

POLÍTICA Y SOCIEDAD

IGLESIA CATÓLICA

CONFLICTO

COLOMBIA: EL

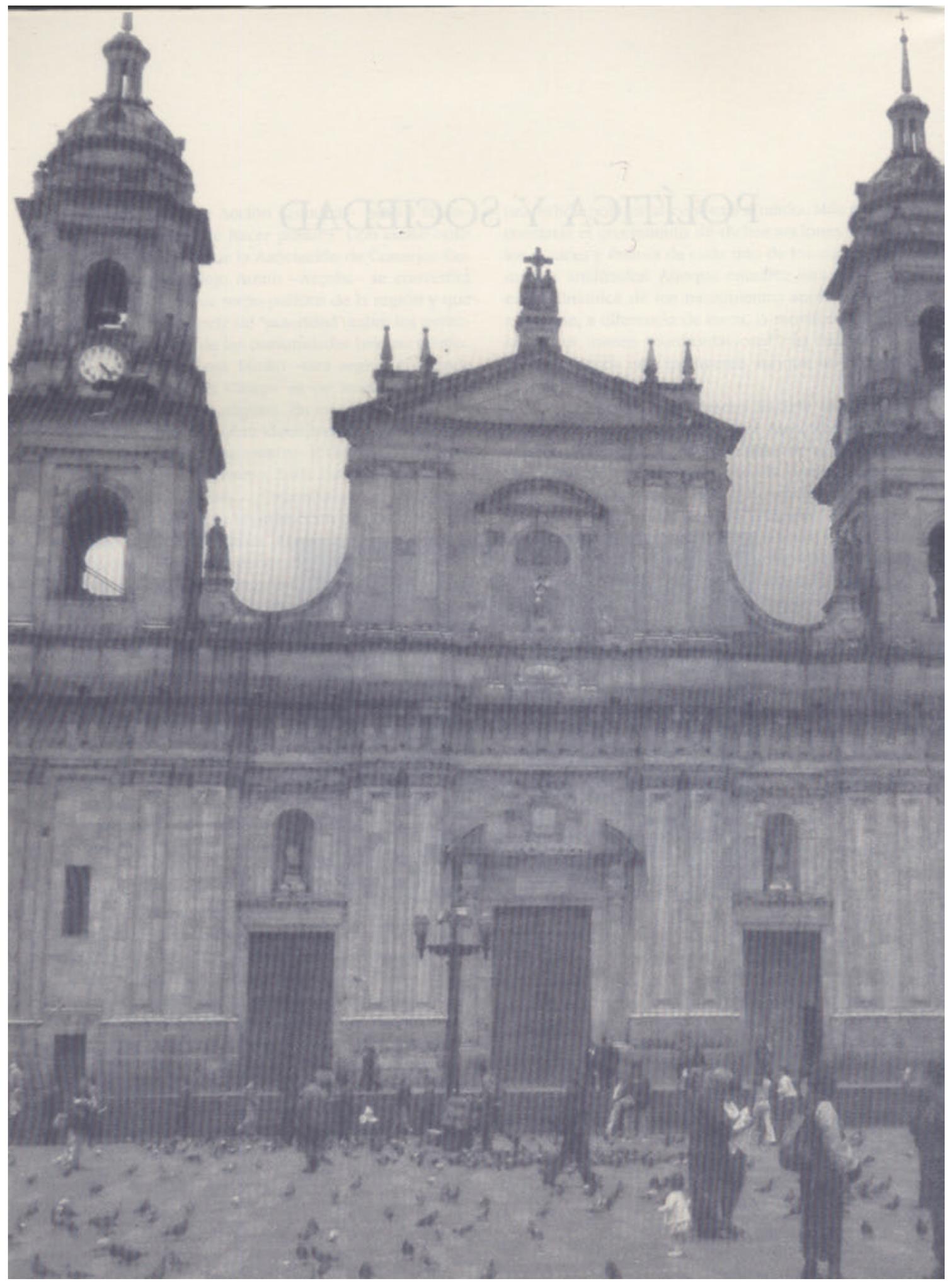
CONFLICTO

COMUNITARIO

LA



POLÍTICA Y SOCIEDAD





IGLESIA CATÓLICA Y CONFLICTO EN COLOMBIA: DE LA LUCHA CONTRA LA MODERNIDAD A LOS DIÁLOGOS DE PAZ*

POR FERNÁN E. GONZÁLEZ G.¹

* Artículo recibido en marzo de 2005.
Artículo aprobado en mayo de 2005.

¹ Historiador y politólogo. Investigador de Cinep.

INTRODUCCIÓN: UN NUEVO ESTILO DE PRESENCIA DE LA IGLESIA



Al finales del año 2003, una comisión oficial de la Iglesia católica jugó un papel importante en la liberación de varios turistas extranjeros que habían sido secuestrados por el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Igualmente, otras comisiones de la Iglesia católica han venido manteniendo contactos oficiales tanto con este grupo guerrillero como con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc). Además, otros prelados católicos participaron en los acercamientos iniciales que condujeron al acuerdo de Santa Fe de Ralito, que constituyó el paso inicial para la desmovilización de algunos grupos paramilitares que se está realizando actualmente. Y, bajo el gobierno de Andrés Pastrana, la intervención del entonces presidente de la Conferencia Episcopal Colombiana, monseñor Alberto Giraldo, arzobispo de Medellín, fue definitiva para superar los impasses que se presentaron entonces en varios momentos de las negociaciones entre las Farc y el gobierno. Y en los tiempos más recientes, caracterizados por un endurecimiento del gobierno y de la opinión pública frente a una salida negociada al conflicto, unos de los pocos contactos que permanecen con los grupos armados son las comisiones de la Conferencia Episcopal Colombiana encargadas de propiciar acercamientos en torno a la humanización del conflicto.

Esta situación se hizo evidente en la carta del Ejército de Liberación Nacional (ELN), a la 76ª Asamblea anual de la Conferencia Episcopal Colombiana, realizada en la primera semana de febrero de 2004, que pedía a los obispos seguir insistiendo en la búsqueda de una salida negociada al conflicto colombiano. En respuesta, las conclusiones de la Asamblea reiteraron que "aún hoy, al inicio del 2004, la paz es posible". Por eso, hay que seguir insistiendo en "la paz negociada" como necesidad apremiante y "un gran desafío" para la Iglesia colombiana. Para ello, la jerarquía ofrece nuevamente "sus bue-

nos oficios y sus aportes en la búsqueda de espacios de reconciliación" y apoya explícitamente a los obispos y sacerdotes que colaboran más directamente en la búsqueda de esa salida negociada, como la comisión facilitadora para la construcción de un acuerdo humanitario con las Farc, y la comisión episcopal para construir caminos de diálogo y reconciliación con el ELN. En respuesta a la carta del ELN, la Conferencia Episcopal exhorta a sus miembros a seguir reconociendo la búsqueda de la paz como "un patrimonio de la sociedad". Y anuncia la creación de una comisión de cuatro obispos para acompañar el proceso de paz con este grupo. Finalmente, les asegura que la Comisión de Conciliación Nacional, creada por el episcopado, buscará mecanismos que hagan posible, "dentro de la institucionalidad y con la autorización del Gobierno", la creación de "espacios de diálogo e interlocución para sentar las bases de una paz justa y duradera" (*El Tiempo*, 2004, 7 de febrero de 2004, 1-4 A).

En ese mismo sentido, el cardenal Pedro Rubiano, arzobispo de Bogotá y entonces presidente de la Conferencia Episcopal, afirmaba que los obispos han cumplido lo que habían prometido: "acercar a las partes" por medio de conversaciones con las cúpulas de las Farc y el ELN. Pero aclarando que el papel de la Iglesia católica no es de negociadora sino de facilitadora: en esta función se han logrado avances gracias a la discreción con la que se ha manejado el tema. Pero la mediación y negociación depende de la voluntad de las partes para facilitar el encuentro, pues "a veces se ponen condiciones complejas de lado y lado". Por su parte, Luis Augusto Castro, arzobispo de Tunja y actual presidente de la Conferencia Episcopal, miembro de la comisión facilitadora autorizada por el gobierno actual para adelantar gestiones humanitarias con las Farc, señalaba algunos avances y aproximaciones, al lado de "cuellos de botella" que dificultan las negociaciones. Pero insistió en señalar los peligros de una salida militar para la liberación de los secuestrados (*El Colombiano*, 2004, 3 de febrero de 2004, 12 A).

La misma posición en favor de la reconciliación entre los sectores enfrentados aparecía en la

75ª Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano del año 2003, que concluía reiterando que la única alternativa al conflicto armado colombiano era "una solución política negociada de cara al país" (Conferencia Episcopal Colombiana, 2003). Además, llama la atención que los obispos se refieren expresamente al problema agrario, cuya no-solución aparece relacionada con el conflicto armado y el narcotráfico. En ese sentido, el episcopado señalaba que existía una "vergonzosa correlación" entre el deterioro de las condiciones de vida del campesinado, el abandono de claras políticas agrarias por parte del Estado, el crecimiento de los cultivos de uso ilícito y el fortalecimiento de los grupos armados. Y denunciaban la progresiva concentración de la tierra en manos de narcotraficantes, autodefensas y guerrilla. Por eso, exhortaban al Estado a esforzarse en la creación de políticas públicas y en la destinación de mayores recursos fiscales a la reconstrucción de la agricultura. Y se mostraban de acuerdo con reformas encaminadas a hacer más eficientes las instituciones del Estado, pero señalando que esperaban que, en el caso del mundo agrario, dicha reestructuración se realizara con la participación de las organizaciones campesinas y los gremios involucrados. Además, el episcopado retomaba un tema olvidado por los gobiernos y considerado obsoleto en el mundo académico: la necesidad de que el gobierno logre "por fin" realizar "un proceso de reforma agraria integral" de manera "que se aprovechen debidamente los millones de hectáreas aptas para la agricultura que están subutilizadas y se revierta la concentración especulativa de la propiedad".

Con respecto al problema del narcotráfico, los obispos reconocen los efectos perversos de los cultivos de uso ilícito en la economía, política y cultura del campesinado, como elemento desestabilizador de los lazos comunitarios del campesinado. Pero advierten que muchos campesinos y campesinas se han visto obligados a entrar en esos cultivos por "falta de alternativas en el sector rural" y por la crisis de algunos productos antes rentables. Por eso, aunque comparten el compromiso del gobierno y del pueblo colombiano para eliminar dichos culti-

vos, los obispos solicitan que su erradicación respete la salud de los pobladores y el medio ambiente. Y sugieren que la erradicación manual podría ser una buena solución. Además, insisten en la necesidad de involucrar a la población campesina en programas de desarrollo integral y sostenible.

Esta posición de la Iglesia jerárquica colombiana contrasta enormemente con la historia política colombiana, ya que los enfrentamientos entre los partidos políticos Liberal y Conservador tuvieron como referente, a todo lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, la posición adoptada frente al papel de la jerarquía y del clero católicos en la vida política y social del país. El clero y los fieles católicos habían sido educados en la lucha intransigente contra las ideas del mundo moderno y de la Ilustración, que se había expresado en algunas de las guerras civiles. Es más, la lectura de las reformas liberales de la década de los años treinta del siglo XX como un complot contra la Iglesia y la civilización cristiana creó un ambiente de polarización social y político, que preparó el camino para la llamada Violencia de los años cincuenta. Además, el lenguaje de diálogo pluralista y de búsqueda de una salida al conflicto armado actual contrasta también con el lenguaje de la Guerra Fría con que la mayor parte de los jefes y clérigos católicos miraban a los grupos guerrilleros y de izquierda entre los años sesenta y ochenta.

Y contrasta igualmente con el contexto general de la opinión pública colombiana, que se ha venido endureciendo frente a las posibilidades de una salida negociada al conflicto. En buena parte, este rechazo generalizado de la opinión pública colombiana a la solución política del conflicto es el resultado de la expansión de la actividad guerrillera: en los años sesenta el conflicto era percibido como algo lejano, que tenía lugar en las zonas periféricas del mundo rural. Más recientemente, el conflicto se ha venido desplazando hacia zonas más ricas e integradas del interior del país, lo que hace que sea ahora percibido como un peligro real para el desarrollo económico, que afecta la vida cotidiana de muchos colombianos con la amenaza de ex-



Monseñor Alberto Giraldo y Manuel Marulanda Vélez

torsión o secuestro, lo mismo que la vida política de muchas localidades. El recurso al secuestro y la extorsión como mecanismos de financiación de la guerrilla y el creciente involucramiento de los actores armados ilegales en el narcotráfico han incidido también en el desdibujamiento de las motivaciones políticas e ideológicas de la guerrilla y el fortalecimiento de sus dimensiones más militares. Además, el conflicto se mira ahora como un peligro que afecta las relaciones con los países vecinos de Venezuela, Ecuador y Panamá. Por último, los abusos cometidos por las Farc en la zona desmilitarizada, concedida por el gobierno anterior del presidente Pastrana para facilitar los diálogos con ese grupo insurgente, hicieron aumentar el descontento de la opinión frente a las negociaciones de paz.

Este descontento de la opinión pública contra las negociaciones de paz explica el triunfo de la candidatura del actual presidente Álvaro Uribe Vélez con su discurso de recuperación de la autoridad del Estado, su descalificación de los insurgentes como actores políticos y la catalogación que hace de hechos como terroristas, narcotraficantes y delincuentes. El actual presidente ha negado repetidamente incluso la existencia de un conflicto interno

en Colombia, pues lo que se da es una amenaza terrorista, financiada por el narcotráfico, contra un Estado plenamente legítimo.

Esta mirada interna sobre el conflicto colombiano refleja, en el nivel mundial, la asociación del nombre de Colombia con las mafias del narcotráfico, antes con los carteles de Medellín y Cali, y hoy con los numerosos minicarteles que se disputan el comercio internacional de las drogas de uso ilícito. También es normalmente relacionada con un conflicto armado que ha durado ya casi sesenta años, cuya racionalidad se escapa a la opinión pública mundial. Incluso la sociedad colombiana está lejos de tener una opinión común sobre los orígenes y las causas del enfrentamiento armado. Para complicar aún más las cosas, el ambiente generado a partir del atentado terrorista contra las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de septiembre de 2001 y el creciente involucramiento de los actores armados en actos terroristas y en actividades relacionadas con el narcotráfico ha contribuido a desdibujar las dimensiones más ideológicas y sociales del conflicto. Éste viene siendo crecientemente considerado como resultado de intereses económicos de grupos criminales y "narcoterroristas", que han perdido ya toda motivación ideológica y política.

En contravía de los diagnósticos de los gobiernos colombiano y norteamericano, los obispos invitan a considerar los temas del narcotráfico y la violencia en el contexto del problema agrario, la colonización campesina y la concentración de la propiedad de la tierra.

Así, el discurso reciente de la jerarquía colombiana, en pro de la reconciliación entre las partes y de las reformas sociales necesarias para lograrla, aparece inscrito ahora en un contexto conflictivo, caracterizado por una gran desigualdad social y una intensa polarización política y social. Y esta mirada y la presencia activa de la jerarquía católica en los acercamientos y negociaciones con la guerrilla y sus reflexiones sobre la problemática del mundo rural representan un severo contraste con la historia anterior de las relaciones conflictivas de la Iglesia católica con el Estado y la sociedad de Colombia.



UNA HISTORIA CONFLICTIVA: LA IGLESIA CATÓLICA FRENTE AL MUNDO MODERNO Y ESTADO LIBERAL

Durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, la posición con respecto al papel de la Iglesia católica en la sociedad y la política colombianas se constituyó en uno de los puntos fundamentales de los enfrentamientos entre los partidos Liberal y Conservador. Esto contribuyó no poco a la ferocidad y al sectarismo de nuestra vida política (González, 1977). En los comienzos de la vida republicana, el peso del clero en la vida social y económica del país era percibido como una amenaza para los nuevos gobernantes de un Estado endeudado por los gastos de la Guerra de Independencia y con escasa presencia en el territorio nacional. En cambio, la Iglesia contaba con recursos económicos suficientes y con curas párrocos presentes en todo el territorio entonces poblado, que hacían que su influencia en las masas populares fuera mucho más importante que las de los nuevos gobernantes elegidos en la joven república.

Por esto, los nuevos gobernantes, imbuidos en el espíritu regalista de los Borbones españoles, estaban empeñados en disminuir al mínimo la influencia social y política de la Iglesia católica pero sin asumir la protección y la perpetuación del monopolio religioso y cultural que ella estaba acostumbrada a poseer. El influjo de las ideas de la Ilustración y la insistencia de muchos liberales en la tolerancia religiosa y en la libertad de conciencia obedecía al interés de fomentar la migración europea de países protestantes o laicos. Además, la nueva República de Colombia se consideraba heredera legítima del viejo patronato español, que ponía a la jerarquía y al clero católicos bajo la autoridad y protección de las autoridades civiles de la Colonia. Por otra parte, buena parte del clero estaba igualmente imbuido de las ideas regalistas e ilustradas, y acostumbrado a una actitud de sumisión a las autoridades civiles. Mientras que otro sector del clero y de la jerarquía quería recuperar su autonomía y establecer relaciones directas con la Santa Sede y el resto del mundo católico, que en el régimen del patronato estaban mediadas por Madrid, pero sin renunciar a la protección del Estado republicano (González, 1985, o 1997, pp. 140-143).

