, dan cuenta de un movimiento social consolidado en el que se destaca el papel clave de las víctimas, todos alineados en torno a la consecución de condiciones de verdad, justicia, paz, reparación y, obviamente, al rechazo abierto y radical de cualquier forma de impunidad.

La parapolítica. La parapolítica se refiere al escandaloso y sistemático fenómeno de alianzas entre políticos, paramilitares y narcotraficantes, que fue mediáticamente destapado y difundido con ocasión de la captura de Édgar Ignacio Fierro Flórez, alias “Don Antonio”, el 11 de marzo de 2006, quien dio a conocer hasta dónde los tentáculos del paramilitarismo habían permeado

al Estado. Este paramilitar soportaba su información en el computador que tenía en su poder, y que era propiedad de Rodrigo Tovar Pupo, alias “Jorge 40”, comandante del Bloque Norte de las AUC.

La parapolítica es considerada por algunos como el hecho más vergonzoso y de mayores proporciones en toda la historia del país, lo cual demuestran comparándolo con escándalos anteriores de infiltración del crimen y la mafia en la política colombiana:

La prensa nacional reporta que 34 de 102 senadores electos en 2006, el 33 %, están siendo investigados por vínculos con el narcoparamilitarismo, así como 25 de 168 representantes a la Cámara, el 15 %. Esas cifras ponen de presente que el narcoparamilitarismo superó con creces la capacidad de infiltración que previamente había tenido el narcotráfico. Cuando Pablo Escobar se hizo elegir a la Cámara de Representantes en 1982, sus votos y los de su fórmula equivalían a menos del 1 % de la votación de Senado. Cuando se descubrió que el Cartel de Cali infiltró masivamente las campañas en 1994, los condenados representaron el equivalente a 8 % de la votación de Senado y, si se suman otros involucrados en el Proceso 8.000, equivaldrían al 12 % de la votación del Senado. Los investigados por narcoparamilitarismo equivalen al 35 % de las curules y al 25 % de la votación de Senado en 2006. Ese crecimiento constante indica que el narcotráfico ha refinado progresivamente los métodos de infiltración del poder político e incrementado su nivel de “éxito”. (López y Sevillano, 2008, p. 62)

Tres situaciones contribuyeron a la revelación de la realidad escandalosa de la parapolítica. En primer lugar, las investigaciones de estudiosos sociales que tuvieron importantes hallazgos a partir del análisis de comportamientos electorales atípicos, al igual que las denuncias de algunos líderes políticos, como el senador Gustavo Petro, acerca de la infiltración del paramilitarismo en la política. En segundo lugar, la propia dinámica que adquirió el proceso

de justicia y paz llevó a que los mismos paramilitares empezaran a revelar los nexos que tenían con la clase política y a presionar a algunos políticos para que también lo hicieran. Y en tercer lugar, un proceso netamente judicial, que contribuyó a desatar el escándalo de la parapolítica, expresado en tres hechos: el ya mencionado de la captura del paramilitar Édgar Ignacio Fierro Flórez, quien, a partir del computador de Jorge 40, reveló informaciones sobre las alianzas de los paramilitares con políticos y funcionarios del Estado;¹⁴ el segundo hecho fueron las revelaciones de Rafael García, exjefe de informática del Departamento Administrativo de Seguridad (DAS); y el tercer hecho fue la revelación del entonces senador Miguel de la Espriella, al parecer presionado por Salvatore Mancuso, acerca del Pacto de Ralito, documento en el que más de 32 políticos de la región de Córdoba, entre ellos cinco congresistas, quedaban seriamente comprometidos con los paramilitares (CNMH, 2013).

La realidad de la parapolítica parte de la consideración de que el fenómeno fue ante todo un proceso local, que progresivamente escaló al ámbito nacional, como parte del proceso de expansión territorial de las AUC, en el marco de una estrategia descentralizada de acumulación de poder político, que les permitiera preparar el terreno para el inicio y desarrollo de una negociación con el Gobierno nacional. (CNMH, 2018, p. 150)

Las cifras hablan por sí solas.

¹⁴“Sus revelaciones fueron el punto de partida del conocimiento público de los pactos que algunas élites políticas regionales habían suscrito con miembros de grupos paramilitares, lo que demostraba el grado de inserción que estos últimos habían logrado en varias zonas del país (Pacto de Ralito y Pacto de Chivolo, por citar algunos). En efecto, una vez empezaron las audiencias de versión libre de los paramilitares, la nación se enteró de lo que ya era verdad sabida y sufrida en las regiones: los profundos nexos entre paramilitares, empresarios, militares y políticos” (CNMH, 2013, p. 191).

La Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz había compulsado, hasta diciembre del 2012, 12.869 copias a la justicia ordinaria. Allí se pedía investigar por posibles vínculos con los paramilitares a 1.124 políticos, 1.023 miembros de las Fuerzas Armadas, 393 servidores públicos y a un grupo de 10.329 personas entre desmovilizados y terceros (buena parte de ellos incluía a empresarios locales) [...] Según Verdad Abierta, con base en un informe de la Fiscalía, a septiembre del 2012 los fiscales de la Unidad Antiterrorismo, encargada de investigar los casos de parapolítica local, acusaron a: 19 alcaldes, ocho más fueron condenados y dos quedaron absueltos. Siete mandatarios locales se acogieron a sentencia anticipada. Con respecto a los concejales, 19 fueron acusados y uno más aceptó su responsabilidad ante los señalamientos del ente investigador. Así mismo, 23 funcionarios públicos se acogieron a sentencia anticipada, otros 18 ya están pagando una condena y 2 fueron absueltos. Finalmente, según el informe de la Fiscalía, por la parapolítica fueron acusados 27 exalcaldes, nueve más aceptaron cargos voluntariamente, 13 fueron condenados y uno fue absuelto. En cuanto a los exconcejales, 19 fueron acusados, 81 se acogieron a sentencia anticipada, y 10 fueron condenados. (CNMH, 2013, p. 250)

Otras cifras entregadas por la Fiscalía General, la Corte Suprema de Justicia y la Misión de Observación Electoral (MOE) fueron las siguientes:

[Un total de] 470 involucrados en hechos de fraude electoral y corrupción en la contratación pública en alianza con los paramilitares [...] a 2014, 102 Congresistas y 97 senadores elegidos en 2002 y 2006 estaban siendo investigados y sus procesos, en su gran mayoría, se encontraban en investigación preliminar y solo 41 habían sido condenados. (CNMH, 2018, p. 155)

Un hecho que mostró gráficamente la realidad de la parapolítica fue la visita que hicieron al Congreso, en julio de 2004, los jefes paramilitares Salvatore

Mancuso, Ernesto Báez y Ramón Isaza. Visita que quedó descrita en la pluma de Héctor Abad Faciolince, en los siguientes términos:

Después de la bienvenida, los paramilitares tomaron la palabra. Salvatore Mancuso, en tono enérgico y reposado, leyó su arenga: 46 minutos y 15 segundos. Un largo ataque al abandono del Estado y una oda al heroísmo de las autodefensas. Con un par de excepciones (el senador Pardo y la representante Parody), los casi 60 congresistas presentes en la sesión (de un total de 268, hay que decirlo), además del gobernador de Córdoba y el alcalde de Montería, ovacionaron al comandante [...] en la tribuna de prensa empezó una protesta silenciosa que no estaba programada por los organizadores de la visita. Iván Cepeda, columnista de *El Espectador*, sacó una foto de su padre, Manuel Cepeda Vargas, senador de la UP [Unión Patriótica] asesinado en 1994 por las autodefensas. El gesto no fue desconocido por las cámaras de televisión, pero Mancuso solo le dedicó una mirada fugaz. Minutos después Iván Cepeda y su acompañante, Lilia Solano, fueron desalojados del recinto por la policía, después de que ella empezó a gritar consignas furiosas durante la alocución del segundo orador de la mañana.

Este era Roberto Duque Gaviria, alias “Ernesto Báez”, quien, con anteojos oscuros y gesto apasionado, leyó su discurso durante 47 minutos y cinco segundos en el tono vibrante y grandilocuente aprendido en sus años de estudio en Manizales, cuna de la oratoria grecocaldense. Nueva ovación de los congresistas y mandatarios presentes, con las mismas contadas excepciones [...] Por último iba a hablar Ramón Isaza, pero este, poco acostumbrado a las lecturas en público y algo incómodo en su vestido de “cachaco”, prefirió que su intervención fuera leída por el secretario de la Cámara de Representantes. Durante la lectura del secretario, que duró nueve minutos, los comandantes, sin terminar de oír su último discurso, se levantaron y se fueron.

Zulema Jattin, presidenta de la Cámara, explicó que los voceros de las autodefensas se habían marchado “por motivos de seguridad”. Dado el férreo despliegue de fuerzas oficiales que protegía a los visitantes (más de 1.000 hombres de la Policía y el Ejército), la razón aducida no resultaba muy convincente. La sensación que quedó después de su salida fue que los jefes paramilitares no habían ido al Congreso a dialogar ni a debatir ideas, sino a sentar su posición, reivindicar su historia de acciones criminales y largarse [...] No hubo ningún aplauso de sus colegas cuando intervino el representante Gustavo Petro, uno de los líderes de la oposición, quien se hizo presente en el recinto luego de la salida de los tres voceros de las AUC. Un gélido silencio siguió a las palabras de Petro cuando este dijo que “los cabecillas de las autodefensas no se sometieron a la justicia, sino que con su presencia en el Congreso son ellos quienes están sometiendo a la justicia”. Añadió que en esa aciaga fecha “el narcotráfico se había tomado el Congreso de la República”. Luego tomó la palabra la representante Gina Parody. Al ser ella una acérrima defensora del presidente Álvaro Uribe, sus palabras sorprendieron a todo el mundo: “¡Este Congreso no es una sucursal de Santa Fe de Ralito!”, protestó con vehemencia. Ahora resulta que quienes se imponen por la fuerza y la violencia adquieren derechos políticos que no son capaces de adquirir por las vías democráticas; además vienen, dan cátedra y se van. El ejemplo que se le está dando a la sociedad es que el que cometa delitos o crímenes atroces puede llegar al Congreso de la República como un héroe. Lo que sí sabemos los colombianos es que muchos de quienes se encuentran allí son narcotraficantes disfrazados de líderes políticos [...] Pero las sorpresas no terminaron ahí. Otro congresista de la entraña del uribismo, el senador Rafael Pardo, se dejó venir también con un discurso muy crítico de la visita. El comentario de Pardo es quizás el mejor resumen de lo que ocurrió el 28 de julio: “Esta audiencia salió mal para el Gobierno, mal para el Congreso, mal para las autodefensas y mal para el mismo proceso de paz. Mancuso vino a decir cuáles son los temas del proceso, las zonas que se deben despejar y la forma en que no se los debe castigar; el

Gobierno está dedicado simplemente a la logística y a ponerles los carros”. Lo más grave, en opinión del senador, es que se pretenda abrir un espacio para que el Congreso negocie ciertas leyes con los actores armados, conociendo el poder de intimidación que estos tienen. “El gobierno ha dicho que no va a negociar con los grupos armados las leyes, y mal puede entonces abrir, con la autorización de esta visita, un espacio para que el poder legislativo las negocie”.

Todos en Colombia saben que el poder de intimidación de las AUC (con amenazas veladas o explícitas, o directamente con atentados) no es un chiste. La misma representante Parody, en su intervención, declaró que esa era la primera vez que se sentía “intimidada al expresar mis opiniones en el Congreso de la República, no porque no las pueda expresar sino porque no sé qué consecuencias tendrán una vez salga de este recinto”. Hubo también opiniones a favor de la presencia de los voceros de las AUC en la sede del Congreso. La más importante fue la del propio presidente de la república, Álvaro Uribe Vélez, quien, esa misma tarde, durante un foro que debatía si se estaba ganando la guerra en Colombia, declaró: “Desde que haya buena fe para avanzar en un proceso, no tengo objeción a que se les den estas pruebitas de democracia. Creo que se sienten más cómodos hablando en el Congreso que en la acción violenta en la selva”. También para el presidente del Partido Conservador, Carlos Holguín, el Congreso de la República debe ser “un foro amplio y abierto”, con lo cual le hacía eco al nuevo presidente del Senado, Luis Humberto Gómez, que apenas posesionado, hace dos semanas, propuso que el Congreso se convirtiera “en una especie de zona de distensión para los diálogos de paz” [...] Pero fuera de los más cercanos simpatizantes de las autodefensas, tanto en Colombia como en el exterior pocos entienden que se les haya dado tanto espacio en el recinto que simboliza la democracia. Las AUC y sus líderes todavía no se han acogido a las leyes de Colombia, aún no han firmado la paz, ni siquiera cumplen el cese de hostilidades, y nadie puede olvidar que en los últimos 20 años han dejado una terrible estela de sangre, con desplazamientos masivos y asesinatos horrendos, no siempre cometidos,

como ellos sostienen, contra miembros de la guerrilla o sus aliados, sino contra muchísimos campesinos y ciudadanos inocentes. (Abad, 2004)

Otro dato que ratifica lo que se venía diciendo sobre Uribe, cuando era gobernador del departamento de Antioquia, ahora vuelve a aparecer en su rol de presidente, en las cifras presentadas y analizadas por la MOE. Según información de la Corte Suprema de Justicia a 2014, e interpretación del CNMH, se llega a cuatro conclusiones sobre la magnitud de la parapolítica, de las cuales la segunda sostiene:

Adicionalmente, se ratifica el involucramiento de todos los partidos de la coalición con la que gobernó Álvaro Uribe Vélez entre 2002-2006 y 2006-2010. Aunque el Partido Liberal es el partido con un mayor número de congresistas investigados, no debe desestimarse que, en términos proporcionales, fue mucho más grave la situación de aquellos partidos que surgieron después de la reforma política de 2003 como Colombia Viva, Alas Equipo Colombia, Colombia Democrática y Convergencia Ciudadana. (CNMH, 2018, p. 158)

Los estudiosos de la parapolítica hablan de dos tipos de parapolítica: la temprana y la tardía, y plantean que, no obstante las revelaciones escandalosas de 2006 hubieran dado pie a profundizar más en el fenómeno reciente, se trataba de una realidad que podría situarse desde la década de los ochenta. Al referirse a la parapolítica temprana, proponen que, aunque se limitaba a lo local, no fue un fenómeno menor. La mejor expresión de este, a manera de caso emblemático, fue la experiencia paramilitar del Magdalena Medio, donde se estableció una triple alianza entre narcotraficantes, ricos rurales y poderes locales que dio lugar a un esquema organizacional que combinó el aparato armado, el gremio económico y el movimiento. A los elementos anteriores se les agregó el asesinato sistemático de miembros de la UP y de otros movimientos políticos

de izquierda, que surgieron durante la década de los ochenta, y que demostró que en las letales alianzas locales se unieron las élites políticas establecidas, la fuerza pública y los grupos paramilitares. En cuanto a la parapolítica tardía, los estudiosos plantean que “ha sido analizada con mayor profundidad [...] porque representó un verdadero salto cualitativo del fenómeno: alcanzó magnitudes dramáticas y tuvo un amplio alcance territorial al involucrar concejales, alcaldes, gobernadores, congresistas y funcionarios de agencias del Estado clave” (CNMH, 2018, p. 143).

Los investigadores utilizan distintas explicaciones o claves de lectura de la parapolítica: alianzas funcionales, reconfiguración cooptada del Estado, arreglo institucional, conexiones coactivas. Todas ellas describen la parapolítica local como una nueva etapa del clientelismo colombiano en la que se hace referencia a la configuración de una doble modalidad de intermediación asumida por los políticos que les interesó en especial a los grupos paramilitares. Pues, además de ofrecerles rentas e impunidad, los políticos, por su relación con las poblaciones, les brindaban la posibilidad de ampliar sus apoyos sociales. No obstante, se diferenció la relación según la proveniencia de los políticos, pues unos son los aristócratas y otros los gamonales, profesionales del voto. “Mientras los primeros, en tanto élites agrarias poderosas, establecieron una relación de activa cooperación, los segundos fueron cooptados por el grupo armado por sus vínculos orgánicos con la política local y los votos de los que eran dueños” (CNMH, 2018, p. 153).

La parapolítica, como resultado anterior, simultáneo y posterior a la negociación, demostró dolorosamente cuán profundamente había arraigado el fenómeno paramilitar en Colombia.

Acompañamiento episcopal a la negociación entre el Gobierno y los paramilitares

Antecedentes

La participación de los obispos colombianos en los procesos de paz se ha dado prácticamente desde los inicios de estos en la historia reciente del país, y tiene como punto de partida el Gobierno de Betancur e, incluso, ya desde antes con la participación de los obispos Mario Revollo y Rafael Gómez en la comisión de paz creada en 1981 por el Gobierno de Turbay y liderada por el expresidente Lleras Restrepo. No obstante, es necesario aclarar que el episcopado colombiano como colectivo durante las década de los sesenta y setenta, y comienzos de la década de los ochenta, tuvo una postura muy ajena al asunto social, que, según el Arias (2003, p. 286), estuvo influida por un profundo anticomunismo, un mal recuerdo del padre Camilo Torres y una hostilidad hacia las principales reivindicaciones de amplios sectores de la sociedad. Esto no significa desconocer el destacado compromiso con los pobres por parte de obispos como Gerardo Valencia Cano y José Luis Serna en los años mencionados.

Esta participación episcopal en los diálogos de paz se dio, fundamentalmente, en aquellos realizados entre el Gobierno y las guerrillas. A finales de la década de los ochenta, comenzó a aparecer en el discurso de los obispos el término *paramilitares*, quienes mencionaron su presencia como otro actor armado que agravaba la situación del país, pero con un tono de denuncia muy escaso respecto del que les aplicaban a las guerrillas, no obstante que ya era conocido y denunciado, incluso internacionalmente, el actuar paramilitar como uno de los principales violadores de derechos humanos en Colombia. En 1989, se podría

decir que se dio la primera intervención de un obispo que planteó la necesidad del diálogo con los paramilitares. Fue monseñor Fabio Betancur, obispo de La Dorada, uno de los epicentros del paramilitarismo, quien, además, consideró que el surgimiento de un partido político que representara los intereses del paramilitarismo era benéfico para la democracia, bajo la condición de que se ajustara a la ley (Arias, 2003, p. 281). Esto permite entender que unos años después, en 1995, las autodefensas del Magdalena Medio enviaron una carta a monseñor Rubiano, presidente de la CEC, en la que solicitaba la mediación episcopal por la paz en cabeza de monseñor Fabio Betancur, obispo de La Dorada (Ortega, 1995).

Es importante situar en este apartado tres acontecimientos de la CEC, que, aunque no se refieran exclusivamente al diálogo con los paramilitares, enmarcarán el quehacer episcopal por la paz. Ellos son la creación de la Comisión Episcopal para la Vida, la Justicia y la Paz, la elaboración y publicación del documento *Hacia una pastoral para la paz* y la creación de la Comisión Nacional de Conciliación.

La Comisión Episcopal para la Vida, la Justicia y la Paz, creada en 1987, se encargó de coordinar, junto con el Secretariado Nacional de Pastoral Social, el trabajo de la Iglesia a favor de los derechos humanos. Este organismo “cobró un mayor protagonismo en los noventa, cuando se empezó a llamar la atención en torno a la problemática del desplazamiento forzado en el país y entregó los primeros informes y bases de datos que sobre el tema se realizaron en Colombia” (Ramírez, 2015, p. 54). Por su parte, el documento *Hacia una pastoral para la paz*, elaborado en diciembre de 1993 por la Comisión Episcopal de Pastoral Social y el equipo del Secretariado Nacional de Pastoral Social, fue estudiado y aprobado por la CEC en 1994. En él aparece una lectura por parte de los obispos

sobre las causas de la violencia en Colombia, que se reafirmaba en gran parte con el diagnóstico que había hecho la Comisión de Estudios sobre la Violencia en 1987 para el Gobierno. Se puede decir que, a partir de este,

el discurso oficial del episcopado sobre el conflicto permite identificar una perspectiva ligada a las tesis de las “causas objetivas de la violencia” que ven en la pobreza, las desigualdades sociales y la ausencia del Estado el origen de los actores armados y las situaciones de violencia tanto en la esfera urbana como rural. (Ramírez, 2015, p. 379)

El tercer acontecimiento fue la creación de la Comisión de Conciliación Nacional (CCN), el 4 de agosto de 1995, por iniciativa de monseñor Rubiano, presidente de la CEC, como una manera de salirle al paso a la renuncia de Carlos Holmes Trujillo, comisionado de paz del Gobierno de Samper, y a la negativa del Gobierno a nombrar un nuevo comisionado de paz. Se quiso entonces conformar una comisión que respondiera a los vacíos que iba dejando el Gobierno en la tarea de establecer contactos y diálogos con los grupos armados. De esta manera, se materializaba lo que en esos últimos años venía reflexionando el CEC en torno a la realidad del país y a la urgente necesidad de promover diálogos con los grupos alzados en armas (Ramírez, 2015). Desde ese momento y hasta la actualidad, la CCN como organismo independiente del Gobierno, compuesta por obispos, académicos, políticos, defensores de los derechos humanos, periodistas, empresarios y sindicalistas, ha tenido como objetivo “procurar una salida negociada al conflicto armado en Colombia y proponer caminos de aproximación entre las partes en conflicto y de conciliación entre sectores y grupos radicalizados”, en busca de “fórmulas para superar las dificultades que obstaculizan el encuentro de las partes”, para dar inicio a negociaciones que “conduzcan a un proceso exitoso de reconciliación entre los colombianos”. En

palabras de Arias (2003), la CCN “ha hecho ver la importancia de establecer una política de paz a nivel estatal que evite las continuas reorientaciones que cada gobierno intenta darles a las negociaciones; insiste en que el diálogo no puede excluir a ninguno de los grandes actores, aludiendo a la conveniencia de pensar en las FF. AA. y en los paramilitares” (p. 301).

Se cierra este apartado referenciando los pronunciamientos de siete obispos en la década de los noventa, en los cuales se mencionaba explícitamente a los paramilitares y se invitaba al diálogo con ellos. En esta época, estos grupos todavía no eran una sola organización confederada.

Primero, aparece monseñor Félix María Torres, arzobispo de Barranquilla, quien, a comienzos de diciembre de 1994, advirtió que era necesario hacer seguimiento a la conformación de cooperativas de seguridad en la región, debido a que esto llevaría al fortalecimiento de las organizaciones de autodefensa (*El Heraldo*, 1994).

En segundo lugar, monseñor Darío Castrillón, arzobispo de Bucaramanga, a finales de 1994, evidenció la presencia del paramilitarismo como un elemento que ya se había incorporado al conflicto.

En julio de 1995, monseñor Isaías Duarte Cancino, obispo de Apartadó, declaró a *El Tiempo* que no se podía dejar por fuera a las autodefensas y a los grupos paramilitares que dicen defender los intereses de quienes han sido atropellados por la guerrilla, pues es importante considerar todas las partes en conflicto (Ortega, 1995).

En enero de 1996, el periódico *El Mundo* publicó una entrevista a monseñor Rubiano, arzobispo de Bogotá, y a monseñor Nel Beltrán, obispo de Sincelejo, quienes, al preguntárseles sobre el diálogo con los paramilitares, manifestaron

lo siguiente. Rubiano invitó a dialogar en mesas paralelas a guerrilla y paramilitares, y ofreció los buenos oficios de la CCN, pidiendo claramente que no fueran incorporados aquellos que hubieran cometido masacres (Ramírez, 2015). Por su parte, Beltrán planteaba la necesidad de unos prediálogos con los paramilitares teniendo una agenda precisa.

En enero de 1996, el periódico *El Heraldo* publicó una entrevista a monseñor Julio César Vidal, obispo de Montelíbano, y a monseñor Tulio Duque, administrador apostólico de la Diócesis de Apartadó, en las que se les consultaba sobre el mismo particular de los dos anteriores. Vidal manifestó: “Los diálogos entre el Gobierno y los grupos de autodefensa de Córdoba y Urabá son el inicio a la solución de un conflicto, y se constituyen en una premisa para hablar con los grupos guerrilleros”. De la misma manera, Duque, al referirse al diálogo con los paramilitares, sostuvo: “Es la noticia más importante al comenzar el año” y “en el proceso deben colaborar otras instituciones como una veeduría”.

Estos pronunciamientos evidencian que ya a mediados de la década de los noventa estos obispos veían necesario el diálogo con los paramilitares, al considerarlos como otro actor importante del conflicto colombiano. De estos siete obispos, continuarán sus gestiones de paz, en especial, cuatro: Duarte, Rubiano, Beltrán y Vidal; este último tendrá un papel importante en el proceso de paz que se llevó a cabo entre el Gobierno de Uribe y estos grupos.

Obispos, testigos del proceso de paz con las AUC

La caracterización del papel de los obispos en el proceso de paz entre el Gobierno de Uribe y las AUC se desarrollará a partir de dos aspectos: la descripción de la participación directa e indirecta de los obispos en esas negociaciones de paz

y la presentación de algunos elementos de análisis de la participación episcopal en la negociación del Gobierno de Uribe con los paramilitares.

Descripción de la participación de los obispos en el proceso con los paramilitares

La participación de los obispos en este proceso se describe a partir de seis ítems:

- La participación en algunos momentos clave de la negociación
- La mediación en algunas situaciones de crisis
- La firma como testigos de algunos acuerdos o declaraciones conjuntas de los negociadores
- La referencia explícita en algunos acuerdos o declaraciones al acompañamiento de la Iglesia católica
- Las referencias explícitas que los paramilitares hicieron a Dios, a fechas católicas o a su confesión cristiana
- El papel desempeñado por la CEC a través de sus distintos miembros e instancias

La participación de los obispos en algunos momentos clave de la negociación. Se pueden enumerar cuatro momentos clave de esta participación:

1. Acercamientos exploratorios con los paramilitares. Se puede decir que fueron los obispos quienes por delegación del presidente Pastrana, primero, y del presidente Uribe después, establecieron los primeros contactos exploratorios con estos grupos armados ante un posible proceso de paz. De hecho, fue a través de esta comisión episcopal que los paramilitares le hicieron saber al Gobierno de Uribe su intención negociadora. Esta comisión estuvo

compuesta por tres obispos, en cuyas jurisdicciones diocesanas era conocida la presencia de los mencionados grupos. Ellos fueron monseñor Julio César Vidal, obispo de Montería, monseñor Flavio Calle Zapata, obispo de Sonsón-Rionegro, y monseñor Germán García Isaza, obispo de Apartadó.

2. Acuerdo de Ralito. Los obispos estuvieron presentes el 15 de julio de 2003 en el inicio formal del proceso de negociación mediante la firma de este significativo acuerdo. En tal ocasión, se hicieron presentes monseñor García, monseñor Vidal y el padre Leónidas Moreno de la Diócesis de Apartadó.

3. Instalación de la zona de ubicación y mesa de negociación en Santa Fe de Ralito. Este acto significativo reafirmaba el proceso de negociación ya iniciado, ahora con una única mesa y un territorio de concentración de los jefes paramilitares. Este importante momento contó con la presencia del nuncio Beniamino Stella y de monseñor Vidal.

4. Testigos de las desmovilizaciones. Según el registro fotográfico del informe ejecutivo del comisionado de paz Luis Carlos Restrepo, se evidencia la participación de un obispo, al menos con presencia formal en la mesa principal, en 9 de las 38 ceremonias de desmovilización.

En la octava desmovilización realizada por el Bloque Córdoba en el corregimiento Santa Fe de Ralito, el 18 de enero de 2005, estuvo presente monseñor Edgar de Jesús García, obispo de la Diócesis de Montelíbano (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 33).

En la treceava desmovilización realizada por el Bloque Libertadores del Sur en la inspección de El Tablón (Taminango, Nariño), el 30 de julio de 2005, estuvo presente monseñor Julio Enrique Prado Bolaños, obispo de la Diócesis de Pasto (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 43).

En la quinceava desmovilización realizada por las Autodefensas Campesinas del Meta y Vichada en la vereda San Miguel (Puerto Gaitán, Meta), el 6 de agosto de 2005, estuvo presente monseñor José Alberto Rozo, obispo del Vicariato Apostólico de Puerto Gaitán (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 47).

En la decimosexta desmovilización realizada por el Bloque Pacífico en el centro vacacional y turístico Estadero Kurungano (Istmina, Chocó), el 23 de agosto de 2005, estuvo presente monseñor Alonso Llano Ruiz, obispo de la Diócesis de Istmina-Tadó (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 49).

En la vigésimo primera desmovilización realizada por el Bloque Tolima en la hacienda Tau, en la vereda Tajomedio (Ambalema, Tolima), el 22 de octubre de 2005, estuvo presente presumiblemente monseñor José Miguel Gómez Rodríguez, obispo de la Diócesis de Líbano-Honda, o uno de sus delegados (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 59).

En la vigésimo segunda desmovilización realizada por los frentes Nordeste Antioqueño, Bajo Cauca y Magdalena Medio del BCB en la vereda San Cristóbal del corregimiento de Santa Isabel (Remedios, Antioquia), el 12 de diciembre de 2005, estuvo presente presumiblemente monseñor Jairo Jaramillo Monsalve, obispo de la Diócesis de Santa Rosa de Osos, o uno de sus delegados (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 61).

En la vigésimo octava desmovilización realizada por el Frente Resistencia Tayrona en la vereda Quebrada El Sol, en el corregimiento de Guachaca (Santa Marta, Magdalena), el 3 de febrero de 2006, estuvo presente presumiblemente¹⁵

¹⁵ Se dice presumiblemente aquí y en otras dos referencias debido a que no es muy clara la fotografía del prelado participante.

monseñor Ugo Eugenio Puccini Banfi, obispo de la diócesis de Santa Marta (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 75).

En la trigésimo cuarta desmovilización realizada por el Bloque Norte en el caserío El Mamón, en la vereda La Mesa (Valledupar, Cesar), el 10 de marzo de 2006, estuvo presente presumiblemente monseñor Oscar José Vélez Isaza, obispo de la Diócesis de Valledupar (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 87).

En la trigésimo sexta desmovilización realizada por el Frente Costanero del Bloque Élmer Cárdenas de las Autodefensas Campesinas, en el corregimiento Mello Villavicencio (Necoclí, Antioquia), el 12 de abril de 2006, estuvo presente presumiblemente monseñor Germán García Isaza, obispo de la Diócesis de Apartadó (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 91).

La mediación en algunas situaciones de crisis. Al parecer, el obispo que más participó en este proceso (por ser oriundo de la región, por obvia cercanía física, por conocer de primera mano el desplazamiento de campesinos de Tierralta producto de la acción de guerrilla y paramilitares y por desarrollarse en el territorio de su diócesis) fue monseñor Vidal quien ayudó en la solución de algunas de las crisis ocurridas en el proceso. En tal sentido, se pronuncian tres referencias: en la primero, Juliana Castellanos Díaz, que analiza el papel de los medios de comunicación en la solución de las crisis del proceso de paz con los paramilitares, en especial del periódico *El Meridiano* de Córdoba:

Otro participante que cobra relevancia es Monseñor Julio César Vidal, mencionado 4 veces, por ser el portavoz de las decisiones del Gobierno y las AUC; optimista, busca generar confianza en los paramilitares a quienes muestra ante la prensa como *personas comprometidas con el país y cumplidoras de las promesas...* *El Meridiano* de Córdoba presenta una fotografía de Monseñor Julio

César Vidal, imagen que cumple una función cognitiva al indicar que él es el vocero de la información de las dos partes del proceso y una de las fuentes que anuncia la resolución de la coyuntura [...] *El Meridiano* presenta, también, el siguiente modelo: Mancuso y Monseñor Julio César Vidal aseguran que el proceso no debe detenerse por la desaparición de Castaño. El proceso tiene problemas más graves como la falta de garantías jurídicas para los desmovilizados. El Comisionado exige a la Fiscalía General de la Nación resolver el caso Castaño. Puede reanudarse la mesa de diálogos. (Castellanos, 2011, pp. 49, 51, 67)

La segunda referencia es un reportaje del periódico *El Universal* de Cartagena, con ocasión del traslado de monseñor Vidal como obispo de Cúcuta, en el que es llamado el facilitador.

El presbítero jamás faltó a una sola reunión. Sus posiciones generaron diversas reacciones. Los críticos del proceso no dudaron en hablar en su contra. En las calles de Montería comentaban que se había puesto el camuflado y que, incluso, le había recibido regalos a Mancuso. En esa oportunidad, diciembre de 2010, le dijo a *El Meridiano* de Córdoba que el asunto más que indignarle le entristecía. “Son palabras irreflexivas que no son capaces de dimensionar todo lo que ha significado que uno como obispo le haya gastado tantas horas a buscar la desmovilización de esta gente, sin otro interés que la paz del país”. Pese a todo, no le tembló la voz para insistir, una y otra vez, que seguiría al frente de la facilitación. Fue a Santa Fe de Ralito todas las veces que se lo solicitaron y en varias oportunidades, cuando el proceso estuvo a punto de acabarse porque los comandantes paramilitares decían que el Gobierno Nacional no estaba cumpliendo lo pactado, volvió a hablar: “Yo le pido al Gobierno que cumpla. Ellos no firmaron nada porque confiaron en la palabra, y no se puede engañar”. Lo indiscutible es que monseñor Vidal Ortiz fue muy cercano a los comandantes y se ganó el respeto de todos. Así lo confirmó Salvatore Mancuso en varias

oportunidades, cuando aseguró que “al único al que le tenemos absoluta confianza es al Obispo”. La Iglesia en Colombia nunca dijo nada en público, pero había divergencias internas sobre si el obispo de Montería tenía que ser tan protagonista en una negociación que se vislumbraba no iba a terminar muy bien [...] Monseñor Julio César Vidal Ortiz no cambió el discurso pese a que el 15 de febrero de 2007 le asesinaron a un sobrino en Tierralta: Neder Enrique Castellanos. El alcalde de ese entonces, Humberto Santos Negrete, quien enfrentó una investigación por parapolítica, explicó que el homicidio no tenía nada que ver con la labor que el prelado venía adelantando en el proceso Gobierno-AUC. (*El Universal*, 2011)

La tercera referencia es de Laura Camila Ramírez Bonilla que, al estudiar la participación de los obispos en los procesos de paz desarrollados en Colombia entre 1994 y 2006, analiza el proceso con las AUC y destaca la labor del obispo de Montería.

Para hablar de la participación de la iglesia en el desarrollo de aquel proceso de paz hay que resaltar la gestión de monseñor Julio César Vidal, entonces obispo de Montería, quien encabezaba la comisión de la Iglesia que acompañaba las negociaciones y quien, según semana, desempeñó “un papel definitivo para evitar que los jefes paramilitares se levanten de la mesa en los momentos más críticos”. Vidal explicaba que su presencia y la de la Iglesia en el proceso buscaba acercar a la partes, “hacerlas caer en cuenta que necesitan dialogar. [...] Acompañamos estas negociaciones porque nos lo han pedido las partes. Nos toca devolver la esperanza en los momentos difíciles, porque estos dos años de negociación no han sido un diálogo de yo con yo”. En julio de 2004, monseñor Vidal reconoció que el narcotráfico también había infiltrado el recién iniciado proceso de paz, y pese a asegurar que este no sería el primer obstáculo en la búsqueda de la paz, pidió a las partes que hicieran “una depuración de la mesa para ganar credibilidad ante el país”. El obispo de Montería sostenía que

el proceso no estaba exento de situaciones difíciles por resolver, sin embargo, ante dichos inconvenientes, “no podemos asfixiarlo, ponerle palos a la rueda, colocarle trabas”. De ahí que insistiera en que su labor consistía en acercar a las partes, en “devolver la esperanza” cuando hay estancamiento y distanciamiento de los diálogos. (Ramírez, 2015, pp. 228-229)

La firma como testigos de algunos acuerdos o declaraciones conjuntas de los negociadores. Los obispos también van a participar en el proceso de paz firmando en calidad de testigos tres acuerdos o declaraciones conjuntas:

- El acuerdo de Ralito del 15 de julio de 2003 en el que aparecen como facilitadores firmantes monseñor García, monseñor Vidal y el padre Moreno (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 114).
- El acuerdo de Fátima, del 13 de mayo de 2004, en el que aparece firmando en calidad de testigo monseñor Vidal (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 131).
- El acuerdo con las Autodefensas del Casanare, del 29 de enero de 2004, en el que aparece firmando en calidad de testigo monseñor Misael Vaca Ramírez (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 132).

La referencia explícita en algunos acuerdos o declaraciones al acompañamiento de la Iglesia católica. Estas referencias aparecen en cuatro acuerdos, declaraciones o documentos en los que se recomienda, agradece y solicita el acompañamiento de la Iglesia católica:

En la séptima recomendación de la Comisión Exploratoria constituida por el presidente Uribe. “7. Solicitar la continuidad de la Iglesia católica como facilitador y testigo del proceso de paz” (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 111).

En el octavo punto del Acuerdo de Ralito. “8. Agradecer la presencia permanente de la Iglesia católica en este proceso de paz e invitarla a seguir acompañándolo, como garantía de transparencia y compromiso de las partes con la paz de Colombia” (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 113).

En el cuarto punto de la declaración de las Autodefensas Campesinas del Magdalena Medio, al Gobierno y la opinión pública, del 4 de diciembre de 2003: “Manifestamos nuestra plena voluntad de desmovilizar, de manera gradual, la totalidad de nuestras fuerzas, con el concurso del Gobierno Nacional, la Iglesia católica, la sociedad civil y el acompañamiento de la Comunidad Internacional, para garantizar el cumplimiento definitivo e irrestricto de ese anhelo de todos los colombianos” (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 117).

En la declaración conjunta de 19 excomandantes paramilitares, el 23 de noviembre de 2006:

Pedimos al Gobierno Nacional [...] a la Iglesia católica, que acompañen y respalden nuestra decisión de decirle al país la verdad de lo sucedido, para que de este modo los comprometidos podamos asumir la responsabilidad histórica que corresponda. Necesitamos del consejo, orientación y apoyo de todos ustedes, para asumir este reto con la mayor celeridad, certeza y fe en el futuro del país. (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, p. 140)

Las referencias explícitas que los paramilitares hicieron a Dios, a fechas católicas o a su confesión cristiana. Aunque este ítem directamente no se refiere a la participación de los obispos, sino a expresiones utilizadas por los propios paramilitares, es interesante evidenciar que estos hicieron referencias explícitas a Dios, a fechas católicas, o a su confesión cristiana en tres acuerdos o declaraciones:

En el llamado acuerdo de Fátima, del 13 de mayo de 2004, Día de la Virgen de Fátima; en el acto de fe en Dios y en Colombia del 7 de octubre de 2004, en el que, además de precisar que se trataba de un acto de fe en Dios, reiteraban que se firmaba el Día de Nuestra Señora del Rosario. Y en la declaración conjunta de 19 excomandantes paramilitares, realizada el 23 de noviembre de 2006, cuando dijeron: “Tanto por nuestra formación cristiana, como por nuestra posición política, hemos entendido que solo ‘la verdad os hará libres’” (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2006, pp. 136, 139).

Lo anterior, aunque bien pudiera ser expresión del carácter creyente de varios paramilitares, no es extraño que hiciera parte de una estrategia de manipulación del discurso religioso para ganar aprobación del proceso y benevolencia por parte de la sociedad invocando su supuesto carácter creyente.

El papel desempeñado por la CEC a través de sus distintos miembros e instancias. Se considera en este apartado el papel desempeñado por la CEC a través de sus distintos miembros e instancias, durante la negociación entre el Gobierno y los paramilitares. A tal efecto, se desarrollarán tres apartados: los comunicados o lineamientos emitidos por las directivas de la CEC, las declaraciones realizadas con ocasión de sus asambleas plenarias y el papel desempeñado por algunos obispos de manera individual o en pequeños colectivos.

1. Comunicados o lineamientos emitidos por las directivas de la CEC. La negociación entre Gobierno y paramilitares, desde sus antecedentes inmediatos hasta su finalización (febrero de 2002 a agosto de 2006), se dio durante el periodo de tres presidentes de la CEC, a saber: Alberto Giraldo Jaramillo (1996-2002), Pedro Rubiano Sáenz (2002-2005) y Luis Augusto Castro Quiroga (2005-2008):

a. Monseñor Alberto Giraldo Jaramillo. Luego de haber sido vicepresidente de la CEC durante dos periodos, ejerció la presidencia también durante otros dos (1996-2002), siendo arzobispo de Popayán primero y luego arzobispo de Medellín. Al final del segundo periodo de su presidencia (primer semestre de 2002), fue que se aprobó tanto por la CEC como por el Gobierno Nacional la conformación de una comisión de tres obispos que lograron el acercamiento con los paramilitares, y así se abrió el camino para las posteriores negociaciones de paz. En su última asamblea como presidente de la CEC, monseñor Giraldo, estando ya electo Uribe como presidente de la república, reiteraba su apoyo al mandatario para buscar alternativas orientadas a la finalización del conflicto, diciendo:

Creo que la Conferencia Episcopal, sea a través de la Comisión para la Vida, la Justicia y la Paz; sea a través de la Comisión de Conciliación Nacional, o por otros medios, debe seguir ofreciendo su posibilidad, llámese de facilitación, convocación o acompañamiento para que los grupos armados, todos sin excepción, den pasos en la búsqueda de la paz. (Ramírez, 2015, pp. 215-216)

Es necesario destacar que, si bien ejerció un papel activo en el trabajo por la paz, lo supo hacer con prudencia y humildad. De ahí que, “ante el planteamiento de que en el Gobierno de Álvaro Uribe, la Iglesia había tenido menos injerencia en los acercamientos a grupos armados ilegales, monseñor Giraldo respondió: ‘si en el trabajo por la paz, voy buscando y estoy preocupado por el protagonismo, apague y vámonos’” (Ramírez, 2015, p. 264). Con ocasión de la no invitación a participar en la facilitación del acuerdo humanitario con las FARC, manifestó: “con o sin invitación, así la escuchen o la desoigan o la gente crea está arando en terreno desierto, la Iglesia católica seguirá en su labor de facilitadora” (p. 238).

b. Monseñor Pedro Rubiano Sáenz. Fue elegido en julio de 2002 para su tercer periodo como presidente de la CEC, acompañado de monseñor Luis Augusto Castro, arzobispo de Tunja, como vicepresidente, y de monseñor Fabián Marulanda, arzobispo de Florencia, como secretario general. Este periodo iría hasta 2005. Coincidió así su tercer periodo como presidente de la CEC con el primer periodo presidencial de Uribe, lo que algunos leían con suspicacia, como si se tratara de un giro de la Iglesia católica hacia posiciones mucho más fuertes frente a la guerrilla, en aparente sintonía con el Gobierno que le apostaba a una derrota militar de la subversión como estrategia principal de superación de la guerra. En una de sus declaraciones de agosto de 2002, abiertamente respaldaba las premisas básicas del discurso del Gobierno y defendía al presidente Uribe proponiendo “seguridad democrática y autoridad no equivalen a autoritarismo”. Desde las primeras insinuaciones de desmovilización de las autodefensas, monseñor Rubiano respaldó el posible proceso de paz, y así, en noviembre de 2002, manifestaba la disposición de la Iglesia a facilitar un eventual proceso de paz entre el Gobierno y los paramilitares (Ramírez, 2015).

