

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.? ¿Esta 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/>