Estas tensiones desembocaron en conflictos abiertos a mediados del siglo XIX, cuando los gobiernos liberales reformistas buscaron una mayor apertura al comercio mundial y a las ideas del mundo moderno. La llamada "revolución liberal de medio siglo" era básicamente un intento de dinamización de la sociedad y de la economía para vincularlas al mercado mundial y abrirlas a un mayor contacto con las ideas modernas del progreso. Esta dinamización conllevaba un intento hacia la secularización de la sociedad colombiana, todavía tradicional, sacralizada y predominantemente agraria, lo que lógicamente afectaba la posición de la Iglesia en el país. Por su parte, la Iglesia se aferraba a una sociedad que comenzaba a desaparecer, sin distinguir lo específico de su mensaje de la envoltura sociocultural donde se había concretizando históricamente. De ahí su cercanía con algunos sectores del Partido Conservador.

Ese intento de secularización se expresó en la lucha contra la presencia de los jesuitas en la educación, que llevaría a su expulsión del país, el intento de romper con la estructura jerárquica de la Iglesia mediante la elección popular de los curas párrocos; separación entre Iglesia y Estado (1853), la desamortización de bienes de manos muertas y la tución o vigilancia sobre la Iglesia decretada por Mosquera y los intentos de educación laica impulsados por el grupo radical del liberalismo a partir de 1870. Estas medidas, diseñadas para neutralizar el influjo de la Iglesia a favor del Partido Conservador, terminaron por reforzar la alianza con él, que se convirtió así en el defensor de la causa católica. Esta situación hizo que en varias de las guerras civiles los jefes conservadores hicieran uso del argumento religioso: esto fue particularmente visible en la guerra de 1876, en la que los enfrentamientos de algunos sectores de la jerarquía y clero contra la educación laica de la reforma de 1870 sirvieron de marco a los intentos conservadores de recuperar su hegemonía nacional. Pero talvez el caso más sobresaliente se produjo en la llamada "Guerra de los Mil Días", en la que el obispo de Pasto, San Ezequiel Moreno, canonizado por el papa Juan Pablo II, presentaba la rebelión liberal como un episodio más del ataque liberal contra la Iglesia y calificaba nuestras guerras civiles como "guerras de religión". Sus sermones y cartas pastorales terminaban con el grito de las Cruzadas: "A pelear por nuestra religión. ¡Dios lo quiere!".

El antiliberalismo visceral del obispo hizo que esta consigna fuera utilizada por los generales conservadores para arengar a sus soldados antes de entrar en batalla. Además, Moreno ayudó con dineros de la Iglesia para el equipamiento del ejército

Moreno ayudó con dineros de la Iglesia para el equipamiento del ejército conservador y sostenía que los clérigos tenían la obligación de intervenir en materia política cuando la religión era amenazada.

conservador y sostenía que los clérigos tenían la obligación de intervenir en materia política cuando la religión era amenazada, e incluso podían tomar las armas en algunos casos. Por eso, se oponía a todo intento de concordia entre liberales y conservadores, pues consideraba que era imposible la conciliación entre "los que aman el altar y los que abominan del altar. Obviamente, Moreno representaba un caso extremo de instrumentalización política de los conflictos de la Iglesia católica, que no era compartido por todos. Algunos políticos conservadores como Carlos Martínez Silva y algunos sacerdotes como Baltasar Vélez criticaban esta instrumentalización de la religión (González, 1997, 261-267).

A diferencia de otros países de América Latina, estos conflictos no condujeron a la laicización del Estado y de la sociedad en Colombia, sino a una versión republicana del régimen de cristiandad, que se expresó en la Constitución de 1886 y el Concordato firmado entre la Santa Sede y el gobierno colombiano en 1887. La Constitución de 1886 se expide en nombre de Dios como "fuente suprema de toda autoridad" y declara que la religión católica, apostólica y romana es la de la nación. Por eso, los poderes públicos quedaban obligados a protegerla y hacerla respetar como "elemento esencial del orden social", pero se aclaraba que la Iglesia católica no es ni será oficial y conservará su independencia. Se consagró solo la tolerancia de cultos: nadie sería molestado por sus opiniones religiosas ni compelido a profesar creencias contrarias a su conciencia y se reconocía el libre ejercicio de todos los cultos que no fueran contrarios a la moral cristiana ni a las leyes. Eso ponía fin a los enfrentamientos entre Estado e Iglesia en materia educativa pues se dic-

taminaba que la educación pública sería organizada y dirigida en concordancia con la religión católica. Además, se reconocía a la Iglesia la libre administración de sus asuntos internos y su libertad para ejercer autoridad espiritual y jurisdicción eclesiástica, sin necesidad de autorización civil y se eximía de impuestos a los templos católicos, seminarios, casas episcopales y curales.

Estas normas constitucionales fueron desarrolladas y completadas por el Concordato firmado entre la Santa Sede y el gobierno colombiano el 31 de diciembre de 1887, que reiteraba el reconocimiento de la religión católica como nacional y de la Iglesia como elemento esencial del orden social, la obligación del gobierno de protegerla y hacerla respetar, el ejercicio libre de la jurisdicción de la Iglesia y las exenciones fiscales. Y se avanzaba más en materia educativa: la instrucción y educación públicas en universidades, colegios, escuelas y otros centros de enseñanza se organizaría y desarrollaría en conformidad con los dogmas y moral de la religión católica. En esos centros sería obligatoria la enseñanza religiosa y se observarían las prácticas piadosas y los obispos tendrían el derecho de inspección de los textos de religión y moral, lo mismo que de exigir el retiro de la potestad de enseñar esas materias a los maestros no ortodoxos. Y en el resto de las asignaturas, el gobierno se comprometía a impedir que se propagaran ideas contrarias al dogma católico y al respeto y veneración debidos a la Iglesia. En materia matrimonial, se señalaba que el único matrimonio válido para los católicos era el celebrado según las normas del Concilio de Trento y se remitían a la exclusiva competencia de las autoridades eclesiásticas las causas matrimoniales que afectara el vínculo matrimonial, la cohabitación de los cónyuges y la validez de los esponsales, pero los efectos civiles del matrimonio se regirían por el poder civil.

A cambio de estos privilegios en los campos educativo y familiar, la Iglesia hizo algunas concesiones económicas en materia del dinero adeudado por el gobierno en compensación por los bienes desamortizados y los censos eclesiásticos, pero re-

cibía una renta compensatoria como auxilios a algunas entidades eclesiásticas. En cierto sentido, se regresaba a la posición privilegiada que la Iglesia había detentado durante la colonia española, pero con la ventaja de que la Iglesia era ahora más independiente frente al Estado. Sin embargo, este control del aparato educativo y de la institución matrimonial significó una desventaja para la Iglesia en el largo plazo: no hubo necesidad de crear aparatos propios de la Iglesia para la evangelización e instrucción religiosa, ni a formar equipos de laicos encargados de esas tareas. Tampoco se vio obligada a una labor intelectual de defensa y de reflexión sobre la fe, puesto que apenas tenía alguna competencia de algunos educadores privados, de raigambre liberal y mentalidad positivista. Todo esto hizo que la Iglesia colombiana se encontrara poco preparada para moverse en el mundo pluralista y secular con el que se iba a confrontar en los siglos XX y XXI (González, 1989 y 1997, 254-260).

El control de las instituciones educativas permitió que la jerarquía y el clero colombianos permanecieran encerrados en una campana de vidrio que los aislaba de las corrientes ideológicas y culturales imperantes en el resto del mundo, que eran consideradas una amenaza. Esta actitud defensiva ante el mundo moderno se veía reforzada por el uso de las categorías neotomistas de sustancia y accidente, cuyo carácter ahistórico y abstracto las hacía poco aptas para entender las concepciones modernas de progreso histórico y de revolución (Gaete, 1971). Y por la lectura de las ideas de la Ilustración y de la Revolución Francesa a la luz de la interpretación complotista del mito "antijacobino" (Herrero, 1988), junto con los problemas experimentados por el clero, la jerarquía y la Santa Sede bajo la Revolución Francesa y bajo la unificación de Italia por la casa de Saboya y el conde Cavour. Las condenas de cualquier intento de acercamiento al mundo moderno, recogidas en la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* y reforzadas por la campaña antimodernista (Encíclica *Pascendi*, en 1907) no harían sino reforzar esas tendencias defensivas.



LA RESISTENCIA A LAS REFORMAS MODERNIZANTES Y "LA VIOLENCIA" DE LOS AÑOS CINCUENTA

Esta mentalidad tan tradicional, acompañada de una concepción muy estática de la sociedad, explica en buena parte las dificultades que la Iglesia iba a experimentar con las reformas parcialmente modernizantes y secularizantes de la llamada "República liberal" de los años treinta. Estas reformas fueron el resultado del fin de la hegemonía conservadora en el poder, debido a la división del Partido Conservador que no pudo ser adecuadamente neutralizada por el arbitraje de los arzobispos de Bogotá, que dirimían las tensiones internas del mismo. Los gobiernos liberales de entonces y sus intentos reformistas fueron mirados por algún obispo como resultado del complot concertado de los protestantes norteamericanos, los masones, los socialistas y comunistas. Esta confrontación empeoró con las propuestas de reforma del presidente López Pumarejo (1934-1938), que buscaban implantar la separación entre Iglesia y Estado, el matrimonio civil, el divorcio, la libertad absoluta de religión y de culto y la enseñanza laica y obligatoria. Todo ello era presentado como una campaña contra Dios y la Iglesia (Zapata, 1973, 149-155 y 191-192). El episcopado colombiano y el Partido Conservador se unieron para oponerse frontalmente al nuevo texto constitucional, por considerar que era "una cosa" que no interpretaba "los sentimientos y el alma religiosa de nuestro pueblo" ya que suprimía el nombre de Dios del encabezamiento de la constitución y el reconocimiento de la religión católica como nacional. Además, se quería implantar "la libertad de cultos en vez de una razonable tolerancia" y se sustituía la mención de la moral cristiana por la de "orden moral", que era "vaga y ambigua". En resumen, sostenían los obispos, se cambiaba "una constitución netamente cristiana" por una atea.

En el fondo, la reforma liberal solamente pretendía una normal secularización de la vida política y legal de Colombia, que chocaba con la mentalidad sacralizada de la jerarquía y clero, acostumbrados a funcionar en una situación de monopolio religioso y cultural, por medio del control de la educación y la familia. Pero esta resistencia de la Iglesia encontraba un aliado importante en el Partido Conservador, especialmente en algunos grupos de carácter fundamentalista, que daban a la lucha política el carácter de cruzada religiosa contra el mundo moderno. Este fundamentalismo conservador, compartido por algunos sectores de la Iglesia y de la Compañía de Jesús, se hizo evidente en la polémica en torno a la revisión del Concordato en 1942, que buscaba adecuar el tratado con la Santa Sede al nuevo texto constitucional. Este ambiente ayudó a crear un clima de polarización política que preparó el camino para el estallido de la llamada "Violencia" de mediados de siglo, al situar la lucha política en el terreno del enfrentamiento apocalíptico entre el Bien y el Mal absolutos, entre los defensores y adversarios de la civilización.

En 1946 el regreso del Partido Conservador al poder gracias a la división del Partido Liberal, produjo inicialmente incidentes aislados de violencia política, que se generalizaron en todo el país a raíz del asesinato del carismático líder populista Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948. El estallido de violencia popular contra el gobierno conservador tuvo ribetes anticlericales con quemas de iglesias y conventos y asesinatos de sacerdotes, que mostraban hasta qué punto las masas populares identificaban a la Iglesia con el régimen conservador. La reacción conservadora leyó esos motines como muestra de un complot generalizado del pueblo liberal, al que respondió con la violencia de grupos privados (los llamados "pájaros"), la policía fanatizada (los famosos "chulavitas") y del ejército oficial. Esta "guerra civil no declarada" dejó como resultado unos 300.000 muertos (en una población de 11 millones, por aquel entonces), en una serie de masacres caracterizados por rasgos de crueldad inimaginables.



DESDE EL FRENTE NACIONAL HASTA LOS AÑOS SESENTA: SECULARIZACIÓN PACÍFICA Y "REBELDÍA" CLERICAL

La conciencia de la necesidad de poner fin a esa barbarie llevó a los dirigentes de los partidos Liberal y Conservador a proponer un acuerdo político para compartir el poder y civilizar la confrontación política. Este acuerdo fue apoyado por la jerarquía de la Iglesia pero de manera condicionada, ya que el comité permanente de los obispos metropolitanos introdujo la salvedad de que su apoyo estaría acompañado de un esfuerzo por hacer derogar las reformas constitucionales de 1936 que estuvieran en desacuerdo con el sentimiento católico del pueblo colombiano. Sin embargo, el plebiscito que refrendaba el acuerdo entre los partidos, en 1957, significaba, en cierto sentido, un retorno a la confesionalidad del Estado, ya que tenía carácter de reforma constitucional: su texto estaba encabezado en nombre de Dios como fuente suprema de autoridad.

Además, implicaba el fin de los enfrentamientos entre los dos partidos en torno al papel de la Iglesia en la sociedad colombiana, al declarar como una de las bases de la unidad nacional el reconocimiento que los dos partidos hacían de la religión católica como la de la nación. En ese mismo sentido, la Comisión Política del Liberalismo daba por cancelada toda pugna política de origen o pretexto religioso y un grupo de notables liberales se dirigió al cardenal primado de Colombia, Crisanto Luque, para declararse "hijos sumisos de la Iglesia" y aclarar que su vinculación al liberalismo era sólo de carácter político, rechazando los errores del liberalismo filosófico (*Revista Javeriana*, 1958 y *La Iglesia*, 1956). Estos cambios significaban un regreso de las relaciones Iglesia-Estado a las fórmulas conservadoras de 1886, pero con una diferencia importante: el plebiscito era obra de los dos partidos tradicionales (González, 1989 y 1997, 300).

Para algunos críticos, esta estrecha vinculación de la Iglesia con el sistema del Frente Nacional le restaba capacidad crítica, sobre todo en materias sociales y económicas, aunque significaba el fin de la actividad electoral de los clérigos católicos a favor del conservatismo y una concentración de la Iglesia en la modernización interna de sus estructuras centrales por medio de una secretaría permanente del episcopado para coordinar los trabajos de las diócesis. Sin embargo, Alexander Wilde opina que estas reformas burocráticas no hacían sino cubrir la estructura tradicional de la autoridad jerárquica, que mantenía un control omnipresente, sin ninguna tolerancia para la autonomía necesaria ni la innovación creativa de los niveles más bajos de la organización. Por eso, considera que el Frente Nacional tuvo efectos negativos tanto para los partidos tradicionales como para la Iglesia, pues buscaba solucionar problemas viejos pero no afrontaba los nuevos, suavizaba los enfrenamientos entre los partidos pero no buscaba un cambio positivo frente a los problemas de la sociedad. En el caso de la Iglesia, señala que sus estructuras estaban diseñadas para la defensa contra el liberalismo laicizante y secularizante, no para una presencia creativa en la sociedad (Wilde, 1980).

Por eso, sostiene Alexander Wilde posteriormente, la estrecha identificación con el régimen bipartidista hizo a la Iglesia casi irrelevante en la sociedad, como se mostró en la incomprensión de la jerarquía frente al fenómeno de los curas "rebeldes" o contestatarios, que perjudicó tanto la causa de la Iglesia como la de la democracia colombiana (Wilde, 1984). Esta incapacidad de la jerarquía para manejar creativamente los disensos internos en materia social, política y económica es probablemente resultado del modelo con que la Iglesia estaba acostumbrada a funcionar dentro de



la sociedad colombiana: el control desde arriba de instituciones civiles, consideradas como iguales o subordinadas a las eclesiásticas, que suponía conservar una imagen monolítica de la Iglesia, sin divisiones internas, que negocia de igual a igual con el Estado. Pero el problema es que ese modelo deja de funcionar cuando desaparece el consenso sobre la legitimidad de las instituciones, que fue exactamente lo que ocurrió en la década de los años sesenta.

La nueva situación hizo que la jerarquía y el clero adoptaran en esos años un bajo perfil frente a la actividad política, que contrastaba con la centralidad que tuvieron las relaciones Iglesia-Estado en la historia anterior. Por eso, el pacto del Frente Nacional significó, en muchos aspectos, cierta despolitización de la Iglesia oficial frente al Partido Conservador y una estrecha vinculación de la Iglesia con el sistema del Frente Nacional, que le restaba capacidad crítica, sobre todo en materias sociales y económicas. En ese período la reticencia de la jerarquía y del alto clero a intervenir abiertamente en materia política contrastaba con la radicalización izquierdista de sectores del mismo clero en los años sesenta y setenta. Pero, incluso esa misma radicalización produjo un aumento de la actitud reticente de la Iglesia oficial, cuya crítica de los problemas socioeconómicos y políticos del país parecía muy tímida, *talvez para evitar legitimar las opciones radicales de la izquierda y de los sectores llamados "rebeldes" del clero* (González, 1989 y 1997). Esa radicalización clerical y pérdida de consenso sobre la legitimidad de las instituciones evidenciaba los rápidos y profundos cambios que se estaban produciendo en la sociedad colombiana a partir de los años sesenta, que se reflejaron, en palabras de Malcolm Deas, en "una secularización acelerada de la sociedad", una rápida urbanización y la consolidación de nuevos sectores medios, seguidas de cambios en las relaciones familiares, mayor corrupción administrativa y menor aislamiento del país con respecto al exterior. Para Álvaro Tirado Mejía, uno de los efectos positivos del Frente Nacional fue haber laicizado al país en un tiempo record y sin mayores conflictos.