Al parecer la postura tan cercana de monseñor Rubiano con la del Gobierno de Uribe cambió un poco. En la LXXVII Asamblea Plenaria de julio de 2004, monseñor Rubiano explicaba en su alocución inaugural que el conflicto es tal vez la palabra que mejor define la situación colombiana. Incluso días más tarde, el 18 de agosto de 2004, con ocasión de la exclusión de la Iglesia como facilitadora del acuerdo humanitario con las FARC, reiteraba la independencia de la Iglesia frente al Gobierno. Durante la presidencia de monseñor Rubiano en la CEC, se puede afirmar que el episcopado optó por hacer un acompañamiento de testigo a las negociaciones con las AUC, sin dejar de resaltar los inconvenientes y las irregularidades de las mismas. (Ramírez, 2015, p. 225)

c. Monseñor Luis Augusto Castro Quiroga. A comienzos de 2005, fungiendo todavía como vicepresidente de la CEC, monseñor Castro proponía una lectura distinta de la del Gobierno frente a la situación colombiana al declarar que en Colombia existían paralelamente un conflicto social (“por el desequilibrio tan grande entre las clases sociales”) y un conflicto armado: “de manera que hay que empezar por reconocerlo. El negar que no hay conflicto después de tener todo un ejército para enfrentarlo y de solicitar, como ha hecho, con los paramilitares y como buscan con el ELN, que hubiese diálogo, significa que sí hay un conflicto y que una solución dialogada es posible”. Y, en consecuencia, monseñor Castro también abogaba por utilizar terminología adecuada a los actores armados. Si bien condenaba los métodos terroristas utilizados por la guerrilla, insistía en que sus miembros eran “delincuentes políticos” (Ramírez, 2015, p. 258).

Una vez elegido como presidente de la CEC, en julio de 2005, para el periodo 2005-2008, los medios de comunicación interpretaron esta elección de monseñor Castro como la expresión de un mayor compromiso del episcopado colombiano con la paz y la salida negociada al conflicto armado, al cual veían alineado con la percepción del conflicto y de los actores armados que postulaba el nuevo presidente de la CEC. A la vez, reconocían su imagen de hombre conocedor de los temas del conflicto y la paz (Ramírez, 2015).

Al referirse a la desmovilización de los paramilitares, siempre se mostró preocupado de que no se siguiera el camino de la reinserción, sino el de la delincuencia común, como había sido el caso de los países centroamericanos en su etapa de posconflicto. De ahí que insistiera en la necesidad de respaldar el proceso, yendo, más allá de la entrega de armas, a la entrega de cualquier poder o medio ilícito (Ramírez, 2015).

2. Declaraciones de las asambleas plenarias del episcopado. La LXXV Asamblea Plenaria del Episcopado, celebrada en julio de 2003, concentró su reflexión en el tema agrario. La declaración titulada “La tierra: un don de Dios. Tierra de todos, tierra de paz” es de tal calado que los mismos obispos la consideraron el punto de partida en el ámbito nacional de la pastoral rural y de la tierra. Se trató de un documento de dieciséis páginas, compuesto de siete partes, una introducción y una conclusión.

En la declaración, los obispos, luego de hacer un diagnóstico de la situación agraria del país desde el punto de vista de debilidades y fortalezas, iluminaron bíblica y teológicamente la realidad, después hicieron un recuento histórico de las respuestas pastorales a la situación rural, posteriormente convocaron al Estado y a la sociedad en general a través de 16 puntos concretos y, finalmente, se comprometieron con 16 opciones pastorales.

El documento contiene un claro tono profético de denuncia y anuncio. La denuncia se expresa claramente en el diagnóstico de 9 puntos del problema rural:

1. La ausencia de una política eficiente de Estado que lleve a superar de raíz la pobreza y marginación del sector agrario. Campesinos sin tierra y sin trabajo, indígenas y afrocolombianos en situación de miseria y abandono. Los problemas del campo son estructurales y no simplemente coyunturales.
2. La presencia permanente y el crecimiento de los mismos grupos armados en el campo, hasta el punto de convertirse en la misma autoridad poniendo en peligro la gobernabilidad en muchos municipios del país.
3. La presencia perversa del narcotráfico con sus cultivos de uso ilícito y la alteración permanente de la economía, la política y de esta cultura campesina:
 - a) Muchos campesinos y campesinas han tenido que entrar en la cadena de los cultivos de uso ilícito por falta de alternativas en el sector rural o por crisis

en sectores históricamente productivos. Nadie puede negar que el narcotráfico es un factor que ha desestabilizado la vida de las comunidades con presiones, violencia y descomposición de las redes comunitarias.

b) El enorme desnivel entre las posibilidades de acceso a los beneficios de la sociedad y el mundo urbano y las limitaciones y aún la total ausencia de esos bienes y servicios en el sector rural.

c) En nuestro país existe una franja cada vez más amplia de personas que sufren hambre a pesar del potencial alimentario que tenemos. Más del 60 % de la población colombiana es pobre y un porcentaje importante de este grupo está en condiciones de riesgo inminente por falta de alimentos. Se trata de una situación escandalosa en un país de vocación eminentemente agrícola.

d) Las políticas educativas, aun las actuales no parecen haber sido pensadas teniendo en cuenta la situación lamentable del mundo campesino, su diversidad de culturas, etc.

4. En fin, la ausencia de reconocimiento social y político del campesinado contribuye a que el empobrecimiento y la violencia que sufren se acrecienten sin lograr una fuerte solidaridad con sus víctimas. No es una simple coincidencia el gran deterioro que ha sufrido en las últimas décadas la población campesina por una parte, y el abandono de unas claras políticas agrarias, el crecimiento de cultivos ilícitos y el fortalecimiento de grupos armados, en especial en el campo. Creemos que hay una vergonzosa correlación.

5. Las múltiples formas de violencia que conjugadas con el empobrecimiento progresivo han causado el desplazamiento de más de dos millones de campesinos en menos de 10 años.

6. La eliminación o el debilitamiento de las organizaciones de base campesinas, por el asesinato de sus líderes o las amenazas que los llevan a huir a sitios más seguros.

7. La destrucción de nuestras riquezas naturales (bosques, agua, etc.), la degradación del latifundio y la utilización de tierras aptas para la agricultura en explotaciones ganaderas extensivas en detrimento de nuestra seguridad alimentaria.

8. Las políticas económicas ligadas a los tratados de libre comercio (ALCA, por ejemplo) que de no estudiarse y aplicarse en marcos más amplios que el simplemente económico pueden causar efectos nocivos en la producción agrícola que garantiza la seguridad alimentaria.

9. La progresiva concentración de la tierra en manos de narcotraficantes, autodefensas y la misma guerrilla. (Asamblea Plenaria, 2003, pp. 2-4)

En cinco principios de la doctrina social de la Iglesia (solidaridad, corresponsabilidad, participación de todos, justa distribución de la tierra y seguridad alimentaria), y respondiendo a dos preguntas: ¿qué mundo rural queremos construir? y dentro de ese mundo ¿cómo consideramos y ubicamos al campesino colombiano?, los obispos hacen un llamado contundente al Estado y a la sociedad colombiana con los siguientes 16 puntos:

1. Una vez más, debemos partir del reconocimiento de los derechos fundamentales e inalienables de todos, en especial de los campesinos y campesinas, a una vida digna y al bienestar integral.

2. El derecho a la tierra y al territorio es parte fundamental de la vida y la cultura de los pueblos y de las comunidades rurales; queremos por tanto como Iglesia — comunidad de fe— que en nuestro país sea posible garantizar este derecho a las comunidades que han carecido de tierra o la tienen en cantidad mínima, así como a quienes la han perdido o a quienes teniéndola estén amenazados de perderla como consecuencia de la quiebra económica, la imposibilidad de ponerla a producir, de la violencia, del desplazamiento o de la presión del latifundio.

3. Apoyamos la integración latinoamericana que fortalece a nuestros pueblos en el escenario internacional y saludamos el compás de espera que se ha dado para poder pensar mejor las negociaciones y las nuevas propuestas de tipo comercial que tendrían una repercusión significativa en las poblaciones de nuestros campos, como es el caso del ALCA (Área de libre comercio de las Américas).

4. Somos conscientes de la importancia que poseen los tratados comerciales, pero a su vez consideramos que también es conveniente tener en cuenta nuestras posibilidades y potencialidades en la producción, transformación y comercialización, propiciar formas alternativas basadas en la solidaridad mutua y en la superación de la barrera entre el campo y la ciudad.

5. Sin embargo, llamamos la atención para que las negociaciones se realicen en igualdad de condiciones entre las partes, considerando siempre que dichas negociaciones son un medio para lograr el fin que es el mejor estar del pueblo colombiano.

6. La participación de los campesinos y sus organizaciones en los diferentes niveles de análisis y decisión, al igual que los gremios y las diferentes organizaciones que trabajan en el sector agropecuario es fundamental para lograr consensos comunes que faciliten la aplicación posterior de normas y orientaciones.

7. Hacemos un llamado al Estado para que en sus diferentes instancias se esfuerce en la construcción de políticas públicas, estrategias y programas alternativos, en especial en la reconstrucción de la agricultura, lo que debería traducirse en un aumento significativo de los recursos del presupuesto nacional en el marco del plan de desarrollo del actual gobierno.

8. Estamos de acuerdo con la necesidad de modificar las instituciones del Estado con el fin de que sean más eficientes y que los recursos puedan ser mejor aprovechados. Esperamos que la estructuración de las instituciones del sector

rural se realice con la participación de las organizaciones campesinas y de los gremios del área.

9. Pedimos insistentemente soluciones viables y definitivas para los miles de familias de campesinos, afrodescendientes e indígenas que han sido *desplazados* de sus tierras. También pedimos soluciones para los pequeños y medianos empresarios del campo en dificultades económicas o en quiebra o que han perdido sus tierras por diferentes razones.

10. Consideramos prioritario el cuidado del medio ambiente en todo el territorio nacional. Es de importancia capital garantizar el consumo del agua para toda la población y para ello naturalmente requerimos de la protección y recuperación de los bosques y nacimientos de agua, como la reforestación con plantas nativas y diversas.

11. Abogamos por la soberanía alimentaria como derecho fundamental de los pueblos, lo que nos permite afianzar nuestra autonomía en medio de un mundo globalizado.

12. Aspiramos a que el Gobierno logre por fin realizar un proceso de reforma agraria integral que garantice condiciones de vida digna por parte del Estado, cumpliendo con lo que el Santo Padre Juan Pablo II y la Doctrina Social de la Iglesia han reiterado, al declarar la función social y ecológica de la propiedad de la tierra, de manera que se aprovechen debidamente los millones de hectáreas aptas para la agricultura que están intensamente subutilizadas y se revierta la concentración especulativa de la propiedad.

13. Pedimos que se garantice el derecho al trabajo, formulando planes concretos para combatir el desempleo y si es posible, estableciendo el pago de subsidios a los desempleados rurales. Especial atención deben tener los niños, los jóvenes y las mujeres del campo.

14. Compartimos la posición del Gobierno y del pueblo colombiano y su compromiso de eliminar los cultivos de uso ilícito. Sin embargo, solicitamos la atención permanente para que la destrucción de dichos cultivos se realice respetando la salud de los habitantes de las regiones afectadas y el medio ambiente. La erradicación manual puede ser una buena solución. La población campesina debe involucrarse en programas de desarrollo integral y sostenible.

15. Actualmente el acceso al conocimiento es fundamental para garantizar los procesos de desarrollo. Pedimos, por tanto, al gobierno y a las entidades de educación revisar y reestructurar sus programas de educación rural básica y técnica, como también fortalecer la generación y transferencia del conocimiento científico y tecnológico aplicado a sistemas alternativos en toda la gama de actividades del sector rural. El SENA en su área agropecuaria y las universidades e instituciones de investigación son fundamentales en este noble empeño.

16. Reiteramos que el conflicto armado colombiano tiene como única alternativa una solución política negociada de cara al país. El logro de una paz y de una justicia sólida y durable exige grandes esfuerzos de toda la población y por lo mismo la participación de las comunidades y organizaciones afectadas. (Asamblea Plenaria, 2003, pp. 12-14)

Esta declaración entonces constituirá un documento clave en la visión de la realidad del país y, en especial, del problema de la tierra, asumida por los obispos colombianos y oficializada en la Asamblea Plenaria, su máxima instancia de deliberación y decisión. De ahí la importancia de considerarla como trasfondo ideológico de los obispos que median en el conflicto social y armado del país.

En esta misma asamblea, fue evidente, al menos en teoría, el distanciamiento entre el discurso de seguridad democrática del Gobierno de Uribe y las posturas de los obispos, quienes describían la situación del país desde el punto de vista

del conflicto armado con actores como las guerrillas, los paramilitares y las fuerzas del Estado; pero a la vez como conflicto social con actores como la pobreza y descomposición social, la falta de oportunidades y, en especial, el sistema neoliberal impuesto por más de una década. Quien mejor recogió y expresó esta postura del episcopado fue monseñor Luis Augusto Castro, en ese momento vicepresidente de la CEC.

No solo afirmó que lo que existe en el país es un “conflicto armado interno”, sino que ahondó la distancia con el Gobierno de Uribe al expresar que “los guerrilleros son delincuentes políticos”. Así, uniéndose a los pronunciamientos de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos que había pedido un reconocimiento público del conflicto para obligar a las partes a cumplir con el derecho internacional humanitario, monseñor Castro explicó, en la Asamblea Plenaria de julio de 2003, que “se trata de un conflicto interno gravísimo donde se usan métodos terroristas. El hecho de usar estos métodos no significa que queden desvirtuados como guerrilleros los que están alzados en armas; siguen siendo guerrilleros, eso fue lo que quiso decir la ONU y, por eso, siguen siendo delincuentes políticos” y no delincuentes comunes (Ramírez, 2015, p. 223).

En la Asamblea de julio de 2004, los obispos manifestaron en nombre de la Iglesia el respaldo a toda iniciativa de paz que implicara el diálogo como medio y se ofrecían como facilitadores y mediadores entre las partes. Además, exhortaron a las AUC para que afrontaran con “responsabilidad histórica” el proceso de paz con el Gobierno, a la vez que convocaban tanto a las FARC como al ELN a que manifestaran su voluntad de paz (Ramírez, 2015).

En las asambleas de febrero y julio de 2005, los obispos se pronunciaron frente a la ley de justicia y paz invitando a que se alejara de cualquier apariencia de impunidad. En la asamblea de febrero, apenas se trataba de un proyecto presentado por el Gobierno al Congreso, y en la de julio, ya había sido aprobada como una ley de la República. La vocería la tuvo monseñor Castro, primero como vicepresidente y luego presidente de la CEC, manifestando que la verdad no debía ser solo del Gobierno y los victimarios, porque serían verdades incompletas. Se requería buscar las verdades de las víctimas, pues ellas son las primeras interesadas en que la verdad se conozca. Asimismo, planteaba que el proyecto debía contemplar formas alternativas de reparación, en consideración a la justicia desde una perspectiva amplia que no se centrara solo en el aspecto punitivo, sino que estimara la rehabilitación y la reconciliación. Reconocía que, aunque el paso dado era pequeño, se iba en dirección a la paz y en oposición a la impunidad. Acotaba eso sí la necesidad de una comisión de la verdad para realmente hacerles justicia a las víctimas (Ramírez, 2015).

En las dos asambleas de 2006, se evaluaba el desarrollo de las negociaciones con los paramilitares, con tono de escepticismo y de denuncia. En la de febrero, monseñor Castro se mostraba expectante, aunque no muy convencido del cumplimiento de las promesas de los paramilitares en lo referente a la reparación de víctimas, devolución de bienes, confesión de delitos y desmonte definitivo. Por su parte, en la de julio, monseñor Jaime Prieto, obispo de Barrancabermeja, denunciaba que en la zona del Magdalena Medio se estaba dando el rearme de los mismos paramilitares. A lo cual monseñor Vidal, obispo de Montería y acompañante del proceso de paz con las autodefensas, respondía con un tono menos alarmante, pues creía que esto era de esperarse como había sucedido en otros países (Ramírez, 2015).

3. Papel desarrollado por algunos obispos. Se presenta aquí el papel desempeñado por cinco obispos y un organismo anexo: primero, considerando el rol individual de dos de ellos (Jaime Prieto y Nel Beltrán); segundo, refiriendo una declaración de los tres obispos del Chocó; y tercero, presentando la CCN, que, sin ser un organismo netamente de obispos, está ligado a la CEC. Esto debe enmarcarse en el respaldo generalizado del episcopado a las negociaciones de paz con las autodefensas, que no significó la ausencia de voces de obispos que denunciaron situaciones que afectaban el proceso, tales como la presencia de narcotraficantes en la mesa de negociación y los intentos de rearme de varios desmovilizados.

a. Monseñor Jaime Prieto, obispo de Barrancabermeja. Monseñor Prieto pastoreó una diócesis con una significativa y nefasta presencia de grupos armados guerrilleros y paramilitares, que lo llevó a una tomar postura cada vez más profética en la defensa de la población civil, en especial de los más pobres, tanto del campo como de la ciudad. Esto se hizo más fuerte con ocasión de la escalada paramilitar en el sur de Bolívar y en Barrancabermeja. Con motivo de la masacre perpetrada por los paramilitares el 16 de mayo de 1998 contra 25 personas, su voz fue clara en pedirle al Gobierno Nacional soluciones ante el desplazamiento de campesinos, y la escalada paramilitar en el sur de Bolívar y Barrancabermeja. Fue una voz crítica en la denuncia de las autodefensas que dominaban la ciudad y la podrían convertir en un polvorín. Bien dijo en entrevista a *El Tiempo* (2001): “aunque las autodefensas poseen el control en Barrancabermeja, ellas no son las salvadoras”.

Su trabajo social por la paz se expresó de manera especial a través de los planes y procesos desarrollados por la pastoral social de la diócesis, que logró forjar las siguientes iniciativas:

El programa Barrancabermeja, ciudad región de paz —BCRP— con el apoyo de la Unión Europea y Cáritas, un programa que apuntaba a “promover el acercamiento de todos los sectores sociales, atomizados y polarizados en torno al conflicto y sus actores armados, una apuesta por la recuperación de la autonomía civilista de los pobladores por la recuperación de la institucionalidad”.

Se creó además la Comisión Cívica de Convivencia Ciudadana, que buscó convencer a los gobiernos municipales que ejercieron funciones de 2003 a 2010 para tomar en serio la búsqueda de la paz, teniendo los lineamientos emanados de Pastoral Social. Además, el programa BCRP procuró promover la democracia participativa en espacios como mesas de trabajo y de concertación entre ciudadanos y gobiernos locales. Estas mesas no se dieron solo en Barranca, ya que también lograron irradiar su trabajo en nueve municipios del Magdalena Medio (entre 2003 y 2005). (Plata y Figueroa, 2017, p. 158)

De ahí que en el momento de pronunciarse frente a los procesos de paz en curso, en especial el de los paramilitares, tenía detrás un acumulado de trabajo en su diócesis que le daba autoridad moral y conocimiento. Por eso, denunció “el rearme y aparición de nuevas organizaciones de autodefensas y bandas criminales en ciertas regiones del país, mismas que han protagonizado amenazas y hostigamientos a la población civil”, a la vez que junto con otros preladados orientó el discurso a “exigir prevalencia de los derechos de las víctimas sobre las negociaciones con los desmovilizados” (Ramírez, 2015, p. 259).

La tarea realizada por monseñor Prieto en Barrancabermeja es de una alta valoración por parte de los habitantes del puerto petrolero

a quien no dudan en calificar como un *profeta*, por sus numerosas denuncias de los atropellos a campesinos, líderes sociales y organizaciones civiles de la diócesis, por su disposición a interceder en favor del pueblo ante el Gobierno

y los poderosos de la región, y por su apoyo a los procesos de resistencia y desarrollo comunitario a nivel rural y urbano. (Plata y Figueroa, 2017, p. 161)

b. Monseñor Nel Beltrán, obispo de Sincelejo. Monseñor Beltrán, reconocido por su talante social, había sido parte del clero de la diócesis de Barrancabermeja, donde conoció de cerca el conflicto social y armado que lo capacitó para dirigir el SNPS, y tener sus primeras participaciones mediadoras con los grupos armados en el Magdalena Medio y, luego, con la CGS. Siendo obispo de la Diócesis de Sincelejo, acompañó la negociación de paz de la corriente de renovación socialista, una facción salida del ELN. Y, además, intentó impregnar su ejercicio pastoral con un fuerte acento social y de reconciliación, lo cual se tradujo en procesos e iniciativas, tales como Diakonía de la Paz, Fundación Red Desarrollo y Paz de los Montes de María, Programa Diocesano de Reconciliación, Fundación Diocesana para la Mojana y Movimiento para el Desarrollo Integral de Sucre. En 2006, a propósito de la exclusión de las FARC por parte de la UE de la lista de terroristas, se mostraba de acuerdo insistiendo en la necesidad de cuestionar cierta especie de “dogmas políticos”: “no hay conflicto, es un dogma político que hay que volver a discutir, pues reconocer que es distinto ser un actor político a ser un actor terrorista, aporta herramientas para un acercamiento a un diálogo de paz” (*El Nuevo Siglo*, 2006).

Aunque monseñor Beltrán no tuvo relación directa con la negociación del Gobierno y los paramilitares, sí fue miembro activo por designación del Gobierno de una de las instancias surgidas con ocasión de dicha negociación, a saber la CNRR. La CNRR se creó en virtud de la implementación de la Ley 975 de 2005 en la cual se le asignaban ocho funciones atinentes al acompañamiento a las víctimas en sus reclamaciones, el esclarecimiento y la información sobre las razones del surgimiento y la evolución de los grupos armados ilegales,

la verificación de los procesos de reincorporación y desmovilización, el seguimiento a las reparaciones con los informes respectivos y la realización de acciones nacionales de reconciliación que impidieran la reaparición de nuevos hechos de violencia que perturbaran la paz nacional (art. 51).

La actitud crítica y el papel desarrollado por monseñor Beltrán en la CNRR quedaron evidenciados en las distintas acciones e informes que esta realizó. Así lo atestigua su primer informe en el cual, entre otras cosas, se propone:

El tema central es el del rearme, la emergencia o reestructuración de grupos armados ilegales en diferentes regiones del país luego de la desmovilización de las AUC, terminada en agosto de 2006. Es decir, el informe no aborda todo el proceso de DDR sino un aspecto. Así, presenta una caracterización preliminar de esos grupos; discute la continuidad, desaparición o transformación de fenómenos paramilitares y de autodefensas; y ubica esas realidades en el entorno de inseguridad para la aplicación de la ley de justicia y paz representado por la persistencia de organizaciones ilegales de coerción y control político local. El informe hace un llamado a la sociedad y al gobierno para que reconozcan la gravedad de esta situación que amenaza con la posibilidad de nuevos fenómenos de violencia en diferentes regiones [...] propone la discusión de diferentes medidas de política pública para superar definitivamente el fenómeno paramilitar y de autodefensas y sus secuelas, o cualquier otro tipo de organización que se les parezca, y consolidar el monopolio de las armas en manos del Estado [...] Este informe es también un primer paso para profundizar en el análisis, conocimiento y definición de esos nuevos/viejos fenómenos armados, y en las recomendaciones sobre cómo llegar a una desmilitarización que tenga como horizonte la garantía de no repetición de hechos de violencia en contra de ciudadanos y ciudadanas, y el logro de una paz sostenible en el largo plazo.

Colombia ha vivido la desmovilización de las AUC, una estructura militar descentralizada y no homogénea que hizo de la población un blanco para adelantar objetivos contrainsurgentes y que llevó a cabo actividades criminales con un mínimo de coordinación nacional y algunos apoyos institucionales y privados. Sin embargo persisten diferentes modalidades de agrupaciones armadas ilegales ligadas a diversas formas de criminalidad, coerción y control político en distintas regiones del país. Estos grupos constituyen una amenaza real a la posibilidad de que las víctimas de la violencia de las AUC tengan un contexto seguro para su participación en la aplicación de la ley de justicia y paz, y las garantías de no repetición de hechos de violencia en contra de ciudadanos y ciudadanas activos en el ejercicio de sus derechos. Lo anterior no desconoce la desmovilización de las AUC como un hecho notorio del proceso de negociación adelantado por la administración del presidente Álvaro Uribe Vélez. No obstante, la CNRR exige que de manera urgente se tomen los correctivos necesarios para que esa desmovilización pueda definitivamente constituirse en un paso importante para la recuperación del monopolio de las armas por parte del Estado, condición necesaria para las posibilidades de profundización de la democracia y el Estado de derecho.

Un interrogante que es urgente resolver es sobre las dudas que hay alrededor de la vinculación de los jefes de las antiguas AUC —hoy reclusos en la Cárcel de Máxima Seguridad de Itagüí— con esos grupos ilegales registrados en este informe o con actividades criminales relativas al narcotráfico, al mantenimiento de estructuras mafiosas o de intimidación y control político en las zonas en donde operaban los bloques desmovilizados. Estas dudas han generado incertidumbres frente a la desmovilización real de las AUC, tanto a nivel nacional como internacional, y han despertado la desconfianza en las víctimas que esperan verdad, justicia y reparación. Le corresponde a las autoridades

competentes aclarar esas preguntas y al Gobierno Nacional tomar las decisiones correspondientes en relación con el retiro de los beneficios que otorga la ley de justicia y paz a quienes no hayan cumplido con las condiciones para merecerlos. Otra pregunta que surge frente a los grupos ilegales visibilizados, rearmados o reorganizados luego de la desmovilización de las AUC es si esta es una situación transitoria característica de los procesos de desmovilización de organizaciones ilegales armadas o si estamos en el inicio de un nuevo periodo de violencia con características inéditas. (CNRR, 2007, pp. 2, 3, 4, 5, 7)

c. Obispos de las tres diócesis del Chocó. Los obispos de las diócesis de Quibdó, Istmina-Tadó y Apartadó,¹⁶ respectivamente, monseñor Fidel León Cadavid, monseñor Alonso Llano Ruiz y monseñor Germán García Isaza, junto con 47 organizaciones populares agrupadas en el Foro Interétnico Solidaridad Chocó, le enviaron una enfática carta al presidente Uribe en mayo de 2005 para manifestarle por segunda vez sus “profundas preocupaciones sobre la situación de inseguridad que, a pesar del gran despliegue de la fuerza pública, sufrían las comunidades de Bojayá, Murindó, Vigía del Fuerte y Medio Atrato”. En la carta se denunciaba abiertamente la connivencia entre miembros de las fuerzas del Estado y los paramilitares, y se reclamaba por la supuesta falta de respuestas concretas del Gobierno a su misiva de abril del 2004, entregada personalmente al mandatario por monseñor Fidel León Cadavid, obispo de Quibdó.

Nos preguntamos cada vez con mayor desconcierto a quién protege y a quién combate la fuerza pública en el Atrato, pues seguimos sufriendo a diario, en carne propia, situaciones absolutamente inaceptables en un estado social de derecho”, dice el documento. Según los firmantes, la situación actual de la región es peor que la de hace un año. Para sustentar esta afirmación, refieren que hay

¹⁶ Esta diócesis, aunque hace parte del Urabá antioqueño, incorpora dentro de su territorio pastoral cuatro municipios del Chocó: Acandí, Carmen del Darién, Riosucio y Unguía.

tantos y tan severos retenes de la Policía, la Armada y el Ejército en el río Atrato que la población indígena y afrodescendiente padece un bloqueo alimenticio. Esto, dicen, contrasta con la libertad con que se mueven las autodefensas, sobre todo el Bloque Élmer Cárdenas, que avanza “con gran despliegue de tropas y carga por el río Atrato y sus afluentes Opogadó, Napipí y Bojayá, transitando por numerosos lugares bajo control de la fuerza pública. (*El Tiempo*, 2005)

Se percibe aquí un verdadero tono de denuncia, y aunque la carta la firman otras organizaciones, es significativa la voz de los tres obispos. De hecho, el titular del periódico lo reporta así: “Obispos denuncian tolerancia con los paras”. Otra muestra de voces episcopales que desde las regiones evidenciaban la realidad de las negociaciones con los paramilitares.

4. CCN. La CCN fue creada en 1995 por iniciativa de monseñor Rubiano, en ese entonces presidente de la CEC, con el propósito de buscar soluciones políticas al conflicto armado colombiano, ser una instancia para acompañar los esfuerzos de paz del país y establecer escenarios de confianza para el encuentro con diversos actores clave para la paz: Gobierno Nacional, movimientos insurgentes y grupos de autodefensa.

Si bien desde su creación ha estado encabezada por el presidente del episcopado colombiano, la CCN es una entidad autónoma e independiente, integrada por representantes de diversos sectores de la vida nacional, cada uno con diversas concepciones políticas, sociales, culturales e, incluso, religiosas, y así refleja la pluralidad de este país. Sus integrantes son personalidades políticas y sociales con diversidad de pensamiento e independencia, valores que garantizan a su vez la heterogeneidad y la autonomía de la CCN en el desarrollo de sus objetivos.

1. Propender a una solución política negociada al conflicto armado y a la reconciliación entre todos los estamentos y sectores de la población.
2. Promover el respeto y acatamiento de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario.
3. Impulsar una Política Nacional Permanente de Paz, que congregue la voluntad de todos los sectores y regiones del país.
4. Animar la participación activa de la sociedad en la búsqueda y construcción de paz.
5. Propiciar entre los colombianos la conciencia de que la paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento.
6. Promover una cultura de paz que contemple verdad, perdón, reconciliación, transformación pacífica de los conflictos y justicia social.
7. Animar la solidaridad y la cooperación internacional en la construcción de una cultura de paz y reconciliación.
8. Estimular la creación de Comisiones de Conciliación Regional, acompañarlas y fortalecer la interconexión entre ellas y con la Comisión de Conciliación Nacional. (CCN, 1995)

En cuanto a la relación de la CCN con la negociación del Gobierno y los paramilitares, se pueden referir dos elementos. Primero, su aparente silencio y alejamiento del proceso. En tal sentido, se precisa que, debido a tantas reservas críticas presentadas frente al proceso de negociación del Gobierno de Uribe con los paramilitares, “la propia Comisión de Conciliación Nacional se negó a participar como acompañante de este” (Villarraga, 2013, citado por Valencia, 2017, p. 337).

El segundo elemento es un encuentro que convocó la CCN en septiembre de 2005 para realizar un debate sobre la coyuntura nacional y la evolución del proceso de negociación entre el Gobierno Nacional y las AUC. Fruto de este encuentro se publicó un texto, a manera de memorias, en el que, entre otros aspectos, se cuestionaba tanto el incremento del número de desmovilizados como algunas estructuras supuestamente desmovilizadas que permanecían intactas.

En el desarrollo de la negociación llaman la atención dos aspectos: primero, el número significativo de desmovilizaciones y por tanto de militantes desmovilizados, cifra que actualmente rebasa la meta establecida por el mismo gobierno al inicio de su mandato. Lo cual ha dado pie a la sospecha, de si todos los aparentes desmovilizados realmente son paramilitares, o si se trató, como algunos sostienen, de jóvenes reclutados o “comprados” para que aparecieran vinculados como militantes, con el fin de causar un impacto publicitario positivo sobre la actitud de los paramilitares [...] Segundo, el hecho de que habiéndose desmovilizado bloques enteros, sus operativos continúen intactos, bien como bloques o como miembros de este. En áreas de bloques paramilitares desmovilizados aún se registran presiones y algunos hechos violentos que con frecuencia comprometen a sus ex integrantes. En Medellín se habla de “la acción en la sombra” para aludir “a algo no bien definido” pero que obliga a las comunidades a mantener formas de dependencia con relación al poder generado con anterioridad por los grupos armados ilegales. (CCN, 2005, pp. 20, 29, 42)

Algunos elementos de análisis

Al hacer un balance de la participación del episcopado colombiano en el proceso de negociación con los paramilitares, se puede afirmar que su interlocución directa en dicha negociación no fue tan fluida ni protagónica, como sucedió en procesos de paz de las administraciones anteriores y posteriores, y en

ese sentido su rol puede ser catalogado como de “testigo”. Aunque oficialmente la CEC respaldó los diálogos con los paramilitares, inicialmente con una comisión episcopal exploratoria y, luego, con la mediación de monseñor Vidal, esto no impidió que algunos obispos, individualmente o en pequeños grupos, cuestionaran y denunciaran irregularidades en las condiciones y los términos de este. De hecho, objetaron la presencia de narcotraficantes en la mesa de negociación, alertaron sobre el rearme y la aparición de nuevas organizaciones de autodefensas en ciertas regiones del país y manifestaron abiertamente su preocupación por el lugar que las víctimas ocupaban en el proceso de paz, en especial en cuanto a las perspectivas de verdad, justicia y reparación.

En el esfuerzo por comprender mejor la intervención episcopal en esta negociación, es necesario inscribirla en la participación de los obispos en las acciones de paz llevadas a cabo durante el primer periodo del presidente Uribe. A este propósito, es muy iluminador el estudio de Ramírez (2015) en el cual se identifican dos premisas y cuatro énfasis de la intervención episcopal durante el primer periodo del Gobierno de Uribe. En cuanto a las dos premisas de la participación episcopal, las describe así: primera, la definición de la realidad de violencia política nacional como un conflicto social y armado; y segunda, el reconocimiento del carácter político de los movimientos guerrilleros pese a la desafortunada utilización de algunos métodos terroristas en sus acciones militares.

Respecto de los énfasis de la acción del episcopado, Ramírez (2015) señala cuatro. Primero, el relacionado con el rol de testigo cumplido por los obispos mediadores en las negociaciones con los paramilitares. Segundo, la preocupación constante por evidenciar el lugar de las víctimas en el proceso de paz, en especial en cuanto a las perspectivas de verdad, justicia y reparación,

exigiendo la prevalencia de los derechos de las víctimas sobre las negociaciones con los desmovilizados. Tercero, la insistencia en los temas relacionados con la pobreza, las condiciones del sector agrario y la situación del desplazamiento, énfasis que revela una perspectiva de comprensión de la realidad del país desde las llamadas “causas objetivas” que conciben las desigualdades sociales como una de las principales motivaciones de la confrontación armada. Y cuarto, el acompañamiento a los intentos de negociación de paz con el ELN y la búsqueda de un acuerdo humanitario con las FARC, para concretar la liberación de los secuestrados que tenía en su poder desde hacía varios años.

Para terminar esta descripción y análisis de la participación de los obispos en el proceso de paz entre Gobierno y paramilitares, es necesario dejar constancia de una consideración del alto comisionado para la paz, Luis Carlos Restrepo, citado por Otálora (2010):

Si bien la Iglesia católica, a través de monseñor Julio César Vidal, había sido de gran utilidad para el acercamiento entre las AUC y el Gobierno nacional, luego de definidas las mesas de diálogo e iniciarse el proceso de negociación, el Alto Comisionado para la Paz, Luis Carlos Restrepo, señaló que la Iglesia continuaría como “referente moral” del proceso, lo que expresaba la decisión gubernamental de mantenerla al margen de las discusiones políticas y de negarle el papel de veedora u observadora. Esta decisión confirmó la centralización del proceso en manos del Alto Comisionado para la Paz, negando la participación de instancias sociales y políticas, nacionales e internacionales, que estaban deseosas de tener un papel activo en el curso del proceso. (p. 31)

A propósito de lo anterior, se pueden constatar intereses no sanos por parte del comisionado de paz y, en general, del Gobierno del presidente Uribe al circunscribir la participación de los obispos al carácter de “referente moral”. No

se trata de cuestionar la validez de la negociación con los grupos paramilitares, y mucho menos de la participación de los obispos, sino de constatar la manipulación y tergiversación que quisieron hacer de dicha participación. Esto se puede plantear en dos primeras conclusiones anticipadas.

La negociación se convirtió en un “montaje de autoabsoluciones” que terminó cubriendo con un manto de impunidad una propuesta sensata de reconciliación, dado que el Estado había estado comprometido seriamente en el surgimiento, la promoción y la protección de los grupos que “quería desmovilizar”, y máxime bajo el Gobierno de Uribe, reconocido durante su periodo como gobernador de Antioquia y promotor de las Convivir, que dieron un paso adelante en la legitimación de los grupos de autodefensa. Así entonces, para encubrir las causas que dieron origen a los grupos paramilitares, se les quiso presentar como un tercer actor de la guerra en Colombia y ocultar la estrecha relación que habían tenido con el Estado y, en especial, con las fuerzas militares, hasta el punto de ser considerados el brazo clandestino, encargado de realizar el trabajo sucio que durante mucho tiempo estas realizaron, pero que por presión de los grupos nacionales e internacionales de derechos humanos tuvieron que delegarles a aquellos.

La participación testimonial de la Iglesia católica a través de sus obispos, enarbolando su carácter conciliador y promotor de la misericordia y del perdón, terminó siendo instrumentalizado en orden de opacar la imperiosa necesidad de la justicia, de la reparación y de la verdad como elementos esenciales que acompañan a todo proceso de reconciliación que pretenda restablecer vínculos y sanar heridas. Si bien el papel de la Iglesia en cualquier proceso de paz propugna el logro de una verdadera reconciliación, desafortunadamente en este proceso quiso ser usado como comodín justificador de la política estatal comprometida

con el surgimiento de los paramilitares e instrumento “apaciguador de odios y rencores” para la impunidad y el encubrimiento del conflicto social que está a la base del conflicto armado colombiano.

Por último, no se puede dejar de lado, así sea de paso, hacer referencia al doloroso caso de miembros de la Iglesia católica señalados de tener algún nexo con los paramilitares. La mayoría de los datos son tomados de un estudio realizado por Pacific School Religion (2016) como insumo para la Comisión de la Verdad, en el cual presentaron cincuenta casos de miembros de la Iglesia católica con algún grado de participación en la violencia colombiana. Aunque se mencionan trece casos de complicidad con militares o paramilitares, aquí solo se refieren cuatro: el padre Carlos Enrique Ciro Parra relacionado con los paramilitares de Puerto Boyacá, el padre Gonzalo Javier Palacios relacionado con el grupo paramilitar Los 12 Apóstoles de Yarumal (Antioquia), el padre Oscar Albeiro Ortiz Henao de parroquia de San José del Limonar (Medellín) relacionado con estructuras paramilitares supuestamente desmovilizadas en la ciudad y monseñor Héctor Gutiérrez Pabón por sus estrechas relaciones con Víctor Carranza.

Los casos de los tres sacerdotes tienen en común dos elementos: su marcado “anticomunismo” que los llevó a aliarse con estructuras paramilitares organizadas y, realizadoras de diversos crímenes, y en segundo lugar, estar incurso en investigaciones judiciales, incluso uno de ellos ya con una condena a 19 años de cárcel. En cuanto a monseñor Gutiérrez Pabón, se señala su relación con el esmeraldero y reconocido paramilitar Víctor Carranza, cuando fue obispo de la diócesis de Chiquinquirá. Si bien el obispo, se defiende, diciendo que en razón de su ministerio pastoral estaba obligado a ir en busca de las ovejas perdidas,¹⁷

¹⁷ “La línea que nosotros tomamos con relación a Carranza, el obispo Luis Felipe y yo es la línea que existe entre el pastor y la oveja descarriada. Nosotros nos hemos acercado a Carranza y lo hemos defendido en muchos

entre las cuales estaba Carranza, dejan muy mal sabor sus declaraciones absolutorias sobre el esmeraldero. “Afirma, contra toda evidencia, que era un hombre honrado, quien le merece toda indulgencia ‘Tuvo los pecados propios de algunos hombres y mujeres pero siempre buscó a Dios... era un hombre católico que respetaba a Colombia’”. (Pacific School of Religion, 2016, p. 85)

Los casos de los tres sacerdotes mencionados opacan la labor de la Iglesia católica por expresar abiertamente una alianza con uno de los actores en conflicto participando en sus acciones criminales y pasando de la violación de la moral cristiana a la contravención de los mínimos éticos sobre la defensa de la vida, el respeto a opiniones diversas y demás derechos y valores humanos en juego. En cuanto a la actitud del obispo Gutiérrez, sin negar la validez de su ejercicio pastoral en el caso concreto, dejan muchos cuestionamientos sus declaraciones en las que excede su competencia pasando de lo “pastoral a lo judicial” y dan cuenta de una supuesta ingenuidad que hace sospechar de una posible instrumentalización del obispo para legitimar la imagen del esmeraldero.

Pese a lo anterior, es necesario aclarar que los obispos que participaron en la negociación del Gobierno con los paramilitares, en alguna de las modalidades ya expuestas, tuvieron una postura alejada de cualquier posible alianza, apoyo o afinidad con los paramilitares, no obstante ambos negociadores (Gobierno y paramilitares), sabiendo de los vicios, fallas y mentiras del proceso, hayan querido instrumentalizarlos para legitimar la negociación.

momentos, porque es una de nuestras ovejas”, dijo al explicar que esa defensa no desconoce su pasado ‘lejos del comportamiento político, moral y ético del país’” (El Espectador, 2013).

Conclusiones

Al terminar este doloroso y desafiante recorrido, se presentan conclusiones atinentes a los tres temas del capítulo: el fenómeno paramilitar, la negociación con el Gobierno y el acompañamiento episcopal a esta.

El fenómeno paramilitar

El paramilitarismo es un fenómeno de suma complejidad tanto en su realidad fáctica como en la comprensión de este. Frente a la tradicional teoría que ha mostrado a los paramilitares como hacendados víctimas de la guerrilla que por obligación tuvieron que armarse para combatirla, se debe afirmar que, sin desconocer que en algún momento del desarrollo histórico del paramilitarismo esta hubiera sido una de las razones de vinculación de algunos militantes, tal teoría oscurece y niega el origen del fenómeno en Colombia, pues, incluso, antes de la existencia misma de los movimientos guerrilleros, ya había instrucciones directas a los militares colombianos por parte de los Estados Unidos sobre la necesidad de la conformación de estos grupos de “autodefensas”, en el contexto de la Guerra Fría y bajo el pretexto del enemigo interno.

Han sido entonces oficialmente sesenta años de un fenómeno social, político, cultural, económico y militar que en su recorrido ha asumido otros elementos configuradores: declarado y abierto carácter anticomunista, participación de ganaderos, terratenientes, participación directa de las Fuerzas Armadas y de inteligencia del Estado en sus distintas expresiones, alianzas con políticos locales, regionales y nacionales, alianzas y negociación de franquicias con narcotraficantes, denominaciones variadas: MAS, Convivir, AUC, bacrim.

Lo anterior da cuenta de un proyecto integral de Estado nación que perpetúa las condiciones de desigualdad social, dominación política vertical, corrupción, exclusión para la mayoría de la población, etc., y que mediante el maquillaje de los medios de comunicación y de la institucionalidad se muestra con una “imagen democrática”. Estructura paramilitar que reacciona implacablemente con amenazas, intimidaciones, persecuciones, señalamientos, desplazamientos, despojos, asesinatos, masacres, exilio, exterminio, deslegitimación moral y demás acciones viles cuando las organizaciones sociales, populares, democráticas y de derechos humanos plantean y luchan por un proyecto de nación totalmente contrario: con justicia social, incluyente, democrático, solidario, y con otras características y valores de una sociedad nueva y mejor.

