

Las relaciones Estado - Iglesia Católica en revisión:

¿Hacia una nueva convergencia?

Carlos Enrique Angarita Sarmiento²

RESUMEN: El presente artículo analiza el programa de reposicionamiento de la Iglesia Católica desde una doble perspectiva: por un lado, desde los planteamientos teóricos intercambiados en 2004 por el filósofo de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas y por el Cardenal Católico, Joseph Ratzinger, actual Papa Benedicto XVI; y por el otro, mediante la revisión de la pastoral de paz desarrollada por el episcopado colombiano en el período 2002-2010, durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Al final se ofrece una interpretación sucinta de lo que significa la estrategia de la jerarquía colombiana desde la propuesta global católica de revisión de las relaciones entre el Estado Liberal y la Iglesia. Más que conclusiones definitivas, el artículo propone líneas de reflexión a seguir profundizando en ulteriores indagaciones, dentro del marco de replanteamientos teóricos en las relaciones entre política y religión.

PALABRAS CLAVE: Razón, Estado liberal, secularismo, pastoral de paz, reconciliación.

ABSTRACT: The article analyzes the repositioning of relationship Catholic Church/ State from a double perspective: first, from theoretical positions exchanged in 2004 by the School of Frankfurt philosopher' Jürgen Habermas and for the Catholic Cardinal Joseph Ratzinger, actually Pope Benedicto XVI; second, from pastoral message of Colombian bishopric in period 2002-2010, during the government of Álvaro Uribe Vélez. At the end, the article offers a succinct interpretation of strategy of the Colombian hierarchy from the proposal global Catholic of revision of the relationships between the Liberal State and the Church. More than definitive summations, the article proposes some reflection lines about relationships between politics and religion.

KEY WORDS: Reason, Liberal State, secularism, peace pastoral, reconciliation.

Artículo recibido: 2010/08/25.
Artículo aprobado: 2010/09/10.

1 Docente e Investigador de la Pontificia Universidad Javeriana. Coordinador del Grupo Yfantais adscrito a Colciencias. Coordinador de proyectos de investigación sobre temas que articulan contexto social, filosofía y teología.





El 19 de enero de 2004 el filósofo Jürgen Habermas, profesor de la escuela de Frankfurt, y el entonces Prefecto para la Congregación de la Doctrina de la Fe, Cardenal Joseph Ratzinger, hoy Papa Benedicto XVI, celebraron un diálogo en la Academia Católica de Munich sobre los *Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho, desde las fuentes de la razón y de la fe*. Filosofía y teología, expresiones reconocidamente tradicionales del pensamiento en Occidente, se vieron de nuevo cara a cara en pleno siglo XXI. Esta vez se presentaron a través de un preclaro representante del pensamiento liberal secular y de un acérrimo defensor del carácter público de la fe católica. En estas conversaciones –más que debate- cada uno expuso las dificultades por las que atraviesa la institución desde la cual habla: el Estado liberal y la Iglesia Católica, respectivamente. Partiendo de lo anterior, el filósofo y el teólogo concluyeron criterios generales a fin de reconsiderar las relaciones entre política y religión, condición necesaria -según ellos- para que cada instancia recupere su papel protagónico en el mundo social de occidente. Las ideas allí ventiladas por estos dos reconocidos pensadores resultan de obligada referencia para comprender el estado de la materia en cuestión, en el presente.

El postsecularismo: ante la crisis del Estado liberal, reconocer la religión católica

El punto de partida del filósofo alemán fue una pregunta sobre las posibilidades propias del Estado liberal actual para sustentarse por sí mismo. Se trata de una cuestión que retoma del filósofo y constitucionalista Wolfgang Böckenförde, acerca de la legitimidad del Estado moderno y de la duda sobre su capacidad de autonomía y de seguir siendo referente fundamental para la construcción de la sociedad. Habermas sugiere brevemente que los cimientos seculares que soportan al Estado no se corresponden con las fuentes plurales que efectivamente aún se mantienen vigentes en las formas de vida sociales y que incluyen tradiciones religiosas. De ello deriva que la supuesta prenda de garantía de la neutralidad del Estado, dada por su carácter secular, no es tal, pues estaría desconociendo las expresiones religiosas. En consecuencia, acecha la incertidumbre sobre si el poder político se puede seguir justificando desde sí mismo por su impronta secular, de la cual se deriva y se reconoce su índole neutral por todos los miembros de la sociedad, cuando aún al interior del Estado no se acepta el valor de realidades éticas autóctonas, como son las que provienen de las religiones.