Obviamente, estos cambios afectaban el tipo de organización y de pastoral de la Iglesia católica, pensadas para un mundo predominantemente rural, una sociedad tradicional y patriarcal, y un país bastante aislado de las corrientes intelectuales en boga en el resto del mundo. La acelerada urbanización, la masiva migración de campesinos a las ciudades, el creciente desempleo, el aumento de las desigualdades sociales, la creciente profesionalización de las clases medias, el acceso de la mujer al mundo de la educación y del trabajo, significaron un cambio en los problemas que debían afrontar los curas urbanos. Los cambios en la estructura familiar y la discusión sobre la planificación familiar presentaron nuevos problemas a la jerarquía y a la legislación colombiana. Otro problema evidenciado en estos años fue la falta de preparación de jefes y clérigos católicos para dialogar con otros estilos de pensamiento, por estar acostumbrados a una posición de virtual monopolio religioso y cultural que le otorgaba el régimen concordatario (González, 1997, 302-304).

Por otra parte, también en el seno de la propia Iglesia se presentaban importantes cambios que tomaron por sorpresa a la mayor parte de los jefes colombianos. El Concilio Vaticano II significó un importante intento de diálogo de la Iglesia con el mundo moderno, al subrayar la dimensión histórica de la Iglesia como pueblo de Dios en marcha a través de la historia, lo mismo que la concepción de libertad religiosa. Pero la inmensa mayoría de los jefes y clérigos colombianos no estaban preparados para ese vuelco, ya que habían sido educados durante dos siglos en la lucha contra la idea de libertad religiosa ahora aprobada en el Concilio. No faltó un obispo que confesara que le habían "desencuadrado" sus manuales de teología, mientras que otros aceptaban de manera superficial los nuevos enfoques, por ejemplo en materia de liturgia. Además, el hecho de que muchas declaraciones conciliares fueran aprobadas sólo mediante un consenso formal, que ocultaba a veces posiciones diversas y hasta contradictorias, se prestaba a interpretaciones muy distintas (Restrepo, 1969).

El resultado de dichas contradicciones latentes se hizo manifiesto cuando los obispos regresaron a sus respectivas sedes y empezaron a ser confrontados por sus cleros y fieles en nombre de los documentos que ellos mismos habían aprobado. Por ejemplo, frente a las peticiones de orientación hechas por un grupo de 95 sacerdotes, el cardenal arzobispo de Bogotá, Luis Concha Córdoba (1959-1967), respondió que las enseñanzas del Vaticano II solo obligaban a cambios litúrgicos y no a cambios sociales (De Roux, 1981, 568-571). Sin embargo, el impacto del Concilio produjo un gran dinamismo de curas y laicos, sobre todo entre los sectores jóvenes, que contrastaba con la timidez o reticencia de la mayoría de los jerarcas. Los enfrentamientos entre los sectores eran agravados por la íntima relación de la Iglesia con el Estado y los problemas sociales y políticos propios del Tercer Mundo, para los cuales el Concilio no ofrecía directivas claras y la llamada Doctrina Social de la Iglesia sólo daba orientaciones muy generales. En resumen, el problema consistía en que la Iglesia colombiana debía afrontar los problemas del diálogo con la moderni-

dad en el marco de un país subdesarrollado, dependiente y marcado por la desigualdad.

La desigual asimilación del Vaticano II se hizo patente en la discusión en torno al nuevo Concordato de 1973, aprobado con el voto de la mayoría de los partidos tradicionales, a pesar de la posición teórica de bastantes liberales y de sectores progresistas del clero, que sostenían no estar de acuerdo con las enseñanzas pluralistas del Concilio. Pero las diferencias más graves habían aparecido antes en la posición frente a los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, en 1968, que ilustraba de manera muy marcada la desigualdad de enfoques sobre la realidad latinoamericana. Allí, los obispos colombianos se opusieron al documento básico de trabajo quejándose de que tanto los problemas en discusión como su orientación habían sido impuestos por los episcopados y expertos del Cono Sur, por lo que no representaban la realidad colombiana. Esta posición quedó consignada en un contra documento que pretendía matizar el que consideraban un análisis muy negativo de la realidad latinoamericana. El contra documen-



to no fue tenido en cuenta en la discusión por haber sido presentado fuera de los plazos reglamentarios (De Roux, 1981, 574-575 y *Revista Javeriana*, 1968, 513-529).

Pero sus ideas básicas aparecieron en 1969, cuando la Conferencia Episcopal Colombiana trató de aplicar las conclusiones de la reunión de Medellín a la realidad colombiana en una línea que buscaba sistemáticamente suavizar las apreciaciones consideradas muy conflictivas. Esta posición aparece consignada en el libro *La Iglesia ante el cambio*, que retoma las categorías de subdesarrollo y marginalidad, pero subrayando los esfuerzos del Estado y de la Iglesia para erradicarlos. Se reconocen la dependencia externa, la desigualdad de la propiedad, la falta de efectiva participación política, pero se enfatizan los aspectos positivos que compensan esos rasgos negativos. Aunque se menciona tangencialmente la necesidad de un cambio de estructuras, no se habla de un tema central en Medellín: la violencia institucionalizada, que produce como respuesta la violencia de los oprimidos contra los opresores. En cambio, señalan claramente los peligros de la opción temporal y de la tentación de la violencia (Conferencia Episcopal Colombiana, 1969).

Algunos documentos episcopales son más críticos frente al sistema político del país, como el libro *Justicia y exigencias cristianas*, que recoge las conclusiones de la Conferencia Episcopal de 1973. Se denuncian entonces la apatía política generalizada, la ausencia casi total de conciencia política y las grandes injusticias en el campo político, que conducen a la perpetuación de una minoría en el poder, lo mismo que la opresión de poderosos grupos económicos, que han sido determinantes en la situación general de injusticia que sufre el país. Pero se sigue condenando toda apelación a la violencia y se proclama que la Iglesia debe estar por encima de toda ideología (Conferencia Episcopal de Colombia, 1973, 258, 526-529).

*La violencia
institucionalizada,
produce como
respuesta la
violencia de los
oprimidos contra
los opresores.*

Sin embargo, a pesar de todos estos matices, un observador externo como Daniel Levine considera estos documentos episcopales como un intento importante de repensar el papel de la Iglesia en la sociedad colombiana, pues representaban una profunda ruptura con las posiciones de la jerarquía en 1958 o 1960, y expresaban "una notable preocupación por los problemas sociales, una aceptación del análisis sociológico y una marcada apertura frente al cambio". A pesar de las reticencias de los obispos colombianos frente a los documentos de la Conferencia Episcopal de Medellín, este autor señala que la discusión abierta sobre los problemas de la

pobreza, el desempleo y la dependencia se hizo dentro del contexto de un llamado a reformas políticas que hicieran posible un cambio estructural en la economía y la sociedad. Y los obispos analizaron abiertamente aspectos negativos de la vida social colombiana, algo impensable años atrás, y subrayan la necesidad de preparar al clero para afrontar los problemas de la actual Colombia. Para Levine, se ha producido un claro distanciamiento frente al "estridente anticomunismo" y a la triunfalista autocomplacencia que caracterizaban a la Iglesia colombiana en el pasado. Ahora, su-

braya este autor, los obispos reconocen "un estado de crisis en la Iglesia", cuya solución requiere una nueva mentalidad y una profunda reconsideración de las relaciones institucionales, tanto dentro de la Iglesia como en su relación con el mundo exterior (Levine, 1986, 193).

Solo que esta actitud no iba a durar mucho tiempo: pronto, muestra Levine, empezó a aparecer el miedo frente a los peligros del "sociologismo", que quería señalar una preocupación tan marcada por lo social que oscurecía "las metas trascendentales y escatológicas de la Iglesia. Este temor es manifiesto en el documento *La Justicia en el mundo*, que recogía las participaciones de los obispos colom-

bianos en el Sínodo de Obispos reunido en Roma en 1971. Los jerarcas colombianos se mostraron muy críticos frente al documento base del trabajo, al señalar que su análisis era simplista y descaminado por su recurso casi exclusivo a la dependencia y explotación de los países subdesarrollados por parte de los ya desarrollados para explicar la mayor parte de la injusticia del mundo. Para los obispos, este lenguaje podría conducir directamente a la violencia revolucionaria. En general, los obispos colombianos se mostraban preocupados por el predominio de los asuntos puramente temporales en el documento de trabajo. Para el entonces arzobispo de Bogotá, el peligro residía en que la dedicación exclusiva a la "liberación temporal" significaba una distorsión del papel del sacerdote, cuya tarea se reducía a la "concientización" del pueblo con "métodos sediciosos y hasta violentos" y a la acusación de la enseñanza de la Iglesia y de los obispos como alienante. Reconocía que la caridad cristiana debía luchar por defender al oprimido pero abrazando con amor al agresor contra el que se combate. Por eso, afirma Levine, la nota predominante es ahora el llamado a la cautela: se consideraba que, en el pasado, el miedo a la violencia llevó a minimizar la injusticia o resignarse frente a ella, pero hoy la sensibilidad frente a la injusticia y la opresión corría el riesgo de contribuir al escalamiento de la violencia entre hombres que deberían ser hermanos. Los obispos colombianos insistían entonces en que las enseñanzas escatológicas del sermón de la montaña y su culminación en la no-violencia de la cruz no podían servir como normas de conducta humana en situaciones complejas pero podrían y deberían transformarse en amor en medio de los conflictos más graves (Levine, 1981, 89-92).

Mucho más graves eran sus temores frente al crecimiento de grupos radicales de curas y laicos, que llevaron a la jerarquía colombiana a dar marcha atrás en materia de compromiso social y político en el documento *Identidad cristiana en la lucha por la justicia*, una severa condena de la izquierda católica. Levine opina que este documento significó el cierre del círculo: el movimiento inicial de renova-

ción de la Iglesia y de participación en la lucha por el cambio social ha sido ya suavizado por el miedo a que un papel activo en los asuntos sociales y políticos produjera una división de la Iglesia, que llevaría a una seria distorsión del significado de la religión y de la Iglesia como institución. Según este autor, este documento constituye una "crítica dura y amarga" de la Teología de la Liberación, centrada en la conversión de las categorías básicas de la escatología católica en nociones puramente temporales. Así, los obispos colombianos rechazaban la identificación de "los pobres del evangelio" con el proletariado como verdadero "Pueblo de Dios", del pecado con la injusticia social y de la evangelización con la promoción del cambio social y la concientización. Esas identificaciones son vistas como un ataque contra la esencia trascendente de la religión católica y la autoridad de los obispos. En cambio, los obispos insistían en la necesidad de la unidad de la Iglesia, que comprende tanto la unidad de las clases sociales dentro de la Iglesia como la unidad entre laicos, clero y jerarquía, lo mismo que la unidad de acción y de sentido en este mundo y en el otro. A pesar de los temores de que su actitud pudiera ser interpretada como un apoyo de la jerarquía al orden establecido, los obispos afirmaban que la Iglesia debía permanecer apartada de los conflictos partidistas y mantenerse como "centro de unidad" para preservar su libertad de proclamar el evangelio a todos y servir de conciencia de la sociedad en la que vive (Ibíd., 92-94).

Esta actitud no significa entonces, afirma este autor, un abandono de la necesidad urgente de cambios sociales y políticos sino una reafirmación del papel no directivo de la Iglesia en materias seculares: para los obispos, la Iglesia debe concentrarse en la motivación de laicos capaces que transformen la sociedad según la autoridad doctrinal de la Iglesia y las directivas de los obispos. Así, concluye Levine, la crítica de la Iglesia a la situación social del país y la reacción contra el peligro de radicalización de clérigos y laicos, condujo a la conservadora jerarquía colombiana a reafirmar la concepción jerárquica de los modelos tradicionales de la Iglesia (Ibíd., 90-96).

Años más tarde, este autor reafirmaría estas conclusiones, mostrando que esta tendencia de la Iglesia colombiana reflejaba la evolución general de la Iglesia latinoamericana, reforzada por las políticas de los papas Pablo VI y Juan Pablo II. Según los obispos colombianos, cualquier organización religiosa debería situarse bajo la autoridad de la jerarquía y otorgar un papel central a sus representantes oficiales: el relajamiento o cuestionamiento constante de estos nexos es mirado como fuente de problemas sociales y políticos y cualquier definición de la Iglesia basada en consideraciones sociológicas, especialmente si se refieren al análisis de clase, es automáticamente rechazada. En ese sentido, es un ejemplo significativo el rechazo del actual cardenal López Trujillo, primero secretario general y luego presidente del Celam, considerado muy cercano al pensamiento de Juan Pablo II, al modelo "horizontal" de la Iglesia y al peligro del "laicismo", en contra del modelo "vertical" y jerárquico (Levine, 1986, 193-196).

Esta concepción jerárquica y clerical de la Iglesia se reflejaría en las organizaciones creadas para la formación de los agentes pastorales, el desarrollo de las comunidades eclesiales de base y la promoción de diáconos permanentes y ministros laicos, pensados como respuesta al desafío de la llamada "Iglesia popular". En las mismas comunidades eclesiales de base promovidas por la jerarquía, el dominio clerical y el control central impedía la autonomía y la democratización interna de los grupos, aunque hubo algunos grupos que lograron cierta autonomía. En general, concluye Levine, el renacimiento de nociones típicas de una situación de Cristiandad, tanto en la Iglesia colombiana como en la universal, sugieren que por muy críticos o progresistas que aparezcan los grupos oficialmente apoyados, ellos permanecen constreñidos en su espíritu y populares solo nominalmente (Ibíd., 192-212).



EL SURGIMIENTO DE LOS "CURAS REBELDES": GOLCONDA Y SAL

Las actitudes cautelosas de la jerarquía representan una fuerte reacción frente a las posiciones asumidas por otros sectores clericales y religiosos, formados en la mentalidad postconciliar y más insertados en las realidades de las áreas marginadas de las ciudades y el campo colombiano, que pretendían romper con la actitud de "ghetto" frente a las nuevas corrientes ideológicas y sociales. Estos sectores fueron descubriendo consecuencias más radicales de los documentos conciliares y de la Conferencia Episcopal de Medellín, al confrontarlas con la situación social y económica de las masas marginadas con quienes su ministerio pastoral los ponía en contacto. Ante el surgimiento de estos grupos radicalizados, la jerarquía fue endureciendo paulatinamente su posición autoritaria, lo que produjo a su vez una mayor radicalización de estos grupos, que entran en contacto con pensamientos y grupos de izquierda, en un diálogo para el cual no estaban preparados. Por supuesto, hubo muchas imprudencias y salidas en falso de estos grupos frente a la institución eclesial, debidas parcialmente a su celo apostólico que los llevaba a tratar de identificarse con la situación de miseria del pueblo con quien trabajaban pero también a su ingenuidad política y a un acercamiento acrítico frente a los diagnósticos inspirados en una lectura bastante simplista del marxismo. Así, la beligerancia de sus denuncias contra una jerarquía eclesial que ellos consideraban excesivamente comprometida con el poder se conjugaba con la falta de sentido pastoral y de comprensión de la realidad por parte de sus pastores para impedir toda posibilidad de diálogo (González, 1997, 307-308). Sin embargo, era también innegable la buena voluntad de algunos prelados, que trataban de dialogar con sus díscolos sacerdotes, pero que chocaban con una concepción distinta de sociedad y unas estrategias pastorales que no lograban comprender (González, 1995, 16).

Este contexto, caracterizado por las incomprensiones mutuas y la diferente apreciación de la situa-

ción del país, enmarca las posiciones de la jerarquía frente a sacerdotes como Camilo Torres en los años sesenta y los grupos de Golconda y SAL, en las décadas siguientes. Inicialmente, Camilo Torres representaba un intento de diálogo con el mundo universitario, las Ciencias Sociales y una sociedad considerada injusta; de allí pasó a un activismo político contra el establecimiento, incluido el eclesiástico, con la creación del Frente Unido. Camilo fue gradualmente radicalizando sus posiciones y separándose de sus compañeros sacerdotes, en parte por su evolución interna y en parte por la incompreensión de la jerarquía de entonces (Pérez, 1999). Según él, la ciencia y la experiencia lo habían convencido de que la revolución era la condición necesaria para realizar el amor eficaz que su fe le pedía. Por eso, concluyó que la revolución era un deber para todos los cristianos (Varios en Torres, 1991).

En 1968, dos años después de la muerte de Camilo, el grupo sacerdotal Golconda, llamado así por el nombre de la finca en Viotá donde se habían reunido, trató de recoger tanto la herencia del pensamiento de Camilo como de aplicar las conclusiones de la Conferencia Episcopal de Medellín, que acababa de realizarse. El documento base del grupo comienza recogiendo el análisis del Celam que ligaba el subdesarrollo de nuestros países a la dependencia económica, cultural y política. Para el grupo Golconda, esta dependencia externa se traduce en la dominación interna ejercida por las oligarquías nacionales: ambas han sido sacralizadas por la Iglesia católica como la expresión inequívoca de la "voluntad de Dios". De ahí

su rechazo al imperialismo neocolonial, la burguesía nacional y el maridaje entre Iglesia y Estado, acompañado de la propuesta de luchar "por un cambio profundo y urgente de las estructuras eclesiásticas tanto internas como las relacionadas con la sociedad y el Estado (Varios, 1969). Para esto, proponen

una actitud pastoral militante, apoyados en una metodología científica de investigación que permita un conocimiento de la realidad objetiva (de Roux, 1981, 382-383).