La negociación con el Gobierno

La resolución dialogada de cualquier conflicto armado de por sí ya trae una ganancia. Primero, en lo simbólico-cultural como afirmación de la inquebrantable necesidad y voluntad negociadora y tramitadora de conflictos por parte de los seres humanos. Segundo, a través de otros resultados positivos como la preservación de la vida, el cuidado de la familia, el arraigo en el campo, el respeto a la propiedad, y otros relacionados con el conflicto mismo. Algunos de estos resultados fueron constatados en los primeros momentos de la negociación, pero, desafortunadamente, la balanza se movió a favor de los resultados, llamados en este trabajo, críticos.

Cinco fueron los resultados críticos desarrollados: los desaciertos e incumplimientos durante la negociación, las desmovilizaciones infladas y fallidas, el rearme o la aparición de “nuevos grupos”, la aprobación e implementación de la cuestionada ley de justicia y paz, y la parapolítica. Estos

resultados no se refieren solo a aspectos de forma o procedimentales, sino a asuntos estructurales que bien se articulan con la conclusión anterior acerca del carácter y naturaleza del fenómeno paramilitar como proyecto de Estado nación de un número considerable de colombianos.

En tal sentido, los resultados críticos de la negociación dan cuenta del acuerdo establecido entre los negociadores por debajo de la mesa acerca de un aparente “proceso de paz” que proyectara la imagen de “militantes arrepentidos” acogidos por un Gobierno magnánimo que les concedía todos los beneficios posibles, sin que, en la práctica, se desmontaran como proyecto paramilitar integral, sino que mutaban y se camuflaban en las nuevas expresiones que el contexto y las presiones exigían. Por tanto, lo que se dio en la realidad práctica, lamentablemente ocultada y distorsionada, fue un proceso contrario a la construcción de verdaderas condiciones de paz y reconciliación.

No es casual que el Gobierno que propició la negociación en su antes, durante y después haya sido el que en dos periodos liderara el presidente Uribe y que hoy tenga en su haber un deshonroso número de personas condenadas, en su gran mayoría, por conexión directa con el proyecto paramilitar integral, tal como ha sido ya descrito. Una de esas personas es el fugado, ex alto comisionado, Luis Carlos Restrepo, que, luego de ser investigado, acusado y llamado por la Fiscalía por una falsa desmovilización guerrillera, huyera del país. Con esta “clase de negociadores”, se puede reafirmar lo que se dijo al inicio del desarrollo de los resultados del proceso: “por sus frutos, los conocerán”.

No se desconoce la buena voluntad de muchos desmovilizados rasos. Ni mucho menos se puede olvidar que el desenmascaramiento de estas falacias de la negociación se debe al trabajo dedicado de muchas organizaciones y

personas opuestas al proyecto paramilitar, pero, sobre todo, comprometidas con la construcción de un mundo más justo y mejor para todos.

El acompañamiento episcopal

La negociación del Gobierno con los paramilitares no fue la excepción en la participación de los obispos. Como bien se describió en el trabajo, esa participación tuvo distintas modalidades y expresiones, todas atravesadas por la disposición y el deseo sincero de aportar al buen desarrollo de la negociación y al logro de objetivos de paz y reconciliación. A la vez que contó con voces críticas de obispos, quienes, conociendo el fenómeno paramilitar presente en los territorios de sus diócesis, denunciaron las irregularidades que veían y abogaron por un verdadero proceso de paz y reconciliación, con centralidad en las víctimas.

En concordancia, y a causa de las anteriores conclusiones, se debe afirmar que la bienintencionada y generosa participación de los obispos fue instrumentalizada por los negociadores, haciéndolos sentir partícipes importantes de la negociación, al asignarles “tareas” o actividades coyunturales, procedimentales o sin carácter estructural dentro del proceso, con la “malintencionada” finalidad de que con su presencia y permanencia en la negociación legitimaran el proceso en curso y lo hicieran creíble ante la opinión pública, nacional e internacional.

Si bien esta interpretación del papel desarrollado por los obispos en esa negociación puede ser considerada un fracaso, al contrario, evidencia un compromiso decidido de la Iglesia por participar, acompañar, mediar y estar presente en estos escenarios tan fundamentales para la reconciliación nacional. Sugiere eso sí mayor discernimiento y profetismo, para que, respetando el papel

de los directos negociadores, los obispos participantes tengan una actitud de vigilancia permanente a fin de que las negociaciones avancen bajo los parámetros de justicia, verdad y reparación, como necesarios para la construcción de paz y reconciliación. A la vez que no permitan cualquier instrumentalización por parte de ninguno de los actores en negociación.

El compromiso episcopal en el trabajo por la paz y la reconciliación no tiene caducidad, de ahí que valga la pena cerrar citando algunos apartes del compromiso que los obispos adquirían en marzo de 1998 en una declaración de la CEC, titulada “La pastoral para la paz en la actual situación de conflicto armado en Colombia”:

Nos comprometemos:

[...]

2. A apoyar todos los esfuerzos e iniciativas encaminados a superar las causas del conflicto armado, y a colaborar activamente en la reconstrucción del tejido social, condiciones necesarias para una auténtica paz.

3. A contribuir a la solución pacífica del conflicto armado, desde nuestro ámbito, mediante:

— La denuncia permanente de todas las formas violatorias de los derechos humanos, vengan de donde vinieren.

— El apoyo a la Comisión de Conciliación Nacional en el cumplimiento de sus objetivos de encontrar una solución política negociada y proponer caminos de acercamiento entre las partes en conflicto.

— La motivación e impulso a la Asamblea Permanente de la Sociedad Civil para que anime, inspire y verifique los procesos de diálogo regional

y nacional, como también contribuya a la construcción ciudadana de la paz.

— La creación y fortalecimiento de Comisiones Parroquiales, Diocesanas y Regionales de Vida, Justicia y Paz para que faciliten el diálogo, promuevan mesas de trabajo sobre la paz, desarrollen labores humanitarias con la población civil afectada por el conflicto y logren acuerdos humanitarios, locales y regionales.

— La colaboración en el establecimiento de una agenda de la paz que reúna las aspiraciones del pueblo colombiano y que pueda ser verificada permanentemente.

— El apoyo a la mediación internacional que se juzgue necesaria para el logro de negociaciones que conduzcan eficazmente a una paz justa y verdadera. (CEC, 1998, pp. 4-5)

Referencias

- Abad Faciolince, H. (2004, agosto). “Paras en el Congreso”. *Semana*. <https://www.semana.com/portada/articulo/paras-congreso/67269-3>
- Alonso Espinal, M. A. y Valencia Agudelo, G. D. (2008). Balance del proceso de desmovilización, desarme y reinserción (DDR) de los bloques Cacique Nutibara y Héroes de Granada en la ciudad de Medellín. *Estudios Políticos*, 33, 11-34. <https://www.redalyc.org/pdf/164/16429061002.pdf>
- Arias, R. (2003). *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad*. Universidad de los Andes.

Arnson, C. J. (2005, 27 de febrero). Las negociaciones de paz con las AUC: ¿a qué precio? *UN Periódico*, 71, pp. 10-14. <http://historico.unperiodico.unal.edu.co/ediciones/71/05.htm>

Castellanos Díaz, J. (2011). *Dos miradas, un silencio: construcción de realidades mediáticas en la crisis del proceso de desmovilización paramilitar*. Politécnico Grancolombiano.

Celis Méndez, L. E. (2008, 27 de julio). Diez años del ‘Acuerdo del Nudo de Paramillo’. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/diez-anos-del-acuerdo-del-nudo-de-paramillo/>

Centro de Investigación y Educación Popular. (2004). *Deuda con la humanidad: paramilitarismo de Estado en Colombia: 1988-2003*. Autor.

Centro de Investigación y Educación Popular. (2006). *Conflictos, poderes e identidades en el Magdalena Medio, 1990-2001*. Autor.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2012). *Justicia y paz: los silencios y los olvidos de la verdad*. Autor.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Autor.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Desmovilización y reintegración paramilitar: panorama posacuerdos con las AUC*. Autor.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Rearmados y reintegrados: panorama posacuerdos con las AUC*. Autor.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Paramilitarismo: balance de la contribución del CNM al esclarecimiento histórico*. Autor.

- Comisión Colombiana de Juristas. (2008). *El espejismo de la justicia y la paz: balance sobre la aplicación de la Ley 975 de 2005*. Autor.
- Comisión Colombiana de Juristas. (2010). *Colombia: la metáfora del desmantelamiento de los grupos paramilitares. Segundo informe de balance sobre la aplicación de la Ley 975 de 2005*. Autor.
- Comisión de Conciliación Nacional. (1995, 4 de agosto). *Historia*. <https://www.comisiondeconciliacion.co/nosotros/historia/>
- Comisión de Conciliación Nacional. (2005). *Autodefensas: actualidad y desafíos. ¿Cómo terminar con el fenómeno?* Autor.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. (2007). *Disidentes, rearmados y emergentes: ¿bandas criminales o tercera generación paramilitar?* Autor.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. (2010). *La reintegración: logros en medio de rearmes y dificultades no resueltas. II Informe de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación*. Autor.
- Conferencia Episcopal de Colombia. Reunión general del Episcopado (Santafé de Bogotá, D. C., 9 al 13 de marzo de 1998). “La pastoral para la paz en la actual situación de conflicto armado en Colombia”. Declaración final.
- Conferencia Episcopal de Colombia. LXXV Asamblea Plenaria del Episcopado (Santafé de Bogotá, D. C., julio de 2003). “La tierra: un don de Dios. Tierra de todos, tierra de paz”. Declaración final.
- Congreso de Colombia. (1968, 16 de diciembre). Ley 48. *Por la cual se adoptan como legislación permanente algunos decretos legislativos, se otorgan facultades al presidente de la República y a las Asambleas, se introducen*

reformas al Código Sustantivo del Trabajo y se dictan otras disposiciones.
Diario Oficial, 32679.

Congreso de Colombia. (2002, 23 de diciembre). Ley 782. *Por medio de la cual se prorroga la vigencia de la Ley 418 de 1997, prorrogada y modificada por la Ley 548 de 1999 y se modifican algunas de sus disposiciones.* Diario Oficial, 45043.

Congreso de Colombia. (2005, 25 de julio). Ley 975. *Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios.* Diario Oficial, 45980.

Congreso de Colombia. (2009, 9 de julio). Ley 1312. *Por medio de la cual se reforma la Ley 906 de 2004 en lo relacionado con el principio de oportunidad.* Diario Oficial, 47405.

Constitución de las Autodefensas Unidas de Colombia. (1997, 18 de abril). <http://colombia-libre.org/colombialibre/constitucion.as>

Corte Constitucional. (2006, 18 de mayo) Sentencia C-370/06 (Manuel José Cepeda Espinosa, M. P.)

El Espectador. (2013, 3 de abril). Víctor Carranza la oveja descarriada que defiende la iglesia. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/victor-carranza-la-oveja-descarriada-que-defiende-la-iglesia/>

El Heraldo. (1994, 2 de diciembre). Se necesita mucho control a cooperativas de seguridad, p. 12A.

- El Herald*o. (1996, 4 de enero). Diálogos con paras abre puertas a los guerrilleros, p. 5A.
- El Mundo*. (1996, 9 de enero). La iglesia propone salidas de paz, p. 10.
- El Nuevo Siglo*. (2006, 26 de julio). Es distinto ser un actor político a ser un terrorista.
- El Tiempo*. (2001, 9 de marzo). Yo dialogaría con Carlos Castaño, p. 6A.
- El Tiempo*. (2004, 26 de septiembre). La paramilitarización de Colombia. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1529056>
- El Tiempo*. (2005, 4 de mayo). Obispos denuncian tolerancia con paras. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1679981>
- El Tiempo*. (2010, 15 de diciembre). Firman acuerdo de paz con los paramilitares entre 2002 y 2008. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-8601880>
- El Universal*. (2011, 18 de julio). Monseñor Vidal lloró al conocer su traslado a Cúcuta. <https://www.eluniversal.com.co/colombia/monsenor-vidal-llo-ro-al-conocer-su-traslado-cucuta-34377-OQEU113683>
- Fazio, C. (s. f.). *Colombia en la mira: convertir a paramilitares en soldados campesinos la fórmula de Uribe*. http://www.espacioautogestionario.com/colombia_enJa_mira.htm
- Fiscalía General de la Nación. (2005, 28 de diciembre). Resolución 4356. *Por la cual se adiciona la Resolución número 0-0887 del 16 de mayo de 2002*. Diario Oficial, 46.137.

- Giraldo, J. (2004). El paramilitarismo una criminal política de estado que devora al país. *Desde las márgenes*. <http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article76>
- Giraldo, J. (2005, 7 de marzo). Cinco falacias en el proceso con los paramilitares. *Desde las márgenes*. <http://javiergiraldo.org/spip.php?article114>
- Grajales, J. (2011). El proceso de desmovilización de los paramilitares en Colombia: entre lo político y lo judicial. *Desafíos*, 23(2), 149-196. <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/desafios/article/view/1805>
- Human Right Watch (1996). *Las redes de asesinos de Colombia: la asociación militar-paramilitar y Estados Unidos*. <https://www.hrw.org/legacy/spanish/informes/1996/colombia2.html#historia>
- Insuasty Rodríguez, A., Valencia Grajales, J. F. y Restrepo Marín, J. (2016). *Elementos para una genealogía del paramilitarismo en Colombia: historia y contexto de la ruptura y continuidad del fenómeno (I)*. Grupo de Investigación y Editorial Kavilando. <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/63866>
- La Patria*. (2018, 4 de junio). El paramilitarismo sigue vivo. <https://www.lapatria.com/manizales/el-paramilitarismo-sigue-vivo-asegura-el-sacerdote-javier-giraldo-experto-en-derechos>
- Londoño Hoyos, F. (2003, 21 agosto). Proyecto de Ley Estatutaria 85. *Por el cual se dictan disposiciones en procura de la reincorporación de miembros de grupos armados que contribuyen de manera efectiva a la consecución de la paz nacional*. <http://leyes.senado.gov.co/proyectos/index.php/proyectos-ley/periodo-legislativo-2002-2006/2003-2004/article/91-por-el-cual-se-dictan-disposiciones-en-procura-de-la-reincorpora->

- cion-de-miembros-de-grupos-armados-que-contribuyen-de-manera-efectiva-a-la-consecucion-de-la-paz-nacional
- López, C. y Sevillano, Ó. (2008). Balance político de la parapolítica. *Revista Arcanos*, 14(14), 62-87. [https://cronicon.net/paginas/juicioauribe/img/Balance %20de %20la %20Parapol %EDtica.pdf](https://cronicon.net/paginas/juicioauribe/img/Balance%20de%20la%20Parapol%EDtica.pdf)
- Medina Gallego, C. (2005). La economía de guerra paramilitar: una aproximación a sus fuentes de financiación. *Análisis Político*, 18(53), 77-87. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/46779>
- Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (2006). *Proceso de paz con las Autodefensas: informe ejecutivo*. Autor.
- Organización de los Estados Americanos, Misión de Apoyo al Proceso de Paz. (2019). *Tomo I Informes del secretario general para apoyar el proceso de paz en Colombia MAPP/OEA 2004-2007*. Autor.
- Ortega Guerreño, M. (1995, 7 de julio). Sí al diálogo con los paramilitares. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-360837>
- Otálora Castañeda, C. H. (2010). *El proceso entre el Gobierno Nacional y las autodefensas unidas de Colombia: ¿proceso de paz o de sometimiento a la justicia?* (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia). <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/6766>
- Pacific School Religion. (2016). *Casos de implicación de la Iglesia en la violencia en Colombia*. Autor. <https://xdoc.mx/documents/casos-de-implicacion-de-la-iglesia-en-la-violencia-en-colombia-5dbb400f6f795>
- Palacio, G. (1990). *La irrupción del para-Estado: ensayos sobre la crisis colombiana*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

- Plata, W. E. y Figueroa Salamanca, H. H. (2017). Iglesia, resistencia pacífica y no violencia: la Diócesis de Barrancabermeja, Colombia (1988-2005). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 22(1), 137-168. <http://dx.doi.org/10.18273/revanu.v22n1-2017006>.http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0122-20662017000100137&script=sci_abstract&tlng=en
- Presidencia de la República. (1965, 24 de diciembre). Decreto 3398. *Por el cual se organiza la defensa nacional*. Diario Oficial, 31842.
- Presidencia de la República. (1970, 4 de agosto). Decreto 1355. *Por el cual se dictan normas sobre policía*. Diario Oficial, 33139.
- Presidencia de la República. (1994, 11 de febrero). Decreto 356. *Por el cual se expide el Estatuto de Vigilancia y Seguridad Privada*. Diario Oficial, 41220.
- Presidencia de la República. (2002, 23 de diciembre). Resolución 185. *Por la cual se integra una Comisión Exploratoria de Paz*.
- Presidencia de la República. (2003, 22 de enero). Decreto 128. *Por el cual se reglamenta la Ley 418 de 1997, prorrogada y modificada por la Ley 548 de 1999 y la Ley 782 de 2002 en materia de reincorporación a la sociedad civil*. Diario Oficial, 45073.
- Presidencia de la República. (2004, 31 de agosto). Decreto 2767. *Por el cual se reglamenta la Ley 418 de 1997, prorrogada y modificada por la Ley 548 de 1999 y la Ley 782 de 2002 en materia de reincorporación a la vida civil*. Diario Oficial, 45657.

- Ramírez Bonilla, L. C. (2015). *Entre altares y mesas de diálogo: el episcopado colombiano en acercamientos de paz con grupos armados ilegales (1994-2006)*. Universidad Nacional de Colombia.
- Reyes Posada, A. (1991). Paramilitares en Colombia: contextos, aliados y consecuencias. *Revista de Análisis Político*, 12, 40-48. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74535>
- Romero, M. (1998). Identidades políticas, intervención estatal y paramilitares: el caso del departamento de Córdoba. *Revista Controversia*, 173, 15-99.
- Romero, M. (2003). *Paramilitares y autodefensas*. Planeta. http://iepri.unal.edu.co/fileadmin/user_upload/iepri_content/publicaciones/Mauricio_Romero_Paramilitares_y_autodefensas.pdf
- Semana*. (2004, 25 de julio). Cronología de la negociación. <https://www.semana.com/on-line/articulo/cronologia-negociacion/67081-3/>
- Séptimo informe trimestral del secretario general al Consejo Permanente sobre la MAPP/OEA de Apoyo al Proceso de Paz en Colombia (MAPP-OEA). (2006, 30 agosto). shorturl.at/oJNVW
- Suárez Plazas, L. G. (2006). *Posibilidades de un proceso de paz en Colombia de conformidad con los principios de verdad, justicia y reparación: el caso de las AUC* (Tesis de grado, Universidad del Rosario).
- Urueña Sánchez, M. I. (2010). Paramilitarismo en Colombia: entre partisanos y piratas. *Sophia*, 6, 92-100. <https://www.redalyc.org/pdf/4137/413740747006.pdf>

Valencia Agudelo, G. D. (2017). *Un análisis político transaccional de las estructuras de gobernanza de la paz negociada en Colombia, 1981-2016* (Tesis de doctorado, Universidad Externado de Colombia).

Vásquez, T. (2007). Turbulencias conjeturas y truculencias: la cambiante agenda del acuerdo humanitario. *Cien Días vistos por Cinep*, 61. <https://www.cinep.org.co/publicaciones/es/producto/cien-dias-n-61-des-acuerdo-humanitario/>

Verdadabierta.com. (2012, 20 septiembre). En su origen, paras fueron promovidos por el Ejército. <https://verdadabierta.com/en-su-origen-paras-fueron-promovidos-por-el-ejercito/>

Villarraga Sarmiento, Á. (2015). *Los procesos de Paz en Colombia, 1982-2014. Documento resumen*. Fundación Cultura Democrática.

Capítulo 5

El episcopado y la paz: una exploración en los tomos de la biblioteca de la paz

—

Luis Hernán Peña Infante

—

Introducción

El conflicto social y armado que ha vivido Colombia durante décadas ha movilizado a diversos sectores del país en los últimos años para que se supere la guerra que ha generado miles de muertos. Esto ha implicado la realización de procesos de diálogos y encuentros entre los actores involucrados en esa dinámica, a fin de llevar al establecimiento de condiciones para una paz estable y duradera.

La pregunta por el papel de la Iglesia en esta realidad, su rol en estos procesos, llevó a un grupo de docentes de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium (Unicatólica) a adentrarse en una investigación que pudiera dar cuenta del papel de la Iglesia en estos momentos cruciales para el país.

Para apoyar esta labor, y aprender del ejercicio de indagación, un grupo de jóvenes pertenecientes a uno de los semilleros de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades se dio a la tarea de realizar un ejercicio de análisis documental teniendo como base los volúmenes de la Biblioteca de la Paz de la Fundación Cultura Democrática, cuyo compilador y editor es Álvaro Villarraga Sarmiento. Este capítulo quiere dar cuenta del ejercicio realizado en equipo como un aporte, entre otros, al ejercicio de investigación de dicha facultad .

Nuestro agradecimiento a los profesores investigadores por la oportunidad dada para aprender a su lado, lo mismo que a los integrantes del semillero Humani Dei, del proyecto “Iglesia y Paz”, perteneciente al Grupo de Investigación Yeshúa de la misma facultad.

Metodología

Dulzaides y Molina (2004) y Castillo (s. f.) proponen unos pasos para realizar la técnica de análisis documental, ya que, por medio del acceso a fuentes de carácter virtual o físico, se permite un análisis organizado de la información. A su vez, ofrecen una ruta para esta labor en la que hay que considerar el establecimiento de categorías de interés que son indagadas en las referencias de este capítulo hechas previamente a la búsqueda, la delimitación de la información y comprensión de la temática, la apropiación del tema y la asimilación por medio de lenguajes documentales contruidos mediante claves y reglas propias de las referencias analizadas que dan lugar a la comprensión detallada.

En este sentido, se hizo un rastreo de los nueve volúmenes de la Biblioteca de la Paz de la Fundación Cultura Democrática, editados y compilados por Álvaro Villarraga Sarmiento, por considerarse que sería un buen insumo para observar cuál ha sido el papel de la Iglesia colombiana en los procesos de paz, los cuales se han llevado a cabo en el país en los últimos cincuenta años.

Es de aclarar que no se hizo lectura de los volúmenes en su integridad, sino que se inició con los índices de cada uno en los que se buscaron “huellas” que indicaran acciones, palabras, comentarios, referencias, etc., en los que apareciera la Iglesia católica o sus representantes en relación con la paz.

Para indagar elementos comunes, y evitar la dispersión, se elaboró una matriz que facilitara la recolección de la información y que fue construida en grupo (tabla 5.1).

Tabla 5.1.
Matriz

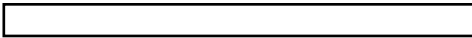








Volumen	Temas	Páginas	Autores	Comentarios

Fuente: elaboración propia.

Aprobada la matriz, cada integrante del semillero tuvo a cargo el rastreo de los índices de dos volúmenes de la Biblioteca de la Paz. Completados los datos de esta, se puso en común la información en la que se detectaron los siguientes tópicos: cartas, comunicados, propuestas, mensajes, declaraciones, informes, acciones pastorales particulares, participaciones e invitaciones, y proposiciones, en las que aparecen referenciados nombres de obispos, sacerdotes, instancias institucionales de la Iglesia católica o de otras denominaciones eclesiales.

El siguiente paso consistió en organizar los temas encontradas. Para ello, se establecieron unos signos o convenciones, en colores, que representaran cada una de esas palabras comunes. Actividad que también se hizo en grupo, de manera propositiva y consensuada, quedando definida la relación palabra común-convención (por color).

Significado de las convenciones:

Comunicado =	
Informe =	
Mensaje =	
Carta =	
Pronunciamiento =	
Propuesta =	
Declaración =	
Artículos =	
Diálogos =	

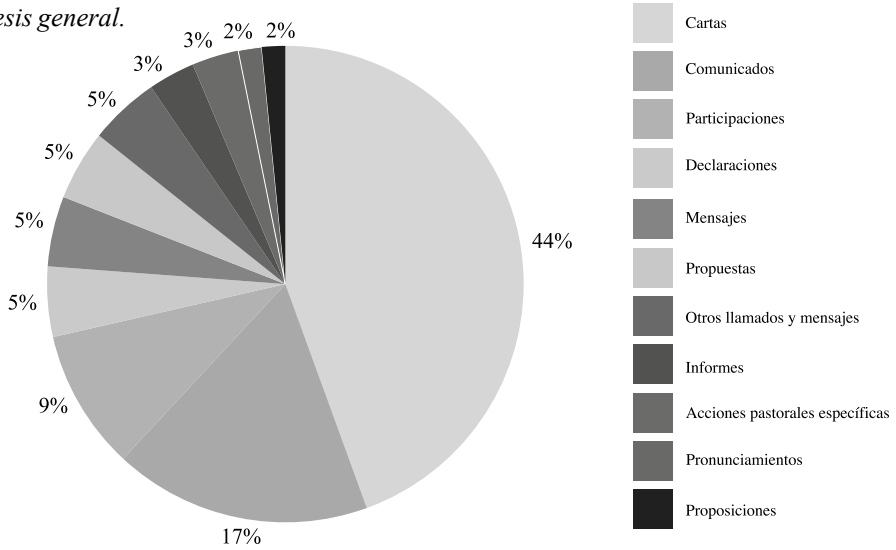
Se regresa de nuevo a la matriz para establecer los nexos, lo que facilita visualizar los temas comunes o afines (agruparlos) en cada volumen y, posteriormente, de todos los volúmenes, para continuar con el resumen o síntesis interno de cada uno de ellos, con lo que se llega a la siguiente conclusión y análisis (tabla 5.2).

Tabla 5.2 .
Temas comunes

	L.1	L.2	L.3	L.4	L.5	L.6	L.7	L.8	L.9	Total
Cartas	7	4	5	4		2	3	1	2	28
Comunicados		1	2	3		1	2	2		11
Participaciones/ invitaciones		1	1	1	1	1	1			6
Declaraciones			1					1	1	3
Mensajes				1		1	1			3
Propuestas							1		2	3
Otros llamados y mensajes						2			1	3
Informes							2			2
Acciones pastorales específicas						1+1				2
Pronunciamento	1									1
Proposiciones			1							1
Total										63

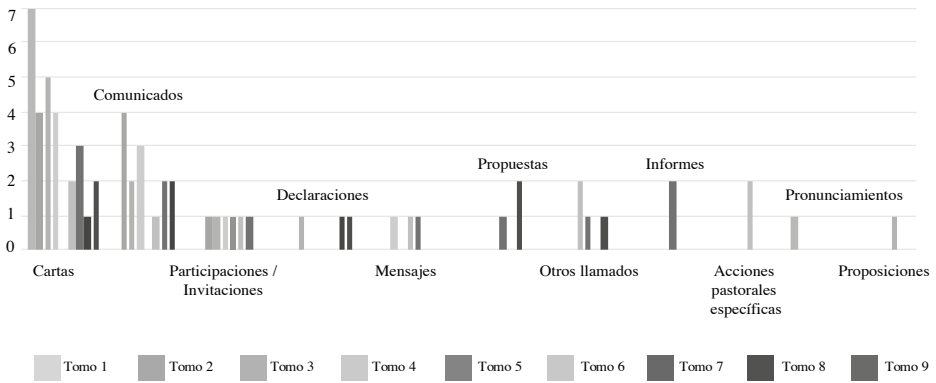
Fuente: elaboración propia.

Figura 5.1.
Síntesis general.



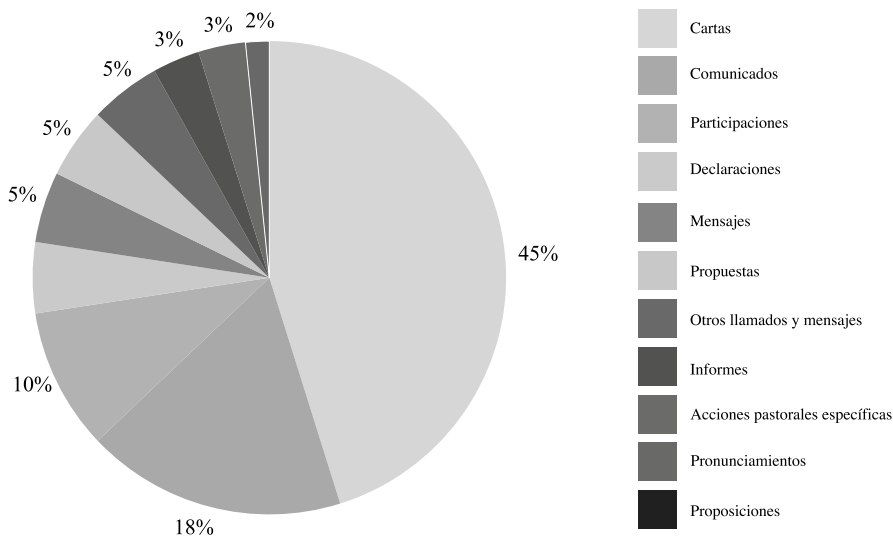
Fuente: elaboración propia.

Figura 5.2.
Documentos síntesis general.



Fuente: elaboración propia.

Figura 5.3.
Síntesis general.



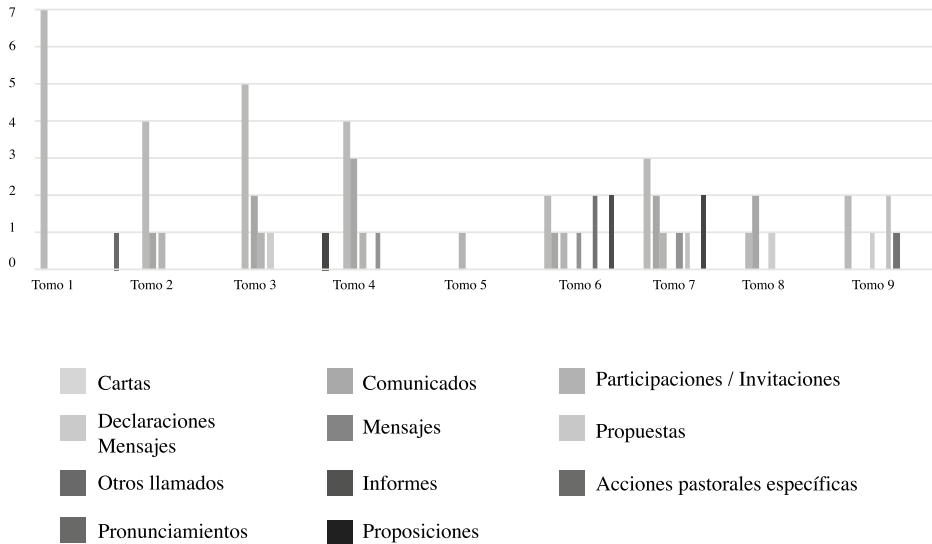
Fuente: elaboración propia.

Como puede verse en tabla 5.1, lo más relevante son las cartas (28), los comunicados (11), las participaciones e invitaciones a ser parte de (6), las propuestas, los mensajes y las declaraciones, otros llamados y mensajes particulares (3), los informes y las acciones pastorales específicas (2) (diálogos pastorales y creación de la Comisión de Conciliación Nacional [CCN]) y comunicados y proposiciones (1).

En cuanto a acciones concretas, se encontraron ser convocados a participar de comisiones de verificación como mediadores, facilitadores, garantes (5), junto con acciones pastorales específicas como la creación de la CCN (2) y los diálogos pastorales y comunitarios en regiones del país: Conferencia Episcopal de Colombia (CEC) (1) y otro que es el caso particular de un obispo (1).

Fruto de la respectiva convención y síntesis de todos los volúmenes, con conclusiones desde lo observado, se llega, de este modo, al análisis de cada elemento. Antes de pasar a ello, veamos cómo se da la relación por volúmenes:

Figura 5.4.
Síntesis por libros.



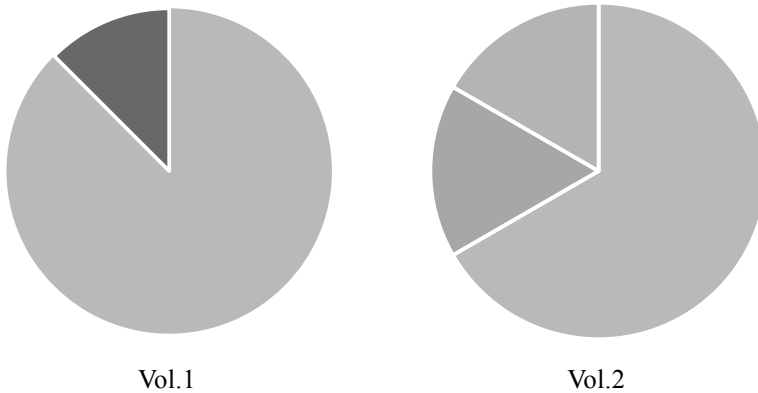
Fuente: elaboración propia.

Como se ve en la figura 5.4, la mayor parte de actividades que se cruzan, que indica más dinamismo por parte de la jerarquía católica en su diálogo con instancias gubernamentales o con las insurgencias, aconteció durante los periodos de los gobiernos de Uribe (vols. 6 y 7), seguido de los gobiernos de Gaviria y Samper (vols. 3 y 4), siendo la mínima labor durante el Gobierno de Betancur (vol. 1). Esto no puede entenderse sin considerar el contexto nacional y la manera en que se relacionan los diversos actores en la historia nacional, el modo en que el Gobierno percibía a la jerarquía, cómo las insurgencias confiaban o no en la Iglesia y la posición de esta ante todos ellos.

Veamos entonces cómo se reflejan las acciones volumen por volumen:

Figura 5.5.

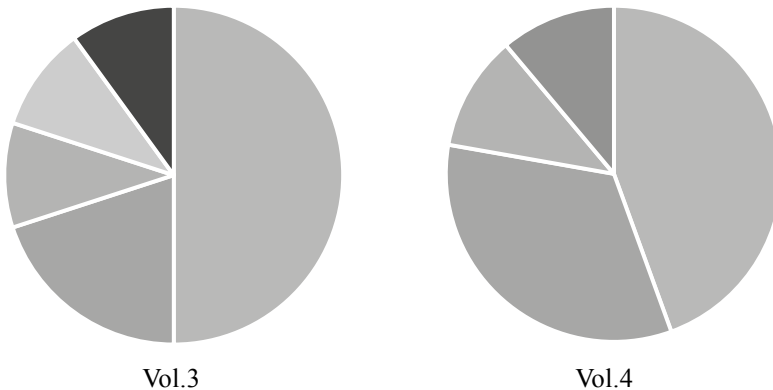
Volumen 1, 1986-1990, Gobierno de Betancur.
Volumen 2, 1986-1990, Gobierno de Barco.



Fuente: elaboración propia.

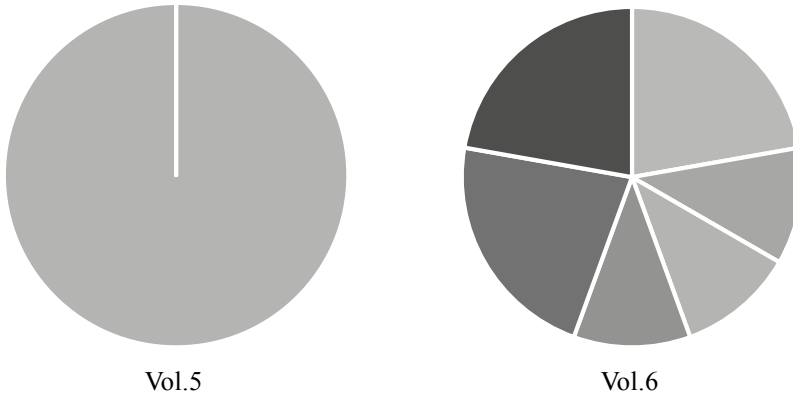
Figura 5.6.

Volumen 3, 1990-1994, Gobierno de Gaviria.
Volumen 4, 1994-1998, Gobierno de Samper.



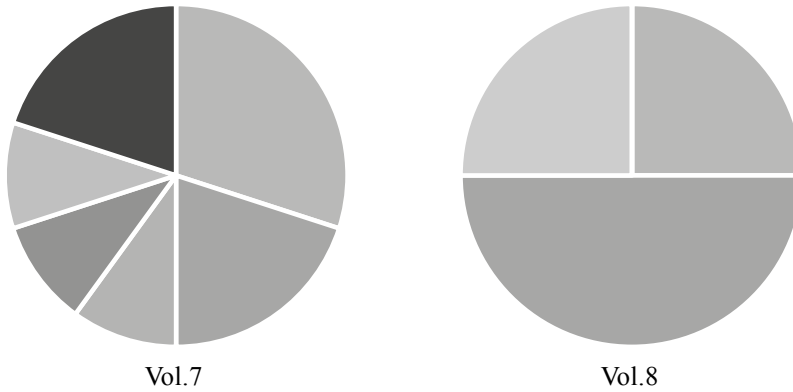
Fuente: elaboración propia.

Figura 5.7.
Volumen 5, 1998-2002, Gobierno de Pastrana.
Volumen 6, 2002-2010, Gobierno de Uribe.



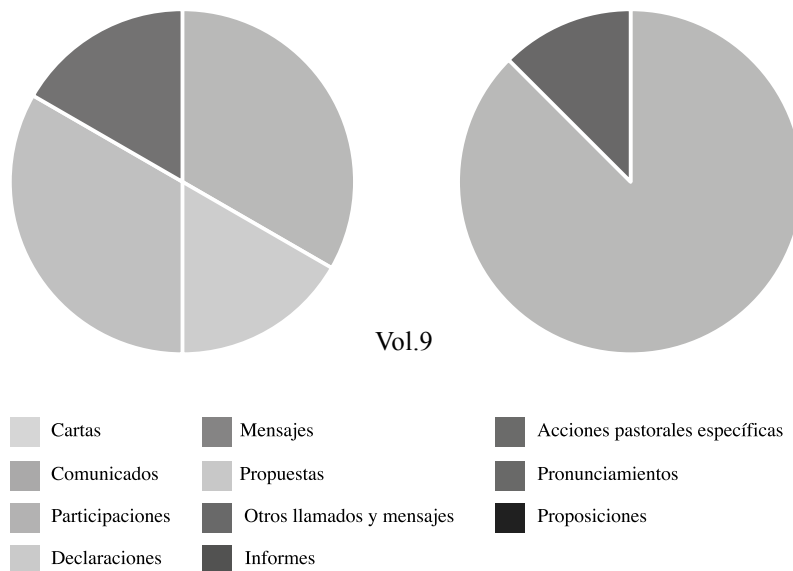
Fuente: elaboración propia.

Figura 5.8.
Volumen 7, 2002-2010, Gobierno de Uribe.
Volumen 8, 2002-2010, Gobierno de Uribe.



Fuente: elaboración propia.

Figura 5.9.
Volumen 9, 1980-2013.



Fuente: elaboración propia.

Análisis de los temas o convenciones

Este es un momento de profundización porque a partir de la información recogida se realizan análisis de cada aspecto encontrado en los índices. Para ello, se hizo lectura pormenorizada en atención al volumen y la página que aparecía en los índices.

Con este fin, se toma cada elemento por separado, se describen las líneas principales de cada uno, se pasa a algunas oraciones a manera de conclusión de cada elemento y, por último, al análisis del discurso, que ha ido apareciendo, y se resalta en cursivas.

La razón de ello es recogerlos en una gran síntesis conclusiva, ya no de los elementos iniciales de la indagación, sino del análisis del discurso de la jerarquía, contrastada con definiciones que ella misma tomó en otros momentos y las acciones concretas que realizó o no en su tarea por la paz.

A continuación, el análisis de cada aspecto.

Cartas

Como se pudo ver en la tabla 5.3, hay 28 cartas, correspondencia que se encuentra de la siguiente manera: en el volumen 1, durante el Gobierno de Betancur, siete cartas; en el volumen 2, cuatro cartas; en el volumen 3, cinco cartas; en el volumen 4, correspondiente al Gobierno de Samper, cuatro cartas; en el volumen 6, dos cartas que son de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC); en el volumen 7, tres cartas; en el volumen 8, una carta; y por último, en el volumen 9, dos cartas. Durante el Gobierno de Pastrana (volumen 5), no hubo intercambio epistolar.

La mayoría de cartas provienen de instancias externas a la CEC que son dirigidas a la presidencia de esta, en el caso de monseñor Pedro Rubiano Sáenz, junto con la mencionada conferencia (volúmenes 2, 3, 4 y 9).

Cartas con autoría del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), del mando del Ejército Popular de Liberación (EPL), de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), de la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB), de las milicias populares (cuatro cartas en el volumen 3), de la Unión Camilista Ejército de Liberación Nacional (UCELN), de la Consejera Presidencial, del presidente Samper, de representantes del Gobierno costarricense solicitando colaboración humanitaria (cuatro cartas en el

volumen 4). En el volumen 6, dos cartas de las AUC dirigidas a personajes de la vida nacional, entre quienes aparece, monseñor Pedro Rubiano Sáenz; en el volumen 7, una carta de Pablo Beltrán del ELN refiriéndose a la solución política del conflicto interno, enviada al presidente de la CEC, en ese momento, monseñor Luis Augusto Castro (29.8.2007); en el volumen 8, una carta del alto comisionado para la paz al nuncio. Finalmente, en el volumen 9, dos cartas abiertas dirigidas a varias personas, entre ellas, a la presidencia de la CEC, monseñor Rubiano. En total, son catorce las cartas que se dirigen a la CEC y a la CCN.

En el volumen 2, dos cartas, una de las FARC en la que se solicita la intermediación del cardenal Alfonso López Trujillo y se sugieren la comisión de notables para reanudar el diálogo y la propuesta de una veeduría compuesta por todos los expresidentes. En la comisión de notables, se hace alusión a la intermediación del cardenal primado entre el Gobierno y los alzados (19.2.1990), ya que él sería parte de esa comisión. La invitación que las FARC hacen al cardenal López convocando a la Iglesia en calidad de “invitada permanente”, para que “ ejerza la tutela espiritual del proceso” de la búsqueda de la paz y la reconciliación, ya que su presencia es considerada como “invaluable guía espiritual” en las mesas de trabajo (20.4.1989). Una carta de cinco personajes del país, entre ellos, monseñor Mario Revollo, cardenal primado de Colombia, ratifica el compromiso con la paz (25.2.1990). Otra carta de las FARC solicitan la “intermediación del cardenal” para la liberación de soldados (19.11.1990). Sigue una carta de respuesta de expresidentes y otros personajes de la vida nacional, entre ellos, el cardenal Revollo, dando respuesta a las FARC; estas personalidades dicen no tener inconvenientes en “coadyuvar a la búsqueda de caminos que conduzcan al país a la paz”.

En los volúmenes 3 y 4, el MAQL se dirige a monseñor Rubiano, presidente de la CEC y de la “comisión Cauca por la paz” (14.10.1990), reconociendo que esta comisión recoge “las auténticas expresiones de la sociedad civil” y expresa el anhelo de poder “estrechar sus manos hermanas y recibir sus consejerías morales y espirituales como hombre amante de la justicia” (14.10.1998).

En estos mismos volúmenes (3 y 4), la CGSB se dirige al presidente de la CEC, le agradece la “gestión de intermediación de la Iglesia” y afirma estar “de acuerdo con la participación de la Iglesia en la mesa de negociaciones”, convertidas en escenarios del debate nacional por la paz (20.4.1992), a la vez que se habla de la desaparición forzada y el asesinato político. Agradece la gestión de intermediación de la Iglesia en la reanudación de los diálogos de paz y expresa estar de acuerdo con la participación de esta en las negociaciones. Negociación que se denomina escenario del gran debate por la paz (20.4.1992).