Para Habermas la fuente de legitimación del Estado democrático es la constitución que se otorgan los propios ciudadanos y no ninguna sustancia prejurídica. Coherente con su pensamiento, no se detiene a pensar la alternativa del orden constitucional desde la perspectiva *positivista*, la cual, se sabe, sí requiere fundamentación ética o religiosa prepolítica. El problema está en el orden constitucional de corte *procedimentalista*, del cual está convencido el autor, y que se construye mediante procesos que satisfacen las condiciones de formación de una voluntad colectiva, limitando los derechos, como a su vez estos limitan la democracia. Desde este lugar es que se plantea la cuestión de la constitución autosuficiente del Estado liberal, contando con la participación de ciudadanos que no sólo serían destinatarios sino también activos autores del derecho y que, para efectuarlo en el marco del ejercicio de libertades comunicativas, beben de fuentes éticas y formas de vida culturales ausentes en el Estado, como son –vuelve a decirlo– las de naturaleza religiosa.

Para hacer frente a este asunto, el filósofo de la teoría de la razón comunicativa enuncia varios escollos a superar. Por una parte identifica “evidencias de un desmoronamiento de la solidaridad ciudadana... en

la dinámica políticamente incontrolable de la economía mundial y de la sociedad mundial” que traen como consecuencia “que no sólo cada vez más aspectos privados se orientan por el beneficio propio y por las preferencias individuales; también disminuye el ámbito de lo que está sujeto a la legitimación coercitiva pública”³. Pero, por otro lado, se debe contar con las muy diferentes formas de entender la raíz del fenómeno: las de las teorías posmodernas que llegan al extremo de explicarlo como si se tratara del “resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo”; pero también la de la tradición católica que ha tenido dificultades para relacionarse con el pensamiento laico, ilustrado y liberal y ve la salida del atolladero solamente en “una orientación religiosa hacia un punto de referencia transcendental”⁴.

De cualquier modo, se trata de una crisis de la razón que se hace consciente de sus propios límites. Habermas se esfuerza por buscar alternativas a la situación, en diálogo con la tradición católica. Se deduce que por aquí vislumbra la salida. Las razones para hacerlo son bien explícitas. Al comienzo de su disertación ya lo anuncia: respecto a los principios de legitimación del poder estatal neutral que proceden de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, el punto de vista católico “mantiene una relación distendida con la *lumen naturale* [y] no hay nada que en principio impida justificar la moral y el derecho de manera autónoma, es decir, independientemente de las verdades

3 Habermas, Jürgen. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado Democrático de Derecho?” En: *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*. Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. Fondo de Cultura Económico, México: 2008, p. 21

4 *Ibidem.*, p. 22



reveladas”⁵. Pero, todavía más, reconoce otros factores que son propios de las religiones, entre ellas el catolicismo; de suyo mantienen vivas concepciones de la ética y de la vida buena y ejemplar que en otros lugares se han perdido y que preservan “formas de expresión y de sensibilidad bien diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto”. Estos últimos aspectos son susceptibles de ser aprendidos por la filosofía para continuar la larga “compenetración mutua de cristianismo y metafísica griega”, la cual ha producido no sólo la helenización del cristianismo sino que “también ha favorecido la apropiación por parte de la filosofía de contenidos genuinamente cristianos”⁶.