Sin embargo, a pesar de estas críticas radicales, el grueso de los sacerdotes miembros de Golconda se oponía explícitamente a la opción guerrillera que tomaron posteriormente Manuel Pérez, Domingo Laín y José Antonio Jiménez, quienes resolvieron vincularse al ELN. Las reflexiones del teólogo Noel Olaya y Germán Zabala, educador marxista, llevaron al grupo a una estrategia educativa que partía del análisis de la situación y de la dinámica de los educandos de la clase popular, evitando imponerle marcos de interpretación y todo proselitismo religioso o político. Esta metodología tendría mucho influjo en la llama-

da educación popular, inspirada en Piaget y Freire (Restrepo, 1995, 121-126). Este trabajo popular llevó al grupo a oponerse a la opción guerrillera, pues consideraban que el ingreso de Camilo a la guerrilla había sido un error que no debería repetirse: el sacerdote es un mal combatiente, pues su mentalidad es de antisoldado. La muerte en combate de Laín confirmaría, para el grupo, esta incapacidad del cura para matar. Las capacidades de entrega y sacrificio, su disciplina personal e intelectual, pueden tener mejores resultados para el cambio social





Camilo Torres Restrepo

había empezando a presentar unas elaboraciones de la teología de la Trinidad, con lenguaje un tanto hegeliano, para aplicarlas al análisis de los sistemas sociales en categorías marxistas. De ahí pasaron a relacionarse con la línea de educación liberadora, inspirada en Paulo Freire, pero con un contenido más político: Freire era considerado demasiado cultural. Ante las críticas que les hacía Laín desde el monte por oponerse a la violencia, Olaya opinaba que no se trataba de "voltear la tortilla", sino de construir una nueva sociedad para lo cual todos tenían que cambiar (Restrepo, 1995, 46-52). Según Javier Darío Restrepo, ese influjo de Olaya y Zabala hizo que la teología liberacionista proveniente del cono sur no tuviera mucha acogida entre los curas de Golconda: los dos forjaron una teología renovada, que desatanizó el marxismo, del cual tomaron sus métodos de análisis de la realidad social y económica, lo mismo que elementos dialécticos para renovar su visión teológica y pastoral (Restrepo, 1995, 110-112).

La vida de este grupo fue efímera por causas internas y externas: por un lado, las disensiones internas y la falta de una sólida organización, agravadas por la muerte del obispo Valencia Cano, cuya figura simbólica daba cierta cohesión a las diferentes tendencias existentes (Jaramillo, 1972). Según uno de los participantes del grupo, Noel Olaya, Valencia simpatizaba con el grupo, pero con algunos temores por la utilización del análisis marxista (Restrepo, 1995, 52-53). A esto se añadía la incom-

que las capacidades de un combatiente, según Zabala, ideólogo del grupo (Restrepo, 1995, 115, 129-133).

Según el mismo Zabala, Noel Olaya había sido el precursor de lo que se llamaría luego Teología de la Liberación: desde los años 1967 y 1968,

prensión y persecución de algunos jerarcas y del gobierno colombiano, que tachaban al grupo de marxista y demagogo. La inusual presencia del clero en el campo de la protesta social despertó un gran debate público, pero no centrado en los problemas sociales del momento sino en la presunta infiltración comunista en el clero. Así, el presidente Lleras Restrepo rechazó de entrada que pudiera darse una violencia legal anunciando que no permitiría que la calidad de clérigo sirviera de patente para predicar la subversión. Por su parte, el expresidente Lleras Camargo comentó sarcásticamente el involucramiento de los curas en la lucha de clases como producto de una motivación proselitista, salida de las fallas de la educación política y económica de los seminarios, que hacían que "los padrecitos" creyeran que solo la revolución en la tierra tenía atractivo para conducir a jóvenes y pobres al reino de Cristo (Restrepo, 1995, 27-28).

Cuatro años después del surgimiento de Golconda, un nuevo grupo contestario, Sacerdotes para América Latina (SAL), intentó nuevamente recoger las ideas de Camilo Torres, junto con las de Golconda, pero señalando alguna distancia frente a este grupo, al que criticaban por su falta de "estructura ideológica" y su tendencia a precipitar acciones "para las que no estaban preparados". Por su parte, los sacerdotes de SAL aceptaban la violencia revolucionaria como medio para acabar la violencia institucionalizada y se negaban a juzgar la violencia en abstracto: así interpretaban la vinculación de Camilo a la guerrilla como la "más vigorosa voz de alerta para todo el mundo cristiano" (La Rosa, 2000, 242-243).

Las ideas fundamentales del grupo quedaron formuladas en el consenso mínimo aparecido el 13 de diciembre de 1972, que recalca la opción evangélica por los pobres como exigencia de la vocación sacerdotal y rechazaba tanto el capitalismo como la búsqueda de una tercera vía, reformista, intermedia entre capitalismo y comunismo. El grupo optaba claramente por el socialismo y aceptaba el análisis marxista como metodología, lo mismo que el diálogo con marxistas para una acción común. Este grupo se caracterizó por las continuas

denuncias de situaciones concretas de los poderes civiles y eclesiásticos, lo mismo que por el anonimato de sus miembros. Se buscaba así evitar la represión tanto de la jerarquía eclesiástica como del poder civil, pero el anonimato y la beligerancia de sus denuncias contra la jerarquía no hicieron sino exasperar aún más a la mayoría de los obispos, que empezaron a ver enemigos de la Iglesia en todo grupo o persona crítica.

El balance que hace Rodolfo de Roux, tanto de Golconda como de SAL, insiste en que era innegable que estos grupos de "izquierda eclesiástica" representaban "una voluntad de compromiso con el pueblo más pobre y una vía de cambio social", "a pesar de sus limitaciones numéricas y de sus deficiencias teóricas y prácticas". Y concluía afirmando la importancia del papel de "desbloqueo ideológico" que jugaron en Colombia, un país caracterizado por el mantenimiento de "una fuerte estructuración jerárquico-clerical, al desvincular "los valores cristianos de los mecanismos ideológicos del *statu quo*" (De Roux, 1981, 583-584). Por su parte, Michael La Rosa señala que ambos grupos, el de Golconda y SAL, tenían pocas posibilidades de sobrevivir a la marginación de la Iglesia institucional: sus actividades duraron unos diez años, hasta 1978. Sin embargo, señala que la herencia de Camilo Torres sería de nuevo reivindicada por grupos de corte más radical, como la Unión Camilista, resultado de la confluencia de varios grupos de izquierda, provenientes unos de corrientes maoístas y otros del trosquismo radical, que terminarían por fusionarse con el ELN en 1990 (La Rosa, 2000, 245-246).



ATIPICIDAD DE LA IGLESIA COLOMBIANA

Autores como Ana María Bidegain (1985) han explicado el poco o ningún desarrollo que han tenido en Colombia las corrientes ligadas a la Teología de la Liberación a la llamada "atipicidad" de la Iglesia colombiana, con relación al desarrollo de un

movimiento laical más o menos autónomo y socialmente comprometido que se presentó en algunos países del Cono Sur como Uruguay y Chile, lo mismo que en Perú y Brasil. Según ella, el caso colombiano muestra diferencias marcadas con la evolución de la mayoría de los países latinoamericanos desde el final de la II Guerra Mundial, cuyas consecuencias más importantes fueron el nacimiento del Celam, Conferencia Episcopal Latinoamericana, y los desarrollos de la Teología de la Liberación y de la llamada Iglesia popular.

Para ella, la Teología de la Liberación surge como una sistematización de la práctica de laicos comprometidos con la transformación de la sociedad y de prácticas pastorales como las de las Comunidades Eclesiales de Base y el movimiento de educación de base inspirado en Paulo Freire. O sea, que supone la aparición y radicalización de fuertes movimientos laicales, sobre todo juveniles, que se desarrollan en Chile, Brasil, Perú, Uruguay, Cuba y algunos países centroamericanos, con una crítica a las relaciones de la Iglesia jerárquica con el poder político de sus países y una opción a favor de los oprimidos. Esa tendencia a la radicalización también se presenta entre clérigos, religiosos y religiosas: surgen así en 1968 el *Movimiento de sacerdotes para el tercer Mundo* (Argentina) en 1968, el grupo *Onis* (Oficina Nacional de Información Social), en el Perú, Golconda en Colombia; en 1972 aparece el grupo *Cristianos por el Socialismo* en Chile; y en 1973, el *Movimiento de Padres para el Pueblo* en México, *Sacerdotes para América Latina*, SAL en Colombia, el *Movimiento de Cristianos por la libertad* en Ecuador y el grupo *Iglesia y Sociedad en América Latina* en Bolivia.

Para esta autora, el caso colombiano es diferente: el carácter casi confesional que el Concordato con la Santa Sede daba al Estado colombiano y las estrechas relaciones de la jerarquía y el clero mantenían con la democracia oligárquica imperante, se unía al hecho de que Colombia contaba con mayores recursos pastorales en cuanto al número de sacerdotes, religiosos y religiosas. Esta situación, junto con el apoyo del Estado, permitía que la Igle-

sia colombiana pudiera sostener "una pastoral de cristiandad" por medio del control de las instituciones educativa y familiar, lo mismo que "mantener una férrea estructura clerical como la de ninguna otra Iglesia". Por eso, no necesitaba organizar al laicado sino que podía seguir evangelizando "desde arriba", pero esta posición la alejaba de los sectores populares y le impedía asumir cualquier función profética. En ese medio, la juventud católica careció de espacios para organizarse y los intentos de hacerlo terminaron bloqueados por la jerarquía (Ibíd., 66).

El resultado de esta situación fue que en Colombia se produjeron las confrontaciones más agudas entre jerarquía, clero y activistas de grupos progresistas, que habían recibido la influencia de otras Iglesias nacionales, que chocaban con el estilo tradicionalista de la Iglesia colombiana. Por eso, concluye la autora, era casi imposible el surgimiento y desarrollo de una Teología de Liberación, ya que la actitud de ghetto de la jerarquía y su incompreensión frente a la realidad colombiana no dejaba surgir las prácticas de los cristianos comprometidos en el proceso de liberación, ni las correspondientes prácticas experiencias pastorales de las que surgió esa reflexión teológica (Ibíd., 67). En otras palabras, esto significa que el discurso de la Teología de la Liberación llegó a Colombia desde afuera, como sistematización de otras experiencias y no como una reflexión que saliera de su propia realidad.

Sin desconocer el hecho evidente del carácter más clerical de la Iglesia colombiana, hay que tener también en cuenta que el surgimiento de la mayor parte de los grupos progresistas de clérigos o laicos tuvieron un carácter más bien excepcional en el conjunto de las Iglesias iberoamericanas, como anotan analistas como Alexander Wilde y Scott Mainwaring: a pesar de las posiciones radicales asumidas por algunos individuos, tanto en política como en teología, las Iglesias de Argentina, México, Colombia y Venezuela, nunca asumieron, en su conjunto, posiciones tan progresistas como las de Brasil, Perú, Nicaragua y El Salvador (Mainwaring y Wilde, 1989).

Estos autores caracterizan a las Iglesias progresistas por tres rasgos: el énfasis en las comunidades

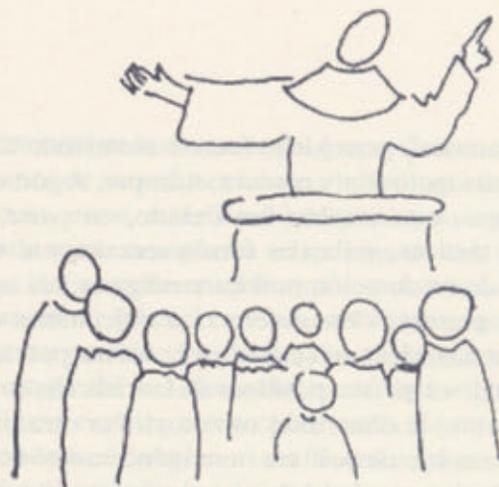
eclesiales de base, la adhesión a la Teología de la Liberación y la creencia en que la Iglesia debe asumir una responsabilidad política para promover la justicia social. Entre otras cosas, estos autores sostienen que las comunidades de base han sido siempre mucho más religiosas en el sentido tradicional y menos políticas de lo que suponen muchos analistas, apologistas y críticos. Y lo mismo ocurre con la Teología de la Liberación, que está más centrada en aspectos espirituales y menos explícitamente políticos de lo que se supone, aunque su rasgo principal es la convicción de que la fe cristiana conlleva un compromiso con la justicia social, los derechos humanos y los cambios políticos y sociales necesarios. De ahí el tercer rasgo: la necesidad del compromiso político a favor de los pobres como expresión de la fe. Estos tres rasgos implican la convicción de que las sociedades latinoamericanas necesitan transformaciones radicales para conseguir un mínimo de justicia social, sin un consenso de la manera como conseguirlas, pero con la aceptación del conflicto social como parte esencial del funcionamiento de la sociedad (Ibíd., 4-9).

Por otra parte, Mainwaring y Wilde señalan que, en los cuatro casos por ellos analizados (Brasil, Perú, Salvador y Nicaragua), los sectores católicos progresistas se desarrollaron en contextos de dictadura militar, cuya represión contra católicos comprometidos condujo a condenas de los regímenes por parte de la jerarquía y a un cierto acercamiento entre sectores radicales y moderados dentro de las Iglesias de estas naciones. En ese contexto, las Iglesias asumieron la vocería de la sociedad civil para ser "la voz de los que no tienen voz". En cambio, países como México, Colombia, Costa Rica y Venezuela mantuvieron regímenes civiles, aunque con muchas limitaciones, lo que puede explicar su carácter relativamente más conservador pero no excluye la presencia bastante beligerante de pequeños grupos radicalizados. También Jean Mayer subraya el carácter de "política sustituta" que representan los sectores progresistas de la Iglesia frente a un contexto de represión bajo gobiernos autoritarios que impedían el desarrollo de la activi-

dad política tradicional. Además, añade otro elemento, el fracaso de las políticas reformistas de la democracia cristiana chilena, para explicar el contexto en que surgen los movimientos católicos radicales en América Latina, ligado al influjo de la Revolución cubana, prolongada por el Ché Guevara y Camilo Torres (Meyer, 1986, 18-24).

Sin embargo, aclaran Mainwaring y Wilde, las dictaduras fueron una condición necesaria pero no suficiente para el surgimiento de las Iglesias progresistas que asumieron una mayor responsabilidad en la representación política de la sociedad y, consiguientemente, una transformación de su propia misión. Así lo demuestran los casos de Argentina, Guatemala, Paraguay y Uruguay, donde las jerarquías tendieron a apoyar a los regímenes autoritarios. En esos países, los sectores progresistas también criticaron a sus dictaduras pero no lograron convencer al conjunto de la institución eclesiástica, por lo que fueron casi prácticamente aniquilados. Para estos autores, es claro que ni el fracaso de las reformas institucionales ni las dictaduras pueden explicar, por sí solas, la fuerza de los sectores católicos radicales en los países por ellos considerados, pero creen que los dos factores fueron elementos catalizadores para los cambios de esas Iglesias (Mainwaring y Wilde, 1989, 12-15).

Por esto, Wilde y Mainwaring subrayan la necesidad de tener en cuenta la diferente relación que se presenta en cada caso entre los sectores progresistas y las estructuras jerárquicas: la expansión de grupos populares autónomos es prácticamente imposible cuando los obispos se muestran hostiles, pues, en este contexto, los sectores progresistas son fácilmente aislados, tienden progresivamente a radicalizarse más y más y a involucrarse en actividades opuestas a las jerarquías. Los autores asumen aquí el caso colombiano como paradigmático del aislamiento de los sectores progresistas: las comunidades eclesiales de base fueron apoyadas en algunos pocos casos por obispos conservadores, que mantenían siempre el control sobre su funcionamiento (Ibíd., 15-16) Pero, en su conjunto, en Colombia esas comunidades fueron organizadas al margen o en oposición a la jerarquía.



Por otra parte, es interesante destacar, afirman estos autores, que los sectores progresistas de las Iglesias por ellos analizados manifestaron siempre claramente su voluntad de permanecer dentro de la institución eclesiástica, a pesar de sus conflictos con la jerarquía y sus críticas a ella: fuera de algunos casos individuales de dolorosas rupturas, la mayoría de los miembros de los sectores progresistas aceptaban la legitimidad de la institución eclesiástica. Además de este reconocimiento, la pertenencia a la Iglesia institucional representaba algunas ventajas para el acceso a recursos y contactos, especialmente dentro de los sectores populares, lo mismo que alguna protección (aunque no siempre) frente a la represión estatal. Entre los sectores de religiosidad popular, el respeto general por los obispos y el papa hacía mirar con sospecha las constantes críticas de los grupos progresistas contra ellos. Además del sentimiento religioso, los sectores populares de las comunidades de base también conseguían cierto status y algunos recursos de sus lazos con la Iglesia institucional. Todas estas circunstancias ponían a los sectores progresistas ante dilemas que los obligaban a la búsqueda de un equilibrio entre sus presiones a favor del cambio y la aceptación de ciertos límites para evitar el ser marginado.