En el volumen 6, las AUC dirigen dos cartas a varios personajes, entre ellos, monseñor Rubiano. En una carta abierta manifiestan su compromiso por la paz y dicen ser parte de la solución a este problema del país (4.9.2002), y en otra hablan sobre la extradición (27.9.2002).

Una carta del alto comisionado por la paz, Luis Carlos Restrepo, al nuncio apostólico, monseñor Beniamino Stella, en la que le propone participar en el acuerdo humanitario (volumen 8), se espera “contar con la colaboración de la Iglesia”, y en esta el Gobierno agradece los esfuerzos realizados por la Iglesia en la “búsqueda de un acuerdo humanitario”, acuerdo que apuntaba a ayudar a la liberación de soldados (28.10.2004).

Por su parte, las cartas escritas por la instancia eclesial son doce, a saber:

La mayoría de cartas (7) se condensan durante el Gobierno de Betancur (volumen 1), y provienen del padre Nel Beltrán, presidente del subcomité de verificación. Dos de ellas se dirigen al presidente Belisario (9.1.1985 y 11.4.1986), en la última dando cuenta de los “resultados” de la experiencia de la Comisión de Verificación; dos (2) cartas escritas al presidente de la Comisión Nacional de Paz, John Agudelo Ríos (25.7.1985 y 20.11.1985). La primera es un informe y solicitud de apoyo a las “comisiones regionales”, y la segunda habla de “puntos difíciles en el proceso de paz”. Dos cartas a Manuel Marulanda, comandante de las FARC (25.7.1985 y 26.6.1986) en las que se expresa la preocupación por los ajusticiamientos, la extorsión, la intimidación y el proselitismo armado. A la vez, se le pide que los comandantes de frentes faciliten un diálogo con la Comisión, para que se pueda construir la paz. Por último, una carta que habla de la exigencia del cumplimiento de los acuerdos e informe de la relación con las FARC (20.7.1985).

En cuanto a la carta de abril de 1986, que da cuenta de los “resultados” de la Comisión, se destacan dos solicitudes:

- La creación de una zona especial de paz y seguridad para el Magdalena Medio.
- La aplicación urgente del Plan de Rehabilitación que facilita al Gobierno para “regionalizar la planificación al desarrollo”.

Durante el Gobierno de Samper se encuentra una carta del cardenal López en la que acepta mediación de la Iglesia como “testigos y garantes de”. En esta se respalda tal aceptación con el apoyo que la CEC brinda a esa “tutela”, al decir que procederá a “nombrar su delegado (27.4.1989, volumen 2). En 2007, dos cartas de la CEC, de Luis Augusto Castro Quiroga, dirigidas, una a Pablo

Beltrán, jefe de la delegación del ELN; y otra al comando del ELN, en la que se le llama a persistir en la paz negociada (volumen 7).

Las cartas que provienen de la jerarquía eclesiástica, siete, por oficio del padre Beltrán, como presidente del subcomité de verificación; las otras tres, directamente de la presidencia de la CEC, durante el Gobierno de Samper, y dos, durante el Gobierno de Uribe, año 2007.

En el volumen 3, dos cartas de 1992, una de monseñor Rubiano, y otra, el informe del padre Beltrán, en la que presenta su declaración final como mediador.

En ambas cartas, se resalta la “mediación” de las autoridades eclesiásticas. En la carta de monseñor Rubiano, por solicitud del Gobierno, acepta ser “mediador”, más aún, esa labor es señalada como “una tarea inherente a la misión de la Iglesia”; por su parte, el padre Beltrán, como “mediador”, en su informe habla del reconocimiento, por las partes, a la “mediación” de la Iglesia (volumen 3).

Otra carta proviene de la Arquidiócesis de Medellín, firmada por cuatro obispos, dirigida a las milicias populares. Los obispos firmantes son monseñor Héctor Rueda Hernández, Tulio Duque Gutiérrez, Carlos Prada y Darío Monsalve. En el párrafo 3, respaldan a monseñor Héctor Fabio Henao en su “labor de tutor moral y testigo del proceso de negociación” (20.5.1994). En el volumen 4, es importante el documento de creación de la CCN denominado “Política de paz permanente”, resultado de consultas a diversos sectores de la sociedad, de la que surgió esa propuesta de paz, en la que se destaca:

- Es necesaria una política de paz permanente.

- Ha de trascender los gobiernos de turno, no puede depender de ellos.
- Es fundamental tener acuerdos humanitarios.
- El diálogo por la paz es inseparable del diálogo por la justicia, entendida como justicia social.
- Los diálogos regionales de paz no se deben confundir con la negociación nacional del conflicto. Los diálogos regionales son dirigidos a identificar problemas de cada región y sus posibles soluciones, y para crear clima favorable para la paz.
- La creación de “zona de distensión” que abre posibilidades para la paz.

Una carta de la CEC al ELN en la que los llama a “persistir en la paz negociada” (6.2.2004, volumen 7); además, se nota la participación de una representante de la Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción no Violenta (Justapaz), Jenny Neme en la comisión de diálogo en La Habana.

Una carta en la que monseñor Luis A. Castro y el padre Darío Echeverry, facilitador para el acuerdo humanitario con las FARC, se refieren a un preacuerdo político y humanitario, y hablan de la Iglesia como “garantes de la seguridad necesarias para la liberación de militares y guerrilleros” (2004).

Es de suponer que se dirigieron 12 cartas a la CEC y a la CCN que necesariamente tuvieron que ser contestadas, cuyas respuestas no aparecen en los volúmenes de la Biblioteca de la Paz, lo que deja una tarea abierta a otros

investigadores para indagar cuál o cuáles fueron los argumentos de la CEC ante las misivas.

Aspectos conclusivos del análisis sobre las cartas:

En los volúmenes de la Biblioteca de la Paz, la mayoría de cartas (16) provienen de instancias gubernamentales, de representantes de países extranjeros y de miembros de las insurgencias del MAQL, del EPL, de las FARC y del ELN, y son dirigidas a la CEC y a la CCN, lo que podría interpretarse que estas instancias son consideradas como referencia o para solicitarles ayuda humanitaria.

Las otras cartas (12) cuentan con el aval de la jerarquía eclesiástica desde la CEC y de la instancia que la representa; una de las cartas que acepta la mediación de la Iglesia.

Durante los gobiernos de Gaviria y Samper (volúmenes 3 y 4), es el mayor número de cartas que se dirigen a la Iglesia católica en su instancia la CEC, mientras que la mayoría de las cartas que provienen de la CEC son del periodo del Gobierno de Betancur (volumen 1).

El lenguaje que aparece es:

1. Desde las instancias externas a la CEC y a la CNC:
 - a. Intermediación: cinco veces, ella se da entre los alzados y el Gobierno, o bien para liberar soldados, o bien para la reanudación de diálogos.
 - b. Se les llama y reconoce su tutela espiritual, su invaluable guía espiritual, sus consejerías morales y espirituales (3 veces).
 - c. “Participación en mesa de negociaciones” (2 veces).

d. Participar o buscar “acuerdos humanitarios” (2 veces). Esto también en referencia a la liberación de soldados.

2. Desde la instancia de la jerarquía eclesial:

a. El autorreconocimiento de ser mediador o el papel de mediación (5 veces) sustentado en que este es inherente a la misión de la Iglesia.

b. Ser facilitadores de acuerdos humanitarios o garantes de la seguridad para la liberación de soldados.

c. Valoración de su labor como tutor moral y testigo del proceso de negociación.

Como puede verse, hay un hilo conductor en el que se identifican tanto los que dirigen las cartas a la instancia eclesial como de ella misma, este hilo es el de la “intermediación” o el papel de “mediador” o de “mediación”, seguido de la “participación” (agentes externos) o la “facilitación” (instancia eclesial) de acuerdos humanitarios. Por *último*, la tutela moral o espiritual, guía espiritual, consejerías morales.

Comunicados

Los comunicados aparecen de manera permanente durante los años 1986-2010 (volúmenes 2-8), excepto el periodo del presidente Pastrana, 1998-2002 (volumen 5), tiempo durante el cual no hubo ningún comunicado de ningún actor. Los comunicados son:

En el volumen 2, un comunicado en el que el obispo de Pereira, monseñor Darío Castrillón Hoyos, “por razones humanitarias y patrióticas en la búsqueda de la paz”, es invitado a tomar parte en las gestiones de liberación de Álvaro

Gómez (22.7.1988). En el mismo volumen, 15 personajes nacionales, entre ellos, monseñor Revollo, cardenal primado de Colombia, aceptan la propuesta de ser “promotores de la paz” (26.2.1989).

En el volumen 3, dos comunicados en los que la CEC, a través de los padres Nel y Vega,¹ tienen la misión de realizar buenos oficios ante la CGSB y el Gobierno, o estas mismas dos personas solicitan la intermediación ante las dos partes. En el volumen 4, la CCN afirma que el Gobierno acepta un despeje razonable en una zona del país. En el volumen 6, monseñor Jaime Prieto, solicita consenso para la paz y encuentro entre el ELN, el Gobierno y la sociedad civil. En el volumen 7, un comunicado de la comisión facilitadora de la Iglesia desde Itagüí, y en el volumen 8, uno del presidente de la CEC, Luis Augusto Castro, en el que pide acuerdos humanitarios que acaben con el secuestro e inicien el proceso de paz (29.11.2007).

En total, siete comunicados provienen de la jerarquía: cinco de la CEC, uno de monseñor Castrillón y otro de monseñor Prieto. Los comunicados restantes (4) son:

Del Gobierno, el comunicado de la Presidencia de la República, con referencia n.º 343, en el que se autorizan intervenciones del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), la Iglesia católica y la senadora Piedad Córdoba en liberaciones unilaterales de las FARC, (volumen 4, 19.9.2009); dos de la Oficina del Alto Comisionado para la Paz, el primero de Frank Pearl en el que se desmiente la información de la Iglesia católica sobre personal brasileño para la Misión Humanitaria (23.2.2011) y otro en el que se solicitan los buenos oficios a la Iglesia católica para un acuerdo humanitario o canje de prisioneros (volumen

¹ El padre Nel fue nombrado luego obispo y el padre Vega recibió el título de monseñor, como una forma de reconocimiento a su persona.

8, enero de 2003). Por último, un comunicado del comando central del ELN a la CEC (30.3.2007) en el que se requiere una agenda convenida para el acuerdo base, se saluda la vocación de paz con justicia social promulgada por la CEC y se ve positiva la propuesta de agenda común que hace la CEC (volumen 7).

Aspectos conclusivos de los comunicados:

La mayor parte de comunicados surgen de la jerarquía católica: CEC, CCN, comisión facilitadora y la representación de esta para “buenos oficios”.

Tanto el volumen 3 como el volumen 8 hablan de los “buenos oficios” de la Iglesia. En el volumen 3, la CEC nombra dos personas para que cumplan con esa misión de “buenos oficios” ante la CGSB y ante el Gobierno. Estos mismos “buenos oficios” son solicitados por la Oficina del Alto Comisionado para la Paz, para un acuerdo humanitario o canje de prisioneros (2003). Entre el lapso del nombramiento de estas personas y esta solicitud, significa que hay reconocimiento de esta representación de la Iglesia. En la proposición que aparece en el volumen 3, se ratifica la misión de “buenos oficios” (proposición n.º 2 en la que se hace la solicitud de buenos oficios ante la CGSB).

En el volumen 4, es el Gobierno que autoriza a diversas instancias, entre ellas a la Iglesia, para intervenir en liberaciones unilaterales de las FARC.

En el volumen 7, es el comando central del ELN el que se dirige a la CEC requiriendo una agenda convenida para un acuerdo base.

En el volumen 8, la jerarquía solicita acuerdos humanitarios que acaben con el secuestro e inicien el proceso de paz (2007).

Un comunicado regional, diferente de la CEC, es el que hace monseñor Prieto, en el que pide consenso para la paz y encuentro con el ELN y la sociedad civil.

El lenguaje que se destaca es que la jerarquía cumple una función de buenos oficios (para canje de prisioneros o ante la CGSB) en relación con acuerdos humanitarios (para canje de prisioneros, para liberaciones unilaterales o intermediadora para liberaciones, para que se acabe el secuestro). Esa labor se hace por “razones humanitarias o patrióticas”.

Monseñor Revollo acepta ser promotor de paz. A su vez, el ELN saluda la vocación de paz con justicia social que realiza la CEC.

Participaciones o invitaciones

Estas se dan, en continuidad de tiempo, entre los gobiernos de César Gaviria y Álvaro Uribe, años 1990-2010 (volúmenes 3-7).

Monseñor Rubiano es invitado a intervenir como presidente de la CEC para reactivar el diálogo (volumen 3); por su parte, monseñor Castro participa como delegado, entre otros, en los acuerdos de Remolinos del Caguán, junto con Carlos Vicente de Roux (1997, volumen 4). La Iglesia participa en su “más alto nivel” con monseñor Víctor Manuel López, en la reunión de la Comisión Humanitaria y el Gobierno, en la cárcel de Itagüí, (1999), para la liberación de personas del avión Fokker y de la iglesia La María (volumen 5). Por otra parte, la CEC es tutora moral y acompañante en la mesa de negociación entre el Gobierno y el EPL (volumen 6). Es importante resaltar a monseñor Desmond Tutu, obispo metodista, quien participó en el Simposio Internacional Justicia Restaurativa y Paz en Colombia (2005, volumen 7).

Aspectos conclusivos de las participaciones:

Se colige que la jerarquía o la Iglesia es llamada a intervenir para reactivar diálogos, a ser delegada en acuerdos, a ser tutora moral y acompañante en mesas de negociaciones, a participar en su más alto nivel en reuniones de comisiones humanitarias o realizar gestiones humanitarias.

Declaraciones

Una declaración es la del mediador de la Iglesia, padre Beltrán, en la que solicita reanudar el diálogo en el Gobierno de Gaviria, 1990-1994 (volumen 3); otra declaración es del presidente Uribe, en su segundo periodo, 2006-2010, en la que apoya la gestión de la Iglesia y países europeos para la liberación de Ingrid Betancourt (volumen 8); y la última es de las AUC, dirigidas a altas personalidades, entre ellos, monseñor Rubiano (volumen 9).

Mensajes

Continuando con el análisis de los elementos encontrados en los volúmenes de la Biblioteca de la Paz, se llega a los mensajes. Son cuatro mensajes, dos se originan en la CCN (volumen 4) y la CEC (volumen 6), uno del Gobierno y el último en el comando central del ELN dirigido a la CEC (volumen 7).

Los mensajes de la jerarquía contienen los siguientes elementos: en el comunicado de la CCN, se resalta la aceptación de formar parte de una comisión para liberar soldados y la ratificación de ser una “colaboración humanitaria” (11.9.1996); a su vez, el mensaje de la 67 asamblea plenaria de la CEC (1999) anima a que renazca la esperanza. El mensaje del Gobierno es para aceptar un despeje razonable y para decir que se incluye a Costa Rica en la Comisión

Mixta, de la que hace parte monseñor Alberto Giraldo, arzobispo de Popayán y presidente de la CCN (17.2.1996), confirmado posteriormente por el mismo obispo. Por su parte, el comunicado del ELN, dirigido a la CEC, reconoce la labor de esta para construir salidas humanitarias (2004).

Aspectos conclusivos de los mensajes:

Los mensajes tienen un énfasis particular y claro: la labor humanitaria por parte de la CCN (ella participa y colabora en labores humanitarias), lo que es ratificado por el ELN al reconocerle la labor para construir salidas humanitarias.

Propuestas

Son tres propuestas, una se encuentra en el volumen 6 y dos en el volumen 8. Una de 2005 nace en las Iglesias cristianas y contiene líneas de un proyecto de verdad, justicia y reparación hacia la reconciliación nacional (volumen 6). Las otras dos son del volumen 8: una es de la CCN y de la comisión facilitadora de la Iglesia, para un acuerdo humanitario FARC y Gobierno (2004); otra en la que se solicita la mediación de la Iglesia ante una eventual zona de encuentro y despeje militar en una región del Valle, Pradera y Florida. (2008), desmentida luego por el presidente Uribe.

Aspectos conclusivos de las propuestas:

El énfasis que se nota en las propuestas es de la mediación de la Iglesia ante una eventual zona de encuentro y despeje.

Acciones pastorales específicas

Estas acciones (volumen 6) se dan en 2005. La primera en una región del país que corresponde a la Diócesis de Magangué, del obispo, donde

ejercía monseñor José Leonardo Gómez Serna. Son las acciones denominadas “diálogos pastorales” y “diálogos comunitarios para la paz”, en Santander y otras regiones, y “diálogos pastorales y diálogos comunitarios para la paz”, Comisión Vida, Justicia y Paz.

La otra acción importante es la conformación de la CCN por parte de la CEC.

Con antelación a estas acciones, en 1989, el mismo José Luis Serna, obispo entonces de Florencia (Caquetá), había realizado la “oración de año nuevo”, en la que se pedía que el diálogo y la negociación se extendieran a la coordinadora guerrillera (enero de 1989).

Informes

Los informes se nombran solo en el volumen 7. El primero es de diciembre de 2003 por parte de la Comisión de Observación de la Crisis Humanitaria en la Sierra Nevada de Santa Marta con conclusiones y recomendaciones del Secretariado Nacional de Pastoral Social (SNPS) y la Defensoría del Pueblo, lo mismo que de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). El segundo informe da cuenta de las reuniones de la delegación del ELN con facilitadores, entre ellos, la CCN y la Comisión Episcopal de Seguimiento del Proceso de Paz con el ELN (La Habana, febrero de 2006).

Pronunciamiento

El único pronunciamiento, año 1984, es la declaración de monseñor Rafael Gómez Hoyos, integrante de la Comisión de Paz, durante el Gobierno de Betancur (volumen 1).

Proposiciones

Del mismo modo, la única proposición es la n.º 20 en la que se solicita a la CEC sus buenos oficios ante el Gobierno y la CGSB (volumen 3).

Otros llamados y mensajes

Los mensajes están en los volúmenes 6 y 9, dentro de los periodos de Gobierno de Uribe. En el volumen 6, dos mensajes, el primero es del SNPS, con vocería de monseñor Prieto, en el que se pide “parar el desplazamiento y parar la guerra” (julio de 2000); el segundo de la CCN, con autoría del padre Darío Echeverry, dirigido a monseñor Castro, en el que se dice que “se abre una nueva esperanza para la paz” (agosto de 2010). Mientras que en la parte de presentación que se hace del volumen 9, monseñor Julio César Vidal, el obispo de la Diócesis de Córdoba, menciona que la desmovilización de las AUC es un paso importante hacia la paz.

Cruce de elementos

Finalizado el rastreo de todos los tópicos, leído y analizado cada uno, en consideración al discurso que fue aflorando, se recogen estos en la tabla 5.3.

Tabla 5.3.
Discurso que aflora

Cartas	Comunicados	Participaciones	Mensajes	Propuestas	Proposiciones
<p>Como puede verse, hay un hilo conductor en el que se identifican tanto los que dirigen las cartas a la instancia eclesial como de ella misma, y es el de la “intermediación” o el papel de “mediador” o de “mediación”, seguido de la “participación” (agentes externos) o la “facilitación” (instancia eclesial) de acuerdos humanitario.</p> <p>Por último, la tutela moral, espiritual, guía espiritual, consejerías morales. identifican tanto los que dirigen las cartas a la instancia eclesial como de ella misma, y es el de la “intermediación” o el papel de “mediador” o de “mediación”, seguido de la “participación” (agentes externos) o la “facilitación” (instancia eclesial) de acuerdos humanitario.</p> <p>Por último, la tutela moral, espiritual, guía espiritual, consejerías morales.</p>	<p>El lenguaje que se destaca es la jerarquía cumple una función de buenos oficios (para canje de prisioneros o ante la CGSB), en relación con acuerdos humanitarios (para canje de prisioneros, para liberaciones unilaterales o intermediadora para liberaciones, para que se acabe el secuestro). Esa labor se hace por “razones humanitarias o patrióticas”.</p> <p>Monseñor Revollo acepta ser promotor de paz. A su vez, el ELN saluda la vocación de paz con justicia social que realiza la CEC.</p>	<p>Se colige que la jerarquía o la Iglesia es llamada a intervenir para reactivar diálogos, a ser delegada en acuerdos, a ser tutora moral y acompañante en mesa de negociaciones, a participar en su más alto nivel en reuniones de comisiones humanitarias o realizar gestiones humanitarias.</p>	<p>Los mensajes tienen un énfasis particular: la labor humanitaria.</p> <p>Por parte de la CCN, participa y colabora en labores humanitarias, mientras que el ELN reconoce su labor para construir salidas humanitarias.</p> <p>En el caso de monseñor Giraldo, se menciona que él forma parte de la Comisión Mixta para el despeje.</p>	<p>Se destaca la mediación de la Iglesia ante eventual zona de encuentro y despeje.</p>	<p>La proposición proviene del volumen 3, es la que tiene el n.º 20, en la que se hace la solicitud a la CEC de buenos oficios ante el Gobierno y la CGSB.</p>

Fuente: elaboración propia.

De la tabla 5.3, que permitió examinar en su conjunto todos los elementos encontrados en los índices de los volúmenes, al comienzo de esta labor, se puede concluir que el ejercicio por la paz, por parte de la jerarquía colombiana, se destaca fundamentalmente en los “buenos oficios”, la “gestión humanitaria”, la “tutela moral” y la “intermediación”, o papel de “mediador” o de “mediación”, seguido de la “participación”, durante el transcurso del tiempo de más de cuarenta años, elementos que se recogen y describen en la siguiente tabla 5.4

Tabla 5.4.
Ejercicio por la paz en que insisten los obispos

Buenos oficios en los comunicados y en las proposiciones	Ante la CGSB, en relación con acuerdos humanitarios, para canje de prisioneros, liberaciones unilaterales o intermediadora para liberaciones, a fin de que se acabe el secuestro.
Gestión humanitaria en comunicados, cartas y participaciones	Labor humanitaria, facilitación humanitaria, por la CCN, participa y colabora en labores humanitarias. El ELN reconoce su labor para construir salidas humanitarias. Para canje de prisioneros, para liberaciones unilaterales o intermediadora para liberaciones, a fin de que se acabe el secuestro. Llamada a participar en su más alto nivel en reuniones de comisiones humanitarias o realizar gestiones humanitarias. Labor que se hace por “razones humanitarias o patrióticas”.
Tutela moral en las cartas y participaciones	Tutela moral, espiritual, guía espiritual, consejerías morales. Ser tutora moral y acompañante en la mesa de negociaciones.
“Intermediación” o papel de “mediador” o de “mediación”, seguido de la “participación” en las cartas, participaciones, propuestas.	Llamada a intervenir para reactivar diálogos, a ser delegada en acuerdos. Mediación de la Iglesia ante eventual zona de encuentro y despeje.

Fuente: elaboración propia.

Conclusiones generales de los documentos

En cuanto a la jerarquía católica, actúa a nombre propio o se le hacen solicitudes: la CEC y la CCN, la asamblea plenaria de la CEC, con sus respectivos representantes oficiales o institucionales; los presidentes de la CEC, específicamente monseñor Rubiano, monseñor Revollo, monseñor Castro, monseñor Giraldo, arzobispo de Popayán, presidente de la CCN y el SNPS.

Representantes al más alto nivel como monseñor Rubiano, intermediación como las de los padres Vega y Beltrán (luego obispo) y participación como delegado del padre De Roux, monseñor Serna, monseñor Gómez (durante el Gobierno de Betancur), monseñor Vidal, obispo de Córdoba, y padre Echeverry.

Fuera de ellos, hay unas intervenciones y acciones particulares, diferentes de la CEC, desde su región o diócesis particular, ellas son de:

- Monseñor Prieto, con un comunicado en el que pide consenso para la paz y encuentro con el ELN y la sociedad civil.
- Monseñor Gómez, de la Diócesis de Magangué, con los denominados “diálogos pastorales” y “diálogos comunitarios para la paz”, en Santander y otras regiones, y “diálogos pastorales y diálogos comunitarios para la paz”, Comisión Vida, Justicia y Paz.
- Del SNPS, entre otros, quienes piden “parar el desplazamiento y parar la guerra”, monseñor Prieto (julio de 2000).
- La del volumen 6, de 2005, de las Iglesias cristianas, con una propuesta que contienen líneas de un proyecto de verdad, justicia y reparación hacia la reconciliación nacional.

- Si bien no se encuentra en estos volúmenes, se puede mencionar también a monseñor Giraldo, de la Arquidiócesis de Medellín, con la creación de “comunidades urbanas de paz”, a través del plan de reconciliación urbana (Ramírez, 2015, p. 186).
- La participación de monseñor Desmond Tutu, obispo metodista de Sudáfrica, en el Simposio Internacional Justicia Restaurativa y Paz en Colombia (2005).

La Iglesia católica en sus voceros es llamada a prestar buenos oficios, a realizar labores humanitarias y a ser intermediadora, facilitadora de acciones humanitarias y de diálogos, con el carácter de tutor moral y acompañante en las mesas de negociaciones entre Gobierno y diferentes grupos guerrilleros o la CGSB.

Elementos estos que, según Ramírez (2015), “se consolide como un actor dinámico en el desarrollo del conflicto armado colombiano” (p. 268), como “uno de los actores más activos e influyentes en la búsqueda de la paz” y, además, como un “un actor social, que lejos de la percepción general, es diverso y cambiante (p. 386).

Un hecho significativo fue la conformación, en 2005, de la CCN, por lo que se hace fundamental ahondar en ella misma, para examinar sus objetivos, su misión, y si cumplió algunas acciones concretas los años posteriores a su creación.

Álvaro Villarraga Sarmiento tiene como referencia exclusiva a la jerarquía de la Iglesia católica.

Papel de la Iglesia

Es importante destacar que el editor compilador de los volúmenes de la Biblioteca de la Paz, Álvaro Villarraga Sarmiento, a través de los diversos

documentos, nos muestra a representantes de la Iglesia católica, tal como puede verse en la primera conclusión general. En ella aparecen sacerdotes, obispos y cardenales, lo mismo que instancias de la jerarquía eclesiástica, como son la CEC y la CCN.

Ello quiere decir que la referencia al “papel de la Iglesia” está supeditado a la labor de la jerarquía o de sus pastores, y desde ahí habría que entenderlo, por lo que debería hablarse entonces del “papel de la jerarquía o de obispos en los procesos de paz, o en los conflictos”. En este sentido, hay que recordar a obispos que en América Latina han desempeñado diversos servicios y servido a diversas causas:² Bartolomé de las Casas, en la Colonia, quien defiende a los indígenas; el compromiso del obispo Enrique Angelelli en Argentina, asesinado en 1976; de monseñor Romero en las décadas de los sesenta y ochenta en El Salvador y de Juan José Gerardi en Guatemala, al presentar el informe de la memoria del conflicto de su país; y en los documentos analizados, del obispo metodista Desmond Tutu en la causa sudafricana.

Hay que recordar que la *ekklēsia* (Iglesia) hace referencia a la comunidad, a la asamblea y a que, entre los miembros de esa asamblea o *ekklēsia*, está la jerarquía, pero de ese conjunto forman parte también laicos y religiosos; estos últimos no aparecen mencionados en ningún aparte de la Biblioteca de la Paz, lo cual implica un desafío más para otros trabajos, el reto de examinar cuál ha sido el papel que han desempeñado otras personas de la *ekklēsia* en pro de la paz, por ejemplo, entre otros, el de los jesuitas, con los sacerdotes De Roux y Horacio Arango con el “programa de paz” realizado en Santander (Ramírez,

² El arzobispo Caballero y Góngora en 1780, que intervino en las negociaciones sobre las “capitulaciones o reivindicaciones” entre campesinos y virreinato, es un caso emblemático, en que la jerarquía se pone del lado del poder y en contra del campesinado.

2015, p. 132), y el amplio compromiso por la justicia, los derechos humanos y los derechos de las víctimas del también jesuita Javier Giraldo a lo largo y ancho del país, y su permanente acompañamiento a las comunidades del Chocó, a lo que se suma el trabajo silencioso de laicos y religiosos de diversas comunidades religiosas en distintas regiones del territorio colombiano, por ejemplo, la hermana Yolanda Cerón, Norman Bello, Antonio Niño y muchos más, junto a líderes ambientalistas que le han apostado a una vida digna en nuestro país.

Ateniéndonos a los documentos consultados, se deduce que el papel de la jerarquía en casi cuarenta años se ha centrado en ser vocera, prestar sus buenos oficios, ser facilitadora, intermediadora o ejecutora de labores humanitarias y tutora moral entre el Gobierno y las insurgencias (tomado del punto dos de las conclusiones generales mencionadas). En este mismo sentido, Ramírez (2015) indica que “el episcopado nunca abandonó su ofrecimiento como mediador en la superación del conflicto armado” (p. 165).

¿En qué se corresponde ello con los puntos propuestos en una “política de paz permanente” al crearse la CCN? (volumen 4). De la cita se puede concluir que ciertamente la jerarquía ha implementado el punto de los “acuerdos humanitarios” (ofreciendo su servicios para facilitar la liberación de soldados y de políticos).

En lo referente al punto de los “diálogos regionales”, siguiendo los criterios de la misma CCN que señalan que estos no deben “confundirse con la negociación nacional, y han de ser dirigidos a identificar problemas y soluciones en cada región y crear clima favorable para la paz”, se encontraron “dos acciones pastorales específicas” del obispo, monseñor Gómez, de la Diócesis de Magangué, quien realizó, en 1989, una “oración de año nuevo”, para pedir que el

diálogo y la negociación se extendieran a la coordinadora guerrillera, y en 2005, con la implementación de los “diálogos pastorales” y “diálogos comunitarios para la paz”, en Santander y otras regiones (volumen 6).

Esta acción generó tensión entre los gobiernos de turno y la jerarquía al decirse que ella se estaba entrometiendo en política o en los planes del Gobierno, y la respuesta de esta al decir que lo que hacía tenía que ver con su labor pastoral en correspondencia con su misión como obispos. Esto evidencia la preocupación del Gobierno por el espacio de opinión que generaba la jerarquía, pero también la “presencia de múltiples presiones frente al manejo del respaldo político y social al interior de la misma” (Ramírez, 2015, p. 218), y que, según la misma autora, conllevará que los diálogos tuviesen una “implicancia inevitable en la esfera política”, y que estos deban ser “realizados por la Iglesia católica” (p. 65).

Un elemento importante de la CCN, en su “política de paz permanente”, es el punto en el que enuncia que “el diálogo por la paz es inseparable del diálogo por la justicia, entendida como justicia social”, agregándose que justicia y paz van de la mano.

Como puede verse en toda la documentación analizada, no hay acciones ni discursos de la jerarquía que toquen la justicia social, si se considera que el país ha tenido más de ocho millones de víctimas del conflicto, más de cinco millones de desplazados, miles de desaparecidos y de presos por defender los derechos fundamentales de la población, etc.

En cambio, pueden encontrarse algunas respuestas a ese vacío en las instancias de la Comisión Vida, Justicia y Paz, y en la labor del SNPS, creados por la CEC en 1987, para organizar el trabajo eclesial en derechos humanos y establecer contactos con diferentes sectores de la sociedad (Ramírez, 2015,

p. 56). La labor del SNPS se ve confirmada en Ramírez al afirmarse que esta instancia eclesial trabaja con víctimas y ayuda a comunidades en medio de la guerra (p. 96). Esto quiere decir que, en el plano concreto de la acción, el compromiso lo asumen otros sectores de la Iglesia y no el episcopado, pese a contarse con su apoyo.

Otros elementos para verificar si la labor de la paz está unida a la justicia y corresponde a la misión y vocación de la Iglesia lo ofrecen la carta encíclica *Pacem in terris* de Su Santidad Juan XXIII sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad; la carta encíclica *Populorum progressio* del papa Pablo VI; y el Documento de Medellín, que marcan el ser y quehacer eclesial en los tiempos actuales, desde la década de los sesenta.

Por ejemplo, en textos como:

Del papa Juan XXIII (1963):

Pero la paz será vacía si no está fundada sobre aquel orden que nosotros, movidos de confiada esperanza, hemos esbozado en sus líneas generales en esta nuestra Encíclica: la paz ha de estar fundada sobre la verdad, construida con las normas de la justicia, vivificada e integrada por la caridad y realizada, en fin con la libertad. (n.º 167)

Del papa Pablo VI (1967):

Combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, junto con la mejora de las condiciones de vida, el progreso humano y espiritual de todos y, por lo tanto, el bien común de toda la humanidad. La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, prosiguiendo aquel orden querido por Dios, que lleva consigo una justicia más perfecta entre los hombres. (n.º 76)

Del Documento de Medellín:

Frente a las tensiones que conspiran contra la paz, llegando incluso a insinuar la tentación de la violencia; frente a la concepción cristiana de la paz que se ha descrito, creemos que el Episcopado Latinoamericano no puede eximirse de asumir responsabilidades bien concretas. Porque crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana.

A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz. (n.º 20)

Si la CCN menciona en uno de sus puntos que “es necesaria una política de paz permanente” y que ella “ha de trascender los gobiernos de turno y no puede depender de ellos”, se reafirma que la jerarquía ha de caminar en la dirección señalada por los documentos eclesiales que marcan el rumbo y tarea permanente al ser y quehacer de la Iglesia.

El tipo de actor que es la jerarquía

Del seguimiento hecho a los volúmenes del editor y compilador Álvaro Villarraga Sarmiento, se pudo deducir lo mencionado acerca del papel de la jerarquía con respecto a la paz. Se recuerdan cuatro características: buenos oficios, intermediadora, facilitadora o realizadora de labores o acciones humanitarias (en el caso de soldados y políticos), tutora moral o espiritual para diálogos y negociaciones entre Gobierno e insurgencias.

Trayendo a colación a Ramírez (2015), cataloga a la Iglesia como un “actor dinámico”, “uno de los actores más activos e influyentes” (p. 268), “un actor social, que es diverso y cambiante” (p. 386), pero de la que se tienen diversas impresiones

en su relación con el Estado y el resto de la sociedad colombiana en cuanto a la visión de los religiosos, de sus estrategias y de sus acciones (p. 293 y 317).

Términos estos que llevan a indagar quiénes o qué personas son requeridas, en qué escenarios, para qué y por quiénes. Lo que implica ver el papel que la Iglesia en tanto jerarquía ha tenido en nuestro país.

Es importante recalcar que el Vaticano, en vocería del papa Francisco, ha interpuesto o propuesto sus “buenos oficios” en diversos conflictos del mundo, y en nuestro continente, particularmente en Nicaragua y Venezuela, a la vez que condicionó su venida al país, siempre y cuando la jerarquía apoyara los esfuerzos por la paz.

Esta labor sitúa a la Iglesia en el campo de la “diplomacia” en el ámbito internacional. Se podría preguntar entonces si el ejercicio de “buenos oficios” de la jerarquía colombiana cabe dentro de ese campo internacional. Es de considerar que la diplomacia también se mueve dentro de la geopolítica, por lo que cabe examinar si la Iglesia es neutral, como dice afirmarlo, o participa del juego de intereses de los gobiernos.

Según Pardo (1991), el hecho de los “buenos oficios” y la “mediación” se sitúan en el ámbito internacional y tienen que ver con las partes contendientes, como instrumentos que coadyuven a la solución pacífica entre estas. Siguiendo a este autor, los buenos oficios y la intermediación o la mediación se consideran como medios pacíficos no jurisdiccionales para resolver conflictos (p. 49), medios no jurisdiccionales denominados también diplomáticos que provienen del siglo XVIII. Se menciona que en Francia, en 1856, fueron incluidos en el Tratado de París del 30 de marzo y en el XXIII Protocolo del Congreso de París del 14 de abril del mismo año. Otras resaltan su aplicabilidad, por ejemplo, las conferencias de

La Haya de 1899 y 1907 aprueban “un conjunto de reglas para la aplicación de los buenos oficios y de la mediación” (p. 50), mientras que Carta de la Organización de los Estados Americanos (OE) enumera en el artículo 24 los procedimientos pacíficos, entre ellos, la mediación y los buenos oficios (arts. 50 y 51).

Por último, Pardo clarifica la especificidad de cada labor: la finalidad de los buenos oficios es “poner en contacto a las partes que se encuentran distanciadas, facilitando su acercamiento para hacer viables las negociaciones directas”, ayuda en los acercamientos, mientras que la mediación trata de un tercero que “colabora activamente en las negociaciones, sirviendo de intermediario a fin de allanar dificultades, sugiriendo a las partes, de modo confidencial y sin que sea necesaria formalidad escrita, cuantas fórmulas puedan servir de base para un posible arreglo amistoso” (pp. 51 y 52).

El análisis sugiere examinar si las “propuestas pastorales” regionales de algunos obispos, sacerdotes o religiosos, cuestionadas por meterse en política, han de ser revisadas.

Finalmente se confirma en toda esta indagación que la jerarquía ha privilegiado una labor a favor de la paz en detrimento de la paz integral, de la paz como tarea permanente, haya o no conflictos bélicos, ya que la paz pasa por la implementación de la justicia, de la vida digna, de los cambio socioestructurales, que, en últimas, es la implementación del mensaje central de Jesús, el Reino de Dios, la vida en abundancia, el Shalom.

Referencias

- Biblioteconomía. Segundo cuatrimestre. Curso 2004-2005. Tema 5. Análisis documental Profesora asociada: Lourdes Castillo. (s. f.). <https://www.uv.es/macass/T5.pdf>
- Dulzaides Iglesias, M. E. y Molina Gómez, A. M. (2004). Análisis documental y de información: dos componentes de un mismo proceso. *Acimed*, 12(2), 1-1. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1024-94352004000200011
- Episcopado Latinoamericano. (1968). La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Documento de Medellín.
- Juan XXIII. Carta encíclica *Pacem in terris*. 11 de abril de 1963. http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- Pablo VI. Vaticano II. Carta encíclica *Populorum progressio*. 26 de marzo de 1967. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Pardo Segovia, F. (1991). Los buenos oficios y la mediación: algunas precisiones. *Thémis: Revista de Derecho*, 20, 49-53. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/themis/article/download/10897/11405>
- Ramírez Bonilla, L. C. (2015). *Entre altares y mesas de diálogo: el episcopado colombiano en acercamientos de paz con grupos armados ilegales (1994-2006)*. Universidad Nacional de Colombia.
- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2008). *Tregua y cese al fuego bilateral: FARC, EPL, M19 y ADO* (vol. 1). Fundación Cultura Democrática.

- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2009). *Se inician acuerdos parciales: pacto político con el M-19* (vol. 2). Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2009). *Acuerdos con el EPL, PRT, MAQL y CRS: diálogos con la CGSB* (vol. 3). Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2009). *En ausencia de un proceso de paz: acuerdos parciales y mandato ciudadano por la paz* (vol. 4). Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2009). *Diálogo, negociación y ruptura con las FARC y con el ELN (1998- 2002)* (vol. 5). Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2013). *El gobierno Uribe frente al conflicto armado y la paz: acuerdos con las AUC (2002-2010)* (vol. 6). Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2013). *Diálogos exploratorios de Paz Gobierno-ELN (2002- 2010)* (vol. 7). Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2013). *Gobierno-FARC: ni diálogo de paz ni “canje” humanitario. Propuestas de acuerdo humanitario* (vol. 8). Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2013). *Movimiento ciudadano y social por la paz (1980- 2013)* (vol. 9). Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga Sarmiento, Á. (comp.) (2015). *Los procesos de paz en Colombia, 1982-2014*. Fundación Cultura Democrática. <https://repositoryoim.org/handle/20.500.11788/769>

Capítulo 6

Los obispos y la paz de Colombia: algunas proposiciones

—

Luis Ernesto Flórez Suárez

Carlos José Beltrán Acero

Diego Fernando Ospina Arias

Luis Hernán Peña Infante

—

Introducción

El propósito de este capítulo conclusivo es ofrecer algunas pistas que orienten y animen la participación del episcopado colombiano a ser promotores de procesos de paz y propender a que todo el territorio nacional se impregne de la cultura de paz construida y defendida con la participación de las diversas comunidades y culturas que hacen parte del territorio nacional para que vivan una vida con total dignidad. La paz como valor fundamental ha de permear y visibilizarse en las diversas culturas que pueblan el país, de igual manera, todas las instituciones tanto privadas como oficiales, pero en especial para que jóvenes y niños la reciban como el legado principal y reconozcan que la violencia por su manifestación brutal y antihumana que ha acompañado a muchas generaciones de colombianos debe ser rechazada y no tolerada.

Desde la perspectiva de la metáfora del reloj que marca el tiempo y nunca se detiene, reconocemos que las propuestas y reflexiones ofrecidas están acompañadas de la temporalidad y finitud, puesto que la realidad social es siempre dinámica y cambiante, pero es en ella en la que irrumpe el espíritu del Dios revelado por Jesús que sopla aquí y allá, y que ha impulsado de forma continua y diversa a muchos, en especial a obispos para que la Iglesia mantenga la fidelidad al Evangelio en el espíritu de la paz. Mencionamos solo a manera de ilustración el compromiso de algunos de ellos: los papas Juan XXIII y Pablo VI, y los obispos colombianos Gerardo Valencia Cano, Jorge Leonardo Gómez Serna, Jorge Iván Castaño, Darío de Jesús Monsalve, entre otros. Este mismo espíritu

acompaña y anima la vida del papa Francisco que continuamente con gestos, actitudes y palabras va revelando el contenido de los cambios que requiere la Iglesia para que sea templo y testigo del Evangelio de la paz, pero esta ardua tarea no la hace solo sino en corresponsabilidad con el colegio episcopal y el Pueblo Dios, para que las reformas que se realicen den sus frutos con el esfuerzo de la toda la comunidad eclesial para el bien de la sociedad y del planeta.

El episcopado es una institución que dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia católica toma las decisiones, define las posiciones oficiales del clero y fija las orientaciones que deben seguir los fieles. “Esto no quiere decir que los otros sectores del catolicismo sean simples subordinados. Como en cualquier otro campo, el catolicismo es un mundo complejo, heterogéneo y dinámico, atravesado por discrepancias y luchas internas” (Arias, 2009, p. 48). La Iglesia católica es un actor religioso comprometida con “la difusión y conservación de una doctrina de fe que supone una visión del mundo, del ser humano y del ordenamiento de una sociedad” (Cristancho, 2011, p. 99).

Antes de entrar en el desarrollo de las proposiciones que han de orientar y animar el compromiso del episcopado con el Evangelio de la paz, es necesario referir algunas conclusiones trabajadas en los capítulos anteriores que dan cuenta de la concordancia de los obispos con el Evangelio de la paz como marco histórico y social para esbozar esas propuestas (Reino de Dios).

Una de las grandes conclusiones de la investigación fue identificar que las causas del conflicto del país están ligadas a manifestaciones de orden social, económico, religioso y cultural, es decir, es de orden multicausal acompañado de un proceso mutacional, que, a pesar de los intentos de pacificación, el conflicto no ha desaparecido, sino que se ha ido transformando.

Situaciones como el enfrentamiento bipartidista propio de las décadas de los cuarenta y los cincuenta, la desigualdad social, la pobreza que afecta a la gran mayoría de la población, el abandono estatal y el accionar violento de los grupos armados en la década de los sesenta vieron en la revolución armada una vía para su solución. De igual manera, en las décadas de los setenta y los ochenta, surgieron en el escenario nacional otras variables que han incidido y acrecentado dramáticamente el conflicto nacional, como el narcotráfico y la acción paramilitar promovida y apoyada por el Estado en muchas ocasiones.