Así las cosas, desde la filosofía, Habermas ve factible una separación del discurso secular (con pretensiones de ser accesible a todo el mundo) y el religioso (el cual depende de verdades reveladas) pero, al mismo tiempo, propone una articulación entre ambos -en el ámbito de lo nacional y no de lo supranacional- teniendo como objetivo la configuración de una nueva conciencia pública en la “sociedad postsecular”:

Con el término “postsecular” no sólo quiere indicarse la aceptación pública hacia las comunidades religiosas por su contribución funcional en la que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados... En la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la “modernización de la conciencia pública” abarca de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las

cambia reflexivamente. Si ambas posturas, la religiosa y la laica, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden entonces tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto de vista cognitivo⁷

Para todo ello, se requiere otorgar “a las creencias religiosas –también desde el conocimiento secular- un estatus epistémico que no se tache simplemente de irracional”⁸. Traducido al ámbito político significa que

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas⁹

En general, vemos con este planteamiento una preocupación por restituir el papel político del Estado liberal, como condición de posibilidad para la preservación del proyecto moderno al que decididamente le apuesta el filósofo alemán. Para ello considera imprescindible el reconocimiento que dicho Estado debe hacer de la religión, viva y presente en las dinámicas sociales. De manera particular destaca el papel de las tradiciones cristiana y católica, por su presencia en la historia de occidente. Estado e Iglesia estarían llamados a establecer un nuevo encuentro de pensamiento, que se traduciría en una nueva conciencia pública y en un nuevo pacto político para la conducción del todo social. En otras palabras: se trata de la rehabilitación del Es-

5 Ibidem., p. 12

6 Ibidem., p. 27

7 Ibidem., p. 29

8 Ibidem., p. 32

9 Ibidem., p. 33



tado como Razón, desde el cimiento de lo que él llama razón comunicativa.

Ante los desafíos de la globalización, diálogo intercultural razón (liberal) y fe (católica)

En la frontera teológica, es llamativo cómo el Cardenal Ratzinger plantea desde el comienzo el problema del poder. Sin duda se trata de lo que verdaderamente quiere encarar en su disertación y sobre lo cual formula tres aseveraciones: 1) en la sociedad global los poderes político, económico y cultural se interpenetran; 2) el poder humano de crear y destruir se acrecienta, escapando a todo control jurídico y ético; y, 3) lo uno y lo otro conllevan al resquebrajamiento de las certezas éticas, hasta el punto de que “la cuestión de qué es el bien, especialmente en el contexto presente, y de por qué hay que realizarlo incluso en perjuicio propio es una pregunta fundamental todavía sin respuesta”¹⁰.

Enseguida denuncia la incapacidad de la ciencia moderna, después de modificar la imagen del mundo y del hombre, de renovar la perspectiva ética en correspondencia con dicha transformación. En igual deuda se encuentra la filosofía que tiene la responsabilidad “de analizar de manera crítica conclusiones apresuradas y falsas certezas sobre lo que es el hombre, de dónde viene y por qué existe...”. Como resultado de todo ello, asegura el jerarca, “el incremento de los conocimientos científicos ha desempeñado un papel esencial en demoler las certezas morales”¹¹.

10 Ratzinger, Joseph. “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado Liberal”. En: *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*. Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. op. cit p. 36

11 *Ibidem*, p. 37



Pero, aún más, Ratzinger observa que la función de la ley en el sentido de coartar el poder, evitar la violencia y garantizar la libertad padece de falencias conducentes a la anarquía. Esto ocurre a causa de que la democracia –entendida en su sentido más positivo como la decisión de mayorías– aún deja “siempre abierta la cuestión de las bases éticas del derecho, las preguntas de si hay o no algo que no puede convertirse en derecho, es decir, algo que es siempre injusto de por sí, o viceversa, si hay algo que por naturaleza es siempre indiscutiblemente, según el derecho, algo que precede a cualquier decisión de la mayoría y que debe ser respetado por ella”¹².