Por eso, Wilde y Mainwaring concluyen que los sectores progresistas de esas Iglesias fueron respondiendo a esta situación con un proceso gradual de aprendizaje y adaptación: en los primeros años (1965-1973), su actitud frente a la jerarquía era más

confrontacional, pero luego fueron asumiendo una actitud más matizada y madura. Aunque, según estos autores, este cambio fue debido, en parte, a razones tácticas, reflejaba fundamentalmente un proceso de maduración política y religiosa: los sectores progresistas descubrieron las dificultades de proyectar sus ideas religiosas en la esfera política, junto con los aspectos positivos de la tradición de la Iglesia, como la dimensión espiritual. Por otra parte, tampoco la jerarquía era homogéneamente conservadora sino que había posiciones más matizadas frente al cambio social y político: algunos obispos aceptaban muchas de las innovaciones propuestas por los sectores progresistas y se daban cuenta de las ventajas y posibilidades que ofrecían para dinamizar la sociedad.

Por eso, los autores sugieren ir más allá de un análisis centrado en una simple confrontación entre sectores progresistas y el resto de la institución, que puede ser apropiada en algunos casos, para pensar el problema de manera más compleja y matizada. El caso de Brasil es muy claro para ilustrar el proceso de aprendizaje de los sectores progresistas: nunca surgió en el clero un movimiento radical claramente opuesto a la jerarquía y, a principios de los años setenta, las actitudes de los sectores progresistas frente a la jerarquía fueron notablemente conciliadoras. Por otra parte, la receptividad de la jerarquía para promover las innovaciones de las organizaciones de base, como las comunidades eclesiales de base, y la estabilidad del régimen autoritario de esos años, ayudaron a que los sectores progresistas tomaran distancia frente a la opción revolucionaria que dividió a otras Iglesias y buscaran cierta protección institucional en la jerarquía, que era una de las pocas voces de oposición efectiva (Ibíd., 17-19).

En cambio, en el caso colombiano la distancia de los sectores progresistas frente a la jerarquía y el clero más tradicional, junto con la presencia de grupos más radicales, terminaría por producir rupturas internas en las organizaciones eclesiales de base. Estas organizaciones también reivindicaban el ejemplo de Camilo Torres, los documentos del Concilio Vaticano II, los documentos de Medellín y Puebla y

las ideas de la Teología de la Liberación, tomada de la producción de otros países latinoamericanos, pero con poca elaboración propia. Estos grupos formados por curas progresistas y exreligiosos/as de varias comunidades junto con agentes pastorales laicos se caracterizaron por su entusiasta activismo, profundo compromiso social y militancia pragmática, junto con alguna ingenuidad política y poca formación intelectual. Aunque estos grupos permanecieron siendo relativamente marginales en el conjunto de la Iglesia colombiana, a diferencia de otros países latinoamericanos donde contaban con cierto respaldo de la jerarquía, lograron algún grado de consolidación sobre todo en el mundo rural.

Así, entre 1972 y 1979 se van conformando varias organizaciones en torno a la discusión de los documentos de la reunión del Celam en Puebla, que confluyen en la creación, en 1980, de la Coordinación Nacional de Comunidades Cristianas Campesinas (CCC) y la Coordinación Nacional de Comunidades Eclesiales de Base Urbanas. En 1982 se realiza el Primer Encuentro Nacional de Comunidades Eclesiales de Base, para intercambiar experiencias y definir su perfil: allí se hace evidente el influjo de la Teología de la Liberación como marco metodológico caracterizado por el análisis de la realidad con algunos elementos tomados del marxismo, la lectura de la realidad vivida de opresión a la luz del evangelio y una práctica –acción comunitaria– como fruto de esa reflexión. En esas reflexiones ocupaban lugar importante la lectura de la Biblia, los cursos de teología, sobre todo en torno a las relaciones entre fe y política y la teología de la tierra, junto con los análisis de la coyuntura social, política y económica. Este encuentro de 1982 todavía se propone como tarea el acercamiento y el diálogo con la jerarquía episcopal.

En 1984, el panorama ha cambiado: en el marco de las conversaciones entre las guerrillas y el gobierno de Betancur, se desata una “guerra sucia” contra los militantes de izquierda, con asesinatos selectivos que afectan también a los líderes de las comunidades eclesiales de base. En ese año, el II Encuentro Nacional de las Comunidades Eclesiales

de Base muestra un avance del activismo de sus miembros, una crítica más generalizada contra la jerarquía y una posición más distante frente a los partidos tradicionales y el Estado colombiano. Esto refleja una transición de prácticas más encerradas en el nivel comunitario y eclesial hacia actividades más directamente políticas, donde empieza a surgir una lógica diferente, impregnada por los intereses y manejos de poder propios de las organizaciones de izquierda (Pereira, 1990, 32-42).

Esta situación desemboca, en 1985, en una serie de conflictos internos, que evidencia una crisis de identidad, que se profundiza entre los años 1987 y 1990, con dos rupturas: la primera se produjo por la reafirmación de su autonomía como "Iglesia del pueblo" frente al liderazgo de obispos, sacerdotes y religiosas, que daban todavía un aspecto muy clerical al movimiento, que fue favorecida por el retiro o repliegue de los curas y religiosos después de la condenación episcopal en 1986. La segunda responde a la división frente a los intentos de instrumentalización de los grupos de izquierda, algunos de ellos vinculados al movimiento guerrillero. La división se presentaba, desde 1984, entre los grupos que postulaban la "autonomía" y enfatizaban la identidad más específicamente cristiana y eclesial y los grupos que defendían la "hegemonía" y una opción política a favor del grupo político "A Luchar", cercano al ELN. La ruptura entre los dos grupos se produce entre 1989 y 1990, pero, ya en 1995, ambos grupos han desaparecido del escenario (Entrevista, 2004).



TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y OPCIÓN ARMADA

Esta opción más radical se hace también evidente en el caso de algunos sacerdotes como Domingo Laín, Manuel Pérez, José Antonio Jiménez, Aurentino Rueda y Diego Cristóbal quienes optan por vincularse al ELN, a ejemplo de Camilo Torres, y otros dos sacerdotes que se vinculan a las Farc. A

diferencia de la distancia del grupo Golconda y otros grupos de sacerdotes frente a la Teología de la Liberación, estos sacerdotes interpretan su opción armada como una puesta en marcha de esta teología.

Así aparece en el testimonio de Manuel Pérez, convertido ya en la cabeza del ELN, que afirmaba que su posición partía del cuestionamiento que la Teología de la Liberación hacía de la Iglesia y la religión católica como "justificadora de un sistema económico" basado en una filosofía opuesta al evangelio. Y criticaba la gran divergencia que observaba entre el evangelio y la asimilación de la Iglesia al poder terrenal, desde Constantino hasta su sumisión actual al sistema capitalista imperialista. Sostenía que el papa Juan Pablo II era ahora el "adalid de la defensa de los criterios de todo tipo de dominación" del imperialismo, lo que explicaba su preocupación por la incidencia de la Teología de la Liberación en América Latina. Lo mismo que su insistencia en interpretar la opción por los pobres "en el sentido de caridad y no de justicia", y su defensa de la estabilidad pero en el orden, que es el orden capitalista. El Papa justificaba todo esto, pero no pasivamente, como lo mostraron sus visitas a todos los países en conflicto de América Latina, África y Asia, que usó para "transmitir el mensaje de la resignación y a aprovecharse de la religiosidad del pueblo, para entonces mantener el status" y cuestionar "toda subversión".

Para Pérez, esto evidenciaba una gran distancia con respecto a los planteamientos de Juan XXIII y del Celam de Medellín, aunque no necesariamente una dicotomía absoluta. Por eso, insistía en que el compromiso con los pobres debería tener un nivel de encarnación que "lo lleve a uno hasta sus últimas consecuencias", a ejemplo de Jesucristo. De ahí que su compromiso no se caracterizaba por "el cuestionamiento a la Iglesia institucional, sino por la vinculación al mundo de los pobres". No se planteaban contradicciones con el Vaticano, sino con los países de la dominación imperialista como Estados Unidos, pues creía que la liberación de nuestros países vendría en la medida en que se produjera la liberación frente al imperialismo americano: "No

cuestiono tanto al Vaticano como a los Estados Unidos y al imperialismo. Y por eso no cuestiono tanto a la Iglesia, porque, además, creo que al interior de la Iglesia hay que tratar de evangelizar a muchos sacerdotes y religiosas que se sientan sensibles a vivir el Evangelio como realmente lo vivió Jesucristo" (Arango Zuluaga, 1991, 256-257).

Su vinculación al ELN, junto con la de Domingo Laín y José Antonio Jiménez, obedeció, según Pérez, a haberse convencido de que "las estructuras de opresión que había en Colombia" cerraban todas las puertas para "la pastoral de liberación" y la salida socialista por la vía electoral. Pérez sostenía que otros compañeros sacerdotes compartían esta decisión, pero "las dificultades" los obligaban a trabajar "en una relación más marginal" con la guerrilla, pero siempre "dentro de ese gran sentido de liberación popular". Sin embargo, confesaba que, en los momentos iniciales, el contraste entre "esa ilusión romántica" y la realidad de los guerrilleros de "carne y hueso", con sus deficiencias y trato nada fraterno, que contradecían los ideales de fraternidad y humanismo, los impactó negativamente. Pero luego terminaron por comprender que esas eran "las condiciones de la lucha y de la guerra" y llegaron a admirar el espíritu de heroísmo y decisión, la gran nobleza y dedicación de los guerrilleros. Esto no obstaba para reconocer su desviación foquista, sus rasgos militaristas y autoritarios, el machismo y el maltrato hacia los compañeros (Ibíd., 248-251).

A pesar de considerar su opción armada como una aplicación de la Teología de la Liberación, Pérez no se mostró interesado en reflexiones teóricas como las relaciones entre cristianismo y marxismo, sino que sus cuestionamientos se centraban en la ligazón de la Iglesia con el mundo capitalista, las riquezas del Vaticano y su defensa ideológica del

capitalismo. Por eso, estaba convencido de que se podría lograr no solo una alianza estratégica sino una verdadera unidad entre cristianismo y opción guerrillera, si se lograban superar tanto los obstáculos del dogmatismo y anticlericalismo

como los intentos de instrumentalización de los momentos iniciales de la relación de los guerrilleros

con el cristianismo. Esa unidad se lograría en torno a la búsqueda del mismo fin: el cambio estructural. Pero creía que

estos problemas e incomprensiones se

habían ya modificado en parte: "ya nadie puede negar que los movimientos de

la Iglesia popular son un campo muy fértil

para los revolucionarios". De todos modos,

insistía en que el trabajo dentro de los movimientos cristianos necesitaba "partir de un

gran respeto a las motivaciones por las cuales esa gente se hace revolucionaria". Por

otra parte, había que combinarle "contenido

científico al pensamiento de ese movimiento" y ligar "esos movimientos de Iglesia

al movimiento popular" (Ibíd., 256-258).

Sin embargo, Pérez confesaba que ya

no predicaba el evangelio sino la revolución,

aunque reconocía que a veces partía de la

Biblia para explicar a creyentes la necesidad

de la revolución porque el nivel cultural o

social de la gente hacía necesario usar los

elementos que podía comprender. En cambio,

usaba otro lenguaje con personas sin sentimientos

religiosos o un nivel cultural superior: "Por tanto yo

no hablo a nadie como sacerdote o como guerrillero,

sino como revolucionario..." Y aclaraba incluso

que había dejado de oficiar como sacerdote desde

cuando asumió la dirigencia de la organización, ya

que esa tarea "básicamente política" lo obligaba a

representar la política global de la organización y a

evitar confundir la UC-ELN con el cristianismo. Pero,

según él, en cambio los otros curas guerrilleros

continuaban oficiando (Ibíd., 260-261). Por otra parte,



confesaba que seguía utilizando sus antiguos contactos con sectores de la Iglesia y continuaba relacionándose con algunos simpatizantes de la organización, aunque no fueran pertenecientes a ella. Contaba que se había reunido con antiguos "compañeros que habían sido de Golconda", lo mismo que con algunos que seguían haciendo trabajos cristianos, influidos por los planteamientos de la organización y el espíritu de Camilo, y otros, que realizaban trabajo político para el ELN, pero sin relación directa con la organización. Con estos últimos se había conformado la Coordinadora Cristiana, para empezar a trabajar "con este importantísimo sector" (Medina, 1992, 202).

En cambio, el "otro Camilo", Francisco Cadena² (Mercado, 2005, 1-4), sacerdote miembro de las Farc, que se desempeñó como jefe de prensa de las Farc en la zona desmilitarizada del Caguán, se presenta con mayor cercanía al lenguaje religioso tradicional. Pero también se considera enmarcado en la Teología de la Liberación como "nueva forma de mirar la problemática del creyente en el continente latinoamericano", como "una nueva opción desde la fe, iluminada por la antropología, por la sociología, por el materialismo histórico", en un "análisis marxista". Critica el miedo de la Iglesia oficial frente a la expansión de la Teología de la Liberación en América Latina y África, y aclara que esta tendencia no trata de crear una iglesia paralela a la oficial, sino de oxigenar a ésta y hacerla regresar a sus orígenes.

Por eso, no cree que su opción signifique infidelidad a la Iglesia, pues identifica a la Iglesia con la pequeña comunidad. Incluso piensa que su compromiso cristiano quedó cualificado al pasar a ser compromiso revolucionario con su entrada a las Farc. Ingresó a ellas para escaparse de las persecuciones que sufrió por haberse comprometido de verdad con el pueblo colombiano, en cuyas entrañas nace la lucha guerrillera. Por eso, afirma que no ha dejado el evangelio sino que lo ha encontrado en las doctrinas, ideas, planteamientos políticos de

la guerrilla, ya que ella no hace sino realizar las obras de misericordia en la práctica: la doctrina cristiana pide dar de comer al hambriento y vestir al desnudo, mientras la guerrilla parte de la necesidad de acabar con el hambre y conseguir el vestido para el pueblo, buscando exorcizar la miseria por medio de la lucha armada. El problema reside en la diferencia entre lo que la Iglesia oficial dice y hace, pues las prédicas del evangelio no evitan que los niños campesinos se mueran de hambre. Por eso, insiste en que el amor no tiene que ser de palabras sino de obras: hay que demostrarlo en la lucha del pueblo. Por eso, critica el discurso de la resignación y asume los textos de los profetas Isaías y Joel como "insurreccionales" y de "guerra santa del pueblo".

En su entrevista son numerosas las citas bíblicas, sobre todo del Antiguo Testamento: alude al clamor de los pobres del Éxodo y compara la muerte de los niños hebreos por orden del faraón con la masacre de los miembros de la Unión Patriótica. Presenta a Moisés como liberador del pueblo y a los guerrilleros como nuevos Moisés, así no sean creyentes, pues están buscando la aplicación del verdadero evangelio y cristianismo. Sostiene que ellos están más cercanos al evangelio que muchos cristianos de misa diaria: en ese sentido, caracteriza a Jacobo Arenas, ideólogo de las Farc, como un hombre limpio, puro, íntegro, humano, sacrificado por su pueblo, como Jesús. Y lo presenta como verdadero Moisés, Sansón, David y Gedeón. Y asimila a las guerrilleras a otras Judith, a las que talvez les faltan conocimientos porque el sistema no les dio la oportunidad de cultivarse, pero que tienen una formación humanista tremenda y una disposición a dar la vida por los demás. Así encuentra muchas coincidencias entre evangelio y marxismo, pues ambos tienen como objetivo el hombre como sujeto y hacedor de su propia historia. Y define la fe no por creer o no creer sino por amar o no amar, por la búsqueda de la civilización del amor y de la paz

² Según Bibiana Mercado, periodista de *El Tiempo*, el nombre del sacerdote conocido como "el cura Camilo", es Francisco Cadena, que se retiró del sacerdocio para ingresar a las Farc, estuvo detenido en el Brasil, de donde regresó posteriormente. En "Las Farc desmontan su cuerpo diplomático", *El Tiempo*, 1-4 A, 16 de enero de 2005.

como fruto de la justicia social, que lleve a las transformaciones que el país requiere. Solo quien entienda y se comprometa con los pobres, puede hacer realidad esta fe.

Para ello, se apoya en Camilo Torres, que sostenía que el problema no consistía en discutir sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma porque el hambre existe y es mortal. Las dificultades entre cristianos y marxistas provienen del sectarismo mal entendido, que no parte del hombre real, pobre, sufriente y desempleado, que es el objetivo central del marxismo y del evangelio, al que quieren salvar "estas guerrillas de Moisés". Insiste mucho en el testimonio de Camilo Torres como prócer del movimiento, que enseñó que el evangelio también es humano, y que no se muestra de palabra sino de hecho. Las repercusiones de su idea del "amor eficaz" se han expandido por el mundo entero, no solo entre los sacerdotes revolucionarios sino entre la gente común. Esto ha generado una doctrina que siguen desarrollando los sacerdotes progresistas en su reinterpretación de los "signos de los tiempos". Concluye que, en materia revolucionaria y humanista, Camilo y Jacobo Arenas van "de la mano".

Por eso, considera que el estar en la guerrilla no tiene una significación contraria al evangelio o al ejercicio de su sacerdocio, puesto que en ella se siente "más sacerdote, más discípulo de Cristo y más predicador y practicante del Evangelio. Más servidor de la Iglesia y de mi pueblo". Siempre ha sido servidor del pueblo 24 horas al día, primero en la parroquia y ahora en la guerrilla, donde vive "con mayor razón y compromiso, con más plenitud sacerdotal", pues recuerda que no hay mayor amor que estar dispuesto a dar la vida por sus amigos. Espera morir "con la conciencia de haber cumplido un papel y una misión evangélica en beneficio de mi pueblo cristiano y católico" que implica dar la vida, sentirse otro Cristo como dice san Pablo. Y su opción por la lucha armada no contradice, según él, el quinto mandamiento de No matar: el pueblo no mata, a él lo matan, en la guerra sucia o la guerra lenta del hambre.