Sin embargo, la causa del conflicto armado que ha vivido el país durante mucho tiempo tiene su origen principalmente en la tenencia y explotación de la tierra que obedece a uno de los grandes problemas estructurales que padece el Estado colombiano y que no ha sido resuelto. Este problema manifiesta que Colombia es uno de los países más inequitativos del mundo, como lo expresan muchas organizaciones, entre ellas el Banco Mundial (BM).

La causa del problema de la tierra se debe a la permanencia en el país de un modelo de desarrollo contra el campesinado que se ha sido impuesto y favorecido por las élites nacionales durante muchas décadas. Este modelo ha

privilegiado las inversiones de grandes capitales en industrias como la agricultura y que, en las dos últimas décadas, los gobiernos han proyectado bajo el signo de la agroindustria. [...] La guerrilla se desmovilizó y entregó las armas, pero el gobierno no cedió en la modificación del modelo de desarrollo que tiene como uno de sus pilares la agroindustria, ni en adelantar una reforma agraria. Solo admitió la formalización y aclaración de los títulos existentes. (Villamizar, 2020, p. 234) "ISSN": "22565647", "abstract": "The peace agreement between the Colombian Government and the Revolutionary Armed Forces of Colombia (farc

En Colombia, cerca del 70 % de la tierra está en manos de un 0,8 % (Villamizar, 2020). Para reducir las altas tasas de inequidad y pobreza que vive el país, urge hoy más que nunca una reforma agraria; de lo contrario, la paz será inviable y seguirá secuestrada en lo más oscuro de la caverna. No cabe duda de que la cuestión de la tierra es la principal causa del conflicto que ha vivido el país, puesto que los campesinos que constituyen la gran fuerza de la producción del campo por causa de estos modelos de desarrollo han quedado liberados para la guerra porque la tierra les fue arrebatada.

El acuerdo de paz entre el Gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) dejó de nuevo aplazada, por tercera vez en ochenta años (1936, 1960-1968, 2016), la reforma agraria. En el acuerdo de 2016, las partes pactaron un lacónico proceso de formalización de la propiedad privada mediante la asignación de títulos para quienes ya tienen posesión sobre la tierra. También se aceptó restituir y reparar a quienes la perdieron en la guerra de veinticinco años y se volvió a dejar para después la redistribución de la propiedad. Este asunto es de especial importancia, pues el coeficiente de Gini de tierras en Colombia llega al 0,8 %, uno de los más desiguales del mundo (Villamizar, 2020, p. 232)“ISSN”:"22565647",“abstract”:"The peace agreement between the Colombian Government and the Revolutionary Armed Forces of Colombia (farc).

En resumen, el problema de la tierra continua sin resolverse y seguirá siendo el detonante de los principales y diversos conflictos que tienen lugar en el país, y la principal razón que explica lo anterior radica en que a la clase política y oligarca no le ha convenido resolverlo porque de él deriva la obtención y perpetuación en el poder. Human Righth Watch (HRW) asevera que la violencia asociada con el conflicto nacional ha provocado el desplazamiento forzado de

más de 8,1 millones de colombianos desde 1985. “Entre los serios problemas de derechos humanos que persisten en Colombia se incluyen la impunidad por abusos del pasado, obstáculos a la restitución de tierras para las personas desplazadas, limitaciones a los derechos reproductivos y condiciones de pobreza extrema y aislamiento que sufren las comunidades indígenas” (Radio Nacional de Colombia, 2020, párrs. 3-4). De igual modo, en este trasegar por la historia colombiana, no podemos dejar de mencionar que han existido algunas opciones políticas que le han apostado a la consolidación de un país más equitativo, incluyente y democrata, entre ellas, opciones como las de Rafael Uribe Uribe, Alfonso López Pumarejo, Jorge Eliécer Gaitán, Luis Carlos Galán Sarmiento, Jaime Pardo Leal, Bernardo Jaramillo Ossa, Carlos Pizarro Leongómez, que han procurado “experimentar formas de construcción de nación bajo premisas de inclusión y bienestar social, desde la época de los comuneros, pasando por la independencia y los procesos de participación social moderna” (Martínez, 2013, p. 338). Sin embargo, muchas de estas reivindicaciones no han podido florecer porque sus líderes han sido asesinados y con el agravante de que la autoría de esos crímenes sigue estando en el limbo, lo cual sucede porque en Colombia se ha consolidado una clase política tradicional que ha impedido la transformación social y estructural que requiere Colombia.

En síntesis, la clase política y oligárquica del país ha pretendido desconocer las dimensiones ideológicas y sociales del conflicto a lo largo de la historia nacional, y ahora último bajo el pretexto de la simbología del terrorismo que se puso en boga en el ámbito internacional a causa de los atentados de Nueva York del 11-S en los que se tipificó a los grupos insurgentes de terroristas y calificó sus acciones como el resultado de intereses meramente económicos de grupos criminales y narcoterroristas que han perdieron toda motivación

ideológica y política con la que nacieron. Sin embargo, los obispos consideran que el narcotráfico y la violencia obedecen a un problema agrario que el Estado no ha sido capaz de resolver (González, 2020).

En este orden de ideas, las propuestas que han de guiar y orientar el accionar de los obispos en los procesos de paz están pensadas desde y para la realidad colombiana salpicada de luces, sombras, crisis y heridas. Es en estas circunstancias de tiempo, modo y lugar en las que nos encontramos en que tiene lugar ese gran desafío que reta a los obispos a descubrir y asumir el llamado y la acción de Dios en procura de la paz. Esa realidad, como bien la describe el papa Francisco, “no está exenta de pecados, de historias oscuras o tristes [...] No le tengamos miedo a esa tierra compleja” (Giraldo, 2017, p. 9).

Al recoger una síntesis del papel ejercido por los jefes colombianos en cada uno de los escenarios referidos (insurrección comunera, guerra de los Mil Días, guerra de guerrillas y paramilitarismo), se puede afirmar que el actuar de la Iglesia como institución eclesial no ha sido monolítico. Al contrario, su proceder en la historia conflictiva del país denota una presencia heterogénea en la que se han vislumbrado diversas propuestas, roles y actuaciones; la más evidente es la defensa y conservación del statu quo en connivencia con la oligarquía y la clase política conservadora del país, lo que le permitió mantener su hegemonía y prestigio en la sociedad colombiana.

Al remontarnos a la época de las gestas independentistas, precisamente en el escenario de la emancipación comunera, la división eclesial fue evidente en dos bandos, entre los que apoyaban la causa realista y la causa patriótica. Según Carriquiry (2011), citado por Pacheco (2016), la mayoría de los obispos escogidos por la monarquía se mantuvieron en la causa realista, mientras que

algunos otros obispos, sacerdotes y religiosas acompañaron y animaron a las tropas revolucionarias. En la Conquista, la relación entre religión y política era determinada por la Corona española; la religión católica tanto en Colombia como en muchas colonias del continente americano era la oficial y la que fijaba las formas de gobierno.

En el escenario de la guerra de los Mil Días, los jerarcas se identificaron plenamente casi que de forma unísona con la política de romanización del catolicismo. Como estrategia, los jerarcas consolidaron alianzas con el Partido Conservador y convirtieron a la institución eclesial en un agente de discriminación y sectarismo al promover entre la feligresía la división entre liberales y conservadores. En esta época, los jerarcas asumieron una actitud de intransigencia, que influyó notoriamente en muchas regiones del país para que se propagara la intolerancia y la violencia.

El establecimiento de concordatos entre los Estados y la Iglesia pretendía conservar el orden y regir bajo los principios del cristianismo católico, lo cual se vio consolidado en las constituyentes de los países y el monopolio de la educación, la cual era impartida exclusivamente por la Iglesia católica: “la religión seguía teniendo gran influencia en la política del virreinato, porque era ella la que formaba a la burocracia del gobierno” (Saavedra, 2013, p. 96). En el caso colombiano, es el Partido Conservador el que impulsa la enseñanza para cristianizar a la población, y en su necesidad de impulsar el desarrollo, el progreso y la modernidad del país, basan esta educación en la ciencia y la técnica, pero impartida por religiosos (Andrade, 2011).

Durante el siglo XX, para analizar la actuación del episcopado, nos limitaremos al establecimiento de cuatro etapas que mencionamos a

continuación de forma breve, solo con el propósito de apuntalar algunos elementos que ofrezcan pistas para responder al objetivo planteado al inicio. Para ello, nos apoyaremos en Arias (2009).

En la primera etapa (1886-1930), aparece la rivalidad entre el catolicismo intransigente y los cuestionamientos formulados por ciertos sectores anticlericales y modernistas. La segunda etapa (1930-1962) gira en torno a las reformas emprendidas por los gobiernos liberales que desde una perspectiva eurocéntrica buscaron ampliar las bases de la democracia. En respuesta a estas iniciativas, el episcopado siguió en la línea de la intransigencia para hacer frente al liberalismo progresista. Con el regreso en 1946 de los conservadores al poder, se inició uno de los periodos más violentos conocido como la Violencia en el que se recrudeció el conflicto entre “modernidad” y “tradicionalismo” que dividió a la sociedad colombiana en dos bandos: liberales y conservadores.

En la década de los treinta, la Iglesia católica a través de los jerarcas mantuvo una gran influencia en lo político, hasta el punto de influir y convencer a favor a muchos de los dirigentes de la política nacional a aceptar y reconocer sin titubeos que

las ideas izquierdistas, socialistas, marxistas fueran identificadas como opositoras al cristianismo, se decía que su interés era el de arrebatarle su espíritu cristiano a la población, y que por lo tanto no debían ser aceptadas ni enseñadas. En esta transformación, la paz no es un ideal básico, por el contrario, la pugna religión-política ha sido una lucha por conservarse, legitimar sus prácticas y mantener sus fieles. (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2014, p. 119)

En la tercera etapa (1962-1990), se dan los cambios en el catolicismo impulsados por el Concilio Vaticano II y retomados por el clero latinoamericano.

En ella se percibe con mayor acento el carácter reaccionario del episcopado colombiano, acompañado de tensiones y fisuras internas mucho más evidentes que en el pasado. Los problemas sociales que aquejan al país son traumáticos, en particular la guerra entre el Estado y los movimientos guerrilleros se recrudecen, lo que lleva a los jerarcas a replantear su visión y actitud ante el problema social.

La cuarta etapa (1991 y hasta nuestros días) inicia con la formulación de una nueva constitución política que buscó ampliar el concepto de democracia y modificar las relaciones entre el Estado y la religión.

Desde ese entonces, el episcopado ha asumido un rol un poco más protagónico en la sociedad colombiana a través del ejercicio de la mediación del conflicto nacional en la búsqueda por la concreción de los acuerdos de paz, no sin cierta ambigüedad en su empeño.

Para resaltar la importancia del papel de la Iglesia católica como mediadora en el contexto nacional, mencionamos no solo el caso colombiano, sino otros casos que se dieron en América Latina, sobre todo en aquellos países donde también hicieron presencia las dictaduras militares, los conflictos armados internos y las tensiones sociales (Bolivia, Guatemala, El Salvador, Chile y Venezuela).

Ahora pasamos a mencionar algunos casos en los que la Iglesia católica ha ejercido el papel de la mediación tanto a nivel nacional como internacional. En el caso colombiano, la Iglesia católica a través de sus obispos ha intervenido en la mediación entre el Gobierno y los grupos guerrilleros. En Bolivia y Chile, organizó y llevó a cabo diálogos entre los partidos de oposición bajo dictaduras, también ha intervenido de forma frecuente en la mediación en conflictos laborales entre sindicatos y Gobierno. En todos estos casos, ha realizado

contribuciones importantes a la consolidación y el retorno de la democracia formal y constitucional, la defensa de los derechos humanos y el respeto del derecho internacional humanitario.

En Colombia, el episcopado colombiano en su asamblea plenaria de 1981 exhortaba a las autoridades del Estado, a los expertos en la violencia y a los grupos armados a poner fin a las actitudes de violencia. En su mensaje pastoral, los obispos afirmaban que la paz está gravemente perturbada no solo por el desorden, la violencia y la lucha fratricida, sino por el empleo de métodos violentos que solo traen males y desolación al país, sin ser la vía para lograr la solución de los graves problemas sociales y el progreso auténtico. Las autoridades han de cumplir con su misión que es proteger y asegurar el orden público a través del justo ejercicio y no mediante los abusos de represión, velar por que los intelectuales de la violencia no destruyan las necesarias libertades de la nación e instar a los grupos armados a optar por la dejación de las armas porque los colombianos merecemos una vida humana, justa y digna.

Nuestro llamamiento de Pastores se dirige a todos los colombianos. Todos, sin excepción alguna, estamos llamados a ser obreros de la paz por nuestro ánimo de conciliación, por nuestra respuesta generosa y no exenta de sacrificios a las exigencias de la justicia, por nuestra caridad cristiana que sabe descubrir en todo semejante a un hermano en Cristo, igual a nosotros. De modo especial anhelamos que nuestra voz llegue hasta el corazón mismo de los alzados en armas. Les decimos con evangélica franqueza que el camino por ellos escogido no edifica la patria nueva y justa en que deseamos vivir. Reflexionen serenamente sobre los irreparables males de la violencia, busquen el diálogo sereno que aproxime las mentes y las voluntades, opten, por los beneficios de la paz para ellos y para nuestro sufrido pueblo que ya ha padecido demasiado el azote de la violencia, la

destrucción y la muerte. Abrigamos la confianza de que nuestra palabra, que es la de Cristo, será escuchada. (Revollo, 1981, p. 2)

Por su parte, Luis Augusto Castro, arzobispo de Tunja y presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC), y como miembro de la comisión facilitadora autorizada por el Gobierno para desarrollar las gestiones humanitarias con las FARC, reconoce que ha habido algunos pero no suficientes avances y aproximaciones, existen cuellos de botella que dificultan las negociaciones, aduciendo que la salida militar pone en riesgo la liberación de los secuestrados (González, 2005).

La asamblea de la CEC realizada en 2003 reiteraba que la única alternativa al conflicto que vivía el país era “una solución política negociada”. De igual modo, mencionaba que el problema agrario no había sido resuelto y que el Estado no tenía políticas agrarias, excepto la retribución de tierras en un porcentaje mínimo que surgió del acuerdo de La Habana, pero que estaba siendo desconocido por el Gobierno de entonces y que profundizaba aún más el deterioro de la calidad de vida de los campesinos.

El problema de la tierra está asociado al conflicto armado y al narcotráfico que ha generado el desplazamiento de casi el 30 % de la población colombiana, de modo que los más perjudicados son el campesinado, las comunidades indígenas y las comunidades afrodescendientes. A ello se suma la denuncia de la progresiva concentración de la tierra en manos de los narcotraficantes, las autodefensas y la guerrilla. La Iglesia católica reclama al Estado la puesta en marcha de políticas públicas y la destinación de mayores recursos para la agricultura no para los grandes terratenientes, sino para el campesinado que sobrevive en su pequeña parcela. Esta nueva postura de los jerarcas católicos contrasta con la historia política de Colombia.

A pesar del acentuado conservadurismo que ha acompañado al episcopado, esto no ha sido impedimento para que los obispos conozcan y acepten las evoluciones significativas que en materia política y social ha tenido el país. La Iglesia católica como institución religiosa y como actor importante en la historia del país ha realizado grandes aportes en los campos de la educación, la cultura, la salud y la reconciliación, ejerciendo un liderazgo indiscutible como mediadora en la búsqueda de alternativas al conflicto nacional, sobre todo, durante las últimas décadas.

La importancia de la Iglesia católica en la sociedad es innegable: además de ser un actor de capital importancia en la historia colombiana, al margen de su visión sobre el mundo, eminentemente religiosa, es líder activo en campos importantes del desarrollo como la educación, la salud, la cultura o la reconciliación. Según datos del *Anuario Pontificio Estadístico* (Santa Sede 2014), más de 10.000 instituciones en el país son administradas o, por lo menos han sido fundadas e impulsadas inicialmente por la Iglesia Católica. Aunque la Constitución Política de 1991 haya establecido un Estado laico, y además, haya propugnado la separación entre la Iglesia y el Estado, el aporte de las diversas instituciones religiosas resulta ser vital para apoyar tanto social como emocionalmente la reconciliación y (re) construcción de lazos entre los diferentes grupos sociales o comunidades. (Gutiérrez, 2016, p. 92)

En el caso de Bolivia, entre 1968 y 1989, la Iglesia católica intervino como mediadora del conflicto social entre el Gobierno, los partidos políticos y la Central Obrera Boliviana (COB) donde se llegó a un acuerdo tras cuatro meses de negociación, firmado con la presencia del presidente René Barrientos Ortuño, el representante de los obreros, los cardenales Clemente Maurer (arzobispo de Sucre), Jorge Manrique (arzobispo de La Paz), los obispos de Santa Cruz y Corocoro, y del nuncio papal. Durante las dictaduras de los generales Hugo

Banzer y García Mesa, la Iglesia católica no ejerció ninguna mediación, pero entre 1980 y 1981, durante la dictadura de Luis García Meza, actuó en defensa de los derechos humanos.

En noviembre de 1979, cuando el coronel Alberto Natusch Busch intentó derrocar al presidente Walter Guevara Arze hecho que dejó cerca de quinientas personas muertas, la Iglesia católica a través de los dos obispos auxiliares de La Paz persuadieron al coronel de desistir de sus planes golpistas y entregó el poder a manos del Congreso. En 1982, el país vuelve a la democracia y lo hace bajo la presidencia de Hernán Siles Zuazo, pero la situación social era insostenible: hubo huelgas, acusaciones de corrupción e hiperinflación, y además el presidente se declara en huelga de hambre. Ante esta situación, la Iglesia católica, a través del nuncio papal y tres obispos, lo persuaden para que abandone su huelga y enfrente directamente la crisis que vive el país. Como alternativa, se propuso la realización de una diálogo nacional para hallar la solución a la crisis (Klaiber, 1996).

Finalmente, en 2019, tras la salida de Evo Morales del poder, la crisis retornó y dividió al país. La Iglesia católica ejerció nuevamente el rol de mediadora y junto a otros organismos internacionales como la Unión Europea (UE) y la Organización de las Naciones Unidas (ONU) buscaron salida a la crisis a través de la convocatoria de nuevas elecciones mediante una ley.

La guerra civil en El Salvador que tuvo lugar entre 1980 y 1992 y segó la vida de cerca de 75 000 salvadoreños. Durante este periodo, la Iglesia católica, a través del arzobispo de San Salvador, monseñor Arturo Rivera y Damas, ejerció como mediador entre el Gobierno y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). “Sus credenciales para mediar eran excelentes: fue amigo del

Presidente y, en general, simpatizaba con el partido de la Democracia Cristiana; pero, también, fue uno de los pocos obispos que apoyaban a Oscar Romero (su antecesor), y por eso, fue aceptable para el FMLN” (Klaiber, 1996, p. 210).

En 1988, monseñor Rivera y Damas organizó un gran debate nacional con la participación de intelectuales, políticos y representantes de las comunidades indígenas para que manifestaran sus opiniones acerca de los problemas sociales.

En el caso de Guatemala, encontramos al grupo guerrillero Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y al dictador militar Efraín Ríos Montt (1982-1983) que se hizo célebre por su política de “fusiles y frijoles” con la cual encerró a la población indígena, en que miles de campesinos murieron. En 1987, bajo la Presidencia de Vinicio Cerezo, inició el primer acercamiento con la guerrilla que tuvo lugar en Madrid, como resultado se creó la Comisión Nacional de Reconciliación, que fue presidida por el obispo de Esquipulas, Rodolfo Quesada Torruño. Sin embargo, en 1994, los obispos decidieron de forma colectiva retirar a la Iglesia de las negociaciones entre el Gobierno y la guerrilla.

En 1995, se suspendieron las negociaciones entre el Gobierno y la guerrilla, “pero esta vez fue un grupo independiente de los obispos: la Comunidad Sant’ Egidio, una asociación de laicos católicos que se especializan en resolver conflictos. Otra vez, el Gobierno y la guerrilla volvieron a la mesa para conservar” (Klaiber, 1996, p. 211).

En Chile, durante la dictadura del general Augusto Pinochet la mediación de la Iglesia católica fue ejercida por el arzobispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez, en la que se asumió un papel profético de denuncia de las violaciones de los derechos humanos. Para ello, se creó la Vicaría de la Solidaridad (1976), una oficina legal para investigar casos de personas desaparecidas. En la misma

perspectiva, en 1984, monseñor Juan Francisco Fresno se dio a la tarea de organizar a la población civil en un frente común para trabajar por el bien del país. Fruto de esta convocatoria se elaboró un documento conocido como el Acuerdo Nacional (Klaiber, 1996, p. 211).

Finalmente, hay otro caso que merece ser resaltado por su trayectoria e impacto en las comunidades indígenas de Chiapas, estado de México, el caso de monseñor Samuel Ruiz que ejerció como mediador entre los zapatistas y el Gobierno Central.

Al indagar la perspectiva de paz que ha dinamizado al episcopado colombiano, llama la atención que haya tardado décadas en comprender e implementar la visión de paz propuesta por el Concilio Vaticano II. En la CEC, la paz ha sido motivo de grandes debates y tensiones internas. Fruto de ello han sido las respuestas diversas sobre la conveniencia de establecer una relación entre la cuestión social con la superación de la violencia y la participación de los obispos en los diálogos con los grupos levantados en armas al margen de la ley (Cristancho, 2011). Después del Concilio Vaticano II, empieza a darse un cambio notablemente en la manera de relacionarse la jerarquía eclesial con la sociedad colombiana, en gran medida debido a la búsqueda de la paz a través del papel de la mediación y la atención a lo social.

En este orden de ideas, es necesario identificar la visión de paz de la Iglesia católica para comprender crítica y propositivamente el papel ejercido por los obispos en el conflicto nacional. De igual manera, cabe preguntarse cuál es el modelo de Iglesia y el tipo de obispo que requiere y reclama la sociedad colombiana en la búsqueda y consolidación de la paz. La sociedad colombiana sigue siendo lacerada por una violencia que pareciera no tener fin. La pretensión

de muchos sectores del país, entre ellos la clase política y la oligarquía, es la de hacer trisas los acuerdos de paz realizados en 2016 entre el Estado y las FARC. El asesinato permanente y sistemático de líderes sociales y desmovilizados así lo está corroborando. “Según la ONG colombiana, Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz - Indepaz, en los primeros seis meses de 2020, 153 líderes sociales y defensores fueron asesinados en Colombia” (González, 2020, n.º 3). Los congresistas demócratas estadounidenses enviaron una carta dirigida a las autoridades norteamericanas para que interceda ante el Gobierno de Iván Duque a fin de buscar la protección de los líderes sociales colombianos que ha sido asesinados, incrementados en esta época de cuarentena de la covid-19. Ello evidencia una vez más que la paz en Colombia se ve cada vez más distante y lejana, lo cual hace que esta siga siendo el gran e impostergable desafío que tiene la sociedad colombiana.

La sociedad colombiana cree y espera que la Iglesia católica le ayude en la consecución de este gran desafío. De ahí la urgencia de contar con obispos que sean capaces de idear e impulsar nuevas propuestas y metodologías pastorales en las que prime un modelo de Iglesia caracterizado por la comunión, el diálogo, la apertura, abanderado y defensor de los pobres y de las víctimas de la violencia, que considere nuestra idiosincrasia, las necesidades, las expectativas y los sueños de todos, en especial de los menos favorecidos. Urge obispos con una gran capacidad de escuchar la voz del otro, pero, sobre todo, de los que sufren, de los excluidos, marginados y abandonados; obispos que discernan y oren en todo momento y circunstancia sus actuaciones y decisiones; obispos con nuevas lógicas de comprensión de la realidad nacional para transformarla; obispos que reconozcan al ser humano como un ser histórico, pluricultural,

multidimensional, con características inmanentes y trascendentes diversas para vivir y expresar la fe.

Las directrices del Concilio Vaticano II sobre la paz

La paz aparece asociada con el respeto y la defensa de la dignidad humana y ocupa un lugar central en la doctrina social de la Iglesia. El papa Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris* (1963) manifestó que la configuración de la paz está determinada por la verdad, la justicia, la libertad y la reconciliación, y alineada en la perspectiva de dar respuesta a la condición inhumana en la que viven numerosos sectores de la población mundial, y cómo esa situación constituye una amenaza para garantizar un orden pacífico. La visión de la Iglesia católica sobre la paz incluye una mirada amplia que considera el progreso social y el respeto a las libertades individuales como aspectos fundamentales de la convivencia pacífica entre los pueblos y las comunidades (Juan XXIII, 1963, n.º 11). En este sentido, el papa Juan XXIII manifiesta que la persona humana es sujeto de derechos y deberes:

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto. (n.º 9)

El Concilio Vaticano II (1962-1965) y la asamblea del episcopado latinoamericano llevada a cabo en Medellín (Colombia) en 1968 marcaron y configuraron un nuevo devenir para el catolicismo. Los debates, las reflexiones y las decisiones que se tomaron en estos dos eventos imprimieron un giro en el

que fue evidente el contraste entre la Iglesia de la cristiandad y la Iglesia como Pueblo de Dios.

El episcopado reunido en Medellín no solo denunció la vergonzosa situación en la que vivían millones de latinoamericanos, sino que señaló a los culpables de tales injusticias, comenzando por la “oligarquía”. Los prelados procedieron, incluso, a una fuerte autocrítica y reconocieron que la Iglesia no había estado a la altura de sus deberes sociales. La lectura que hicieron del descontento popular y de las organizaciones guerrilleras rompía con las interpretaciones tradicionales: las protestas y la violencia política tenían su origen en el fracaso del Estado en materia social y no en un “complot comunista”, como afirmaban los sectores conservadores. Por tanto, agregaban, era urgente proceder a las reformas necesarias si se quería poner fin a las diversas manifestaciones de “violencia institucionalizada” (pobreza, analfabetismo, exclusión política, represión) (Arias, 2009, p. 69).

Los nuevos cambios eclesiológicos revelan el contraste entre una Iglesia de posturas rígidas y tradicionales frente al mundo moderno, y una Iglesia dialogante, solidaria e inquieta por lo social. Este *aggiornamento* de la Iglesia promovido por el papa Juan XXIII significó dejar atrás un modelo de cristiandad de tipo medieval que imperó durante muchos siglos en la Iglesia. Esta renovación eclesial exigía una mejor comprensión y adaptación al mundo moderno. Para escudriñamiento de la realidad social, se adoptó la categoría “los signos de los tiempos”.

La adaptación al mundo moderno exigía, por parte de la Iglesia, tomar una nueva posición frente a una serie de puntos que hasta entonces solo habían merecido condenas. En primer lugar, un reconocimiento pleno de la

pluralidad, de la gran diversidad cultural, que era una de las características de esa modernidad de la que se quería hacer parte. La promoción de un mundo plural también abarcaba el campo de la libertad religiosa, la cual se convirtió en un pilar imprescindible de la dignidad del hombre, un derecho humano que, al igual que los demás derechos inviolables del individuo, garantizaba el bien común de la sociedad (Arias, 2009, p. 68).

El Vaticano II significó no solo para la Iglesia sino para el mundo un pentecostés para el catolicismo, “fue una auténtica irrupción del Espíritu sobre la Iglesia, un acontecimiento salvífico, un *kairós*. Hay un ‘antes’ un ‘después’ del Vaticano II” (Codina, 2011, p. 357). Específicamente, la constitución *Lumen gentium* (Pablo, 1964) en la que es evidente el paso de una eclesiología tradicional a una eclesiología renovada y que fue replicado por las conferencias de Medellín y Puebla:

De la Iglesia de Cristiandad, típica del Segundo milenio, centrada en el poder y la jerarquía, se pasa a la Iglesia del Tercer milenio que recupera la eclesiología de comunión típica del Primer milenio y, al mismo tiempo, se abre a los nuevos signos de los tiempos (GS 4; 11; 44); De una eclesiología centrada en sí misma, se abre a una Iglesia orientada al Reino; De una Iglesia sociedad perfecta se pasa a una Iglesia misterio, radicada en la Trinidad (LG I); De una eclesiología exclusivamente cristocéntrica (¡incluso cristomonista!) se pasa a una Iglesia que vive tanto bajo el principio cristológico como bajo el principio pneumático del Espíritu (LG 4); De una Iglesia centralista a una Iglesia corresponsable y sinodal que respeta las Iglesias locales; De una Iglesia identificada con la jerarquía a una Iglesia toda ella Pueblo de Dios con diversos carismas (LG II); De una Iglesia triunfalista que parece haber llegado a la gloria a una Iglesia que camina en la historia hacia la escatología y se llena del polvo del camino (LG VII); De una Iglesia señora y dominadora, madre y maestra universal a una Iglesia servidora

de todos y en especial de los pobres; De una Iglesia comprometida con el poder a una Iglesia solidaria con los pobres; De una Iglesia arca de salvación a una Iglesia sacramento de salvación, en diálogo con las otras Iglesias y las otras religiones de la humanidad, en pleno reconocimiento de la libertad religiosa. (Codina, 2011, p. 358)

La paz aparece de forma clara en el esquema de la constitución *Gaudium et spes* (Pablo, 1965), sobre todo, en la visión conciliar Iglesia-mundo en la que se dan orientaciones para interpretar los conflictos violentos, sus causas y soluciones. La paz es concebida como el resultado de la superación de estructuras económicas, sociales y culturales injustas.

“La paz no es una mera ausencia de guerra, ni se reduce al solo equilibrio de las fuerzas contrarias, ni nace del dominio despótico, sino con razón y propiedad se define como la obra de la justicia” (*Gaudium et spes*, n.º 78). En esta interpretación, el logro de la paz incluye la necesidad de transformar las condiciones de pobreza e inequidad como una manera de prevenir la violencia. En el ámbito de los estudios de paz, llama la atención que Johan Galtung haya coincidido con estos mismos planteamientos en sus trabajos de 1969, donde ofreció pruebas empíricas a favor de ellos. Galtung (1969), como se sabe, formuló y desarrolló el concepto de violencia estructural, que evidencia la necesidad de la superación de las estructuras económicas y sociales injustas como condición para la paz social. (Cristancho, 2011, p. 100)

En respuesta a este propósito de la *Gaudium et spes*, el papa Pablo VI instituyó en 1967 la Pontificia Comisión de Iustitia et Pax¹ con los siguientes propósitos:

1) recopilar y resumir una documentación sobre los mejores estudios científicos y técnicos, tanto en el campo del desarrollo en todos sus aspectos: educativo

¹ La Comisión Iustitia et Pax instituida por el papa Pablo VI a través de un *motu proprio* publicado en *Catholicam Christi Ecclesiam*, inicialmente el cometido de la comisión fue de estudio para estimular a la comunidad católica a promover el progreso y la justicia social.

y cultural, económico y social, etc., y para los problemas de paz que son más grandes que las del desarrollo; 2) contribuir a la profundización, particularmente desde el aspecto doctrinal, pastoral y apostólico de los problemas del desarrollo y la paz; 3) dar a conocer los resultados de estos estudios a todos los organismos eclesiásticos interesados en los problemas; 4) establecer contactos entre todos los organismos de la Iglesia, que trabajan para fines similares, con el fin de fomentar la coordinación de esfuerzos, apoyar los más válidos y evitar la duplicación. (Pablo VI, 1967, párrs. 12-13)

En la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967), la justicia y la paz constituyen el eje central del documento que tiene como intención aplicar las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

Después de un periodo experimental de diez años de duración de la Comisión de Justicia y Paz, en 1976, el mismo Pablo VI, con un nuevo *motu proprio* (*Justitiam et pacem*), estableció los nuevos propósitos y principios de la Comisión para la promoción de la justicia y la paz:

Llevar a cabo estudios en vista de la acción, pero colocándolos en una perspectiva pastoral de evangelización; estar al servicio de los miembros e instituciones de la Iglesia, para que puedan traducir los consejos y estímulos recibidos por la Comisión en compromisos que tengan el valor del testimonio cristiano; actuar de tal manera que inspire el progreso y la renovación, colocando su orientación fundamental y garantizando su efectividad en fidelidad a la autoridad suprema de la Iglesia; finalmente, hacer este trabajo desde una perspectiva ecuménica. Tampoco debe olvidarse que el cambio continuo y rápido de las relaciones entre las personas y los pueblos plantea constantemente nuevas preguntas o revela nuevos aspectos de los problemas relacionados con la justicia, la paz, el desarrollo de los pueblos y los derechos humanos. Para hacer frente a esta

realidad compleja y cambiante, la Comisión debe tener estructuras adecuadas a su disposición. (Pablo VI, 1976, n.º 4)

Otro de los efectos positivos de la renovación eclesial que trajo consigo el Vaticano II fue el inicio de las celebraciones anuales de las Jornadas de la Paz promovidas y establecidas por el papa Pablo VI para defender la paz de todos los peligros que la amenazan, como los de la supervivencia de los egoísmos entre las naciones; el no reconocimiento y respeto del derecho a la vida y a la dignidad humana que puede arrastrar a los pueblos a la desesperación, el aumento incontrolado de armamentos exterminadores con los que las grandes potencias disponen invirtiendo enormes recursos financieros que contrastan con las graves necesidades que afligen el desarrollo de tantos pueblos y el peligro de creer que los litigios internacionales no puedan ser resueltos por las negociaciones fundadas en el derecho, la justicia y la equidad. Pablo VI insiste en la misma perspectiva de Juan XXIII:

Es necesario educar al mundo para que ame la Paz, la construya y la defienda; contra las premisas de la guerra que renacen (emulaciones nacionalistas, armamentos, provocaciones revolucionarias, odio de razas, espíritu de venganza, etc.) y contra las insidias de una táctica de pacifismo que adormece al adversario o debilita en los espíritus el sentido de la justicia, del deber y del sacrificio, es preciso suscitar en los hombres de nuestro tiempo y de las generaciones futuras el sentido y el amor de la Paz fundada sobre la verdad, sobre la justicia, sobre la libertad, sobre el amor. (Pablo VI, 1968, n.º 15)

Añade el papa Pablo VI:

Con mucha claridad que la Paz es la línea única y verdadera del progreso humano (no las tensiones de nacionalismos ambiciosos, ni las conquistas violentas, ni las represiones portadoras de un falso orden civil); lo hacemos porque la Paz está en

la entraña de la religión cristiana, puesto que para el cristiano proclamar la paz es anunciar a Cristo; “Él es nuestra paz” (Ef. 2, 14); el suyo es “Evangelio de paz” (Ef. 6, 15); mediante su sacrificio en la Cruz, Él realizó la reconciliación universal y nosotros, sus seguidores, estamos llamados a ser “operadores de la Paz” (Mt. 5, 9); y solo del Evangelio, al fin, puede efectivamente brotar la Paz, no para hacer débiles ni flojos a los hombres sino para sustituir, en sus espíritus, los impulsos de la violencia y de los abusos por las virtudes viriles de la razón y del corazón de un humanismo verdadero. (Pablo VI, 1968, n.º 14)

Durante los siglos XIX y XX, el episcopado colombiano se identificó, indudablemente, con esa actitud reaccionaria, intransigente y esquiva a los nuevos cambios y orientaciones eclesiales surgidas del Concilio Vaticano II, sobre todo con el Pacto de las Catacumbas firmado por más de 65 obispos que se comprometieron a hacer realidad una Iglesia profética, servicial y del lado de los pobres. La vida del padre Camilo Torres puso en evidencia la discusión sobre el papel ético y moral del cristiano en la sociedad, de esta forma su opción implicó una ruptura en la historia del catolicismo colombiano con aquellas actitudes y mentalidades tradicionales y hegemónicas, lo que significó un gran cuestionamiento y un desafío para el catolicismo, específicamente para la Iglesia católica colombiana (Arias, 2009).

La concepción de paz desarrollada y promovida por el Concilio Vaticano II, como lo expresa Fisas (2009), citado por (PNUD, 2014), no tiene que ver con el mantenimiento del *statu quo*, lleno de injusticias o desigualdades, como se ha dado en la historia de Colombia, defendido por la clase política y oligárquica del país que ha logrado perpetuarse en la gobernanza del Estado durante siglos, y que mediante el ejercicio del poder autoritario y la manipulación de los imaginarios religiosos y culturales han creado en la población una actitud de

resignación y docilidad para seguirlos gobernando a sus antojos. Esta postura explica por qué el ideario de paz promovido e impuesto por la oligarquía junto con la clase política y religiosa es la *pax romana* o que se aparta de la concepción de paz promovida por el Vaticano II. La nueva concepción de paz implica el desenmascaramiento de los mecanismos de dominación para recuperar la dignidad a través de procesos de cambio y de transformación en todos los niveles tanto individual como social y estructural, es decir, atender y escuchar las reivindicaciones sociales que reclaman mejores condiciones de vida, una mejor distribución del ingreso, un bienestar social de los marginados, la defensa de los derechos humanos, etc. Todas estas reivindicaciones “no pueden ser sofocadas con el pretexto de construir un consenso de escritorio o una efímera paz para una minoría feliz” (Giraldo, 2017, p. 10). En esta misma línea, el papa Francisco afirma:

No puede entenderse como un irenismo o como una mera ausencia de violencia lograda por la imposición de un sector sobre los otros. También sería una falsa paz aquella que sirva como excusa para justificar una organización social que silencie o tranquilice a los más pobres, de manera que aquellos que gozan de los mayores beneficios puedan sostener su estilo de vida sin sobresaltos mientras los demás sobreviven como pueden. [...] La dignidad de la persona humana y el bien común están por encima de la tranquilidad de algunos que no quieren renunciar a sus privilegios. Cuando estos valores se ven afectados, es necesaria una voz profética. (Giraldo, 2017, p. 10)

La consolidación de esta perspectiva de paz en Colombia exige grandes desafíos, entre ellos, la puesta en marcha de la construcción de un proyecto de nación con el concurso de empresarios, la clase dirigente, las diversas instituciones, los líderes políticos y religiosos enfocados en un interés común,

la búsqueda permanente de la paz, dejando de lado todo tipo de revanchismo y odios que son generadores de violencia.

No necesitamos un proyecto de unos pocos para unos pocos, o una minoría ilustrada o testimonial que se apropie de un sentimiento colectivo. Se trata de un acuerdo para vivir juntos, de un pacto social y cultural [...] Las heridas hondas de la historia precisan necesariamente de instancias donde se haga justicia, se dé posibilidad a las víctimas de conocer la verdad, el daño sea convenientemente reparado y haya acciones claras para evitar que se repitan esos crímenes: Pero eso solo nos deja a las puertas de las exigencias cristianas. A nosotros cristianos se nos exige generar “desde abajo” un cambio cultural: a la cultura de la muerte, de la violencia, responder con la cultura de la vida, del encuentro [...] Cuántas veces se viven como normales procesos de violencia, exclusión social, sin que nuestra voz se alce ni nuestras manos acusen proféticamente. (Giraldo, 2017, p. 5)

De igual manera, este proyecto nuevo de nación exige la transformación de la política, la economía, la cultura y la religión alineados en pro de un proyecto común de país, es decir, han de estar involucrados de forma sinérgica para responder desde nuestro contexto a las preguntas que nos plantea el papa Francisco (2015) en la encíclica *Laudato si'*.

¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo? Esta pregunta no afecta solo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario. Cuando nos interrogamos por el mundo que queremos dejar, entendemos sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores. Si no está latiendo esta pregunta de fondo, no creo que nuestras preocupaciones ecológicas puedan lograr efectos importantes. Pero si esta pregunta se plantea con valentía, nos lleva inexorablemente a otros cuestionamientos muy directos: ¿Para qué pasamos por este mundo? ¿Para qué vinimos a esta vida? ¿Para qué trabajamos y luchamos? ¿Para qué nos necesita

esta tierra? Por eso, ya no basta decir que debemos preocuparnos por las futuras generaciones. Se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad. Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá. Es un drama para nosotros mismos, porque esto pone en crisis el sentido del propio paso por esta tierra. (n.º 160)

La paz no puede quedar delimitada o secuestrada por una entidad estática o unos simbolismos que no corresponden ni trascienden las reales necesidades y expectativas de los ciudadanos, sino que ha de constituirse en el fundamento clave de un proceso social que conlleve un nuevo orden de cosas interconectados con los todos los aspectos de la existencia humana. Este proyecto de nación obra de forma coherente con lo que expresa la Constitución Política (1991): “Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica” (art. 13). En la misma línea, el papa Juan XXIII (1963) insiste en que el Estado debe garantizar los derechos a todos los ciudadanos para que posean una existencia digna y un decoroso nivel de vida. De lo contrario, la paz será una retórica vacía, mientras no esté fundada en el orden realmente democrático, social y económico basado en la verdad, sustentado en la justicia, henchido por la caridad y estimulado por la libertad (n.º 167).

[En cuanto al] tema de los derechos del hombre, observamos que este tiene un derecho a la existencia, a la integridad corporal, a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida, cuales son, principalmente, el alimento, el vestido, la vivienda, el descanso, la asistencia médica y, finalmente, los servicios indispensables que a cada uno debe prestar el Estado. De lo cual se sigue que el hombre posee también el derecho a la seguridad personal en caso de enfermedad,

invalidez, viudedad, vejez, paro y, por último, cualquier otra eventualidad que le prive, sin culpa suya, de los medios necesarios para su sustento. (n.º 11)

Estas insinuaciones en las que insiste la encíclica *Pacem in terris* aportaron un cambio de perspectiva en la comprensión de la paz, es decir, la paz no debe entenderse como el fin que justifique la guerra para ser alcanzada; por el contrario, su realización requiere la coherencia entre los medios y los fines, tal como lo muestran las opciones pacíficas de Gandhi:

“No hay camino para la paz, la paz es el camino”, así la paz deja de ser el fin último que justifica la guerra para ser alcanzada; pasando de fin a medio las acciones no violentas resuenan como garantías de una paz imperfecta y no como un estado de idealización de la paz. (PNUD, 2013, p. 122)

La misión de la Iglesia católica se fundamenta en el anuncio del Evangelio de la paz, una realidad que involucra lo interior y exterior de todo cristiano y de toda cultura, y esto porque el Evangelio, el plan salvífico de Dios, solo tiene lugar en la vida humana, histórica y concreta. Es ahí donde acontece realmente la salvación obrada y anunciada por Jesucristo como manifestación de la verdad, la justicia, la reconciliación y la paz. Desde esta perspectiva, la tarea fundamental de los obispos es hacer que la Iglesia católica sea sacramento de salvación, es decir, experta en humanidad, sintiéndose verdaderamente solidaria del género humano con sus miserias, aspiraciones y anhelos (Pablo, 1965, n.os 1,9 y 10). Un Iglesia servidora de todos y, en especial, solidaria de los pobres, de las víctimas y de los abandonados, una Iglesia que camina en la historia y en diálogo con las culturas, con las otras Iglesias y religiones en el respeto de la libertad religiosa para hacer creíble el Evangelio de la paz mediante la renuncia a la guerra y la violencia. Como lo afirma el papa Francisco (2014c), citando al papa Benedicto XV en 1917: “En definitiva todas las guerras, [...] son una ‘nútil masacre’. La guerra arrastra a los

pueblos hacia una espiral de violencia que se revela difícil de controlar; destruye lo que generaciones y generaciones se han esforzado en construir y prepara el camino para injusticias y conflictos todavía peores” (n.º 2).