En suma y en palabras nuestras: como teólogo sistemático, el ahora Sumo Pontífice romano devela la emergencia de nuevos factores de poder en el contexto de la globalización, desatados por los avances científicos y sobre los cuales nadie ejerce control dada la ausencia de fundamentación ética alguna, y mostrando así la pérdida de referentes de sentido para las prácticas humanas y para las decisiones sociales más definitivas. La consecuencia más grave de todo ello es la aparición del terrorismo que busca legitimar-

12 *Ibidem*, p. 39



se en la religión y por lo cual, acaso, se exige que se la someta a la razón. Sin embargo, Ratzinger tampoco encuentra argumentos para confiarse en esta última: “al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, la producción y selección de hombres han sido creadas por la razón”. De tal manera, el prelado asume como desafío primordial la necesidad de una “ética eficaz que tenga suficiente fuerza y que sea capaz de responder a los desafíos mencionados y ayudar a superarlos”¹³.

Después de revisar de manera breve el fundamento del derecho natural al que tradicionalmente ha recurrido la teología, Ratzinger reconoce sus límites para el presente, sobre todo luego que la teoría de la evolución lo dejó impugnado. Registra su último vestigio en los derechos humanos, pero señala que su uso debe completarse con una perspectiva natural de deberes desde la cual se coloquen límites al ser humano. Por otro lado, opina que la secularización está necesitada de corrección:

Lo cierto es que nuestra racionalidad laica, por más que pueda ser evidente a nuestra razón educada al estilo occidental, no es comprensible para toda *ratio*, en el sentido de que, como racionalidad, encuentra límites en su intento de hacerse inteligible. De hecho... debe reconocer que, tal como es, no es reproducible en el conjunto de la humanidad y, en consecuencia, tampoco puede ser plenamente operativa a escala global¹⁴

Ante esta situación en la que se muestra sin ambages la “falta de universalidad *de facto* de las dos grandes culturas de Occi-

dente, la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica”, ambas teñidas hoy de múltiples patologías, Ratzinger propugna por “una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión, que están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo”¹⁵. Se trata de un proyecto de largo aliento en el marco de un diálogo intercultural, en todo caso conducido por estos “dos agentes principales... que caracterizan la situación mundial como ninguna otra fuerza cultural... [pero que deben estar] dispuestos a *escuchar* y desarrollar una auténtica correlación también con otras culturas”¹⁶. Cualquier pretensión de fundamento ético debe seguir esta vía.

Hacia el relanzamiento de un “nuevo” orden cultural y político de carácter universal

De este diálogo se desprenden conclusiones importantes que sugerirían tendencias, tanto del Estado liberal como de la Iglesia Católica, en el presente y hacia el futuro. Colocando en un segundo lugar las indiscutibles diferencias que subsisten en cada una de las perspectivas¹⁷, para nuestro caso queremos relievar los puntos de convergen-

15 *Ibidem*, p. 53

16 *Ibidem*, p. 54

17 Sobre las diferencias podemos identificar las siguientes: 1. Habermas cree que la universalización del fundamento sigue siendo tarea secular; Ratzinger está convencido que la hace la religión; 2) el actual Papa considera que la universalización del proyecto humano ya está corriendo por los senderos de la globalización y a ésta hay que incorporarse a fin de conducirla; el filósofo y académico aún cree que el Estado es la instancia primordial de dicho proceso, para defenderse del descontrol que imprimen las fuerzas de la globalización; 3) el fundamento último de toda universalización, para Ratzinger, es de carácter metafísico y religioso; de otro modo, para Habermas es de orden procedimental, en el ejercicio comunicativo consensual de construcción democrática.