Así, cuenta que sigue oficiando en los frentes, con misas combativas y revolucionarias, como

Moisés celebró la pascua para revolucionar y liberar al pueblo, que son bien recibidas por los guerrilleros. Por eso, no está dispuesto a dejar la guerrilla ni el sacerdocio, pues al pueblo le gusta esa doble condición: si no fuera así, habría dejado la condición sacerdotal, aunque a veces siente que lo quieren más los comunistas que los curas reaccionarios, los obispos y las religiosas. Y aclara que no hay sino otro cura vinculado directamente a la guerrilla, pero lo mantienen oculto por razones obvias. Además, afirma que cuentan con "muchos sacerdotes simpatizantes, amigos, colaboradores", que permanecen en sus parroquias cumpliendo un gran trabajo de concientización cristiana, evangélica y revolucionaria con su grey. Pero procuran no mencionarlos, o mencionarlos muy poco, "solo cuando es absolutamente indispensable". Muestra un gran aprecio por el trabajo importante que realizan "los sacerdotes en el barro y no en el asfalto" con los cristianos de base y las comunidades eclesiales de base.

Se muestra muy crítico con la jerarquía, porque se opone a la construcción de la nueva Colombia, con cuatro o diez familias ricas o egoístas: aplica a los jefes las frases del profeta Jeremías, diciendo que están acostumbradas no a cuidar sino a comerse las ovejas gordas, como salteadores al lado de oligarcas ladrones. Y, en su apoyo, cita a san Anselmo, que decía que nadie se enriquecía honradamente. Sin embargo, no ha peleado con la jerarquía, ni ella con él, pues ha sabido manejar tácticamente la situación y ha gozado de suerte: solo está suspendido temporalmente. Así que podría regresar a la Iglesia, pero su interés no es la institución eclesial sino el pueblo. Se imagina que el Papa debe estar informado de su situación pero eso no le causa problema: su problema es solucionar el hambre del pueblo. Lo tiene sin cuidado el juicio de la Iglesia, pues el juicio lo hará la historia y el pueblo. Pero aclara que no odia a los obispos, que están llamados a convertirse en verdaderos pastores, servidores de la Iglesia y de su pueblo a través de ella, como hermanos de los pobres. El problema es que se hacen los de "la oreja mocha", que ni oyen, ni ven, ni entienden: siguen estando al servicio de los ricos y no

de los pobres, como manda Cristo, y se aferran a sus privilegios, dando un testimonio antievangélico.

Solo interviene en el clero cuando se entera que algún cura comete injusticias o cuando recibe quejas de algún frente guerrillero contra un cura hostil, que auxilia y lleva en su carro a sicarios, y señala "a nuestra gente", que luego aparece asesinada. A ellos les advierte que no hagan el papel de Caín y los "calma" con el anuncio de una visita armada, pero nunca ha sido represivo ni ha ejercido represalias. Exhorta al clero colombiano a ponerle mucho cuidado a las condiciones económicas, políticas y sociales del país, pues la masa popular de los pobres no va a querer ser gobernados como hasta hora. Los sacerdotes deben decidir entre quedarse con el faraón, o irse con el pueblo, asumiendo el papel de Moisés, al lado del pueblo, haciéndose pueblo, convirtiéndose en pueblo. Y critica a los curas, obispos y a la gente por su despreocupación por el conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia, que es bastante avanzada en algunos aspectos. Y señala el rechazo de la jerarquía a los documentos trascendentales de la reunión del Celam en Medellín, a los que los dieron la espalda. Sostiene que algún obispo afirmaba que esa reunión no había sido inspirada por el Espíritu Santo sino por el demonio, por lo que la jerarquía amonesta a cualquier sacerdote que trabaje en serio esos documentos (Arango Zuluaga, 1991, 131-149).



LA NEUTRALIZACIÓN DE LOS CURAS REBELDES

Las contradicciones de la jerarquía colombiana con estos grupos sacerdotales y laicales disidentes hacen que Levine considere a la Iglesia colombiana como ejemplo de neutralización del movimiento popular autónomo. Esta resistencia de la jerarquía a estos movimientos tiene, según este autor, alguna correspondencia con la mentalidad y la estructura dominantes en el sistema político de Colombia, ya

que tanto el Estado como los partidos políticos y otras asociaciones del país se caracterizan también por igual reticencia frente a cualquier intento de movilización política y social relativamente autónomo. Pero este autor también recuerda que Colombia ha gozado de una vida política relativamente abierta, con pocas limitaciones formales, lo que contrasta con la situación de los regímenes autoritarios de Brasil, Chile y algunos países de Centroamérica, donde surgieron fuertes movimientos eclesiales de base y unas Iglesias nacionales más progresistas. Además, el recuerdo de la Violencia generalizada de los años cincuenta producía una mayor reticencia en Colombia frente a la movilización popular. Por todas estas razones, afirma este autor, la expansión de comunidades populares de base encontró muchas limitaciones en la Iglesia y la sociedad colombianas.

Estas limitaciones hicieron más agudo y amargo el conflicto interno dentro de la Iglesia colombiana: según Levine, la vehemencia con que la jerarquía colombiana condenó repetidamente la noción misma de iglesia popular era tan desproporcionada frente a su realidad, que lo lleva a sospechar que los obispos veían en ella un grave desafío para la Iglesia y su autoridad. Por ello, consideraban muy importante mantener la unidad de los obispos, lo mismo que la subordinación de los laicos a los clérigos y el mantenimiento de estrechos lazos entre los grupos católicos y las estructuras centrales de la Iglesia controladas por los obispos. Para Levine, el desafío de estos grupos frente a la Iglesia institucional residía en su énfasis en el análisis de clase, la solidaridad y la autoridad compartida (Levine, 1986, 191-192).

Este ambiente se evidenció en 1976, cuando la Conferencia Episcopal Colombiana dedicó su reunión al problema de los sacerdotes, religiosos y laicos que habían asumido una posición radical en materia política. Los resultados de la discusión quedaron plasmados en el documento *Identidad cristiana en la lucha por la justicia*, que criticaba los intentos de síntesis entre marxismo y cristianismo, mencionando los grupos de Golconda y SAL y los

encuentros de Teología de la Liberación, lo mismo que a los sacerdotes (jesuitas y salesianos) que hacían parte de centros de estudios o investigaciones, tales como el Cinep (Centro de Investigación y Educación Popular), Denuncia, Encuentro, Iplaj (Instituto de Pastoral Latinoamericana Juvenil) y otros similares. Según el documento, todos esos grupos representaban "un verdadero embate contra los pilares mismos de la fe católica, una identificación de la evangelización con una pretendida promoción humana, una concepción subjetiva de un supuesto cristianismo que prescinde del magisterio y de la tradición de la Iglesia". Se criticaba especialmente la opción por el socialismo y el uso de categorías marxistas de análisis. Por todo esto, la jerarquía exhortó a estos grupos a reflexionar y revisar sus posiciones, en actitud de oración y de diálogo con las comunidades cristianas presididas por los obispos (Conferencia Episcopal Colombiana, 1976).

Cinco años más tarde, en agosto de 1981, la 37ª Asamblea Plenaria del episcopado colombiano emitía una solemne condenación del Cinep (Centro de Investigación y Educación Popular, dirigido por jesuitas) y de su revista *Controversia*, lo mismo que de la revista *Solidaridad* y las "llamadas Comunidades eclesiales populares". Según la condena, estos grupos y revistas estaban imbuidos "de ideologías y propósitos que atentan gravemente contra las doctrinas y disciplinas de la Iglesia" y habían persistido en "sus propósitos ideológicos que "rompen la comunión de la Iglesia del Señor" (Conferencia Episcopal Colombiana, 1981).

Esta condena coincidió con la intervención del papa Juan Pablo II en la organización y las directivas de la Compañía de Jesús el 6 de octubre de 1981, cuando designó como "representantes personales" suyos a dos jesuitas (Paolo Dezza y Giuseppe Pittau), a quienes encargó del gobierno de la orden, pasando por encima del vicario general (Vincent O' Keefe), designado por el enfermo general de la orden, Pedro Arrupe, muy identificados con la línea progresista (Woodrow, 1985, 142-156). En Colombia, la nueva situación se reflejó en la elaboración del "marco de acción apostólica" del Cinep

(Cinep, 1982 y 1984), como fruto de la reflexión colectiva de los jesuitas que trabajaban entonces en el centro, con la colaboración de otros, designados por el provincial de la Compañía de Jesús en Colombia, a partir de 1982.

Este documento explicitaba los principios teológicos y espirituales en los que se basaban las actividades del Cinep, con muchas referencias a los documentos del Concilio Vaticano II y de la Asamblea de los obispos latinoamericanos en Puebla. De ahí se deducían algunos principios prácticos y pastorales como la necesidad de profundizar en la "enseñanza social de la Iglesia", con su concreción latinoamericana de las reuniones de Medellín y Puebla; el recurso a la colaboración de laicos, cuyas opciones políticas e ideológicas deberían ser respetadas, siempre que no comprometieran la misión del Cinep. El documento insistía en la necesidad de que la acción de este centro se desarrollara en "diálogo y colaboración" con los obispos. Para ellos se debían fomentar relaciones de amistad y cercanía con ellos, colaborando para hacer crecer en la Iglesia la comprensión de los problemas sociales; ejerciendo con prudencia la función crítica y profética; descubriendo el potencial evangelizador de los pobres y sirviendo de canal de comunicación entre sus organizaciones y el episcopado. Además, pidiendo su apoyo y reconociendo los propios errores para eliminar "todo motivo justo de queja". Por otra parte, se reclamaba independencia en "el campo científico de la investigación y educación popular", "según los principios generales de la libertad de investigación y la autonomía relativa de lo temporal". El documento reafirmaba la opción por el trabajo de apoyo a "las comunidades eclesiales de base", apoyándose en las alabanzas que de ellas hacían los documentos de Puebla. Pero, insistía en que la "concientización" es evangélica y "no simplemente social y política" y en el "constante espíritu de comunión" con los obispos.

En ese marco se reafirmaban y aclaraban los principios científicos y sociopolíticos del trabajo del Cinep, como colaboración hacia "un cambio estructural de la sociedad" con "el pueblo", que se consideraba que debería ir más allá del alivio de

los abusos del capitalismo liberal para tratar de erradicar "las causas estructurales" de esos síntomas. Esta erradicación suponía una profundización en las causas históricas y sociales del subdesarrollo y la desigualdad, que no significaba una identificación con el análisis marxista en su conjunto, aunque podía hacer uso de algunos aspectos parciales de su método, como la importancia de los factores económicos y el condicionamiento social del conocimiento. El documento hacía constar el rechazo del Cinep al reduccionismo del materialismo histórico y la estrategia de la lucha de clases pero asumiendo la existencia del conflicto de clases como un hecho que se trataba de comprender. Aclaraba que no se optaba por la violencia sino por la organización de los pobres para superar la injusticia y la opresión y por el descubrimiento de las situaciones en que se abusaba de la religión para justificar "situaciones sociales indefendibles". Sin embargo, el documento rechazaba que el fenómeno religioso fuera considerado como totalmente determinado por las relaciones de producción, lo mismo que las críticas radicales contra la Iglesia originadas en el marxismo. Pero, nada de esto impedía la disposición al diálogo con los marxistas ni colaboraciones concretas definidas para la consecución del bien común, tal como acepta la Iglesia en la *Gaudium et Spes* (No. 21) y *Mater et Magistra* (c. IV). En ese sentido, el texto no hacía sino recoger las previas instrucciones del P. Arrupe a los jesuitas sobre el análisis marxista.

Aunque nunca se produjo una respuesta a este documento, ni un diálogo abierto sobre su contenido, los cambios en las directivas de la Conferencia Episcopal y en las sedes episcopales más importantes, junto con el retiro de algunos sacerdotes más radicales, el abandono gradual de las posiciones confrontacionales y la evolución política de la mayoría de los restantes, fue facilitando gradualmente algunos acercamientos de este grupo con el episcopado, que se expresaron en la colaboración y trabajos conjuntos en algunas diócesis más conflictivas. A este gradual acercamiento se añadió también el cambio gradual de las posiciones del propio episcopado en materia de paz y derechos humanos.



LA EVOLUCIÓN DE LAS POSICIONES DEL EPISCOPADO COLOMBIANO

El recorrido que hace Levine sobre las posiciones de la jerarquía colombiana durante estos años lo hace concluir que, después de un serio intento de reconsiderar su estilo jerárquico y sus relaciones con la sociedad que se muestra en documentos como *La Iglesia ante el cambio*, los obispos regresaron a su posición tradicional de reafirmación de su autoridad y de liderazgo en la sociedad colombiana. Para él, las características principales de la jerarquía colombiana no residen en el *contenido* de su posición en materia social sino en la manera como desarrolla esta posición y como piensa el papel directivo y orientador de la Iglesia: en contraste con las aspiraciones más modestas de la Iglesia venezolana, la Iglesia colombiana se muestra empeñada en recuperar "una posición de amplio influjo social y liderazgo". Y para ello, combina posiciones "avanzadas" en lo social con una insistencia renovada en el vigor de sus instituciones y en el papel autoritativo de la Iglesia como comentador y guía en toda clase de asuntos (Levine, 1981, 314).

Entre 1986 y 1989, los documentos episcopales muestran cierta evolución en el diagnóstico de la crisis de la sociedad colombiana, pero siempre insistiendo en las causas morales de los problemas y defendiendo la posición privilegiada que el Concordato otorgaba a la Iglesia católica. En 1986, la Conferencia Episcopal insistía en que el peligro comunista era la causa principal de la crisis de la sociedad colombiana, aunque reconocía que la injusticia social proporcionaba razones objetivas para su expansión. Sin embargo, denunciaba que los comunistas aprovechaban los conflictos sociales para infiltrarse en la educación pública y en las organizaciones sindicales y campesinas, con el único objetivo de tomarse el poder político dejando de lado las reformas sociales, que eran usadas solo como sofisma de distracción.

La idea de que los líderes comunistas instrumentalizan las propuestas de reformas sociales aparece de nuevo en la Conferencia Episcopal de 1987, aunque entonces el problema principal del país aparece centrado ahora en la *decadencia moral* de la sociedad en general, que se evidencia en un grave vacío de valores. Ambas cosas se expresan en "la orgía de sangre" producida por la violencia, pero también en el aborto y el control de la natalidad. Se reconoce ya que la violencia obedece a múltiples causas pero subrayando que la violencia guerrillera es resultado de la ideología marxista-leninista, asociada ahora con el narcotráfico. En 1988, los obispos reconocen nuevamente que la violencia tiene varias motivaciones, pero éstas pueden resumirse en una causa de fondo: el olvido de Dios y de sus mandamientos. De ahí que se proponga como solución la recuperación de la plena observancia de la ley moral, pues para reconstruir un país no basta el orden público sino que hace falta recurrir al orden moral.

En 1989 aparece un viraje claro en el lenguaje con que son descritos los grupos guerrilleros y en la insistencia en la defensa de la labor de la jerarquía en defensa de los Derechos Humanos, ante ciertas críticas nacionales e internacionales. Ahora los guerrilleros no son catalogados como criminales ni subversivos, sino como "alzados en armas", cuya actitud respetuosa frente a la Iglesia jerárquica contrasta con las críticas de sectores "anarquistas" de la propia Iglesia, inspirados en la Teología de la Liberación y en el Movimiento de Cristianos por el Socialismo. El lenguaje condenatorio y criminalizante contra los grupos guerrilleros y la ideología marxista coexiste con los ofrecimientos de mediación de la jerarquía para el diálogo con ellos y frecuentes reuniones de los jefes con directivas de los grupos y partidos políticos, incluidos los de extrema izquierda. Se hace evidente el cambio positivo de la

jerarquía frente a las negociaciones de paz con los grupos guerrilleros: se ha superado la cierta reticencia y desconfianza frente a la política del presidente Betancur (1982-1986), nunca explicitadas sino acompañadas de un apoyo formal, que ocultaba un creciente escepticismo sobre sus posibilidades de éxito. Ahora se muestra un claro interés en apoyar las políticas de paz del presidente Barco, que contrasta con la obvia reticencia de este gobernante a reconocer algún protagonismo de la Iglesia en ese campo (González, 1997, 324-332).

Una vez más, la problemática interna de la Iglesia aparece influyendo en las posiciones de la jerarquía frente a la sociedad. Por una parte, los obispos afrontaban las críticas internas de sectores disidentes dentro de la Iglesia, y, por otra, se enfrentaban a ciertas tendencias secularizantes impulsadas por el gobierno liberal de entonces. La reticencia del presidente Barco a las ofertas de mediación de la jerarquía y las críticas internas contrastaban, según los obispos, con la acogida que tenían las propuestas de la jerarquía dentro de la izquierda marxista, la misma guerrilla y la opinión pública en general. Por ello, el cardenal López Trujillo llega entonces a afirmar que el problema más grave que

afrontaba la Iglesia no provenía de la guerrilla ni de la ultraizquierda civil sino la campaña de desprestigio que algunos sectores de la propia Iglesia, inficionados por las ideas de los Cristianos por el Socialismo y la Teología de la Liberación de inspiración marxista, realizaban contra la jerarquía colombiana, a la que acusaban de desidia frente a las violaciones de los derechos humanos. Y señalaba que esta campaña de desprestigio contrastaba con la alta credibilidad que otorgaban a la Iglesia las encuestas de opinión, el Partido Comunista marxista-leninista, y los movimientos guerrilleros, con la excepción del ELN (este último grupo se considera-

En 1986, la Conferencia Episcopal insistía en que el peligro comunista era la causa principal de la crisis de la sociedad colombiana.

ba cercano a los cristianos inficionados por la Teología de la Liberación).