La guerra y la violencia, afirma el papa Francisco, son la locura y el suicidio de la humanidad, “porque mata el corazón, mata precisamente donde está el mensaje del Señor: ¡mata el amor! Porque la guerra viene del odio, de la envidia, del deseo de poder” (Francisco, 2013b, n.º 1). Y agrega:

Tantas veces hemos visto que los problemas locales, los problemas económicos, las crisis económicas, los grandes de la tierra quieren resolverlos con una guerra: ¿Por qué? ¡Porque el dinero es más importante que las personas para ellos! Y la guerra es precisamente esto: es un acto de fe en el dinero, en los ídolos, en los ídolos del odio, en el ídolo que te lleva a matar al hermano, que lleva a matar el amor. Me viene a la mente esa palabra del nuestro Padre Dios a Caín quien, por envidia, había asesinado a su hermano: “Caín, ¿dónde está tu hermano?”. Hoy podemos oír esta voz: es nuestro Padre Dios que llora, que llora por esta locura nuestra, que nos dice a todos nosotros: “¿Dónde está tu hermano?”; que dice a todos los poderosos de la tierra: “¡Qué han hecho!”. (Francisco, 2013b, n.º 1

Algunas conclusiones eclesiológicas

Este trabajo, que ha recorrido distintos momentos de nuestra historia colombiana, como telón de fondo y contextos a los que la Iglesia católica no puede eludir, nos ha permitido ver que la posición de un sector de Iglesia, en el caso que incumbe a esta investigación, la jerarquía, a través de sus representantes, los obispos, ha tenido diversas posturas ante las realidades del país.

Una jerarquía, que promovió la violencia entre década de los cuarenta y los sesenta, se vio interpelada a tomar opciones a favor de la paz, gracias al aire

fresco que trajo el Vaticano II, y mucho más desde las encíclicas del llamado “papa bueno”, Juan XXIII, como la *Pacem in terris*, y luego con Pablo VI, al hablar del desarrollo como el nuevo nombre de la paz *Populorum progressio*.

Esta comprensión de la paz es retomada con fuerza profética por los obispos reunidos en Medellín, que en el documento conclusivo, capítulo II, hablan de una concepción de paz integral (n.º 14), en la que cada cristiano y cada ciudadano es artífice de esta, ya que implica condiciones de vida digna para todos.

Este grito profético fue asumido por algunos miembros de la Iglesia católica, obispos, sacerdotes, religiosos, laicos, comprometidos con las causas de las comunidades y de los pueblos de América Latina, y con más fuerza durante los regímenes militares vividos en las décadas de los sesenta y los ochenta en todo el continente latinoamericano y caribeño.

El trabajo por la justicia y la paz se hizo sentir en espacios como la Vicaría de la Solidaridad en Chile, animada desde el arzobispado; las causas de los derechos humanos en Argentina en las que es importante nombrar a monseñor Enrique Angelelli y al obispo metodista Federico Pagura, fundador del movimiento ecuménico por los derechos humanos y defensor de las víctimas del régimen de Pinochet refugiados en Argentina; el obispo Leonidas Proaño en Ecuador, defensor de la causa indígena, los derechos humanos y la lucha por la tierra; Dom Helder Câmara y Pedro Casaldáliga en Brasil; monseñor Oscar Romero quien fue voz profética a favor de las víctimas de la guerra en El Salvador; Samuel Ruiz y las causas indígenas en Chiapas; la recuperación de la memoria de las víctimas del conflicto guatemalteco, con monseñor Vittorino Girardi, trabajador de la Comisión de la Verdad.

Como puede verse, estos son solo algunos ejemplos de coherencia, en contraste con quienes pasaron pasivamente ante los hechos históricos, y en los que se puede ver que existe un gran trecho entre los pronunciamientos de los escritos y la realidad, ya que solo algunos obispos, entre muchos, después de las definiciones de las conferencias episcopales, realmente asumieron el compromiso con los pueblos oprimidos.

En nuestro país, se puede ver que los obispos han tenido preocupación por la paz, urgidos por los momentos vividos durante la violencia partidista, y luego por los cincuenta años de confrontación entre las guerrillas y el Gobierno colombiano, acentuadas por el paramilitarismo y el narcotráfico. Ejemplo de obispos que trabajaron por la paz como misión, específicamente en la cercanía con sus comunidades, lo fueron los monseñores Gerardo Valencia Cano y Raúl Zambrano Camader.

Las asambleas episcopales dan cuenta de esa preocupación, y en sus reflexiones acerca de la realidad del país, llegan a vislumbrar que existen causas estructurales que hay que superar, dado que los problemas del conflicto no provienen solo de las armas, sino de las injusticias y de acontecimientos desde la llegada de los españoles.

Aquí es donde la jerarquía colombiana, en el caso de los obispos, fue llamada a tener un papel de mediación, de interlocución, entre actores armados. Incluso, ella misma se constituye en un actor más. Con debates acerca de si su labor es pastoral o política, o desde los actores en confrontación que ven en ella un actor a considerar porque su labor religiosa genera confianza para las partes y presta un servicio como facilitadora.

La indagación realizada deja ver que, para la Iglesia católica, si bien los obispos han desempeñado un papel importante en los diálogos de paz, se requiere considerar el sentido crítico de la misión; como bien lo decían los mismos obispos, la paz es inherente a la misión. Desde el punto de vista eclesiológico, es necesario estimar que han existido otros sectores de la Iglesia que han asumido el compromiso por la paz, desde la justicia y a favor de las víctimas del conflicto; conflicto que no solo es armado, sino que es a su vez un conflicto social, cada vez más evidente luego de los acuerdos entre guerrillas, paramilitares y gobiernos de turno.

Es necesario un compromiso permanente por la paz de todos los miembros de la Iglesia y de toda la sociedad, como lo indica el Evangelio y lo reafirman las líneas sugeridas en el Documento de Medellín. Ejemplos de esa labor permanente por la paz se encuentran en textos en los que Jesús dice: “cuando entren en una casa saluden la paz” (Lc 10, 5-6), “felicidades los que trabajan por la paz” (Mt 5, 9), “la paz esté con ustedes” (Jn 20, 19, 21, 26).

Paz que es vida digna, más allá de la paz que se busca para finalizar las acciones bélicas y confrontaciones armadas, paz entre contendientes. Esto plantea desafíos como examinar a qué tipo de paz se le apuesta, con qué discurso de paz nos comprometemos, para no caer en la dinámica de una paz entre contendientes en la que uno impone condiciones al otro y se llega a acuerdos entre las partes, que conlleva implícita la vivencia de una pax romana o una pacificación disfrazada de paz y deja al margen la construcción real de la paz, como lo indica el Evangelio. Promover entonces la paz como una tarea, no de unos pocos, sino de todos los bautizados, cuya misión implica dar los frutos del Reino como evidencia del Espíritu y como signo que se vive según el Espíritu (Gal 5, 22).

La búsqueda de la paz, entendida desde la perspectiva de la Buena Nueva de Jesús, anunciada desde el Pueblo de Dios del Antiguo Testamento, “felices los pasos del mensajero que anuncia la paz” (Is 52, 7), requiere considerar las experiencias vividas en otras latitudes del mundo, por la misma Iglesia o Iglesias hermanas en Jesús, y estimar también el testimonio de otras voces proféticas como la de monseñor Desmond Tutu, obispo metodista, que cumplió una gran labor en la reconciliación del pueblo sudafricano, la de don Pedro Casaldáliga, en Brasil, y otros más.

Una paz que no es solo competencia de una institución religiosa, sino que involucra a todas las manifestaciones religiosas, como es el ejemplo de Aloysius Pieris y Rasiah Sugirtharajah, ambos de Sri Lanka, especialistas en religiones asiáticas y el islam; el primero fundador del centro cristiano para la investigación y diálogo interreligioso, Tulana, y el segundo profesor de teología y religión en Birmingham.

Pero la paz trasciende lo religioso, ya que, desde otros ámbitos sociales, culturales y políticos, existe también una gran preocupación y compromiso por la construcción de la paz.

Una Iglesia inspirada y visionada por el Evangelio de la paz

El actuar de una Iglesia inspirada y visionada por el Evangelio de la paz, la fe y el seguimiento de Jesús constituye una clara renuncia a la violencia, a la guerra, al mal y al egoísmo comprendido como búsqueda de sus propios intereses para elegir y vivir el bien, la verdad, la justicia y la reconciliación. En esto Jesús fue muy claro y estableció el criterio de hacernos servidores de todos (Mc 10, 44). No consiste en vivir para sí mismos, sino en vivir para Dios haciéndonos servidores de los demás.

La fe desde la perspectiva del Evangelio de la paz “comporta elegir a Dios como criterio- base de la vida, y Dios no es vacío, Dios no es neutro, Dios es siempre positivo, Dios es amor, y el amor es positivo” (Francisco, 2013c, n.º 2). El Dios que nos revela Jesús no está determinado por lo abstracto o lo vacío, de ahí que el Evangelio de la paz, como nos lo aclara el papa Francisco, no es neutralidad o un arreglo a cualquier precio. La relación con Dios implica una relación personal, porque “Dios tiene un rostro concreto, tiene un nombre: Dios es misericordia, Dios es fidelidad, es vida que se dona a todos nosotros” (n.º 2).

Actuar conforme al Evangelio de la paz no autoriza el uso de la fuerza bajo ningún pretexto, ni para difundir la fe, como se hizo en la época de la Conquista, sino que es todo lo contrario:

La verdadera fuerza del cristiano es la fuerza de la verdad y del amor, que comporta renunciar a toda violencia. ¡Fe y violencia son incompatibles! ¡Fe y violencia son incompatibles! En cambio, fe y fortaleza van juntas. El cristiano no es violento, pero es fuerte. ¿Con qué fortaleza? La de la mansedumbre, la fuerza de la mansedumbre, la fuerza del amor. (n.º 3)

Puestas estas consideraciones iniciales, los obispos tienen la gran tarea de custodiar el Evangelio para que no sea manipulado ni absorbido por los reduccionismos que terminan por convertirlo es un discurso estéril o un programa de beneficencia para recibir adulaciones o la paga de favores. En su visita a Colombia, el papa Francisco solicitó a los obispos latinoamericanos dejarse guiar específicamente por la esencia pacífica y libre del Evangelio.

No se puede reducir el Evangelio a un programa al servicio de un gnosticismo de moda, a un proyecto de ascenso social o a una concepción de Iglesia como una burocracia que se auto beneficia, como tampoco esta se puede reducir a una organización dirigida, con modernos criterios empresariales, por una casta

clerical [...] El Evangelio es siempre concreto, jamás un ejercicio de estériles especulaciones. Conocemos bien la recurrente tentación de perderse en el bizantinismo de los doctores de la ley, de preguntarse hasta qué punto se puede llegar sin perder el control del propio territorio demarcado o del presunto poder que los límites prometen [...] Se trata de que se metan día a día en el trabajo de campo, allí donde vive el Pueblo de Dios que les ha sido confiado. No nos es lícito dejarnos paralizar por el aire acondicionado de las oficinas, por las estadísticas y las estrategias abstractas. (Giraldo, 2017, p. 4)

En esta misma perspectiva, el papa solicita a los obispos que, en cada una de las diócesis o jurisdicciones, la preocupación más importante sea la de dirigirse y escuchar al ser humano en su situación real y concreta. Es ahí donde la misión de la Iglesia mantiene la fidelidad con Jesús:

Es necesario dirigirse al hombre en su situación concreta; de él no podemos apartar la mirada. La misión se realiza en un cuerpo a cuerpo [...] La Iglesia no está [...] como si tuviera las maletas en la mano, lista para partir después de haberla saqueado, como han hecho tantos a lo largo del tiempo. Quienes obran así miran con sentido de superioridad y desprecio su rostro mestizo; pretender colonizar su alma con las mismas fallidas y recicladas fórmulas sobre la visión del hombre y de la vida, repiten iguales recetas matando al paciente mientras enriquecen a los médicos que los mandan; ignoran las razones profundas que habitan en el corazón de su pueblo y que lo hacen fuerte exactamente en sus sueños, en sus mitos, a pesar de los numerosos desencantos y fracasos; manipulan políticamente y traicionan sus esperanzas, dejando detrás de sí tierra quemada y el terreno pronto para el eterno retorno de lo mismo, aun cuando se vuelva a presentar con vestido nuevo. Hombres y utopías fuertes han prometido soluciones mágicas, respuestas instantáneas, efectos inmediatos. La Iglesia, sin pretensiones humanas, respetuosa del rostro multiforme del continente, que considera no una desventaja sino una perenne riqueza, debe continuar

prestando el humilde servicio al verdadero bien del hombre latinoamericano. (Giraldo, 2017, p. 5)

El dinamismo de una Iglesia inspirada y visionada por el Evangelio de la paz ha de ser animada bajo el liderazgo y la tutoría de los obispos que tienen la gran tarea de actualizar y resignificar la identidad de la Iglesia como mediadora del anuncio del Reino de Dios. Esta es una oportunidad para descolonizar a la Iglesia de ese tradicionalismo religioso conservador que se ha enquistado en la cultura religiosa católica. Es la hora para recuperar la capacidad poética y profética que es propia del mensaje de Jesús y componentes esenciales de la identidad eclesial; de lo contrario, habrá sido en vano la tarea, porque los talentos de la compasión y la justicia se prefirieron guardar. Es decir, se renunció a esa capacidad poética de mirar a la madre tierra de forma compasiva y se silenció la dimensión profética, porque no se hizo cargo de la justicia social. Este es el campo de la acción política en la que todos debemos ser cuidadores y defensores de la vida y del planeta como la “casa común” (Villar, 2018).

El papa Francisco cuestionó duramente a todos aquellos que quieren seguir aferrados y defender a toda costa ese caduco catolicismo formalista y descomprometido que ha sido cómplice de la injusticia y la violencia en nuestro país. Los obispos han de ser auténticos discípulos que animen a muchos otros a examinar la realidad con los ojos y el corazón de Jesús, y desde allí juzgan, se arriesgan, actúan y se comprometen. Y añadió:

Jesús enseña que la relación con Dios no puede ser un apego frío a normas y leyes ni tampoco un cumplimiento de ciertos actos externos que no llevan a un cambio real de vida. Tampoco nuestro discipulado puede ser motivado simplemente por una costumbre, porque contamos con un certificado de bautismo, sino que debe partir de una viva experiencia de Dios y de su amor [...] La renovación no

debe dar miedo [...] Involucrarse, aunque para algunos eso parezca ensuciarse, mancharse [...] hoy a nosotros se nos pide crecer en arrojo, en un coraje evangélico que brota de saber que son muchos los que tienen hambre, hambre de Dios, hambre de dignidad, porque han sido despojados [...] La Iglesia no es una aduana; quiere las puertas abiertas porque el corazón de su Dios está, no solo abierto sino traspasado por el amor que se hizo dolor. No podemos ser cristianos que alcen continuamente el estandarte de “prohibido el paso”, ni considerar que esta parcela es mía. (Giraldo, 2017, p. 3)

En la perspectiva de una Iglesia dinamizada por el Evangelio de la paz, el papa Francisco trazó para ella los rasgos esenciales con los cuales sus miembros se identifiquen y asuman, y en la que los obispos como pastores y guías nos han de dar un ejemplo valeroso:

Su primer germen que la define, como si fuera su ADN, se encuentra en Dios y es su exilio de sí mismo por amor, que Francisco llama “el primer paso”, dado por Dios, no por nosotros, de donde viene su neologismo recurrente de que “Dios nos primerea”: actúa antes que nosotros; se nos adelanta a amar. Un conjunto de textos bíblicos de profundo simbolismo le sirvieron para ubicar este germen que finalmente se personifica en Jesús, definido como “autoexilio de Dios”. De allí que les diga a los obispos que el primer paso de su identidad es el de no tener miedo de salir de sí mismos por amor, y que es tan esencial cuidar ese punto de partida porque “sin ese núcleo languidecen los rasgos del Maestro en el rostro de los discípulos”. Pero el salir de sí mismos los obliga a mirar con amor el polo de su entrega, y en este caso, el rostro de la Iglesia colombiana y latinoamericana, dejándose enriquecer por lo que ese “otro” les puede ofrecer: tomar en serio las diversas y legítimas fuerzas de este pueblo, reservando especial sensibilidad hacia sus raíces afrocolombianas que generosamente han contribuido a plasmar el rostro de la tierra; tener en cuenta las sensibilidades pastorales, las

peculiaridades regionales, las memorias históricas, pues “Pentecostés consiente que todos escuchen en la propia lengua”. (Giraldo, 2017, p. 7)

En esta hora de la historia, la Iglesia ha de estar empeñada en la construcción de los senderos que conducen a la paz. La obstinación y obsesión por la guerra en la que quiere mantener al país la élite y la clase dirigente debe dar paso a opciones pacíficas que respondan a las reales necesidades y expectativas del pueblo colombiano. Para ello, la Iglesia ha de detener los lenguajes y acciones de todos aquellos que mantienen la insistencia en la confrontación armada. No permitamos que la polarización, la zozobra, el miedo y el amedrentamiento a través de las incesantes masacres de la población civil y la muerte de líderes sociales obnubilen la búsqueda y concreción de la paz. La gran mayoría de los que habitamos este territorio desea y anhela con urgencia ponerle fin a la guerra y a la violencia que tanto dolor y ruinas nos ha traído. Anhelamos un país donde todos, pueblos y culturas lleven y conformen una vida sin afugias, es decir, queremos un país donde sea posible una vida feliz, promisorio y digna para todos y no solo para unos pocos. Un país que tenga como misión primordial privilegiar la vida sobre la muerte, la creación sobre la destrucción, la solidaridad sobre la indiferencia y el egoísmo.

Una Iglesia mediadora para buscar soluciones que conduzcan a la paz en diálogo con las culturas y la sociedad civil en la perspectiva de la reconciliación

Uno de los aportes significativos de los obispos en relación con el conflicto durante el último periodo ha sido la mediación, como se mencionó al inicio del capítulo, consistente en poner sobre la mesa, en la que convergen los actores involucrados, argumentos que ayuden a la humanización y a la búsqueda de

salidas pacíficas. El oficio de la mediación le ha posibilitado a la Iglesia católica un mejor conocimiento y acercamiento a las diversas regiones y culturas del país. Además, permitió que en muchas diócesis se asumiera pastoralmente el conflicto en la perspectiva de su transformación y solución (Arias, 2009).

Hay dos condiciones clave en el ejercicio de la mediación que vale la pena ser mencionadas para una mejor comprensión. La primera es que ambas partes acepten al mediador y la segunda es que quien ofrece los oficios de la mediación debe ser una persona o institución que goce de prestigio o reconocimiento para que pueda incidir con autoridad moral sobre las dos partes en disputa. En este sentido, la Iglesia católica ha tenido legitimidad histórica y social con sus aciertos y desaciertos. Sin embargo, con la renovación eclesial que trajo el Concilio Vaticano II replicado por las conferencias episcopales de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, la Iglesia ha ido adquiriendo una nueva legitimidad gracias al compromiso y la opción por las clases populares, el acompañamiento a los movimientos reformistas en América Latina como en Brasil donde la Iglesia católica fue reconocida como “la voz de los que no tienen voz” (Klaiber, 1996).

En todo proceso de mediación, la Iglesia católica está llamada a ejercer protagonismo a favor de las clases menos favorecidas y movimientos sociales, de modo que es defensora de la justicia social, los derechos humanos, el medio ambiente, etc. La Iglesia católica no puede quedarse en el papel de un juez neutral, sino que ha de tomar iniciativas y opciones que faciliten e influyan en el diálogo entre gobernantes, grupos armados, comunidades, movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos (Klaiber, 1996).

El diálogo es uno de los medios más eficaces para la construcción de la paz; sin el diálogo no es posible la paz. El diálogo básicamente consiste en la intercomunicación con otras personas, grupos y culturas para crecer, madurar, ponernos de acuerdo y vivir en paz.

El diálogo implica atravesamiento, traspaso. El prefijo *dia-* significa “a través de”, lo que sugiere un cruzamiento con o una entrega a la alteridad, al otro. En ese sentido, la comunicación dialógica está directamente vinculada a *pasar* la palabra o el pensamiento a través del otro, en una especie de enunciación conjunta imbricada necesariamente, desde las perspectivas de los hablantes, en cierto sentido de comunidad. (Romeu, 2018, p. 35)

De ahí que, en el ejercicio de la mediación, el interés principal de la Iglesia es estar

en favor de la solución de los problemas que afectan a la paz, la concordia, la tierra, la defensa de la vida, los derechos humanos y ciudadanos, etc. Pero, fundamentalmente, ha de hacerse por fidelidad a las mismas convicciones sobre la dignidad humana y el bien común que son el asunto nuclear del Evangelio. (Francisco, 2013, N°. 65)

Lo anterior conlleva fortalecer los lazos de solidaridad y compromiso por los más necesitados, y realizar acciones que despiertan en muchos sectores de la sociedad colombiana poca aceptación y, quizá, persecución.

En el ejercicio de la mediación que desarrolla la Iglesia católica, el diálogo ha de estar permeado por las actitudes de la mansedumbre y la capacidad de escucha para lograr avances significativos en procura de la paz:

La mansedumbre, la capacidad de encontrar a las personas, de encontrar las culturas, con paz; la capacidad de hacer preguntas inteligentes: “¿Por qué tú piensas así? ¿Por qué esta cultura hace así?”. Escuchar a los demás y luego hablar. Primero

escuchar, luego hablar. Todo esto es *mansedumbre*. Y si tú no piensas como yo —pero sabes... yo pienso de otra manera, tú no me convences—, somos igualmente amigos, yo escuché como piensas tú y tú escuchaste como pienso yo. (Francisco, 2013d, N°. 5)

De igual manera, un auténtico diálogo demanda también capacidad de empatía. Para que haya diálogo, tiene que darse esta empatía: “La palabra ‘empatía’ deriva del griego *empátheia* (sentir dentro) y se refiere a la capacidad de ver el mundo a través de los ojos de otra persona. Quien es empático puede entender el mundo interior del otro (sus afectos, pensamientos, emociones, etc.) pero sin hacerlos suyos” (Marino, s. f., N°. 2).

Se trata de escuchar no solo las palabras que pronuncia el otro, sino también la comunicación no verbal de sus experiencias, de sus esperanzas, de sus aspiraciones, de sus dificultades y de lo que realmente le importa. Esta empatía debe ser fruto de nuestro discernimiento espiritual y de nuestra experiencia personal, que nos hacen ver a los otros como hermanos y hermanas, y “escuchar”, en sus palabras y sus obras, y más allá de ellas, lo que sus corazones quieren decir. En este sentido, el diálogo requiere por nuestra parte un auténtico espíritu “contemplativo”: espíritu contemplativo de apertura y acogida del otro. No puedo dialogar si estoy cerrado al otro. ¿Apertura? Más: ¡Acogida! Ven a mi casa, tú, a mi corazón. Mi corazón te acoge. Quiere escucharte. Esta capacidad de empatía posibilita un verdadero diálogo humano, en el que las palabras, ideas y preguntas surgen de una experiencia de fraternidad y de humanidad compartida. (Francisco, 2014b, N°. 8)

En otras palabras, un auténtico proceso dialógico requiere necesariamente la capacidad de empatía. El diálogo es lo que le da sentido a la vida del hombre, porque la palabra es alimento, da vida. El diálogo requiere un auténtico espíritu “contemplativo” caracterizado por la apertura y acogida del otro.

El diálogo [se entienda] no como mera conversación entre dos personas, sino como un escenario para la comprensión mutua que es necesario para sostener una comunicación sana y eficaz. Así, la comunicación se entendería como necesidad de compartir y no como necesidad de poder, desde una visión más humanista y ética. A esto lo podemos llamar comunicación dialógica, y entenderla como un tipo de comunicación que apela a la intersubjetividad, el reconocimiento y la acción común. La comunicación dialógica, así vista, hace énfasis en la colaboración, la horizontalidad y la participación. (Romeu, 2018, p. 45)

En la sociedad colombiana, cada día se incrementa la desconfianza para con el otro, en gran parte debido a las continuas frustraciones por los acuerdos y avances por la paz y a la escasa o nula respuesta por parte de los que tienen el poder en el Estado de resolver los conflictos sociales. En este sentido, urge educarnos para el encuentro para que el otro no siga siendo visto como una amenaza. Si echamos una mirada a nuestras relaciones, encontramos que en ellas proliferan estar a la defensiva, el miedo y la desconfianza, actitudes que nos impiden acercarnos al otro con naturalidad y confianza. “Todas las guerras, todas las luchas, todos los problemas que no se resuelven, con los cuales nos encontramos, se dan por falta de diálogo. Cuando existe un problema, diálogo: esto construye la paz” (Francisco, 2013b, N°. 7). Así, el papa Pablo VI (1964, N°. 61) en la encíclica *Ecclesiam suam* expresó que esta actitud ha de ser adaptada por todos en esta hora de la historia.

El ser humano es un ser para relacionarse que se afirma y crece en una triple relación: con los demás hombres (yo-tú), con el mundo (yo-ello) y con Dios (yo-Tú). Siendo la Iglesia una comunidad de personas, ha de entenderse que ella misma es diálogo en el que todos son palabra, es decir, la Iglesia

no es un parlamento de opiniones contrastadas, que reflejan puros intereses, sino expresión de la Presencia más alta de Gracia, que convierte a los creyentes en Palabra: seres que existen al decirse unos a otros, dándose la vida, cada uno en y con los otros. Ciertamente, la comunidad es lugar donde todos dialogan sobre los diversos temas (familiares y sociales, culturales y políticos), diciéndose a sí mismas (son Palabra) al decir sus palabras, en Cristo y como Cristo. Los cristianos son iglesia (= convocación) desde Palabra, que se vuelve transparente en ellos. Todos son llamados y tienen voz en ella, porque el Dios que es Palabra en Jesús les ha hecho Palabra. Por eso, al dialogar, no dicen cosas (contenidas como en un depósito de verdades), sino que se dicen entre sí, comparten la vida (no argumentos racionales) a modo de Palabra que se acoge, comparte y celebra, en la liturgia de su propio ser en Cristo. (Pikaza, 2003, p. 58)

Por otra parte, uno de los grandes retos y a la vez propósitos del diálogo promovido por la Iglesia con las diversas culturas, grupos armados, gobernantes y sociedad civil es la búsqueda de la reconciliación. Para los cristianos, la reconciliación es un asunto que hace parte de la salvación y conlleva siempre un cambio de vida y de conducta en relación consigo mismo, con los otros, con el universo y con Dios (Flórez, et al., 2017).

La reconciliación parte de comprender los conflictos como una cualidad inherente a las relaciones humanas, [...] en este sentido, el conflicto es visto como una condición que merece especial atención y no basta con disciplinar a los infractores de las leyes o de diversa opinión, sino hay un proceso de acompañamiento y reparación de los daños que se causaron. (PNUD, 2014, p. 125)

La reconciliación y el perdón son elementos esenciales para la construcción de la paz. De ahí la necesidad de buscar siempre alternativas que conlleven la superación de la guerra mediante el establecimiento de la justicia, la verdad y la reparación sin cortapisas de ninguna índole. La reconciliación “no significa

desconocer o disimular las diferencias y los conflictos. No es legitimar las injusticias personales o estructurales. El recurso a la reconciliación no puede servir para acomodarse a las situaciones de injusticia”. En su saludo a los agentes del Estado y del establecimiento en el palacio presidencial ya lo había dicho el papa Francisco: “No olvidemos que la inequidad es la raíz de los males sociales” (Giraldo, 2017, p. 10). No cabe duda de que la reconciliación que deseamos pasa necesariamente por el reconocimiento de la equivocación de gran parte de la Iglesia católica, especialmente de sus jerarcas que antepusieron sus intereses e ideologías a la vivencia y anuncio del Evangelio como una buena noticia de paz.

No se cierren en sus propios intereses, sino que vean al otro como a un hermano y que emprendan con valentía y decisión el camino del encuentro y de la negociación, superando la ciega confrontación. Con la misma fuerza, exhorto también a la Comunidad Internacional a hacer todo esfuerzo posible para promover, sin más dilación, iniciativas claras a favor de la paz en aquella nación, basadas en el diálogo y la negociación. (Francisco, 2013d, N°. 4)

La viabilidad del diálogo en la perspectiva de la reconciliación para el logro de la paz en Colombia requiere una participación mancomunada de todos los integrantes y representantes de la sociedad civil que de forma consciente y proactiva tenga como objetivo primordial la búsqueda del bien común como bienestar de y para todos, y no el privilegio de unos pocos, como ha sucedido hasta ahora en Colombia. La paz no debe estar sujeta solo a las decisiones de los que hacen la guerra, como lo han propuesto los partidos políticos de derecha y la oligarquía de este país. No cabe duda de que, si la sociedad civil asume de forma organizada el poder decisorio que le otorga el régimen político democrático, en el que el poder está en el pueblo y no en los políticos o gobernantes de

turno, las posibilidades de la paz son más viables y esperanzadoras. Para ello, como sociedad civil debemos enfrentar la cultura de la politiquería que se ha incrustado en nuestra cultura a través de la formación política. Entre otras razones que se entienda que el ejercicio del voto es para elegir funcionarios que tengan el perfil de buenos administradores de la cosa pública, que estén dispuestos a servir diligentemente a favor del bien común y no a usurpar los bienes públicos que corresponde a todos.

En este sentido, la sociedad civil le otorgará el poder solo a aquellas opciones políticas que realmente representen la mejor alternativa para buscar las soluciones a las reales necesidades y expectativas del pueblo. En consecuencia, debemos parar con esa clase de política parasitaria que solo vive de promesas y nos lleva a unos niveles de corrupción inaceptables.

Es en este contexto en el que cobra una gran relevancia la ministerialidad a favor de la paz de los obispos en función de la sociedad colombiana, lejos del proselitismo político, porque uno de esos componentes que surten del ministerio episcopal es la de ser guías y maestros. Ello exige que nuestros obispos nos señalen y nos muestren las buenas y necesarias opciones que requiere nuestro país, sean de índole política, económica, cultural, etc. En su ser y quehacer, el obispo ha de abogar por una patria en cuyo territorio tenga cabida la paz en medio de la diversidad cultural que nos caracteriza, para que la civilización del amor sea una de sus máximas expresiones. De igual manera, nuestros obispos pueden ofrecer el papel de veedores y cuidadores de la comunidad y de toda la creación, de las directrices que provengan de la Constitución Política y de los distintos acuerdos de paz realizados que en su finalidad última demandan una distribución equitativa de la tierra, la no privatización del agua, el cuidado del medio ambiente y el buen uso de los recursos naturales. Es decir, que el actuar y

la participación de los obispos en la política no ha de limitarse meramente a dar una opinión sobre procesos electorales y el acompañamiento del sometimiento de los alzados en armas, sino también a incidir decididamente en la configuración de una nación pacífica y próspera para todos (PNUD, 2013).

Una Iglesia profética con la libertad de anunciar el Evangelio de la paz

El papa Francisco perfiló algunas directrices del profetismo que ha de acompañar a los obispos en la necesidad de pasar de una Iglesia milagrera y providencialista a una Iglesia profética (Brighenti, s. f.).

Lo primero: tocar sin miedo la carne herida de la propia historia y de la historia de su gente, con humildad, sin protagonismos, con el corazón libre de servilismos. Lo segundo, sostener al país en el primer paso hacia la paz, la reconciliación y la abdicación de la violencia, con una mirada propia de obispos que apunte a: la superación de las desigualdades que son la raíz de tantos sufrimientos; la renuncia al camino fácil, pero sin salida de la corrupción; la paciente y perseverante consolidación de la “res publica” que requiere la superación de la miseria y de la desigualdad. Todo esto lo define como “tarea ardua pero irrenunciable” y afirma que la fuerza la obtendrán “desde lo alto de Dios que es la cruz de su Hijo”, alusión evidente a la represión violenta que ha masacrado a tantos buscadores de justicia, incluyendo a muchos sacerdotes, religiosas, laicos y obispos. Citando a García Márquez, recuerda que la guerra produce miedo al por mayor, pero les recuerda que “no han recibido un espíritu de esclavos para caer en el miedo, pues el mismo Espíritu atestigua que son hijos destinados a la libertad” (Rm 8, 15-16). (Giraldo, 2017, p. 11)

Colombia sigue siendo uno de los países con una notable inequidad social, agravada por la violencia, la pobreza, el abandono y el conflicto de intereses entre los grupos violentos que desplazan y asesinan para apoderarse de los

territorios. Todas estas situaciones que afectan al pueblo colombiano no se resuelven simplemente apelando a los milagros, haciendo riegos de agua bendita desde una avioneta, curaciones mediáticas que terminan en un espectáculo o, simplemente, acciones paternalistas que, en muchos casos, son necesarias, como resolver el hambre o el dolor con un mercado o medicamento, pero que no son suficientes. La opción por los pobres no es para convertirlos en objetos de una caridad asistencialista que en últimas termina humillando al pobre (Brighenti, s. f.). Se requiere hurgar las causas que son generadoras de la exclusión y que están asociadas a un modelo económico, social, político, cultural que controla y domina al mundo promovido exclusivamente por los intereses de los países ricos a través de sus grandes organizaciones como el BM o la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE).

En el conflicto y la crisis que vive el país, los obispos están llamados a ser los profetas de la esperanza, en una Iglesia a la que el papa Francisco la define como “sacramento de esperanza” y le otorga rostros concretos: “tiene rostro joven, rostro femenino, rostro laico, rostro de pobre, y todo tiene un ingrediente esencial: pasión: ‘pasión de joven enamorado y de anciano sabio, pasión que transforma las ideas en utopías viables, pasión en el trabajo de nuestras manos, pasión que nos convierte en continuos peregrinos’” (Giraldo, 2017, p. 9).

Quisiera que se escuchara el grito de Dios preguntándonos a todos: ¿Dónde está tu hermano? (Gn 4, 9). ¿Dónde está tu hermano esclavo? ¿Dónde está ese que estás matando cada día en el taller clandestino, en la red de prostitución, en los niños que utilizas para mendicidad, en aquel que tiene que trabajar a escondidas porque no ha sido formalizado? No nos hagamos los distraídos. Hay mucho de complicidad. ¡La pregunta es para todos! En nuestras ciudades está instalado

este crimen mafioso y aberrante, y muchos tienen las manos preñadas de sangre debido a la complicidad cómoda y muda. (Francisco, 2013e, N°. 211)

El papa Francisco (2013) hace hincapié en que,

así como el mandamiento de “no matar” pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir “no a una economía de la exclusión y la inequidad”. Esa economía mata. No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. (N°. 53)

En este orden de ideas, cabe recordar que Jesús de Nazaret fue víctima del poder religioso, político, económico y social de su tiempo, así como el actuar de los profetas bíblicos fue siempre cuestionar y desenmascarar a sus dirigentes y gobernantes por la manera injusta y déspota de gobernar. Por eso, fueron perseguidos y asesinados por el poder, porque sus denuncias les resultaban incómodas y preferían quitarlo del camino. La Iglesia no puede estar del lado del poder abusador y explotador que asesina de mil maneras a la población, sino que está llamada a vivir y actuar con plena libertad para anunciar sin ataduras el Evangelio de la paz. A la manera como lo hizo Jesús de Nazaret ante los poderes de su tiempo, por eso les advirtió a sus seguidores: “Miren, yo los envío como ovejas en medio de lobos: sean astutos como serpientes y sencillos como palomas” (Mt 10, 16); “Los hijos de este mundo son más sagaces con los de su clase que los hijos de la luz” (Lc 16, 8); también las palabras del profeta: “¡Que fluya, sí, el derecho como agua y la justicia como arroyo perenne!” (Amos 5, 24).

Desde esta perspectiva eclesial, los pastores están llamados a ser profetas que anuncien sin temor la Buena Nueva del Evangelio, que lo hagan con valentía y arraigo, que sean pastores que cuiden y velen por el bienestar del pueblo, porque ninguno por más indiferente que sea puede permanecer impasible ante las

necesidades y desigualdades que limitan la vida a la gran mayoría de la población en el mundo. El papa Francisco en su visita a Colombia en el encuentro con los obispos les dijo que no tuvieran miedo de perderse si salen de sí mismos:

No enmudezcan la voz de Aquel que los ha llamado ni se ilusionen en que sea la suma de sus pobres virtudes o los halagos de los poderosos de turno quienes aseguran el resultado de la misión [...] No se midan con el metro de aquellos que quisieran que fueran solo una casta de funcionarios plegados a la dictadura del presente [...] Construyan una Iglesia que ofrezca a este país un testimonio elocuente de cuánto se puede progresar cuando se está dispuesto a no quedarse en las manos de unos pocos [...] No tengan miedo de tocar la carne herida de la propia historia y de la historia de su gente [...] No sirven alianzas con una parte u otra sino la libertad de hablar a los corazones de todos [...] algunos continúan propagando la cómoda neutralidad de aquellos que nada eligen para quedarse con la soledad de sí mismos [...] No pocos proclaman el nuevo dogma del egoísmo y de la muerte de toda solidaridad, palabra que hay que sacarla del diccionario [...] No participen en ninguna negociación que malvenda sus esperanzas. (Francisco, 2017b, N°. 10, 13, 14, 16, 23, 28)

Una Iglesia abanderada de los pobres y de las víctimas de la violencia en perspectiva de la no violencia

Los fundamentos y las orientaciones de la no violencia están sustentados en la misma vida de Jesús que estuvo caracterizada por que se negó en todo momento a asumir posiciones autoritarias y violentas a la manera de los militares y gobernantes cuando sus discípulos y seguidores se lo propusieron. Con esta postura de Jesús de la no violencia, se evidencia un estilo de vida de rechazo a todos los actos de violencia contra las personas; “incluso señalan que en todo discipulado o clase a la membresía de una Iglesia, debería ser requisito

enseñar la no violencia y la paz; en palabras de Becker, [...]: ‘Rechazan participar en la violencia, pero están dispuestos a hacer aun más de lo que el estado les pida para trabajar por la paz (Becker, 2008, p. 109)’” (PNUD, 2014, p. 126).

A propósito de las relaciones entre los seres humanos, la Sagrada Escritura advierte que estas han de estar cimentadas no en la dominación que oprime y esclaviza, sino en la actitud de servicio que invita al reconocimiento del otro. Sin embargo, por lo general la mayoría de las relaciones humanas tienen la tendencia a organizarse en un sentido verticalista y jerárquico donde se da una relación dominante-dominado, señor-esclavo. Las relaciones humanas de este tipo son la antítesis del evangelio mismo. Los jefes, gobernantes y señores del mundo ejercen su autoridad con poder sobre las naciones para esclavizarlas, y advierte, entre ustedes no debe ser así. Si alguien quiere mandar que sirva y el que quiera ser el primero, que sea el último, el servidor (cfr. Lc 22, 25-27). También, dejó claro que los seres humanos no se llaman entre sí esclavos ni señores, sino amigos y hermanos servidores (cfr. Jn 13, 15-19). (Flórez et al., 2017, p. 137)

La violencia nunca ha sido ni será la solución para remediar nuestras necesidades. Afirma el papa Francisco (2017a):

Responder con violencia a la violencia lleva, en el mejor de los casos, a la emigración forzada y a un enorme sufrimiento, ya que las grandes cantidades de recursos que se destinan a fines militares son sustraídas de las necesidades cotidianas de los jóvenes, de las familias en dificultad, de los ancianos, de los enfermos, de la gran mayoría de los habitantes del mundo. En el peor de los casos, lleva a la muerte física y espiritual de muchos, si no es de todos. (Nº. 6)

Tristemente la cultura de la violencia ha permeado a las diferentes organizaciones y a los grupos más poderosos de la sociedad de hoy. ¿Por qué?

Porque sostiene y alimenta una sociedad escandalosamente desigual. Violenta, porque sirve y apoya sin escrúpulos los mecanismos de una sociedad

mercantilizada y sin rostro humano. Violenta, porque genera grupos y colectivos que apuestan por la injusticia de leyes que condenan a miles de personas a la pobreza y a la precariedad. Violenta, porque la uniformidad cultural ha consagrado la superioridad de unas culturas sobre otras. Violenta, por el desprecio y falta de respeto que se ejerce sobre culturas diferentes. Violenta, porque la uniformidad cultural ha triunfado con evidentes signos de opresión sobre la diversidad. Violenta, porque se ha dotado de herramientas poderosas de control sobre las personas y las conciencias. (De Tapia, 2008, párr. 3)

El papa Francisco en su visita a Colombia cuestionó el establecimiento político oligárquico nacional que ha sido incapaz de dar respuesta a las causas estructurales de la pobreza y violencia que vive el país:

No es la ley del más fuerte sino la fuerza de la ley, la que es aprobada por todos, la que rige la convivencia pacífica. Se necesitan leyes justas que puedan garantizar esa armonía [...] [esas] nacen del deseo de resolver las causas estructurales de la pobreza que generan exclusión y violencia [...] Les pido que escuchen a los pobres, a los que sufren. Mírenlos a los ojos y déjense interrogar en todo momento por sus rostros surcados de dolor y sus manos suplicantes. (Francisco, 2017b, N°. 5)

De igual manera, el papa Francisco advierte a los obispos que no incurran en las alianzas políticas deplorables que van en contra del bienestar del mismo pueblo. Un hecho muy dicente fue el plebiscito por la paz en el que de forma inesperada se impuso el no a los acuerdos de paz, fruto de la desinformación y la renuencia azuzada por muchos líderes religiosos. Además, les recuerda que no son técnicos ni políticos sino pastores, y la fuerza de su palabra no está tanto en sermones y documentos, como en el hablar al secreto sagrario de las conciencias, con el recurso frágil y humilde a la misericordia de Dios, pero invencible y único capaz de derrotar la cínica soberbia de los corazones autorreferenciados (Francisco, 2017b). En este sentido, ninguna causa es justa

y razonable para optar por la vía de la violencia, ni la defensa de la fe que motivaron los conflictos político-religiosos en siglos pasados en los que varios obispos optaron por estos medios en connivencia con la oligarquía so pretexto de conseguir la paz para la defensa del statu quo. De ahí que el gran reto de todo cristiano consiste en vivir sin desfallecer a la manera de Jesucristo que pasó toda su vida haciendo el bien (Hch 10, 38). Él predicó incansablemente el amor incondicional de Dios que acoge y perdona, y enseñó a sus discípulos a amar a los enemigos (cf. Mt 5, 44) y a poner la otra mejilla (cf. Mt 5, 39). Cuando impidió que la adúltera fuera lapidada por sus acusadores (cf. Jn 8, 1-11) y cuando la noche antes de morir dijo a Pedro que envainara la espada (cf. Mt 26, 52):

Jesús trazó el camino de la no violencia, que siguió hasta el final, hasta la cruz, mediante la cual construyó la paz y destruyó la enemistad (cf. Ef 2, 14-16). Por esto, quien acoge la Buena Noticia de Jesús reconoce su propia violencia y se deja curar por la misericordia de Dios, convirtiéndose a su vez en instrumento de reconciliación. (Francisco, 2017a, N°. 3)

La no violencia es un estilo de política para la paz. Por tanto, nuestros sentimientos y valores personales más profundos se han de configurar a la opción de la no violencia. En la perspectiva de la no violencia, el papa Francisco (2017a) afirma:

Que la caridad y la no violencia guíen el modo de tratarnos en las relaciones interpersonales, sociales e internacionales. Cuando las víctimas de la violencia vencen la tentación de la venganza, se convierten en los protagonistas más creíbles en los procesos no violentos de construcción de la paz. Que la no violencia se transforme, desde el nivel local y cotidiano hasta el orden mundial, en el estilo característico de nuestras decisiones, de nuestras relaciones, de nuestras acciones y de la política en todas sus formas. (N°. 1)

Parafraseando al papa Francisco, la autenticidad de los discípulos de Jesús se clarifica cuando son capaces de integrar en la vida y asumir sin titubeos la opción de la no violencia. El discípulo aparta libre y decididamente de su corazón, de sus palabras y de su vida todo rasgo que conlleve la violencia. De esta manera, se convierte en un referente que puede aportar a la construcción de comunidades no violentas, en las que lo importante y propio sea cuidar a los demás y de todo cuanto habita la casa común. En este sentido, la no violencia para el cristiano es su modo propio o natural de ser, es

la actitud de quien *está tan convencido del amor de Dios y de su poder*, que no tiene miedo de afrontar el mal únicamente con las armas del amor y de la verdad. El amor a los enemigos constituye el núcleo de la “revolución cristiana”. Precisamente, el evangelio del *amad a vuestros enemigos* (cf. Lc 6, 27) es considerado como “la charta magna de la no violencia cristiana”, que no se debe entender como un “rendirse ante el mal [...], sino en responder al mal con el bien (cf. Rm 12, 17-21), rompiendo de este modo la cadena de la injusticia”. (Francisco, 2017a, N°. 3)

Por otra parte, cabe precisar que la no violencia no debe confundirse con desinterés, pasividad y rendición. No perdamos de vista los testimonios y logros de grandes personajes como Mahatma Gandhi y Khan Abdul Ghaffar Khan en la liberación de la India, y de Martin Luther King Jr. contra la discriminación racial en los Estados Unidos. El ejemplo valeroso de tantas mujeres como Leymah Gbowee y las miles de mujeres liberianas que se organizaron a favor de la no violenta e incidieron en la terminación de la segunda guerra civil en Liberia. En 1979, cuando la Madre Teresa recibió el Premio Nobel de la Paz, declaró claramente su mensaje de la no violencia activa:

En nuestras familias no tenemos necesidad de bombas y armas, de destruir para traer la paz, sino de vivir unidos, amándonos unos a otros [...]. Y entonces

seremos capaces de superar todo el mal que hay en el mundo. Porque la fuerza de las armas es engañosa. Mientras los traficantes de armas hacen su trabajo, hay pobres constructores de paz que dan la vida solo por ayudar a una persona, a otra, a otra.