13 *Ibidem*, p. 44

14 *Ibidem*, p. 51



cia, pues muestran una voluntad inusitada de acercamiento y de trabajo mancomunado. Tales concordancias son:

1. Ambas partes reconocen el declive de la institución que representan y la pérdida de significación social y cultural de sus respectivos pensamientos. La razón ilustrada y la verdad teológica no ocupan lugares preponderantes en la vida humana del presente, pero aún creen que están en la hora de recuperarlas, si entablan las alianzas oportunas.
2. Las dos visiones descansan en un común denominador que está presente con fuerza en el imaginario colectivo de los pueblos, especialmente desde los ataques fundamentalistas de 2001: la falta de control social. Las fuerzas que inducen las dinámicas sociales actúan por fuera de toda normatividad y carecen de racionalidad alguna: son anárquicas y terroristas. De aquí se desprende la exigencia un nuevo fundamento que verdaderamente nucleee, y para eso se encuentran dos corrientes que se sienten portadoras de *la* respuesta, la una porque se interpreta a sí misma neutral, la otra porque se autocomprende por encima de la venalidad de este mundo.
3. Los dos pensadores, como sus correspondientes instituciones, se saben perteneciendo a tradiciones que, a pesar de sus crisis, todavía ejercen influjos importantes que les brindaría la posibilidad de reposicionarse incluso como protagonistas y conductores de los destinos humanos y sociales globales. La actitud real es de poder: se sienten arriba y con mayor arraigo en relación a otras formas de vida cultural y, desde ahí, las “reconocen”, para supeditarlas y hacerlas funcionales a su proyecto hegemónico.
4. Las alianzas a las que están dispuestas las partes no se reducen a cálculos utilitarios ni a meros voluntarismos. Van más allá. Ese más allá tiene bases históricas y culturales en occidente, que esbozan en sus exposiciones bajo el criterio de recabar los fundamentos de conjunción que dieron lugar a este magno proyecto de la humanidad, hoy en barrena. Y ese más allá, hacia el futuro, apunta a resignificar los contenidos de la filosofía y de la religión para construir una nueva visión en torno a la cual se consoliden los objetivos de poder planteados. En términos concretos: se trata de un proyecto ambicioso de neocristiandad en plena era moderna¹⁸.
5. Aquí no se trata de un encuentro metafísico ni de intercambio de ideas abstractas. Se trata de una verdadera declaración de voluntad de poder por parte de agentes históricos y sociales dispuestos a limar asperezas y a constituir un referente po-

18 Helio Gallardo, filósofo chileno, lo interpreta y describe de la siguiente manera: “En síntesis, lo que propone Ratzinger es que, dada la inevitabilidad del sentimiento religioso en la existencia civil, asunto que él identifica con la adscripción a un discurso clerical y la adscripción a una iglesia, y la imposibilidad voluntaria del Estado para eliminar ese sentimiento, La Razón abra un flanco a la Fe. Así, La Razón moderna, en tanto Estado, quedaría tensionada por las tecnologías y ciencias y por La Iglesia (la fe según Ratzinger)... Obviamente lo que propone el cardenal para el siglo XXI es una nueva cristiandad (como la del imperio romano y el medioevo) en que los valores “universales” estarían administrados monopólicamente por La Iglesia. Las mayúsculas de este último término no son gratuitas. Existe Una Sola Iglesia Verdadera: la católica. Ella expresa la única religión verdadera cuyo señor es Jesús. Las otras iglesias y religiones juegan un papel en la historia, pero su gestación es humana. Se las puede tolerar e incluso aplaudir en algunas de sus actitudes, pero la Iglesia es la católica. Con esta trama de cristiandad, en opinión de Ratzinger y como resultado de la búsqueda del fundamento del “filósofo” Habermas, se superaría la “crisis de valores” que evidenciaría la globalización. Roma, o sea el Vaticano, retornaría a su desempeño imperial por el que ha suspirado y conspirado tanto tiempo... Se avisa de esta manera un siglo XXI medieval”. Gallardo, Helio. “Sobre las luchas de creyentes religiosos”. En: Siglo XXI, producir un mundo. Gallardo, Helio. Editorial Arlequín, San José de Costa Rica, 2006, pp. 327-328.





lítico universal de carácter estratégico. Quieren sentar un precedente que genere una dinámica entre sus seguidores para que ellos lo enriquezcan en sus prácticas cotidianas y lo llenen de contenidos concretos.