Además, el cardenal llega hasta atribuir los ataques de estos sectores católicos anarquistas al rechazo de la defensa de la vida que hacen los obispos contra las campañas en pro del aborto y del control natal. (López Trujillo, 1989). Y, ante la instrumentalización de algunos organismos católicos y las campañas de descrédito de los que llama "sicarios morales", López presenta a la jerarquía colombiana como un todo homogéneo, "sin fisuras en lo doctrinal y en lo moral", que es una situación casi sin paralelo en el resto del mundo católico. Por eso, considera un honor el que el episcopado colombiano sea catalogado como conservador, si por ser conservador se entiende "conservar los valores, las tradiciones, el no estar de acuerdo con el espíritu aventurero" (López Trujillo, 1987).

En un sentido similar, la 59ª Asamblea Plenaria del episcopado colombiano mezcla la defensa de los derechos humanos con la reafirmación de sus posiciones morales tradicionales: así la defensa del derecho a la vida aparece ligada a la reiteración del rechazo a todo atentado contra la vida, que comprende tanto la esterilización, el control natal y el aborto, como la violencia de la delincuencia común, la guerrilla, la justicia

privada y el narcotráfico. A la vez, el episcopado señala también problemas como el acaparamiento de las tierras y el abuso de funcionarios estatales. Y proponen como solución la erradicación de las causas fundamentales del problema: el olvido de Dios, el menosprecio de sus mandamientos, el egoísmo y la injusticia. Al lado de esta erradicación, el Estado debe defender la vida, honra y bie-



nes de los colombianos e insistir en mejorar la calidad de vida, que implica el respeto a la fe. De ahí la obligación que tienen el Estado y la sociedad para mantener la formación religiosa y moral en la enseñanza y reconocer los efectos civiles del matrimonio católico.

Nuevamente, la lucha contra la violencia política sirve para defender principios morales tradicionales de la Iglesia y el mejoramiento de la calidad de vida se usa para defender la situación privilegiada de la Iglesia en la sociedad, mientras que los acercamientos a los movimientos guerrilleros sirven para reforzar su autoridad frente a los cuestionamientos de los sectores contestatarios. Las alusiones a la educación y el matrimonio católicos parecen deberse al ambiente tenso de las relaciones de la jerarquía con el gobierno del presidente Virgilio Barco (1986-1990), que planteaba un gobierno más laico, ligado al Partido Liberal, dejando al Partido Conservador con el papel opositor (el llamado esquema gobierno-oposición), que significaba el fin de los gobiernos compartidos entre los partidos, como herencia del Frente Nacional. Por eso, el cardenal López Trujillo consideraba que el país afrontaba problemas más graves que la reforma del concordato entre Iglesia y el esquema de gobierno/oposición propuesto por el gobierno de Barco.

Esta actitud defensiva de la Iglesia se reflejaba también en el rechazo de la Conferencia Episcopal Colombiana a la reforma concordataria del mismo gobierno de Barco, encaminada básicamente a modificar el régimen matrimonial mediante la introducción del matrimonio civil obligatorio, que abriría las puertas al divorcio civil y a la cesación de los efectos civiles del matrimonio. Para los obispos de entonces, como monseñor Jorge Ardila, estas reformas desconocían la libertad religiosa y el libre ejercicio de la fe de los católicos y abrían el camino a la legalización de la bigamia y el adulterio (Ardila, 1988, 76-78). Todo esto hacía que los obispos mostraran cierta nostalgia del régimen compartido del Frente Nacional, con cierta resistencia al retorno al libre juego entre los partidos, que podría desembocar en divergencias internas y en la desintegración de las instituciones.

Esta posición defensiva de la jerarquía lleva a privilegiar los aspectos internos de la Iglesia sobre los problemas generales de la sociedad: este eclesiocentrismo se muestra en el énfasis sobre los temas de la autoridad dentro de la Iglesia y en el tradicional enfoque de los problemas morales, sin distinguir los problemas producidos por la reciente crisis social y política de las tensiones acarreadas por el pluralismo del mundo moderno (diferentes posiciones frente al aborto, control natal, crisis matrimonial y secularización) y por la pérdida del monopolio religioso en la sociedad colombiana (crecimiento de otras confesiones religiosas). Todos se presentan como parte de un mismo paquete de problemas, que se unifican como producto de la decadencia moral y de la pérdida generalizada de valores. Incluso, se quiere aprovechar la actual crisis de derechos humanos y de la violencia para imponer una moral tradicional y bloquear una eventual reforma concordataria que disminuyera los privilegios institucionales de la Iglesia: así la lucha por defensa de la vida no se reduce solo a los problemas de la violencia generalizada sino a la condena del aborto y del control natal. Estas declaraciones episcopales dejaban traslucir cierta nostalgia por una "edad de oro perdida" cuando mencionaban la "pérdida del ancestro comunitario" por el "avance del egoísmo de la pretendida civilización moderna". Toda esta mentalidad eclesiocéntrica muestra un encerramiento ante los cuestionamientos externos y una dificultad para una discusión interna que pudiera producir un verdadero consenso.

En los años noventa, se evidencia ya un cambio más radical de la jerarquía en torno a la defensa de los derechos humanos y a la búsqueda de una salida negociada al conflicto, basada en el diálogo civilizado entre las partes, que acepte las diferencias y particularidades de ellas. Lo mismo que en las orientaciones pastorales en torno a la participación electoral de los católicos y de "los hombres de buena voluntad", de corte muy pluralista, aunque algunas afirmaciones sobre las relaciones de los problemas de la democracia con el "relativismo moral" y la necesaria relación del fundamento "natural" de la comu-

nidad en el orden previsto por Dios no dejan de ser preocupantes (Conferencia Episcopal Colombiana, 1994 A). En el pasado, este tipo de afirmaciones fue usado para apoyar el *status quo* en lo social y político, dentro de una concepción estática y sacralizada de la sociedad.



LA PASTORAL DE LA PAZ

Más cerca a la visión más pluralista de la sociedad se encuentra el documento sobre la pastoral de la paz de la Conferencia Episcopal Colombiana de julio de 1994 (Conferencia Episcopal Colombiana, 1994), que está preludiado por algunos mensajes previos y algunos reportajes de los obispos de San Gil y Apartadó. Estos mensajes señalaban que la paz no es la simple ausencia de guerra ni la victoria sobre el adversario, ni tampoco el equilibrio de fuerzas adversas, sino la estabilidad, seguridad y tranquilidad de un orden justo, que solo puede conseguirse por medios justos, que obren sobre las causas de la violencia. Esto excluye la solución violenta de los conflictos sociales y exige un marco democrático, basado en el respeto a la dignidad humana, lo que supone una concepción positiva del orden público, que insiste en que la actuación de los organismos de seguridad del Estado sólo es legítima y eficaz dentro de las exigencias constitucionales y legales, lo mismo que del respeto a los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario. Este replanteamiento del concepto de orden público exige una nueva valoración de la protesta social, que no solo no debe considerarse como necesariamente contraria al orden público sino que como "una de las válidas expresiones que pueden darse en ese ámbito del orden público" (Romero, 1994).

Particular importancia se daba a la participación de la sociedad civil para la superación de las causas que generan violencia, sobre todo en los aspectos socioeconómicos y culturales. En lo cultural, se recalca que la opción armada era una decisión

libre del individuo, pero inserta siempre dentro de inercias culturales, caracterizadas como "una cultura de la violencia", que hay que contrarrestar con la creación de una cultura de la paz, que deslegitime la violencia y permita asimilar comportamientos favorables a la convivencia entre los distintos, basada en una cultura del diálogo.

Muchas de estas ideas son desarrolladas en forma más amplia en la Conferencia Episcopal de julio de 1994. El documento central de la conferencia parte de un marco de datos e interpretaciones de diferente orientación, para llegar a un acercamiento bastante complejo a la multiplicidad de las violencias, que reconoce sus diferencias regionales y la diversidad de sus protagonistas. En este cuadro complejo, guerrilla, paramilitares, narcotráfico y delincuencia común, a veces aislados y a veces interconectados, se juntan a los abusos y ambigüedades de las Fuerzas Armadas en algunas zonas y a la desorientación del sentir popular frente a guerrillas, narcotraficantes, paramilitares y otros delincuentes. Se mencionaban también la limpieza social, la impunidad generalizada, la inadecuación creciente del sistema político frente a los cambios de la sociedad y la crisis de legitimidad del bipartidismo, que solía compensar la tradicional precariedad del Estado, como condiciones que favorecen la generalización de la violencia. Esta panorámica general de entonces evidenciaba, según el episcopado, una distorsión sustancial de la conciencia de los actores violentos: los colombianos no solamente hacemos violencia coyuntural o esporádica, sino que *somos una sociedad violenta*.

Después de este cuadro general, el documento reconoce que la acción de la Iglesia no buscó consolidar una ética pública, sino que la moral católica se concentró en la regulación de la vida privada y familiar, dejando de lado la normatividad de

lo político, lo social y lo económico, lo mismo que la formación de los cristianos para la participación en política con miras al bien común.

Además, el documento descende a un balance concreto de las actitudes del gobierno y de la sociedad civil en torno a la paz: las actitudes del gobierno se enmarcan entre dos extremos, la pasividad o no presencia de la autoridad en muchas zonas y la mentalidad «guerrerista», que piensa en términos de «confrontación integral». Aunque los obispos reconocían entonces aspectos positivos en el accionar de las Fuerzas Armadas en pro de la paz, señalaban también que el 23% de los clérigos

encuestados las acusaban de prepotencia y abuso de la fuerza, mientras que otros se quejaban de su pasividad ante los subversivos y otros señalaban incluso una posible connivencia entre militares y narcotraficantes. Llama la atención el hecho de que el 41% señale que los políticos adoptan actitudes de connivencia frente a la violencia, mientras que el 25% los considera ausentes del problema y sólo el 24% considera que buscan soluciones. Y un 40% no veía nada significativo en las acciones del gobierno por la paz, que calificaban de politiquería.

Por otra parte, la actitud de la sociedad civil frente a la violencia es también severamente enjuiciada. Por ejemplo, el 40% de las respuestas calificaba la actitud de los gremios como de rechazo frente a la búsqueda de la paz, mientras que el 12% la consideraba oportunista, mientras que sus acciones por la paz eran calificadas como huidizas por el 30%. En cuanto a los sindicatos, un 22% consideraba que su actitud era de rechazo a la violencia y un 26% cree que la apoyaban. Es interesante el juicio sobre el papel de los medios de comunicación: el 31% consideraba que su actitud frente a la violencia era irresponsable, el 28% creía que magnificaban y hacían la apología de la violencia, mien-

En el pasado, los discursos eclesiásticos en pro de la tolerancia pacífica se movían en un plano abstracto y general.

tras que sólo un 18% consideraba que la rechazaban. Las actitudes de los ciudadanos con relación a la violencia eran caracterizadas como de miedo y silencio por el 62%, mientras que sus acciones eran señaladas por el 52,5% como pasivas, por miedo, apatía y desconfianza frente a los organismos estatales.

En cuanto a la actitud y acciones de la propia Iglesia, señalan que la mayoría de las diócesis no había participado en los diálogos regionales y locales con los alzados en armas: sólo nueve habían emprendido diálogos locales y únicamente cinco habían participado en diálogos regionales. Sin embargo, la mitad de las respuestas consideraba útiles y necesarios los diálogos regionales, y 36 diócesis consideraban necesario reemprender un diálogo nacional, mientras que 14 lo condicionaban. Además, había unanimidad sobre la posibilidad de que la Iglesia participara en él. Por todo ello, insistían los obispos en la posibilidad y la necesidad del diálogo como medio por excelencia de la paz, pero subrayando que el diálogo supone la aceptación de las diferencias y especificidades del otro, lo mismo que la apertura a la exposición de la contraparte. Sin embargo, parecían percibir que los sectores en conflicto, por intereses particulares, tendían a negar o a entorpecer la realización de un diálogo sincero, cuya viabilidad ha sido ya demostrada por las iniciativas actuales de la Iglesia y las negociaciones anteriores del gobierno.

Para superar esas dificultades, la jerarquía insistía en la necesidad de trabajar en una pedagogía de la paz: hay que des-aprender la violencia y aprender la paz, recuperando los valores éticos fundamentales, internalizando valores renovadores cuyos polos inseparables sean Dios y el hombre. Todas las instituciones del país, particularmente las educativas, los medios de comunicación y la Iglesia, tienen responsabilidades en la creación de una cultura de la paz.

La búsqueda de una nueva presencia de la Iglesia se evidenciaba en que los cambios en el discurso de la jerarquía aparecen ahora acompañados por un intento de buscar diagnósticos más concretos y salidas más específicas a los problemas de la

violencia. En el pasado, los discursos eclesiológicos en pro de la tolerancia pacífica se movían en un plano tan abstracto y general, que aparecía divorciado de la práctica pastoral de la Iglesia en sermones y actividades concretas. Así, los llamados a la paz durante la Violencia de los años cincuenta aparecían contrarrestados por sermones y pastorales, amén de otras actividades más hostiles, que estimulaban el sectarismo antiliberal, que era uno de los componentes de los conflictos de entonces. (González 1976, 1989 y 1997). También llama la atención la confesión de que la Iglesia católica no había configurado una ética pública sino que se había centrado en los aspectos individuales de la conducta moral, dejando sin desarrollar la regulación de lo político, social y económico.

La nueva actitud se empezó a reflejar en las presiones sobre el gobierno Barco para que reiniciara los acercamientos con la guerrilla, en el repetido ofrecimiento de su mediación cuando ya se ponía en marcha la iniciativa por la paz y el importante apoyo de varios obispos en los foros que se llevan a cabo en las regiones. Este cambio se había iniciado a comienzos de 1987, cuando el episcopado creó la Comisión Episcopal para la vida, la justicia y la paz, con el encargo de velar, junto con el Secretariado Nacional de Pastoral Social, por la coordinación del trabajo de la Iglesia en derechos humanos, y la búsqueda de contactos con amplios sectores de la sociedad, para impulsar la mediación con los actores armados. Llama la atención la amplitud de los sectores convocados, que contrastaba con la actitud tradicional de aislamiento de la jerarquía colombiana: se desarrollaron así conversaciones con los partidos, incluidos los de izquierda, intelectuales, artistas, industriales, sindicalistas, obreros, campesinos, gremios, terratenientes, etc.

Según un analista de este período, esta Comisión jugó un papel determinante en la defensa de los derechos humanos, sobre todo en los años noventa: prueba de ello son sus trabajos sobre desplazamientos forzados por la violencia, que se beneficiaban de la presencia de curas párrocos en todo el territorio nacional y ponían sobre el tapete

un fenómeno grave que hasta entonces no había suscitado mayor interés en la opinión pública. Lo mismo que sus constantes denuncias contra miembros del Ejército por abuso de autoridad y sus llamados a ponerle un término a la impunidad, que era presentada como un factor que permitía la multiplicación de los hechos de "guerra sucia". Otro hecho que evidencia el cambio de mentalidad es la encuesta sobre la violencia hecha a obispos y clero en 1994, antes citada, que mostraba un cambio que iba "más allá de la retórica": la búsqueda de salida negociada y la defensa de los derechos humanos se convierten ahora en "banderas del episcopado y no en simples enunciados de buenas intenciones". Este cambio no obstaba para que algunos sacerdotes y obispos encuestados siguieran señalando los problemas de "la amenaza comunista" o las desviaciones internas de la Iglesia, en las que insistía el cardenal López Trujillo, pero "ese tipo de inquietudes" se van haciendo gradualmente más discretas (Arias 2003, 282-285).



INTERPRETACIONES SOBRE LAS RAZONES DEL CAMBIO

Varias razones han sido aducidas para explicar estos cambios de actitud: algunos se refieren al influjo del Concilio Vaticano II, al mayor contacto del clero joven con la problemática social, las transformaciones del contexto interno, los cambios de la sociedad colombiana, el fin de la amenaza comunista con el derumbe de los regímenes de Europa Oriental. Para el actual arzobispo de Tunja, Luis Augusto Castro, antes obispo en la zona guerrillera del Caguán, y ahora encargado del acercamiento humanitario con las Farc, los temores anteriores de la jerarquía y su esfuerzo por evitar las desviaciones del clero se debían al auge de la Teología de la Liberación y al avance del comunismo en América Latina. Ahora, el debilitamiento de esta teología y la caída de la Urss permitieron a la jerarquía reconsiderar su concepción

tradicional de las guerrillas y comprometerse a fondo con la justicia social (Arias, 2003, 286).