La Iglesia católica, al asumir el compromiso de la paz, se convierte en la gran defensora de las víctimas que han padecido los rigores de la injusticia y de la violencia producida no solo por las fuerzas al margen de la ley, sino del mismo Estado. Aquí cabe una precisión sobre los reduccionismos en la interpretación de las víctimas que las han ocultado y silenciado hasta en un 85 %. Según Giraldo (2017), las víctimas no son solo las víctimas de las guerrillas o una que otra de algunos de los grupos paramilitares, sino que también están las “víctimas de agentes directos del Estado, de la fuerza pública, mutilados del ESMAD [Escuadrón Móvil Antidisturbios], torturados en cuarteles militares, desaparecidos luego de su detención, falsos positivos, familias de líderes o militantes de movimientos sociales masacrados, sindicalistas y activistas sociales amenazados, presos políticos o prisioneros de guerra” (Giraldo, 2017, p. 1).

La atención de las víctimas es un compromiso que nos reta como Iglesia, y que también es un gran desafío a todas las tradiciones religiosas. Para ello, la palabra y el accionar de los obispos es importante para que en Colombia se detenga la fábrica de víctimas generadas por el proceder de los grupos armados y el mismo Estado a través de sus Fuerzas Armadas. Dar respuesta a esta gran tarea exige aunar fuerzas con los líderes de otras religiones e Iglesias. La violencia es una profanación del nombre de Dios, afirma el papa Francisco, por lo que deduce: “Ninguna religión es terrorista [...] No nos cansemos nunca de repetirlo: ‘Nunca se puede usar el nombre de Dios para justificar la violencia. Solo la paz es santa. Solo la paz es santa, no la guerra’. La compasión y la no

violencia son esenciales e indican el camino de la vida” (Francisco, 2017a, N° 4). Por tanto, como Iglesia debemos hacer todo “cuanto sea necesario para evitar que sigan ocurriendo asesinatos, atentados y acciones violentas contra nuestros hermanos y hermanas”, advirtiendo que estos hechos terminan por amenazar la democracia y las instituciones del país (CEC, 2020, párr. 4). Además, como Iglesia debemos abogar por gestionar una política pública nacional para enfrentar la matanza de líderes sociales.

Por último, la opción a la no violencia se convierte en un programa y un desafío para todos, en especial para los responsables de las instituciones nacionales e internacionales, los dueños y dirigentes de las empresas, los medios de comunicación, pero específicamente para los líderes políticos y religiosos que han de guiarse en el desempeño de sus funciones y responsabilidades por aplicar las bienaventuranzas.

Es el desafío de construir la sociedad, la comunidad o la empresa, de la que son responsables, con el estilo de los trabajadores por la paz; de dar muestras de misericordia, rechazando descartar a las personas, dañar el ambiente y querer vencer a cualquier precio. Esto exige estar dispuestos a “aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso”. Trabajar de este modo significa elegir la solidaridad como estilo para realizar la historia y construir la amistad social. La no violencia activa es una manera de mostrar verdaderamente cómo, de verdad, la unidad es más importante y fecunda que el conflicto. Todo en el mundo está íntimamente interconectado. Puede suceder que las diferencias generen choques: afrontémoslos de forma constructiva y no violenta, de manera que “las tensiones y los opuestos [puedan] alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida”, conservando “las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna”. (Francisco, 2017a, N° 6).

Finalmente, en la perspectiva de la no violencia, el testimonio y la vida de uno de los grandes obispos brasileños, Don Hélder Câmara, que trabajó donosamente por la dignidad de los más pobres que padecen grandes necesidades, como la falta de vivienda y trabajo. El hambre que ellos padecen constituye una condena a la civilización de los que no tienen hambre. “El verdadero cristianismo rechaza la idea de que algunos nacen pobres y otros son ricos, y que los pobres deben atribuir su pobreza a la voluntad de Dios”. Lo que hace auténtico el mensaje cristiano es que la fe está ligada a la esperanza y la caridad a la justicia, por eso, “cuando le doy comida a los pobres, me llaman santo. Cuando les pregunto por qué son pobres, me llaman comunista” (Hélder Câmara, 1969).

Una Iglesia que construye paz siendo signo de comunión en medio de la pluralidad y la diversidad

En una sociedad cada vez más plural y diversa, todos estamos llamados a definir claramente nuestra propia identidad, pero en el reconocimiento de las identidades y las diferencias de los otros, haciendo a un lado el miedo, los fundamentalismos y la violencia. “El ‘diferente’ cuestiona al ‘normal’, sus seguridades; pero la ‘diferencia’, la diversidad, es una riqueza para cualquier sociedad” (Bonet, 2018, párr. 1). Ser diferente en una sociedad democrática, plural y diversa como la nuestra es de gran valor, porque pone en evidencia el reconocimiento de muchos modos de vivir y creer que se convierten en un gran potencial para la misma humanidad. Por tanto, “el deseo de vivir con otros es la riqueza de la diversidad humana, la mixofilia, como la llama Zygmunt Bauman, es una señal de madurez social y democrática. No debemos empeñarnos en ser uni-versos (orientados hacia un solo punto), sino pluri-versos (orientados hacia

la diversidad)” (párr. 13). Como bien sabemos, toda identidad cultural está constituida por unas creencias y unas simbologías que en ningún momento le concede el derecho de despreciar o pisotear la diversidad de otro. Para ello, toda cultura ha de quitarse el complejo de superioridad, deben ser flexibilizadas y relativizadas. “Es patológico vivir sin identidad, reducirla a una sola referencia, pertenencia o experiencia (porque nuestra identidad tiene muchas dimensiones) o vivirla exaltadamente sin respetar otras identidades. Necesitamos raíces, fundamentos, pero no fundamentalismos” (Bonet, 2018, párr. 3).

La Iglesia católica, inspirada en los principios de la justicia, la caridad, la misericordia y la comunión que son elementos constitutivos del Evangelio, ha de reconocer, comunicar, valorar y celebrar la pluralidad y diversidad del pueblo colombiano donde habita un sinnúmero de etnias y culturas con una innumerable estela de valores y sentidos a través de la palabra encarnada y el pan compartido.

La mejor manera de construir la paz es recrear la Eucaristía, entendida como memoria celebrativa de Jesús y comida real, en el doble sentido interior (la comunidad hacia adentro) y expansivo (la comunidad abierta a los hombres y mujeres del entorno). Es necesaria la unidad orante, en un plano de misterio; pero si no desemboca en la unidad de mesa real (con palabra y comida, con diálogo y canto) esa unidad pierde, se devalúa. (Pikaza, 2009, p. 58)

Solo habrá paz en aquellos ambientes donde los hombres y las mujeres puedan encontrarse y comer juntos para actualizar la memoria de Cristo que es alimento de Dios para la humanidad a fin de que los creyentes lo compartan con otros. El Evangelio, al ser absorbido, comprendido y utilizado bajo la exclusividad de los jerarcas y los expertos como los únicos encargados de decirles a otros lo que han de pensar y recibir, crea sumisión e infantilismo en

el pueblo de Dios. Por tanto, la Iglesia está llamada a ser signo de comunión en medio de la diversidad y la pluralidad, le compete ofrecer la palabra y el pan de tal forma que los cristianos descubran en la celebración concreta de la vida la búsqueda de la paz como don y tarea cristiana.

En ese contexto, el cristianismo ha podido parecer sometimiento, como si la iglesia fuera cosa de ministros exteriores o jefes. Pues bien, eso está cambiando para bien, en clave de evangelio. La caída de formas y estructuras nos permite abrir el mensaje de Jesús en todas direcciones, de manera que los creyentes de cada cultura y lugar lo puedan expresar como ellos quieran, compartiendo en Jesús Palabra y Pan. (Pikaza, 2009, p. 59)

Al remontarnos al Concilio Vaticano II, una de las ideas fuerza del papa Pablo VI que produjo gran impacto fue la evangelización de la cultura. A lo que afirmaba: “lo que importa es evangelizar la cultura y las culturas del hombre’ [...] entendiendo por la evangelización ‘no de una manera decorativa, como un barniz superficial sino de una manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces” (Niño de Zepeda, 2015, p. 187). Aquí se puede inferir que existe una relación activa y específica entre la fe y la cultura, esta última ha de ser mediada por la evangelización que toca las raíces del humano y de la sociedad. La fe no gira sobre su propio eje, “no está centrada en sí misma, la fe tiende a ‘salir fuera’. Quiere hacerse entender, da lugar al testimonio, genera la misión” (Francisco, 2014b, n.º 5). No cabe duda de que este ha de ser el referente para que los obispos ejerzan la labor de cuidadores y cultivadores de la cultura en la perspectiva de la paz, porque no es posible convivir con aquello que corrompe la vida y atenta contra ella. Al respecto, el papa Francisco (2017d) añade:

A todos aquellos que, con valentía y de forma incansable, han trabajado y hasta han perdido la vida en la defensa y protección de los derechos de la persona

humana y su dignidad. Como ellos, la historia nos pide asumir un compromiso definitivo en defensa de los derechos humanos [...] Si Colombia quiere una paz estable y duradera, tiene que dar urgentemente un paso en esta dirección, que es aquella del bien común, de la equidad, de la justicia, del respeto de la naturaleza y de sus exigencias. Solo si ayudamos a desatar los nudos de la violencia, desenredaremos la compleja madeja de los desencuentros: se nos pide dar el paso del encuentro con los hermanos, atrevernos a una corrección que no quiere expulsar sino integrar; se nos pide ser caritativamente firmes en aquello que no es negociable; en definitiva, la exigencia de construir la paz 'hablando no con la lengua sino con manos y obras' (San Pedro Claver). (Nº. 9 y 11)

La Iglesia católica, en la perspectiva multicultural y pluriétnica que ofrece el país, está llamada a ejercer una evangelización y una pastoral que realmente responda a las necesidades y expectativas de todos los pueblos y comunidades residentes en Colombia, distante de aquellas alianzas generadoras de dominación, genocidio y etnocidio en las que hizo parte y apoyó en épocas pasadas. La actual evangelización ha de estar caracterizada por el diálogo y el respeto, en articulación con las luchas, creencias y prácticas religiosas de todos los que hacen parte de la nación mestiza, indígenas y afrodescendientes, es decir, ha de promover y animar una pastoral ecuménica que favorezca una fe madura para hacer frente al fanatismo de tantas de sectas y organizaciones religiosas divisionistas y destructoras de las culturas y de la cultura de la paz (Bottasso, 1989).

En el ejercicio de la pastoral, el obispo no es un funcionario, técnico o político, sino que

su mirada debe estar fija siempre, no en un concepto abstracto de hombre sino en el hombre concreto de carne, huesos, historia, fe, esperanza, sentimientos, desilusiones, frustraciones, dolores y heridas. La interpelación más esencial de

los obispos al país debe ser “la verdad de Dios”, concentrada en la pregunta: “¿dónde está tu hermano?”. (Francisco, citado por Giraldo, 2017, p. 8)

En esta perspectiva de construir la paz en medio de la pluralidad y la diversidad, el obispo ha de guiarse por la convicción de que la unidad del Espíritu es la fuente que armoniza todas las diversidades para vivir la comunión, es decir,

supera cualquier conflicto en una nueva y prometedora síntesis. La diversidad es bella cuando acepta entrar constantemente en un proceso de reconciliación, hasta sellar una especie de pacto cultural que haga emerger una “diversidad reconciliada”, [...] “La diversidad de nuestras etnias es una riqueza [...] Solo con la unidad, con la conversión de los corazones y con la reconciliación podremos hacer avanzar nuestro país”. (Francisco, 2013e, N°. 230)

En este marco, los obispos han de ser muy cuidadosos en saber articular la búsqueda de la paz con la participación popular y la defensa por los derechos humanos. Nuestro país lleva décadas buscando la paz que parece escabullirse, pero es una tarea en la que no debemos claudicar; Jesús nos enseña en el Evangelio que no es suficiente que dos partes se acerquen a dialogar, sino que es fundamental incorporar a todos los actores: “Si no te escucha tu hermano, busca una o dos personas más” (Mt 18, 15). Según el papa Francisco:

Hemos aprendido que estos caminos de pacificación, de primacía de la razón sobre la venganza, de delicada armonía entre política y derecho, no pueden obviar los procesos de la gente. No se alcanza con el diseño de marcos normativos y arreglos institucionales entre grupos políticos o económicos de buena voluntad. Jesús encuentra la solución al daño realizado en el encuentro personal entre las partes. Además, siempre es rico incorporar en nuestro proceso de paz la experiencia de sectores que, en muchas ocasiones han sido invisibilizados, para que sean precisamente las comunidades quienes colorean los procesos de memoria colectiva. El autor principal es el sujeto histórico de este proceso, es la

gente y su cultura, no es una clase, una fracción, un grupo, una élite, es toda la gente y su cultura. (citado por Giraldo, 2017, p. 5)

La Iglesia como constructora de paz en medio de la diversidad y pluralidad ha de ser la expresión de una corriente contracultural de encuentro movido por la búsqueda de justicia y paz. No es factible que hablemos, dialoguemos y le apostemos a la paz sin hacer nada con aquello que niega, contradice, daña y asesina la vida (Giraldo, 2017). Esa corriente contracultural hace posible

otra cultura, la de las personas diferentes, la de la solidaridad, la de la acogida, la del diálogo, la de los pueblos, la comunitaria y el bien común. Otra religión, la que se sitúa en el rostro de las personas y de todas las personas; la que hace de la defensa de sus vidas algo sagrado; la que acompaña, cuida y defiende a los empobrecidos; aquí radicará la construcción de una nueva esperanza. (De Tapia, 2008, párr. 20)

En Colombia, hace presencia una gran variedad de culturas,² por lo que, para hacer frente al desafío de la pluralidad y la diversidad, la Iglesia en el anuncio y testimonio del Evangelio ha de favorecer la apertura y el diálogo de una manera versátil y creativa. El diálogo es una parte esencial de la misión de la Iglesia. Pero, para asumirlo sabiamente, el papa Francisco nos recomienda que debemos saber claramente el punto de partida y referenciar la meta, y esa claridad nos la da nuestra identidad de cristianos que debe estar acompañada de una alta dosis de empatía:

No podemos comprometernos propiamente a un diálogo si no tenemos clara nuestra identidad. Desde la nada, desde una autoconciencia nebulosa no se puede dialogar, no se puede empezar a dialogar. Y, por otra parte, no puede haber diálogo auténtico si no somos capaces de tener la mente y el corazón abiertos a aquellos con quienes hablamos, con empatía y sincera acogida. Se trata de

atender, y en esa atención nos guía el Espíritu Santo. [...] Si queremos hablar con los otros, con libertad, abierta y fructíferamente, hemos de tener bien claro lo que somos, lo que Dios ha hecho por nosotros y lo que espera de nosotros. Y, si nuestra comunicación no quiere ser un monólogo, hemos de tener apertura de mente y de corazón para aceptar a las personas y a las culturas. Sin miedo: el miedo es enemigo de estas aperturas. (Francisco, 2014b, N°. 2)

Una Iglesia misionera y evangelizadora en actitud de salida para servir y solidarizarse con los más necesitados

Una Iglesia misionera y evangelizadora debe estar centrada exclusivamente en el Reino de Dios, para que se mantenga alejada del ensimismamiento y la autopreservación. La centralidad en el Reino de Dios exige asumir una actitud permanente de salida en procura de entablar una verdadera amistad con los preferidos de Jesús que son los pobres y marginados.

Ser Iglesia no significa administrar, sino salir, ser misioneros, llevar a los hombres la luz de la fe y la alegría del Evangelio. No olvidemos que el impulso de nuestro compromiso de cristianos en el mundo no es una idea filantrópica, un vago humanismo, sino un don de Dios, es decir, un regalo de la filiación divina que hemos recibido en el Bautismo. Y este don es al mismo tiempo una tarea. Los hijos de Dios no se esconden, sino que más bien llevan la alegría de su filiación divina al mundo. Y esto también significa comprometerse a vivir una vida santa. (Francisco, 2014a, N°. 3)

El dinamismo misionero de la Iglesia es para llegar a todos sin excepciones de ninguna índole. Sin embargo, cabe preguntarse a quiénes debería privilegiar el accionar misionero de la Iglesia. El Evangelio nos muestra una orientación clara y contundente: “no tanto a los amigos y vecinos ricos sino sobre todo a los

pobres y enfermos, a esos que suelen ser despreciados y olvidados, a aquellos que ‘no tienen con qué recompensarte’” (Lc 14, 14) (Francisco, 2013e, N^o. 47).

Según el papa Francisco, la Iglesia en salida es un descentrarse de sí misma, lo que significa mantener siempre las puertas abiertas, es decir,

salir hacia los demás para llegar a las periferias humanas no implica correr hacia el mundo sin rumbo y sin sentido. Muchas veces es más bien detener el paso, dejar de lado la ansiedad para mirar a los ojos y escuchar, o renunciar a las urgencias para acompañar al que se quedó al costado del camino. A veces es como el padre del hijo pródigo, que se queda con las puertas abiertas para que, cuando regrese, pueda entrar sin dificultad. (Francisco, 2013e, N^o. 46)

La metáfora de las puertas abiertas involucra no solo las puertas de los templos, sino que también alude a la presencia de restricciones, como las tarifarias en los sacramentos que no están concebidos para los perfectos, sino como un remedio y alimentos para los débiles. Para ello, advierte el papa Francisco (2013e), los obispos no han de comportarse “como controladores de la gracia”, sino “como facilitadores”, porque “la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida a cuestas” (N^o. 47).

Una Iglesia “capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual”. En efecto, lo misionero y evangelizador centrado exclusivamente en el Reino de Dios demanda urgentemente reformas de estructuras que hagan posible la conversión pastoral. En este sentido, “toda renovación en el seno de la Iglesia debe tender a la misión como objetivo para no caer presa de una especie de introversión eclesial” (Francisco, 2013e, N^o. 27).

Por otra parte, la tarea misionera y evangelizadora de la Iglesia ha de estar volcada en hacer creíble y visible el Reino de Dios (cf. Lc 4, 43).

Se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que Él logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos. Entonces, tanto el anuncio como la experiencia cristiana tienden a provocar consecuencias sociales. Buscamos su Reino: “Buscad ante todo el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás vendrá por añadidura” (Mt 6, 33). El proyecto de Jesús es instaurar el Reino de su Padre; Él pide a sus discípulos: “¡Proclamad que está llegando el Reino de los cielos!” (Mt 10, 7). (Francisco, 2013e, N.º. 180)

En consecuencia, en el anuncio del Evangelio, como nos lo advierte el papa Francisco, no es suficiente una relación personal con Dios, ni “la respuesta de amor tampoco debería entenderse como una mera suma de pequeños gestos personales dirigidos a algunos individuos necesitados, lo cual podría constituir una ‘caridad a la carta’, una serie de acciones tendentes solo a tranquilizar la propia conciencia” (Francisco, 2013e, N.º. 180).

El anuncio del Reino de Dios que es la piedra angular de la evangelización, como afirmaba el papa Pablo VI, tiene que ver con el verdadero desarrollo. En otras palabras, “una paz que no surja como fruto del desarrollo integral de todos, tampoco tendrá futuro y siempre será semilla de nuevos conflictos y de variadas formas de violencia” (Francisco, 2013e, N.º. 219). En este sentido, hay una relación directa y complementaria entre la vida personal y social real del ser humano, su historia y el Evangelio:

Se trata del criterio de universalidad, propio de la dinámica del Evangelio, ya que el Padre desea que todos los hombres se salven y su plan de salvación consiste en “recapitular todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, bajo un

solo jefe, que es Cristo” (Ef 1, 10). El mandato es: “Id por todo el mundo, anunciad la Buena Noticia a toda la creación” (Mc 16, 15), porque “toda la creación espera ansiosamente esta revelación de los hijos de Dios” (Rm 8, 19). [...] abraza todas las dimensiones de la existencia, todas las personas, todos los ambientes de la convivencia y todos los pueblos. Nada de lo humano le puede resultar extraño. La verdadera esperanza cristiana, que busca el Reino escatológico, siempre genera historia. (Francisco, 2013e, N°. 181)

Los obispos, como lo afirma el papa Francisco, están llamados a actuar en consonancia con la tarea evangelizadora que implica y exige la promoción integral de todos los seres humanos. Para ello, han de discernir los signos de los tiempos para buscar alternativas de cambio y transformación de todas aquellas situaciones que afectan la vida de las personas, en especial de los más pobres y necesitados, a través no solo de la emisión de juicios o opiniones, sino de acoger y guiarse por los aportes de las diferentes ciencias:

Ya no se puede decir que la religión debe recluirse en el ámbito privado y que está solo para preparar las almas para el cielo. Sabemos que Dios quiere la felicidad de sus hijos también en esta tierra, aunque estén llamados a la plenitud eterna, porque Él creó todas las cosas “para que las disfrutemos” (1 Tm 6, 17), para que todos puedan disfrutarlas. De ahí que la conversión cristiana exija revisar “especialmente todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común”.

Por consiguiente, nadie puede exigirnos que releguemos la religión a la intimidad secreta de las personas, sin influencia alguna en la vida social y nacional, sin preocuparnos por la salud de las instituciones de la sociedad civil, sin opinar sobre los acontecimientos que afectan a los ciudadanos. ¿Quién pretendería encerrar en un templo y acallar el mensaje de san Francisco de Asís y de la beata Teresa de Calcuta? Ellos no podrían aceptarlo. Una auténtica fe —que nunca

es cómoda e individualista— siempre implica un profundo deseo de cambiar el mundo, de transmitir valores, de dejar algo mejor detrás de nuestro paso por la tierra. Amamos este magnífico planeta donde Dios nos ha puesto, y amamos a la humanidad que lo habita, con todos sus dramas y cansancios, con sus anhelos y esperanzas, con sus valores y fragilidades. La tierra es nuestra casa común y todos somos hermanos. Si bien “el orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política”, la Iglesia “no puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia”. Todos los cristianos, también los Pastores, están llamados a preocuparse por la construcción de un mundo mejor. De eso se trata, porque el pensamiento social de la Iglesia es ante todo positivo y propositivo, orienta una acción transformadora, y en ese sentido no deja de ser un signo de esperanza que brota del corazón amante de Jesucristo. Al mismo tiempo, une “el propio compromiso al que ya llevan a cabo en el campo social las demás Iglesias y Comunidades eclesiales, tanto en el ámbito de la reflexión doctrinal como en el ámbito práctico”. (Francisco, 2013e, N°. 182, 183)

Una auténtica fe se caracteriza por no ser acomodada, ni individualista y ni muchos menos superficial.

Siempre implica un profundo deseo de cambiar el mundo, de transmitir valores, de dejar algo mejor detrás de nuestro paso por la tierra. Amamos este magnífico planeta donde Dios nos ha puesto, y amamos a la humanidad que lo habita, con todos sus dramas y cansancios, con sus anhelos y esperanzas, con sus valores y fragilidades. La tierra es nuestra casa común y todos somos hermanos. (Francisco, 2013e, N°. 183)

Este reto exige que en cada una de las arquidiócesis y diócesis los obispos como los principales guías han de promover una pastoral de la acogida con espacios y tiempos de atención y, sobre todo, con una esmerada formación humana e integral de todos los agentes de pastoral para que pueden llegar

a todas las personas, sobre todo, a quienes se encuentran en situaciones vulnerables y especiales (Brighenti, s. f.).

Si bien “el orden justo de la sociedad y del Estado” es “la tarea principal de la política”, la Iglesia “no puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia”. En efecto, los obispos y todos los cristianos están llamados a preocuparse por la construcción de un mundo mejor (cf. Francisco, 2013e, N° 183), no debemos dejarlo tal como lo encontramos.

La Iglesia proclama “el Evangelio de la paz” (Ef 6, 15) y está abierta a la colaboración con todas las autoridades nacionales e internacionales para cuidar este bien universal tan grande. Al anunciar a Jesucristo, que es la paz en persona (cf. Ef, 2, 14), la nueva evangelización anima a todo bautizado a ser instrumento de pacificación y testimonio creíble de una vida reconciliada. Es hora de saber cómo diseñar, en una cultura que privilegie el diálogo como forma de encuentro, la búsqueda de consensos y acuerdos, pero sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones. (Francisco, 2013e, N° 239)

Ante el hecho de tantas espiritualidades alienantes que proliferan por doquier en nuestro contexto colombiano que llevan a la manipulación y alienación del pueblo, los obispos han de promover un cristianismo encarnado:

Más que el ateísmo, hoy se nos plantea el desafío de responder adecuadamente a la sed de Dios de mucha gente, para que no busquen apagarla en propuestas alienantes o en un Jesucristo sin carne y sin compromiso con el otro. Si no encuentran en la Iglesia una espiritualidad que los sane, los libere, los llene de vida y de paz al mismo tiempo que los convoque a la comunión solidaria y a la fecundidad misionera, terminarán engañados por propuestas que no humanizan ni dan gloria a Dios. (Francisco, 2013e, N° 89)

Finalmente, la misión y la evangelización constituyen la tarea fundamental de la Iglesia, pero para ello no ha de apartarse de la sencillez. Lamentablemente, el prestigio y el poder para muchos obispos se han convertido en su deseo más profundo, con ello han llevado a que en muchas partes los feligreses se alejen de la propuesta evangélica del Reino de Dios, inaugurado y mostrado por Jesús de Nazaret.

Esta oscura mundanidad se manifiesta en muchas actitudes aparentemente opuestas pero con la misma pretensión de “dominar el espacio de la Iglesia”. En algunos hay un cuidado ostentoso de la liturgia, de la doctrina y del prestigio de la Iglesia, pero sin preocuparles que el Evangelio tenga una real inserción en el pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia. Así, la vida de la Iglesia se convierte en una pieza de museo o en una posesión de pocos. (Francisco, 2013e, N°. 95)

No cabe duda de que la paz exige urgentemente el paso de una Iglesia gobernada por obispos, que en muchos de los casos actúan como príncipes, a una Iglesia de pastores con el olor de las ovejas. Con ello, no se quiere desconocer el testimonio de muchos obispos que han sido fieles al anuncio del Evangelio y se han convertido en auténticos referentes de entrega y servicio en sus comunidades, y que a efectos de extensión solo mencionamos algunos casos sin desconocer que la lista es más amplia: Gerardo Valencia Cano, Raúl Zambrano Camader, Jorge Leonardo Gómez Serna, Nel Beltrán Santamaría, Jaime Prieto Amaya, entre otros, cercanos al estilo del episcopado del Pacto de las Catacumbas como uno de los grandes frutos del Concilio Vaticano II. Siguiendo a Brighenti (s. f.), el papa Francisco hace tres recomendaciones a los obispos: acoger, caminar y permanecer con el pueblo.

En primer lugar:

Sed pastores con el olor de las ovejas, presentes en medio de vuestro pueblo como Jesús Buen Pastor. Vuestra presencia no es secundaria, es indispensable. ¡La presencia! La pide el pueblo mismo, que quiere ver al propio obispo caminar con él, estar cerca de él. Lo necesita para vivir y para respirar. No os cerréis. Bajad en medio de vuestros fieles, también en las periferias de vuestras diócesis y en todas esas “periferias existenciales” donde hay sufrimiento, soledad, degradación humana. Presencia pastoral significa caminar con el pueblo de Dios: caminar delante, indicando el camino, indicando la vía; caminar en medio, para reforzarlo en la unidad; caminar detrás, para que ninguno se quede rezagado, pero, sobre todo, para seguir el olfato que tiene el Pueblo de Dios para hallar nuevos caminos. Un obispo que vive en medio de sus fieles tiene los oídos abiertos para escuchar “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 2, 7) y la “voz de las ovejas”, también a través de los organismos diocesanos que tienen la tarea de aconsejar al obispo, promoviendo un diálogo leal y constructivo. No se puede pensar en un obispo que no tenga estos organismos diocesanos: consejo presbiteral, los consultores, consejo pastoral, consejo de asuntos económicos. Esto significa estar precisamente con el pueblo. Esta presencia pastoral os permitirá conocer a fondo también la cultura, los hábitos, las costumbres del territorio, la riqueza de santidad que allí está presente. ¡Sumergirse en el propio rebaño! (Francisco, 2013c)

En segundo lugar, los obispos deben ser pastores que caminen con y en medio de su pueblo, mostrándose cercanos a la gente, es decir,

ponerse en camino con los propios fieles y con todos aquellos que se dirigirán a vosotros, compartiendo sus alegrías y esperanzas, dificultades y sufrimientos, como hermanos y amigos, pero más aún como padres, que son capaces de escuchar, comprender, ayudar, orientar. El caminar juntos requiere amor, y el nuestro es un servicio de amor, *amoris officium* decía san Agustín (In Io. Ev. tract. 123, 5: pl 35, 1967). (Francisco, 2013c)

Los obispos han de ser hombres austeros, amar la pobreza, es decir, llevar y vivir una vida de sencillez, con simplicidad y sin ambiciones por el afán de poder y lo material. Es decir, no han de regirse por la “psicología de príncipes”, como lo dice el papa Francisco (2013c):

¡Estad bien atentos en no caer en el espíritu del carrerismo! ¡Eso es un cáncer! No es solo con la palabra, sino también y sobre todo con el testimonio concreto de vida como somos maestros y educadores de nuestro pueblo. El anuncio de la fe pide conformar la vida con lo que se enseña. Misión y vida son inseparables (cf. Juan Pablo II, *Pastores gregis*, 31). Es una pregunta para hacernos cada día: ¿lo que vivo se corresponde con lo que enseño?

En tercer lugar, el obispo debe permanecer con el pueblo. La permanencia tiene relación con la estabilidad, la cual

tiene dos aspectos precisos: “permanecer” en la diócesis y permanecer en “esta” diócesis, [...] sin buscar cambios o promociones. [...] No se puede conocer verdaderamente como pastores, al propio rebaño, caminar delante, en medio o detrás de él, cuidarlo con la enseñanza, la administración de los sacramentos y el testimonio de vida, si no permanecemos en la diócesis. [...] Os pido, por favor, que permanezcáis en medio de vuestro pueblo. [...] Evitad el escándalo de ser “obispos de aeropuerto”. Sed pastores acogedores, en camino con vuestro pueblo, con afecto, con misericordia, con dulzura del trato y firmeza paterna, con humildad y discreción, capaces de mirar también vuestras limitaciones y de tener una dosis de buen humor. (Francisco, 2013c)

Finalmente, los obispos en cada una de las jurisdicciones eclesíásticas han de asumir el enfoque de paz territorial que consiste en gestionar e incorporar esfuerzos de las regiones alrededor de la paz, y motivar y dinamizar a la población en pro de la agenda de las negociaciones de paz entre el Gobierno y las FARC (2012-2016), con los seis puntos acordados: problema agrario,

participación política, drogas ilícitas, víctimas/justicia transicional y verificación/implementación. De ahí la necesidad de comprender el significado y la importancia de los territorios para el desarrollo y el logro de la paz, puesto que estos constituyen el escenario fundamental para resolver los problemas prácticos y más recurrentes en procesos de posconflicto, como el diseño y la ejecución de las intervenciones de política pública para la implementación de lo acordado (Uribe, 2017). Es el caso de las iniciativas de paz de los consejos comunitarios y de los procesos de comunidades negras en el departamento del Chocó, así como de otras iniciativas en el país, como en el nororiente con la defensa de las zonas de reserva campesina y la construcción de territorialidades interculturales en el Magdalena Medio, que resultan claves para abordar la perspectiva territorial de los acuerdos de paz (párr. 7).

Jesús enseña que la relación con Dios no puede ser un apego frío a normas y leyes ni tampoco un cumplimiento de ciertos actos externos que no llevan a un cambio real de vida. Tampoco nuestro discipulado puede ser motivado simplemente por una costumbre, porque contamos con un certificado de bautismo, sino que debe partir de una viva experiencia de Dios y de su amor. (Giraldo, 2017, p. 3)

En síntesis, ir y vivir en la esencialidad consistente en acercarse, renovarse e involucrarse movido y animado siempre por el Evangelio de la paz, es decir, al discípulo se le exige: “crecer en arrojo, en coraje evangélico y derrumbar fronteras” (Giraldo, 2017, p. 7), lo que haría que la paz en Colombia fuera posible

Conclusiones

En nuestro propósito como investigadores y hombres de Iglesia, nunca cabe injuriar o actuar de jueces, nuestro único interés es aportar para que el presente y devenir de nuestro país sea más digno para todos, y para que la

Iglesia católica aparezca como una institución digna y garante que busca, media, teje y construye la paz. La memoria histórica es la misma memoria subversiva, como lo corroboran el filósofo Walter Benjamin y el teólogo Johann Baptista. Creer en Jesús significa asumir como compromiso irrenunciable la defensa de la vida, la verdad, la justicia, el amor y la reconciliación porque no es suficiente la prohibición de matar (Mt 5, 21-24). Jesús da testimonio con su vida y exige un profundo respeto para con todos, mujeres, hombres, niños, jóvenes y ancianos. Hoy, en pleno siglo XXI, a ningún ser humano le está permitido que viva la discriminación o marginación por razones sociales, políticas, sexuales, religiosas, étnicas y culturales.

La caracterización realizada de los principales escenarios de la historia nacional, como la insurrección comunera (1781), la guerra de los Mil Días (1889-1903), la violencia bipartidista (1948-1958), la guerra de guerrillas (1964-) y el accionar paramilitar, muestra que en Colombia ha habido una débil y paquidérmica democracia. Los distintos gobernantes a lo largo de la historia y sus diversas instituciones, como los tribunales, las Cortes, el Senado y el Parlamento, no han podido resolver el conflicto interno que ha vivido el país durante largas décadas. Las diversas instituciones, en general, siguen siendo débiles, insuficientes e ineficaces, y están siendo permeadas por el cáncer de la corrupción y la politiquería. Muchas de las instituciones estatales son reductos de los políticos para pagar o devolver favores. En contraste, todas las instituciones y organizaciones de la Iglesia católica han de estar completamente separadas de los poderes políticos y económicos para que la novedad del Evangelio no se diluya ni se pierda, de lo contrario, su actuar seguirá condicionado y comprometido con los intereses de estos emporios económicos y políticos que ha dominado al país. Es la hora para que la institución eclesiástica colombiana

no siga siendo lo que históricamente ha sido como una de las más retardatarias y conservadoras del continente (Plata y Vega, 2015, p. 132).

El factor político en alianza con el religioso en varios periodos de la historia nacional como propagador de la violencia es otro de los elementos clave de este análisis. La concentración y el monopolio del poder han sido utilizados por la oligarquía colombiana para satisfacer solo sus intereses de rentabilidad con la concentración de la tierra y el auge de sus empresas, mientras que el elemento religioso, expresado concretamente en el catolicismo, ha actuado como un elemento defensor y conservador del statu quo, y en muchos episodios intransigente y favorecedor de intolerancia, violencia y guerra (Plata y Vega, 2015).

La Iglesia católica a través de sus jerarcas ha actuado con una doble faceta. Por una parte, apartó a la creación y civilización de la nación colombiana, y por otra, ejerció destrucción y polarización al intervenir en las contiendas bipartidistas, aliándose directamente con el Partido Conservador, cuya preocupación principal fue el cultivo de la tradición, la rigurosidad y la exactitud en las fórmulas ortodoxas oficiales y la fijación canónico-jurídica de la liturgia. Una Iglesia distante de la realidad y de las necesidades de la población, limitada a ofrecer los servicios culturales y rituales de sacramentos según la estructura de jurisdicción del Estado (Boff y Boff, 1982), cuando su rol principal es defender la vida humana y el respeto de los derechos humanos, como expresión del Reino de Dios.

A la Iglesia católica, en relación con su misión fundamental que es la de ser mediadora del Reino de Dios, le urge validar, gestionar y acompañar el compromiso con la paz como una prioridad en las distintas agendas de las

diversas organizaciones sociales, políticas, culturales y religiosas, ya que la paz es uno de los elementos esenciales del anuncio evangelizador.

En este sentido, cobra importancia el conocimiento del pasado de nuestra historia que tiene el propósito de sacar lecciones que ayuden a construir imaginarios altamente significativos en los que podamos vislumbrar un mejor horizonte para las actuales y futuras generaciones.

Le compete a la Iglesia, a través de sus obispos como pastores y guías, ofrecer los buenos oficios de mediación para promover todos aquellos principios que conlleven la salvaguarda de la dignidad humana y la creación, mediante la búsqueda permanente del bien común, la defensa de los derechos humanos, la justicia y la paz. En este sentido, mientras permanezcan situaciones que contradigan y se opongan a estos principios a la Iglesia católica le urge por mandato evangélico asumir la tarea de proponer y gestionar sus buenos oficios como mediadora. De ahí la necesidad de acompañar y liderar para que lo pactado y firmado entre las FARC y el Estado no sean desconocidos, ya que constituyen en cierta medida sendas para llevar la paz a un buen puerto, porque si se prescinde o se hacen trizas los caminos trazados, como está ocurriendo, mientras no haya una real apuesta como pueblo e Iglesia por una decidida búsqueda de la paz sabiendo que la chispa está dentro de nosotros, seguiremos anclados en la oscuridad de la caverna de la violencia. Pero ¿por qué no lo hemos hecho? ¿Será que nuestra fe en el Dios de la vida es muy tenue?

Quisiera hacerme intérprete del grito que, con creciente angustia, se levanta en todas las partes de la tierra, en todos los pueblos, en cada corazón, en la única gran familia que es la humanidad: ¡el grito de la paz! Es el grito que dice con fuerza: Queremos un mundo de paz, queremos ser hombres y mujeres de paz, queremos que en nuestra sociedad, desgarrada por divisiones y conflictos, estalle la paz;

¡nunca más la guerra! ¡Nunca más la guerra! La paz es un don demasiado precioso, que tiene que ser promovido y tutelado. (Francisco, 2013d, N^o. 1)

Cabe precisar que la viabilidad y concreción de la paz no solo depende de la buena voluntad que de seguro acompaña y anima a la mayoría de los que habitan este país convencidos de que se está obrando conforme a la voluntad de Dios, pero movidos por una ideología y una religiosidad ingenua que los hace unos contradictores e inconsecuentes con el Evangelio de la paz. Una muestra de ello es la permisividad con la que actuamos ante las consecuencias del modelo socioeconómico que nos rige, a pesar de ser generador de muerte, hambre, precariedad en los sistemas de salud, educación, violencia política y social, contaminación ambiental, degradación de la naturaleza, desaparición de miles de especies de flora y fauna, lo defendemos. Esto no es una invitación a seguir en la espiral de la violencia, todo lo contrario, es dejarnos guiar por el Evangelio de la paz enseñado por Jesús que busca que todos tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10, 10). Y es aquí donde el papel del obispo se convierte en una gran oportunidad para hacer realizable el proyecto de Dios: “Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron (Ap 21, 1).

Esta es una conclusión desde/sobre la teología de la liberación. También lo es sobre las relaciones de poder. Las lecciones de las teologías y filosofías de la liberación son cruciales para la democracia y para la paz. Pero estas lecciones no siempre agradaron a la jerarquía de las instituciones. No es por acaso que muchos de sus representantes fueron perseguidos, tuvieron que exiliarse o fueron asesinados. ¿Qué lecciones son esas? Son lecciones sobre las causas estructurales de los conflictos a lo largo del continente, y de su relación con el sistema de creencias codificado en las instituciones eclesíásticas y en las

religiones. Gustavo Gutiérrez nos enseñó, básicamente, que no había división entre una historia sagrada y una secular, sino que ambas eran parte de una misma historia humana; Rubem Alves nos transmitió que el sistema de creencias en la versión protestante del cristianismo es un sistema de múltiples represiones que causa múltiples atrofas en el ser social e individual; Ivone Gebara nos instruyó sobre que el patriarcado es un sistema que se funda en el odio y el terror masculino hacia la vagina; Elsa Támez nos explicó cómo la fe fue distorsionada para proteger a los abusadores y la importancia de comprender la fe desde los excluidos y las personas victimizadas en el sistema; Marcela Althaus-Reid nos mostró cómo los sistemas simbólicos del patriarcado se traducen en los sistemas sexuales de privilegios y abusos de una sociedad que higienizó la violencia a través de la categoría teológica “decencia”, mostrándonos que la liberación requería una *teología indecente*, etc. Podríamos seguir resaltando uno por uno aspectos nodales de una red que continúa configurándose hasta hoy, regional y globalmente, como una vanguardia intelectual y espiritual de renovación social planetaria, orgánicamente unida a las bases y clases populares y grupos marginalizados. Es el pensamiento científico construido por personas que, como Camilo Torres, se nutrieron del saber “secular” y reconfiguraron el actuar (praxis) del Evangelio y sus tradiciones teológicas; muchos, sobrevivientes del mismo sistema que los asesinó; un sistema que no es solo nacional, sino que se inter-conecta de modo regional y global, razón por la cual Gayatri Spivak, junto con otros teóricos, nos hablan de la necesidad de una alfabetización transnacional, que nos permita entender que los actores políticos que permiten el *fracking* hoy en Colombia, por ejemplo, y que venden sistemáticamente el país desde hace doscientos años a las multinacionales y transnacionales, son piezas de este sistema mayor, que ha ejecutado, desde

tan lejos como los Estados Unidos, Arabia o Canadá, acciones que resultan en masacres en nuestro territorio. La masacre de las bananeras permanece impune. Un clero y una sociedad que hubiera sido alfabetizada transnacionalmente no habrían caído en esa estigmatización de los partidos de izquierda y en ese uso falaz y manipulador del odio al comunismo.

Preocupa, por tanto, hoy ver que la educación teológica en general permanezca, en buena medida, bajo sistemas que refrenan el cambio, aferrados a unas teologías casi preconciarias que generan, posteriormente, un clero indeciso frente a la paz, pues le confrontan al mismo tiempo su realidad, por un lado, y su fe, por otro, aprendida en una Iglesia “muy conservadora” (Arias, 2009, p. 63). ¿Cómo lidiar con este escándalo para el mundo de la fe que es esta falta de unanimidad histórica alrededor de temas cruciales de la paz en Colombia?

Hay que ver cuáles son, pues, los obstáculos que bloquean estas teologías. En general, hemos visto cómo los deseos de la paz, tanto de los gobernantes como del clero católico y de la sociedad en general, no implican una comprensión de lo que la paz significa, y el miedo del cambio, sumado al poder político y al cáncer de poder que generó el narcotráfico aliado al sistema político, han despedazado violentamente con las armas, incluso la violencia sexual y otras torturas, todos los procesos de paz que se han realizado hasta el momento. Sincerarnos con este miedo que nos generan los cambios es imprescindible, pues sin vencerlo no tendremos acceso a los portales de la verdad: la verdad histórica y la subsecuente verdad teológica.

Así como las verdades históricas desagradan al poder político, las verdades teológicas desagradan al poder eclesiástico, porque las verdades históricas y teológico-religiosas están en caminos transformadores hacia una sociedad

pluralista, igualitaria, conectada con la tierra, y las estructuras jerárquicas patriarcales resisten contra ello. A este respecto, los obispos están llamados a dar respuesta a los siguientes interrogantes: ¿Pueden los obispos promover la transformación estructural necesaria para que las teologías de la liberación latinoamericanas y tric Continentales configuren la base de un clero que, quizá, finalmente, pueda hacer morir a la Iglesia, de modo que esta dé su fruto?

El papel desarrollado por los obispos colombianos en las negociaciones de paz realizadas en el país durante los últimos cuarenta años ha sido muy significativo e importante para el avance de estas. Se ha tratado de un rol ejercido como una verdadera tercería, asumida así por los mismos obispos y reconocida tanto por los actores en conflicto como por la opinión pública mediante las distintas denominaciones que se les ha dado, así: facilitadores, mediadores, testigos, garantes, tutores morales o servidores de buenos oficios.

Es necesario indicar que el papel ejercido por los obispos se ha debido a la solicitud explícita tanto del Gobierno de turno como de los distintos actores armados en negociación. Solicitud que, si bien expresaba el reconocimiento de la autoridad moral de los obispos, pretendía granjearse su respaldo en la negociación. Así es como los distintos gobiernos, sin decirlo explícitamente, han acudido en su ayuda “mediadora y facilitadora”, para legitimar el proceso en curso y ganar respaldo en la postura oficial. Por su parte, los grupos armados “ilegales” (guerrillas, paramilitares, otros) han pedido su participación, debido a la confianza que les generaban para negociar, pues con su ayuda las conversaciones fluirían más ágilmente y con transparencia, a la vez que por su investidura “pastoral” encontraban en ellos personas con mayor capacidad de comprensión, que podrían entender “mejor” sus reclamaciones y solicitudes.

Los obispos, al involucrarse en las distintas negociaciones de paz, lo han hecho en razón de su ejercicio pastoral, es decir, mostrando claramente que se trata de una tarea derivada claramente de su compromiso evangélico, por tanto, que, al hacerse partícipes en la tercería por la paz, están haciendo una expresión privilegiada de su confesión de fe en Cristo Jesús, príncipe de la paz. Es importante recalcar este asunto frente a desvíos fundamentalistas o espiritualistas que creen que el seguimiento de Jesús tiene que ver solo “con las cosas religiosas”. Los obispos colombianos, con su participación en las distintas negociaciones de paz, han confirmado las implicaciones políticas y sociales del seguimiento de Jesús.

Asumir la tercería a favor de la paz no significa en modo alguno una participación neutral, pues no puede haber neutralidad frente a la apuesta por la paz. Esto es importante precisarlo, pues se puede malinterpretar la participación de los obispos, desde el punto de vista de que la tercería signifique tibieza, imparcialidad y neutralidad. Tomar parte en las negociaciones de paz, bajo la forma de tercería, significa “no tomar partido” por ninguno de los actores en contienda. En ese sentido, es válido hablar de “imparcialidad o neutralidad”.² Pero eso no significa que la postura episcopal sea en abstracto, al contrario, el hecho de participar en el trabajo por la paz ya es una opción y una toma de “partido” por la paz en contra tanto de la guerra y la violencia como de todas las condiciones, situaciones o acciones abiertamente opuestas a la paz, comprendida esta en el sentido bíblico de “bienestar integral” (*shalom*). Optar

³ Monseñor Leonardo Gómez Serna: “Considero que uno de los puntos clave ha sido, por lo menos en mi caso, haber buscado un diálogo no solo con la insurgencia, sino que también busqué un diálogo con los paramilitares, con el ejército, con todos, y en esa perspectiva, me acuerdo de una carta que envió Ernesto Báez, donde valoraba la presencia de la Iglesia en los distintos encuentros, sea con guerrilla, con paramilitares, etc. Él reconocía que de parte nuestra no estábamos inclinados hacia ningún grupo, sino lo que estábamos buscando era el bien del pueblo. Así se logró bastante gracias al Señor” (“¿Qué hacen los obispos en el proceso de paz?”, 2012).

por la paz es ponerse del lado de las víctimas, de los que han sufrido directa y dramáticamente las consecuencias del conflicto social, económico, político y armado que se vive en Colombia.

Esta opción por la paz, y la consecuente lucha contra todo lo que se le opone, como ya se dijo, traduce al hoy de nuestra historia el mandato misional de Jesús: “cuando entren en una casa, digan primero: paz a esta casa” (Lc 10, 5). Además, el trabajo por la paz es respuesta a la exigencia de Jesús de definición y opción ante él por parte de sus discípulos: “el que no está conmigo, está contra mí. El que no recoge conmigo, desparrama” (Lc 11, 23). Estas palabras de Jesús se enmarcan en la respuesta que les dio a aquellos que lo acusaban de expulsar demonios con el poder de Belzebú, príncipe de los demonios. Jesús es enemigo irreconciliable del mal, léase aquí guerra, violencia, exclusión, etc., por tanto, sus discípulos, al optar por él y hacerse seguidores suyos, se hacen luchadores incansables contra el mal, y por tanto, en positivo, se hacen aliados inquebrantables de la construcción de paz. Y, además, viene a completar esta iluminación bíblica, las palabras dirigidas en el Apocalipsis a la Iglesia de Laodicea: “Conozco tus obras y no eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Pero eres solo tibio, ni caliente ni frío. Por eso voy a vomitarte de mi boca” (Ap 3, 15-16). Se le reprocha a aquella Iglesia la indefinición y tibieza, de lo que se deduce con fuerza, que no puede haber tibieza, neutralidad e imparcialidad en el seguimiento de Jesús, es decir, que quien se hace discípulo de Jesús claramente toma partido por él y por su misión, la cual no es otra que la instauración del Reino de Dios, entendido como la realización plena del sueño de Dios en la historia mediado a través de la concreción de unas condiciones de bienestar integral para todos los seres humanos.

A este propósito viene bien hacer citar uno de los textos de apoyo al arzobispo de Cali, a propósito de su denuncia sobre la “venganza genocida” realizada por el Gobierno de Iván Duque contra los acuerdos de paz de La Habana. Dice el texto de la teóloga Consuelo Vélez (2020):

Algo es claro: es imposible ser neutral. Sin embargo, a muchos clérigos y cristianos les parece que ser neutral es aliarse con el “poder establecido”. Así lo expresaron en numerosos comentarios en las redes sociales, rechazando los pronunciamientos del arzobispo y apoyando los de las otras instancias eclesiales, abogando que la iglesia tenía que ser neutral y no podría hacer declaraciones como las del arzobispo. Una vez más afirmo: eso no es ser neutral. Es ponerse de un lado concreto porque, en realidad, nunca se es neutral, siempre se está de algún lado y, lo mejor que podemos hacer, es discernir bien, de qué lado queremos estar... Las voces populares que le dieron respaldo al arzobispo para mí son voces muy importantes porque son las que están jugándose la vida en esa realidad. Ellas son el sentir del “pueblo de Dios” a quien hay que escuchar, en primera instancia, no porque sean creyentes —ni sé que tanto lo son— sino porque están empeñados en reconstruir el país desde abajo, desde las víctimas, desde los pobres. Pero sobre todo lo que me anima a tener esta visión sobre la realidad del país es el Jesús en el que creo. En su vida histórica, Jesús no fue neutral (porque no se puede serlo) y explícitamente se puso siempre del lado de los últimos de su tiempo.

Finalmente, plantear la necesidad de que los obispos colombianos den continuidad a toda la institucionalidad para la paz creada en CEC , de provincias eclesiásticas o de diócesis, para que, además de su participación en negociaciones oficiales, se promueva en las comunidades cristianas, en los distintos niveles e instancias, la necesidad de un compromiso serio por la paz, que se pueda articular también con las iniciativas y los procesos en curso,

adelantados por tantas organizaciones sociales, comunitarias y de derechos humanos existentes en el país.

La acción profética del obispo que trabaja por la paz está inspirada en la Palabra divina que le recuerda que su compromiso es anunciar el Reino de la esperanza al pueblo colombiano: “Vete, vidente; huye a la tierra de Judá; come allí tu pan y profetiza allí” (Am 7, 12); su testimonio de pastor está en las calles, veredas, regiones y plazas públicas rescatando a las víctimas, liberando a los oprimidos, saciando a los hambrientos, curando a los enfermos y reparando sus vidas. El trabajo por la justicia y la paz que surgen del Evangelio significa la actualización permanente del compromiso cristiano que exige asumir una postura profética de denuncia de todas las injusticias provenientes del abuso del poder, de la manipulación, de la marginación y de la explotación social que se cometen en contra de la población, exigiendo siempre condiciones de vida dignas y justas para todos. En estas circunstancias, el obispo que ha optado por la acción profética de la paz en Colombia ha de ser un hombre libre, valiente y aguerrido; su ejercicio ministerial traerá amenazas, conflictos, calumnias y persecuciones porque a la oligarquía y la clase dirigente que se cree dueña del país les resulta incómodo y pedirán siempre su destitución, ya que, según ellos, su actuar “es un reproche para nuestras ideas y solo verlo da grima; lleva una vida distinta de los demás, y su conducta es diferente” (Sb 2, 14).

Desde el punto de vista bíblico, la paz es un don y una tarea permanente por condiciones de vida digna y justa. Por ello, compete a todos, sin distinción, a todos los pueblos hacer la paz, vivir en paz. De ahí que no se puede dejar a nadie al margen de este compromiso, movimientos sociales, movimientos de víctimas, grupos religiosos de distintas denominaciones y religiones, culturas, etnias,

grupos de género, porque ningún pueblo, ni ser humano, desea vivir en guerras y en derramamiento de sangre de otros seres o del daño a la madre tierra.

Los procesos de diálogo y negociación entre actores armados en nuestro país han demostrado que son limitados e insuficientes mientras no sean convocados todos los grupos que vienen sufriendo en carne propia la muerte, la exclusión, el desplazamiento y la muerte de sus líderes sociales, religiosos, etc., para que sean protagonistas y constructores de paz, a partir de sus propuestas de paz y de un país mejor, donde realmente se llegue a transformaciones de fondo y se resuelvan de raíz las causas que han generado la muerte y la destrucción.

Referencias

- Alonso Rodríguez, F. J. (s. f.). La Madre Teresa de Calcuta y la no violencia. <https://montse-serrano.webnode.es/products/la-madre-teresa-de-calcuta-y-la-no-violencia/>
- Andrade Álvarez, N. M. (2011). Religión, política y educación en Colombia: la presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 3(6), 154-172. <https://doi.org/10.15446/historelo.v3n6.12267>
- Arias Trujillo, R. (2009). La Iglesia católica colombiana durante el siglo XX. *Istor: Revista de Historia Internacional*, 10(37), 48-80. http://www.istor.cide.edu/archivos/num_37/dossier4.pdf
- Boff, C. y Boff, L. (1982). Libertad y liberación. *Sígueme*. <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/BoffLyCLibertadYLiberacion.pdf>

- Bonet, J. (2018). Reflexión: identidad y convivencia con los diferentes en una sociedad plural. *Utopía*, 108. <https://www.revistautopia.org/reflexion-identidad-y-convivencia-con-los-diferentes-en-una-sociedad-plural/>
- Bottasso, J. (1989). La iglesia y los indios: ¿500 años de diálogo o de agresión? *Reflexiones*. Abya Yala. <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/11738>
- Brighenti, A. (s. f.). Perfil pastoral de la iglesia que sueña el papa Francisco. <http://reader.digitalbooks.pro/book/preview/35798/html69009>
- Codina, V. (2011). Del Vaticano II... a ¿Jerusalén II? *Revista de las Ciencias del Espíritu*, 53(156), 357-367. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682011000200012
- Conferencia Episcopal de Colombia. (2020, enero 16). Se pronuncian obispos por asesinatos de líderes sociales. <https://www.cec.org.co/sistema-informativo/destacados/se-pronuncian-obispos-por-asesinatos-de-lideres-sociales>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín.
- Constitución Política de Colombia. (1991). *Gaceta Constitucional* n.º 114.
- Cristancho, A. (2011). La participación del episcopado colombiano en las negociaciones con la insurgencia: orígenes y debates (1982-1990). *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 11(20), 97-114. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1657-89532011000100008&script=sci_abstract&tlng=fr

Flórez Suárez, L. E., Ospina Arias, D. F. y Kremer, J. (2017). Humanismo cristiano, luz para los pueblos. Unicitólica.

Francisco. Vaticano II. Ángelus Plaza de San Pedro Domingo, 1 de septiembre de 2013. http://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130901.html

Francisco. (2013b). Dios llora por la locura de la guerra, suicidio de la humanidad que mata el amor, el Papa en su homilia. <https://www.catalunyareligio.cat/es/node/160523>

Francisco. Vaticano II. Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el Congreso para los Obispos de Nuevo Nombramiento Organizado por la Congregación para las Iglesias Orientales. 19 de septiembre de 2013. http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130919_convegno-nuovi-vescovi.html

Francisco. Vaticano II. Discurso del Santo Padre Francisco a un grupo de estudiantes y profesores del colegio japonés Seibu Gakuen Bunri Junior high school de Saitama. 21 de agosto de 2013. http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/august/documents/papa-francesco_20130821_collegio-saitama-giappone.html

Francisco. Vaticano II. Exhortación apostólica Evangelii gaudium. 24 de noviembre de 2013. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Una_impostergable_renovación_eclesial

Francisco. Vaticano II. Discurso del Santo Padre Francisco a los obispos de la Conferencia Episcopal Austriaca en visita “Ad limina apostolorum”. 30 de

- enero de 2014. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/january/documents/papa-francesco_20140130_ad-limina-austria.html
- Francisco. Vaticano II. Encuentro con los obispos de Asia. Discurso del Santo Padre Francisco. 17 de agosto de 2014. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140817_corea-vescovi-asia.html
- Francisco. (2014c). Mensaje de Su Santidad Francisco. <https://archive.santegidio.org/pageID/5373/langID/es/text/961/Antwerp-2014-Peace-is-the-future.html>
- Francisco. Vaticano II. Carta encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común. 24 de mayo de 2015. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Francisco. (2017a). La no violencia: un estilo de política para la paz. Mensaje para la 50ª Jornada Mundial de la Paz. <http://www.iustitiaetpax.va/content/giustiziaepace/es/magistero-sociale/jornadas-mundiales-de-la-paz---documentos/la-non-violenza--stile-di-una-politica-per-la-pace---messaggio-p.html>
- Francisco. Vaticano II. Encuentro con las autoridades, el cuerpo diplomático y algunos representantes de la sociedad civil. Discurso del Santo Padre. 7 de septiembre de 2017. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-autorita.html
- Francisco. Vaticano II. Encuentro con los obispos de Colombia. Discurso del Santo Padre. 7 de septiembre de 2017. <http://w2.vatican.va/content/francesco/>

es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_via-
ggioapostolico-colombia-vescovi.html

Francisco. Vaticano II. Santa misa. Homilía del Santo Padre. 10 de septiembre de 2017. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170910_omelia-viaggioapostolico-colombiacartagena.html

Giraldo, J. (2017, octubre 31). El papa Francisco en Colombia: una palabra que se sacudió de libretos contra-direccionados. http://www.javiergiraldo.org/IMG/pdf/el_papa_Francisco_en_colombia.pdf

González, F. (2005). Iglesia católica y conflicto en Colombia: de la lucha contra la modernidad a los diálogos de paz. *Revista Controversia*, 184, 10-46.

González Perafán, L. (2020, 7 de julio). 94 congresistas estadounidenses le piden al gobierno de Trump que condene los asesinatos de líderes sociales en Colombia. <http://www.indepaz.org.co/94-congresistas-estadounidenses-le-piden-al-gobierno-de-trump-que-condene-los-asesinatos-de-lideres-sociales-en-colombia/>

Juan XXIII. Carta encíclica *Pacem in terris*. 11 de abril de 1963. http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

Klaiber, J. (1996). La Iglesia como mediadora en América Latina. *Ius et veritas*, 12, 209-212. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/iusetveritas/article/view/15551>

Marino, P. (s. f.). La comunicación empática: comprensión y escucha activa. <https://www.artsocial.cat/articulo/la-comunicacion-empatica/>

- Martínez Herrera, Ó. F. (2013). Colombia, el paradigma de la transformación política de 1930 a 1946. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 4(2), 336-347. <https://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/RCCS/article/view/1156>
- Niño de Zepeda Gumucio, R. (2015). Fe y cultura en las reflexiones teológicas de Comblin, Scannone y Trigo: convergencias y diferencias. *Veritas*, 33, 183-201. <https://doi.org/10.4067/s0718-92732015000200010>
- Pablo Obispo. Vaticano II. Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium. 21 de noviembre de 1964. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Pablo Obispo. Vaticano II. Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la iglesia en el mundo actual. 7 de diciembre de 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Pablo VI. Vaticano II. Carta encíclica Ecclesiam suam. 6 de agosto de 1964. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html
- Pablo VI. Vaticano II. Lettera apostolica motu proprio Catholicam christi ecclesiam. 6 de enero de 1967. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19670106_catholicam-christi-ecclesiam.html
- Pablo VI. Vaticano II. Carta encíclica Populorum progressio. 26 de marzo de 1967. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

Pablo VI. Vaticano II. (1968). Mensaje de su santidad Pablo VI para la celebración del Día de la Paz. 1 de enero de 1968. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19671208_i-world-day-for-peace.html

Pablo VI. Vaticano II. Lettera apostolica in forma di motu proprio. Iustitiam et pacem. 10 de diciembre de 1976. http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19761210_iustitia-et-pacem.html

Pacheco Gutiérrez, L. F. (2016). El papel de la Iglesia católica en los conflictos internos latinoamericanos: diseño de una hipótesis. Anuario Latinoamericano: Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, 3. <https://reshistorica.journals.umcs.pl/al/article/view/4370>

Pikaza Ibarrondo, X. (2003). El cristianismo y la construcción de la paz. Universidad de Deusto.

Plata Quezada, W. E. y Vega Rincón, J. J. (2015). Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico. Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 20(2), 125-155. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/5054>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo de Colombia. (2014a). Curso: Conflictos y Construcción de Paz en América Latina. [https://www.undp.org/content/dam/rblac/docs/Research and Publications/Democratic Governance/UNDP-RBLAC-Curso-paz-AL.pdf](https://www.undp.org/content/dam/rblac/docs/Research_and_Publications/Democratic_Governance/UNDP-RBLAC-Curso-paz-AL.pdf)

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo en América Latina y el Caribe. (2014b). Conflictos y construcción de paz en América Latina. <https://>

- [www.undp.org/content/dam/rblac/docs/Research and Publications/Democratic Governance/UNDP-RBLAC-Curso-paz-AL.pdf](http://www.undp.org/content/dam/rblac/docs/Research_and_Publications/Democratic_Governance/UNDP-RBLAC-Curso-paz-AL.pdf)
- Ramírez-Bravo, Y. N. (2020). Entre el cristianismo y la política: la incidencia política para la paz en la ideología de la Iglesia Cristiana Menonita en Colombia. *Antropología y Sociología: Virajes*, 22(1), 110-134. <https://doi.org/10.17151/rasv.2020.22.1.6>
- Radio Nacional de Colombia. (2020, enero 14). HRW advierte que violencia asociada con conflicto adoptó nuevas formas en Colombia. <https://www.radionacional.co/noticia/actualidad/human-rights-watch-colombia-conflicto-armado>
- Revollo Bravo, M. (1981). Llamamiento a la paz de la Conferencia Episcopal de Colombia. [https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Comision-Permanente/1981/1981-Llamamiento a la Paz.pdf](https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Comision-Permanente/1981/1981-Llamamiento_a_la_Paz.pdf)
- Romeu, V. (2018). Buber y la filosofía del diálogo: apuntes para pensar la comunicación dialógica. *Dixit*, 29, 34-47. <http://dx.doi.org/10.22235/d.v0i29.1696>
- Saavedra-Buitrago, I. C. (2013). Influencia de la religión en la política y su posición respecto a la configuración de la oposición política en Colombia. *Derecho y Realidad*, 11(22), 91-112. <https://doi.org/10.19053/16923936.v1.n22.2013.4769>
- Tapia, E. de. (2008). Reflexión: culturas y religiones en una sociedad violenta. *Utopía*, 68. <https://www.revistautopia.org/reflexion-culturas-y-religiones-en-una-sociedad-violenta/>

- Uribe, L. F. (2017, 29 de marzo). Paz territorial, ¿dónde y cuándo? El Espectador. <https://blogs.elespectador.com/politica/con-los-pies-en-la-tierra/paz-territorial-donde-cuando>
- Vaticannews.va. (2019, 27 de agosto). Brasil. Don Câmara declarado “Patrón de los Derechos Humanos de Pernambuco”. <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2020-08/helder-camara-patron-derechos-humanos-pernambuco-brasil.html>
- Villamizar, J. C. (2020). La reforma agraria: la paz con las FARC, un compromiso aplazado de nuevo. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 47(1), 231-263. <http://dx.doi.org/10.15446/achsc.v47n1.83151>
- Vélez, O. C. (2020, 14 de julio). ¿Es posible ser neutral? Iviva. <https://iviva.org/es-posible-ser-neutral/>
- Villar, E. (2018). Reflexión: Evangelio en una sociedad plural. *Utopía*, 108. <https://www.revistautopia.org/reflexion-evangelio-en-una-sociedad-plural/>

ANEXOS

Anexos

Anexo 1:

Matriz con cada volumen

Volumen	Temas	Páginas	Autores	Comentarios

Anexo 2:

Resumen de cada volumen

Volumen 1	<p>Aparecen 7 cartas del presidente de la subcomisión de verificación, padre Nel Beltrán:</p> <p>Tres al presidente Betancur (29 de enero de 1985 y abril de 1986); dos cartas al presidente de la Comisión Nacional de Paz, John Agudelo Ríos (25 de julio y 20 de noviembre de 1985); a Manuel Marulanda Vélez, comandante de las FARC (25 de julio de 1985 y 26 de junio de 1986). Una última carta (20 de julio de 1985) (pp. 290, 296, 297, 299, 303, 413, 417).</p> <p>Un pronunciamiento:</p> <p>De la Comisión de Paz, declaración de monseñor Gómez, integrante de la Comisión de Paz (1984).</p>
Volumen 2	
Volumen 3	<p>Aparecen en el volumen:</p> <p>Cinco cartas: del MAQL a monseñor Rubiano, presidente de la comisión episcopal; de la Consejería Presidencial para la Paz y del mando central del EPL a la CEC; de monseñor Rubiano, presidente de la CEC, al consejero de Horacio Serpa, en se acepta la mediación de la Iglesia; de la CGSB, al presidente de la CEC, desaparición forzada y asesinato político no parecen conmover el Gobierno; de la Arquidiócesis de Medellín a las milicias populares, es posible humanizar nuestros métodos de lucha.</p> <p>Dos comunicados: uno de la delegación de la CEC en que designa a monseñor Vega y al padre Beltrán para realizar buenos oficios entre el Gobierno y la CGSB, y otro en que la CEC a través de monseñor Vega y el padre Beltrán solicitan intermediación entre el Gobierno y la CGSB.</p> <p>Una declaración del mediador de la Iglesia, padre Beltrán, en que solicita reanudar el diálogo.</p> <p>Diálogos en Tlaxcala en que hay una ponencia de un integrante de la comisión gubernamental de negociación, Tomás Concha.</p> <p>Un pronunciamiento.</p> <p>Una proposición:</p> <p>La n.º 20, aprobada, en que se hace la solicitud a la CEC de buenos oficios ante el Gobierno y la CGSB. El consejero presidencial Horacio Serpa solicita a monseñor Rubiano intervención de la Iglesia católica, la posibilidad de reactivar el diálogo.</p>

Volumen 4	<p>Cuatro cartas:</p> <ul style="list-style-type: none"> • De la UC-ELN a la CCN y a monseñor Rubiano, presidente de la CEC (propuestas para una política de paz permanente), mayo de 1996. • Del presidente Samper al presidente de la CEC y de la CCN, monseñor Rubiano (Bogotá): insistimos en un acuerdo sobre derecho internacional humanitario con la guerrilla. • A la CCN con representante del Gobierno costarricense, 24 y 25 de de junio de 1996, colaboración humanitaria. • A la CCN ante la propuesta de política de paz, expresiones, identidad, elementos sustantivos y diferencias en elementos (18 octubre de 1997). <p>Cuatro comunicados:</p> <ul style="list-style-type: none"> • De la CCN: el Gobierno acepta un despeje razonable e incluir a Costa Rica en la Comisión Mixta (17 de septiembre de 1996). • De la Presidencia de la República, n.º 343: el Gobierno autoriza intervenciones del CICR, la Iglesia católica y la senadora Córdoba en liberaciones unilaterales de las FARC, Bogotá (19 de septiembre de 2009). • Del alto comisionado para la paz, Frank Pearl. Información de la Iglesia católica sobre personal brasileño para la Misión Humanitaria no es cierta, Bogotá (23 de febrero de 2011). • Alberto Giraldo Jaramillo, arzobispo de Popayán, presidente de la CCN. • Un mensaje de la CCN a las FARC en que acepta participar en labor humanitaria de liberación de soldados (septiembre de 1986). • El acuerdo de Remolinos del Caguán en que participa como delegado monseñor Castro, el padre De Roux y delegados de la Cruz Roja (junio de 1997).
Volumen 5	<p>Acta de reunión entre la comisión humanitaria del Gobierno y la vocería del ELN para gestionar la liberación de retenidos del avión Fokker y la liberación de la Iglesia La María en que participa la Iglesia en su “más alto nivel”, con monseñor López (penitenciaria de Itagüí, junio de 1999), Gobierno de Pastrana.</p>
Volumen 6	<p>En este volumen hay:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dos cartas abiertas, dirigidas a altos funcionarios, en que se incluyen a delgado de la Iglesia, monseñor Rubiano, presidente de la CEC. • Una declaración de las AUC, dirigida a altos funcionarios, en que también se incluye a monseñor Rubiano. • La presentación del volumen, a cargo del obispo de Córdoba, monseñor Vidal, en que se menciona que la desmovilización es un paso importante hacia la paz.

Volumen 7

Gobierno
de Álvaro
Uribe
Vélez

Aparecen tres cartas:

- Una de la CEC al ELN, llamamos a persistir en la paz negociada (6 de febrero de 2004).
- Una de Castro, arzobispo de Tunja y presidente de la CEC, a Pablo Beltrán, jefe de la delegación del ELN (22 de agosto de 2007).
- Una de Beltrán a Castro, presidente de la CEC (29 de agosto de 2007) (pp. 147-8, 305 y 307).

Dos comunicados:

- De la comisión facilitadora de la Iglesia católica, centro penitenciario de Itagüí (octubre de 2003).
- Del comando central del ELN a la CEC: se requiere una agenda convenida para el acuerdo base (30 de marzo de 2007)

Dos informes:

- De la Comisión de Observación de la Crisis Humanitaria en la Sierra Nevada de Santa Marta. Conclusiones y recomendaciones, SNPS y Defensoría del Pueblo, ONU (diciembre de 2003).
- De reuniones de delegación del ELN con facilitadores, entre quienes está la CCN y la CEC de seguimiento (La Habana, febrero de 2006).

Un mensaje:

- Comando central del ELN, a la CEC. Reconocemos su labor para construir salidas humanitarias (febrero de 2004).

Participación en:

- Simposio Internacional sobre Justicia Restaurativa y Paz en Colombia, presencia de monseñor Desmond Tutu, Cali (febrero de 2005).

Aparecen:

Dos cartas:

- Del alto comisionado para la paz, dirigida al nuncio apostólico, monseñor Stella, con una propuesta de procedimiento para el acuerdo humanitario (octubre de 2004).
- Carta del presidente de la subcomisión de verificación, padre Beltrán, al comandante de las FARC (junio de 1986), en que expresa preocupación por quejas sobre ajusticiamientos, intimidación, proselitismo armado y extorsión.

Dos comunicados:

- Uno de la Oficina del Alto Comisionado para la Paz en que se solicita los buenos oficios a la Iglesia católica para un acuerdo humanitario o canje de prisioneros (enero de 2003).
- Otro del presidente de la CEC, monseñor Castro, en que se piden acuerdos humanitarios que acaben con el secuestro e inicien el proceso de paz (29 de noviembre de 2007).

Dos propuestas:

- De la CNC y de la comisión facilitadora de la Iglesia, para un acuerdo humanitario (preacuerdo especial Gobierno y FARC (enero de 2004).
- Y otra en la que se solicita la mediación de la Iglesia ante una eventual zona de encuentro y despeje militar en una región del Valle, Pradera y Florida (luego el presidente Uribe dirá que esa propuesta vino de la Iglesia, enero de 2008).

Una declaración:

- Del presidente Uribe, en que se apoya la gestión de la Iglesia y países europeos para la liberación de Ingrid Betancourt.

Volumen 9	<p>“Diálogos pastorales” y “diálogos comunitarios para la paz”, en Santander y otras regiones, monseñor Gómez, Diócesis de Magangué (2005).</p> <p>“Diálogos pastorales y diálogos comunitarios para la paz, Comisión Vida, Justicia y Paz, monseñor Gómez, Diócesis de Magangué.</p> <p>Una “oración de año nuevo” de monseñor Serna, obispo de Florencia, en la que se pide que el diálogo y la negociación se extiendan a la coordinadora guerrillera (enero de 1989).</p> <p>Un comunicado:</p> <ul style="list-style-type: none">• De la Diócesis de Barranca, monseñor Prieto, en que pide consenso nacional por la paz para Colombia, encuentro Gobierno, ELN y sociedad civil (julio de 2000). <p>Un mensaje:</p> <ul style="list-style-type: none">• De la 67 asamblea plenaria de la CEC, que renazca la esperanza (julio de 1999). <p>Acciones de la Iglesia:</p> <ul style="list-style-type: none">• CEC, tutor moral, acompañante en la mesa de negociación, Gobierno, EPL.• CEC conforma la CNC (objetivos e integrantes, 2005).• SNPS, entre otros, piden “parar el desplazamiento y parar la guerra, monseñor Prieto” (julio de 2000).• CCN, padre Echeverry, a monseñor Castro, se abre una nueva esperanza para la paz (agosto de 2010).• Iglesias cristianas hacen una propuesta que contienen líneas de un proyecto de verdad, justicia y reparación hacia la reconciliación nacional (18 de abril de 2005).
-----------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Anexo 3
Elementos por volumen

	Volumen 1	Volumen 2	Volumen 3	Volumen 4	Volumen 5	Volumen 6	Volumen 7	Volumen 8	Volumen 9	
Cartas	<p>Siete cartas del presidente de la subcomisión de transacciones de utilidades, y Pedro Bahiano.</p> <p>Una al presidente Robinson, dos a Manuel Morabán y Velazco, con copia de las EARIC, dos al presidente de la Comisión Nacional, Juan Aguilera Ríos (antes marzo de 1983 y junio de 1986)</p> <p>Una de modo general</p>	<p>Cinco cartas del MAQUC a Robinson, presidente de la comisión especial, de la Comisión Provincial para la Paz y del nombre central del EPL, a la CCEC, Robinson, presidente de la CCEC, al congreso de Ecuarr, en la que se realiza de la IGJ, de la CENSI al presidente de la CEC, al presidente Suroeste y ministros políticos no presentes cuando el Gobierno, de la Asesoría de Madalita a los ministros y políticos involucrados en transacciones de tierra.</p>	<p>Cartas cartón: De la UC-ELM a la CGN y a Pedro Bahiano, presidente de la CCEC, (preparación para una política de paz) y con copia de Del presidente Escobar al presidente de la CCEC y de la CGN, Pedro Bahiano Suroeste (Ecuarr): transacciones con un acuerdo sobre intereses) transacciones con la justicia. A la CGN con representantes del Gobierno, transacciones, junio 24 y 23 de 1986, transacciones transacciones. A la CGN con la preparación de política de paz, transacciones, transacciones, transacciones y transacciones (18 de octubre de 1987).</p>	<p>Cartas cartón: De la UC-ELM a ELM, transacciones a presidente en la paz negociada (2004), Una de Luis Arango Cordero Quiroga, transacciones de Trabajo y presidente de la CCEC, a Pedro Bahiano, jefe de la delegación del ELM (2007), Una de Pedro Bahiano a Luis Arango Cordero, presidente de la CCEC (2007).</p>	<p>Una carta del alba transacciones para la paz, dirigida al ministro general, con una preparación de transacciones para el acuerdo transacciones. (fechas de 2004).</p>			<p>Tres cartas: Una de la CCEC al ELM, transacciones a presidente en la paz negociada (2004), Una de Luis Arango Cordero Quiroga, transacciones de Trabajo y presidente de la CCEC, a Pedro Bahiano, jefe de la delegación del ELM (2007), Una de Pedro Bahiano a Luis Arango Cordero, presidente de la CCEC (2007).</p>	<p>Una carta del alba transacciones para la paz, dirigida al ministro general, con una preparación de transacciones para el acuerdo transacciones. (fechas de 2004).</p>	<p>Tres cartas distintas dirigidas a Luis Arango Cordero, ministro general, las que se incluyen a delegado de la IGJ, transacciones transacciones de la CCEC.</p>

Comunicación Anexas 1. Resumen por volumen

	Volumen 1	Volumen 2	Volumen 3	Volumen 4	Volumen 5	Volumen 6	Volumen 7	Volumen 8	Volumen 9
Pronunciamiento	De la Comisión de Paz, declaración de sumisión Global, integrante de la Comisión de Paz (1994)								
Comunicación			<p>Das comunicaciones fueron de la delegación de la CEC, en el que se designa a nombrar Varela y al padre Fabián, para una línea humana oficina entre el Ejército y la CESB, y otra en la que la CEC a través de sacerdotes Vago y el padre Néstor Márquez, informa- ción entre el Ejército y la CESB</p>	<p>Tres memorandos De la CCR al Séptimo regimiento delegado a nombrar a Carlos Ríos en la Comisión de Paz, 17 de septiembre de 1994. De la Presidencia de la República a SAC de Ejército sobre la intervención del CEC, la ayuda de sacerdotes Vago y Fabián en Barrancabermeja mediante de los padres Dagnoli (19 de septiembre de 2007). Del alto comandante para la Paz, Fruct Ferd, informando de la ayuda económica sobre personal hospitalario para la Misión Humanitaria no se da, Dagnoli (29 de febrero de 2011).</p>	<p>Das comunicaciones del ELM a la CEC: se sugiere una agencia comunicada para el momento de la CEC, Luis (30 de marzo de 2007).</p>	<p>Un comunicado De la Diócesis de Barrancabermeja, nombrando a Hernán, y al padre Miguel para la reunión por la paz para Colombia, nacimiento Gobernador, ELM y sociedad civil (febr., 2000)</p>	<p>Das comunicaciones de la reunión Escuela de la Iglesia católica. Cinco pronunciamientos de la Iglesia Católica de 2007. Das del comando central del ELM a la CEC: se sugiere una agencia comunicada para el momento de la CEC, Luis (30 de marzo de 2007).</p>	<p>Das comunicaciones Das de la Oficina del Alto Comando para la Paz en el que se nombró a los oficiales a la Iglesia católica para un acuerdo humanitario a través de pronunciamientos (marzo de 2007). Otro del presidente de la CEC, Luis Abregón Castro, en el que se pide comunicación que incluya con el momento e inicio del proceso de paz (29 de noviembre de 2007).</p>	

Comunicaciones Anexo 1. Resumen por volumen

	Volumen 1	Volumen 2	Volumen 3	Volumen 4	Volumen 5	Volumen 6	Volumen 7	Volumen 8	Volumen 9
Declaraciones			Una declaración del presidente de la Iglesia, padre Esteban, en la que solicita reconocer al ecéleste.					Una declaración del presidente de la Iglesia que se apoya la gestión de la Iglesia y estas acciones para la liberación de Espiritual Reconversion.	Una declaración de los AIC de España a otros miembros en la que también se incluye a miembros Reconversion.
Mensajes				Un mensaje de la CCN a los YAREC en el que se les pide participar en la Reconversion de Espiritual, sept de 1986.			Un mensaje de la CCN a los YAREC en el que se les pide participar en la Reconversion de Espiritual, sept de 1986.	Un mensaje del consejo central del ELM a la CCN Reconversion en la que se pide para Reconversion de Espiritual (Septiembre de 2009).	
Proposiciones			Una proposición, la n.º 20, que se hace la solicitud a la CCN de la Reconversion de Espiritual y la CCN.						

Comunicación Anexo 1. Documentos por volumen

	Volumen 1	Volumen 2	Volumen 3	Volumen 4	Volumen 5	Volumen 6	Volumen 7	Volumen 8	Volumen 9
Informes							<p>Donde informan de la Comisión de Observación de la Crisis Humanitaria en la Sierra Nevada de Santa Marta. Conclusiones y recomendaciones. SEURS y Documentos del Pueblo, ONU (febrero de 2003).</p> <p>Donde se informan de la delegación del NUN con el Ejército, sobre el tema de la Comisión Episcopal de Seguimiento (La Habana, febrero de 2003).</p>		
Programas					<p>Episcopio católicos. Hacer un programa en la que se Llamamos proyecto de verdad, justicia y reparación hacia la sociedad civil nacional. Abril de 2003</p>		<p>Donde se informan: De la CNEC y de la comisión de Observación de la Crisis Humanitaria en la Sierra Nevada de Santa Marta. Conclusiones y recomendaciones. SEURS y Documentos del Pueblo, ONU (febrero de 2003).</p> <p>Y otros en la que se informan de la comisión de la Iglesia sobre una eventual crisis de seguridad y desarrollo en una región del Valle, Pereira, y Pereira (Mensaje al presidente Uribe el 14 de mayo de 2003). Informe de la Iglesia, marzo de 2003).</p>		

Comunicación Anexo 1. Resumen por volumen

	Volumen 1	Volumen 2	Volumen 3	Volumen 4	Volumen 5	Volumen 6	Volumen 7	Volumen 8	Volumen 9
Participaciones o intervenciones		El Consejo Presbiterial Eclesial Suizo solicita a su gobierno eclesial la intervención de la presidencia de la reunión de diálogo.	El estudio de Eclesiología del Capitulo 15, al que participan como delegados, miembros Luis Argandoña, Vicente de Eusebio, Carlos Cordero y Juanjo de la Cruz Rojas (junio de 1997)	Acta de reunión entre la comisión Eclesiología del ELM para promover Eclesiología y Eclesiología de la Iglesia. La Mesa con la que participa la Iglesia en su "año de oración" con el nombre "Apogeo de la Iglesia" (junio de 1999). Eclesiología de América Pastoral	CEC, tercer nivel, organizado en la sede de Eclesiología, Colombia, EPL.	Participaciones en Simposio Internacional sobre Justicia Estructural y Paz en Colombia. Jornadas de Eclesiología y Desarrollo Pastoral (Cali, febrero de 2000).			
Acciones pastorales específicas						Tiempo pastoral y "diálogo comunitario para la paz" en Santander y otros departamentos, noviembre Colombia, Diócesis de Manizales (2000). Tiempo pastoral y diálogos comunitarios para la paz, Colombia Valle, Justicia y Paz, noviembre Colombia, Diócesis de Manizales. Una "cruzada de día domingo" de reuniones Eclesiología, después de Eclesiología, en la que se pide que el diálogo y la negociación se relacionen a la correspondencia pastoral (junio de 1999). CEC confirma la CIRC (2000).			

Comunicación Anual 2. Resumen por volumen

	Volumen 1	Volumen 2	Volumen 3	Volumen 4	Volumen 5	Volumen 6	Volumen 7	Volumen 8	Volumen 9
<p>Clases Eucarísticas y homilias.</p>					<p>SEMP, entre otros, por la "Jornada al desplazamiento y paz" la primera, tercer Premio (julio de 2009), CCEB, por la Eucaristía, a través de Caritas, en otros tres nuevos espacios para la paz (agosto de 2010).</p>				<p>La presentación del volumen a cargo del obispo de Córdoba, Alexander Villa, es la que se menciona que la administración no se ha comprometido hacia la paz.</p>

Autores

Luis Ernesto Flórez Suárez

Es Licenciado y magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de Unicatólica y de la Universidad Javeriana de Cali. Integrante del grupo de investigación Yeshúa. Investigador principal del proyecto Iglesia y Paz. Correo electrónico: lflorez@unicatolica.edu.co

Carlos José Beltrán Acero

Es teólogo por la Fundación Universitaria Bautista, magíster y doctor en Ciencias de la Religión por la Universidade Metodista de São Paulo. Docente de Unicatólica y de la Universidad del Valle. Integrante del grupo de investigación Yeshúa. Investigador secundario del proyecto Iglesia y Paz. Correo electrónico: cjbeltran@unicatolica.edu.co

Diego Fernando Ospina Arias

Es licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, magíster en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, magíster en Alta Dirección de Servicios Educativos por la Universidad de San Buenaventura y doctor en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Correo electrónico: diosar71@hotmail.com

Luis Hernán Peña Infante

Es licenciado en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y magíster en Ciencias de la Religión por la Universidade Metodista de São Paulo. Líder de semilleros de investigación de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades de Unicatólica. Correo electrónico: lhpena@unicatolica.edu.co