Otros se refieren a la influencia de algunos curas sobrevivientes de Golconda en las diócesis de algunas de las regiones más conflictivas y los contactos con ONG de carácter nacional e internacional, lo mismo que el esfuerzo de algunos religiosos y religiosas en el trabajo con sectores populares de las ciudades y de las regiones periféricas, junto con la presencia más importante de obispos y sacerdotes de regiones periféricas y conflictivas en el conjunto de la Iglesia colombiana. Esos trabajos populares de religiosos y religiosas, muchas veces en estrecha colaboración con la jerarquía, junto con los análisis e investigaciones más rigurosas de otros grupos, han ido bajando las prevenciones del episcopado. Sobre todo cuando estos sectores moderaron la actitud intransigente y evitaron innecesarias confrontaciones contra la autoridad. Tampoco faltan los que señalan un hecho evidente: esta reorientación del clero se encamina a renovar la presencia de la Iglesia en la sociedad colombiana en momentos en que ella pierde importancia: en cierta medida, sería "una manera de lograr un mayor protagonismo con el fin de reconquistar un lugar que desde hace varios años parece amenazado por todo tipo de transformaciones que se han venido presentando tanto en el contexto nacional como en el internacional" (Ibíd., 286-287).

Pero también es importante recalcar los cambios internos que se produjeron en el episcopado colombiano con el retiro de los actuales cardenales López Trujillo y Castrillón de los cargos directivos del Celam y de la Conferencia Episcopal Colombiana, cuyo traslado a la curia romana permitió la llegada a esos cargos de preladados con una mayor sensibilidad a los cambios de la sociedad colombiana y más cercanos al diálogo con el clero disidente y los grupos insurgentes, al principio con ciertas reticencias y luego con mayor compromiso. Esta mayor sensibilidad y actitud más pastoral no obsta para que muchos de estos obispos sigan defendiendo posiciones muy conservadoras en torno a la moral sexual y las relaciones con el Estado (Ibíd., 289-292).

Así, el cambio en materia de paz y derechos humanos no impide que la jerarquía colombiana asuma posiciones más tradicionales, de corte defensivo, en defensa de la situación privilegiada que el Concordato le otorgaba a la Iglesia católica frente a otras confesiones religiosas. Lo mismo que en defensa de algunos principios de la moral cristiana presentados como originados en una ley natural que deberían ser recogidos por la ley positiva. En ese sentido, los jerarcas apelaban al "hecho social católico" para defender el mantenimiento de la cooperación entre la Iglesia católica y el Estado colombiano, consagrada en la Constitución de 1886 y el Concordato de 1887, pero ahora con base en razones históricas y sociológicas, que hacían que esa cooperación no implicara privilegios para la Iglesia católica, ni discriminación contra las otras confesiones religiosas.

Esta actitud defensiva se hizo evidente en la campaña emprendida contra algunos aspectos más pluralistas de la Constitución de 1991, que insistía en condenar el permisivismo y la pérdida del sentido de una moral objetiva, basada en la naturaleza, de la cual se deducen los derechos fundamentales que la Constitución debería incluir. En la misma línea, los obispos pedían que se explicitaran los principios éticos, naturales o cristianos, que la inspiraban y rechazar "una hipotética ética civil", basada en valores relativos y cambiantes (Conferencia Episcopal Colombiana, 1991, 11-16). Para algunos autores, como señala Jean Bauberot para el caso francés, estas posiciones implicarían una forma sutil de neoclericalismo: si hay identidad entre moral natural y ley evangélica, se puede ordenar, en nombre de la dignidad del ser humano, lo que se prescribe en nombre del Dios de la Biblia (Bauberot, 1990, 208 y 224).

En el mismo sentido se movían las críticas a la sentencia de la Corte Constitucional, que declaraba inconstitucional buena parte del concordato vigente. La misma posición se evidencia, más recientemente, en las campañas y el lobby de la jerarquía en el Congreso para impedir una legislación más permisiva frente al aborto y más defensora de los

derechos sociales y económicos de las parejas del mismo sexo, que se presentaron como un intento de assimilarlas al matrimonio.

Esta dualidad de discursos nada complementarios muestra cierta heterogeneidad interna de la Iglesia, que se evidencia en la contraposición de dos lógicas distintas: los documentos sobre matrimonio y concordato se mueven en la línea de tratar de conseguir un respaldo institucional a las posiciones de la Iglesia en materia educativa y familiar. Esta lógica se enmarca dentro de la concepción del Estado y de la Iglesia que se relacionan entre sí como dos sociedades perfectas que negocian entre sí sobre las materias mixtas a las dos instituciones (Conferencia Episcopal Colombiana, 1987). Este enfoque tradicional argumenta desde la idea de un orden moral objetivo, basado en una naturaleza humana relativamente inmutable, que se opone a lo que considera el permisivismo y el relativismo de una supuesta ética civil, basada en el consenso sobre un *mínimo común ético*. Además, este orden moral objetivo y el llamado hecho social católico tendrían que llevar al Estado a apoyar coercitivamente las posiciones morales de la Iglesia católica en puntos de controversia como el control artificial de la natalidad, el matrimonio civil obligatorio y la despenalización del aborto, lo mismo que la necesidad de un régimen concordatario especial para regular las relaciones entre Estado colombiano e Iglesia católica. Además, este apoyo coercitivo del Estado implica necesariamente un estilo de alianzas de la Iglesia con el poder establecido, que dejaron muchos resentimientos en el pasado.

En cambio, los documentos sobre el diálogo y la paz se mueven en una lógica más pluralista, que supone a la Iglesia como Pueblo de Dios que camina en la historia humana, sin soluciones concretas y



Monsenor Luis Augusto Castro

específicas para los problemas sociales y políticos y que colabora con otros pueblos de la tierra en la búsqueda de esas soluciones. Las ideas de la búsqueda y construcción colectivas de un ámbito público de resolución de conflictos por medio del diálogo entre posiciones contrapuestas parecen moverse dentro de enfoques más pluralistas, que no parten de un orden moral objetivo y absoluto sino de la idea de un orden por construir por medio de acuerdos. Lo mismo ocurre con el reconocimiento de la omisión de la Iglesia en la construcción de una ética pública, por haberse concentrado en la regulación de la vida privada. Todo esto supone una concepción bastante más relativa del conocimiento y de la sociedad: ambos se van construyendo gradualmente, por acercamientos sucesivos, en procesos conflictivos, señalados por avances y retrocesos. Estos enfoques implican, además, una lectura de la historia humana como signos de los tiempos que la Iglesia debe reinterpretar, que es asumida por la Iglesia católica universal en el Concilio Vaticano II.

La pregunta que queda después de este recorrido histórico es hasta qué punto esta dualidad de lógicas puede terminar afectando la labor de la Iglesia católica en la Colombia actual, más pluralista en lo social y lo religioso, pero cada vez más polarizada en torno a sus concepciones políticas y más renuente a una solución negociada del conflicto actual. Sobre todo, por las evidentes cercanías de la mayoría del episcopado y del clero, con notables excepciones, a la política de seguridad democrática del actual gobierno, y el distanciamiento notable de la mayor parte de la opinión pública frente a los esfuerzos de los obispos en pro de la negociación con la guerrilla. Sin embargo, la insistencia de los documentos del episcopado en la existencia de un conflicto armado en Colombia, con raíces sociales, culturales y políticas, contradice frontalmente la campaña nacional e internacional del gobierno de Uribe para negar ese conflicto y reducir las acciones armadas de la insurgencia a un ataque de terroristas financiados por el narcotráfico contra un Estado de cuya legitimidad no hay dudas. Por otra parte, los documentos del episcopado sobre la situación polí-

tica del país distan mucho de compartir el optimismo del gobierno sobre la plena legitimidad de las instituciones sin respaldar tampoco la visión totalmente negativa que de ellas tienen los actores armados. Esta situación plantea serios interrogantes sobre la capacidad de maniobra de la jerarquía colombiana para seguir impulsando la salida negociada al conflicto en medio de una opinión pública y un gobierno adversos a esa salida.

Pero el contraste interno de posiciones implica algunos interrogantes más de fondo: ¿hasta qué punto puede la Iglesia como institución dialogar con un mundo moderno y postmoderno, conflictivo y pluralista, secular y relativo, en un contexto tan marcado por el conflicto, la desigualdad y la exclusión? ¿Hasta dónde es capaz la Iglesia católica de evangelizar un mundo moderno, sin recurrir a un lenguaje totalizante y absoluto? ¿Puede la Iglesia lograr un nuevo estilo de presencia en el mundo, sin buscar lograr ventajas institucionales? ¿Quién puede garantizar que la búsqueda de paz en Colombia no esté ligada al interés de la institución eclesial para recuperar el terreno perdido por la secularización creciente de la sociedad y la mayor fragmentación del campo religioso?

Todos estos interrogantes giran en torno a un único problema: cuál debe ser el estilo de la presencia de la Iglesia frente a la modernidad y postmodernidad. Según esto, el reto apuntaría al futuro: ¿es este modelo de presencia de la Iglesia viable en el mundo moderno y postmoderno, cada vez más pluralista y secular? Y, con respecto al caso de Colombia, convendría preguntarse, finalmente, si la contribución de la Iglesia en la construcción de una solución política de los conflictos no está indisolublemente ligada a su contribución a la construcción de una sociedad pluralista. Parece bastante difícil pronosticar cuál de las dos líneas terminará por imponerse, aunque lo más probable en las actuales circunstancias es que ambos enfoques sigan coexistiendo por algún tiempo, pero talvez no demasiado pacíficamente.

BIBLIOGRAFÍA

- Arango Zuluaga, Carlos, 1991, "Entrevista a Manuel Pérez" en Tres sacerdotes guerrilleros venidos de España: Domingo Laín, José Antonio Jiménez, Manuel Pérez. Dos sacerdotes colombianos: Diego Cristóbal, Aurentino Rueda, en *Crucifijos, sotanas y fusiles*, Bogotá Editorial Colombia Nueva.
- Ardila Serrano, Jorge, monseñor, 1988, "Cien años de régimen concordatario colombiano", en *Matrimonio, educación y paz en Colombia*, Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano, Bogotá, pp. 76-78.
- Arias, Ricardo, 2003, *El Episcopado Colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Cesó, Bogotá, Ediciones Uniandes, Icanh.
- Bauberot, Jean, 1990, *Vers un nouveau pacte laïque*, París, Editions Du Seuil.
- Bidegain, Ana María, 1985, "Bases históricas de la Teología de la Liberación y atipicidad de la Iglesia colombiana", en *Texto y Contexto*, número 5, Universidad de los Andes, Bogotá, mayo-agosto.
- Cinep, 1984, *Marco de Acción Apostólica*, Bogotá, Cinep, junio.
- Conferencia Episcopal Colombiana, 1969, *La Iglesia ante el cambio*, XXV Asamblea Plenaria del episcopado colombiano, Bogotá.
- Conferencia Episcopal de Colombia, 1973, *Justicia y exigencias cristianas*, XXIX Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano, Bogotá.
- Conferencia Episcopal Colombiana, 1976, *Identidad cristiana en acción por la justicia*, Pastoral del episcopado colombiano, 21 de diciembre.
- Conferencia Episcopal Colombiana, 1987, *Mensaje pastoral sobre el matrimonio católico*, Bogotá.
- Conferencia Episcopal Colombiana, 1991, *Por un nuevo orden social, solidario y justo: principios básicos de naturaleza ético-política*, Bogotá.
- Conferencia Episcopal Colombiana, 1994 A, *Por un liderazgo de valores. Orientación pastoral con motivo de la elección de presidente de la república*, Bogotá, mayo.
- Conferencia Episcopal Colombiana, 1994 B, *Hacia una Pastoral para la Paz*, julio.
- Conferencia Episcopal Colombiana, 2003, *La tierra: un don de Dios. Por una pastoral rural y de la tierra*, Declaración final de la LXXV Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano, Bogotá, 30 de junio a 4 de julio.
- De Roux, Rodolfo Ramón, 1981, "La Iglesia colombiana desde 1962" en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tomo VII, Cehila, Salamanca, Editorial Sígueme.
- Gaete, Arturo, 1971, "Catolicismo social y marxismo en el siglo XIX: un diálogo imposible", en *Mensaje*, número 295, Santiago de Chile, diciembre.
- González, Fernán, 1976, "Iglesia y Partidos Políticos en Colombia", en *Revista de la Universidad de Medellín*, Medellín.
- González, Fernán, 1977, *Partidos políticos y poder eclesialístico. Reseña histórica, 1810-1930*, Bogotá, Cinep.
- González, Fernán, 1985, "Iglesia y Estado durante el siglo XIX", en *Documentos ocasionales*, número 30, Cinep, Bogotá, 1985 (Reproducido en González, Fernán, 1997, *Poderes Enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, Cinep).
- González, Fernán, 1989, "La Iglesia católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930), en *Nueva Historia de Colombia*, Bogotá, Editorial Planeta (Reproducido en González, Fernán, 1997, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, Cinep).
- González, Fernán, 1989, "Iglesia Católica y Estado colombiano (1930-1986)", en *Nueva Historia de Colombia*, Bogotá, Editorial Planeta (Reproducido en 1997, con el título "La Iglesia católica desde la Revolución en marcha hasta el Frente Nacional (1930-1985)", Bogotá, Cinep).
- González, Fernán, 1995, "Prólogo", en Restrepo, Javier Darío, 1995, *La revolución de las sotanas. Golconda 25 años después*, Bogotá, Editorial Planeta.
- González, Fernán, 2004, "Entrevista a agente pastoral, asesor de comunidades cristianas campesinas", febrero.
- Herrero, Javier, 1988, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza Editorial.
- Jaramillo González, Gerardo, 1972, *Monseñor Valencia*, Bogotá, Editorial Stella.
- La Rosa, Michael, 2000, *De la derecha a la izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*, Bogotá, Editorial Planeta.
- Levine, Daniel, 1981, *Religion and politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Levine, Daniel, 1986, "Colombia. The institutional Church and the popular" en Levine, Daniel, editor, *Religion and political conflict in Latin America*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press.
- López Trujillo, Alfonso, cardenal, 1987, Entrevista en *De frente con la nación*, número 1, Bogotá, agosto.
- López Trujillo, Alfonso, cardenal, 1989, "Mensaje inaugural de la quincuagésima primera Asamblea Plenaria del Episcopado" (policopiado), 30 de junio.
- Mainwaring, Scott y Wilde, Alexander, 1989 "The progressive Church in Latin America: an interpretation", en

Mainwaring, Scott y Wilde, Alexander, editors, *The progressive Church in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.

Mercado Rivera, Bibiana, 2005, "Las Farc desmontan su 'cuerpo diplomático'", en *El Tiempo*, Bogotá, domingo 16 de enero, pp. 1-4. A

Meyer, Jean, 1986, *Cincuenta años de radicalismo: la Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América latina*, México, Instituto mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Pereira, Ana Mercedes, 1990, *Las comunidades eclesiales de base en Colombia como fenómeno de protesta social*, trabajo de grado para la licenciatura en Sociología, en Lovaina-La Nueva.

Pérez Ramírez, Gustavo, 1999, *Camilo Torres Restrepo. Profeta para nuestro tiempo*, Bogotá, Cinep.

Pérez Martínez, Manuel, 1992, "ELN. Ejército de Liberación Nacional. El ELN que yo he vivido" en Medina Gallego, Carlos, *ELN: Una historia contada a dos voces. Entrevista con "el cura" Manuel Pérez y Nicolás Rodríguez Bautista "Gabino"*, Bogotá, Rodríguez Quito editores.

Restrepo, Javier Darío, 1969, "Qué pasó en la Iglesia colombiana", en *Golconda. El libro rojo de los curas rebeldes*, Bogotá, Muniproc.

Restrepo, Javier Darío, 1995, *La revolución de las sotanas. Golconda 25 años después*, Bogotá, Editorial Planeta.

Romero, Luis Gabriel, Monseñor, "Pastoral para la paz", separata especial de *Caja de Herramientas*, Bogotá, julio.

Torres Restrepo, Camilo, 1991, "Los problemas sociales en la universidad actual", "La revolución: imperativo cristiano" y "Solo mediante la revolución puede realizarse el amor al prójimo", en Torres Restrepo, Camilo, *Escritos políticos*, Bogotá, El Áncora editores.

Varios, 1969, *Golconda. El libro rojo de los curas rebeldes*, Bogotá, Muniproc.

Wilde, Alexander, 1980, "The contemporary Church: The political and the pastoral", en Berry, Albert, Helman, Ronald and Solaún, Mauricio, 1980, *Politics of Compromise. Coalition government in Colombia*, New Jersey, New Brunswick.

Wilde, Alexander, 1984, "Redemocratization, the church and democracy", Working Papers, Kellogg Institute, Notre Dame University, Notre Dame.

Woodrow, Alain, 1985, *Los Jesuitas. Historia de un dramático conflicto*. Barcelona, Editorial Planeta.

Zapata Restrepo, Miguel, 1973, *La mitra azul (Miguel Ángel Builes). El hombre, el obispo, el caudillo*, Medellín, Ediciones Beta.

Periódicos y revistas

El Colombiano, "Iglesia insiste en su labor de facilitación", Medellín, 3 de febrero de 2004, p. 12 A.

El Tiempo, "Las odiseas por la paz", Bogotá, 7 de febrero de 2004, pp. 1-4 A.

El Tiempo, "Las Farc desmontan su 'cuerpo diplomático'", Bogotá, domingo 16 de enero de 2005, pp. 1-4 A.

La Iglesia, número 50, 1956.

Revista Javeriana, número 19 de 1958 y octubre de 1968.