El reposicionamiento de la Iglesia Católica en Colombia

En el marco de los anteriores lineamientos conceptuales podemos analizar y comprender dinámicas concretas de la relación entre Estado e Iglesia Católica, como las que se dan en el contexto colombiano. A éstas nos referiremos enseguida, centrándonos en lo acontecido entre los años 2002 y 2010, período del gobierno de Álvaro Uribe Vélez. La perspectiva de examen, sin embargo, se enfocará desde las iniciativas del Episcopado de la Iglesia Católica, centro de interés en las reflexiones que aquí presentamos. El criterio de nuestra exploración no es el de mostrar cómo se reproduce linealmente el programa que acabamos de sintetizar, sino el de mirar dialécticamente sus posibilidades de apropiación o no, dentro y fuera de la Iglesia, y su grado de impacto en el entorno de nuestro país. Valga decir, además, que lo que aquí diremos cuenta con los antecedentes de unas

primeras ideas expuestas en el año 2002, en otro lugar¹⁹.

En el análisis que hicimos entonces, mostramos por qué y de qué modo el Episcopado católico colombiano concentró sus esfuerzos en una pastoral de paz. Para el período que queremos abordar, este eje central se va a mantener sin lugar a dudas. Pero se encontrará con un contexto político gubernamental –y en buena medida social- poco favorable para su despliegue; y menos se puede esperar un protagonismo y una autonomía eclesial en medio de la acción pastoral de incidencia política. En general, el episcopado tuvo que supeditarse a las reglas del juego de un régimen que interpretó el trabajo de paz como el indefectible sometimiento de los grupos insurgentes y al margen de la ley, mediante la desmovilización y la inserción a la vida civil. En tal sentido, cualquier opción de negociación, que fue el escenario común en años anteriores y para el cual se sentía preparada la jerarquía eclesiástica, se desvirtuó de manera casi absoluta.

19 Cfr. Angarita, Carlos E. “Nueva Cristiandad, paz y autoridad”. En: *Le Monde Diplomatique, Colombia*, ed: v, abril de 2003, p.4 - 5. En ese lugar expusimos las siguientes ideas: El Episcopado colombiano cuestionó la nueva Constitución de 1991 en tres aspectos centrales: 1) por lesionar la **identidad nacional**, no simplemente religiosa sino católica, construida a lo largo de cinco siglos de historia; 2) por desconocer los atributos de Dios, en este caso como **fuerza absoluta de toda autoridad**; y 3) en tanto **laicizante**. En términos prácticos, al verse afectada su presencia y garantías en la vida social mediante la regulación matrimonial, la educación religiosa y sus beneficios a través del fuero judicial para el clero episcopal, optó por desarrollar una *Pastoral de Paz* con el propósito de “cultivar el sentido de la fraternidad cristiana, con una necesaria cuota de perdón, alentando la reinserción social de quienes, por uno u otro motivo, habían abandonado la convivencia pacífica”. Entendió esta tarea bajo el criterio de la tutoría moral mediante la cual el catolicismo puede aportar a la unidad e identidad nacional dentro de un Estado de Derecho que no colocó en tela de juicio. Era su esfuerzo restaurador enmarcado en un proyecto de neocristiandad agenciado desde el Vaticano por el entonces Papa Juan Pablo II.



Algunos hechos principales dan muestra de la actuación episcopal en este periodo, guardando un importante espíritu de cuerpo tanto en su dinámica interna como en el ámbito de los medios de comunicación.

Pastoral de Paz y Comisión de Conciliación Nacional (CCN)

Antes que todo, es indispensable recordar que la pastoral de paz tiene sus raíces en la Comisión de Conciliación Nacional (CCN), una iniciativa de diferentes personalidades sociales, académicas y eclesiales, entre quienes se destacó la figura de Monseñor Pedro Rubiano, ex-presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC). Su conformación data de 1995 cuando el entonces Presidente de la República, Ernesto Samper, dejaba trunca su propuesta de política de paz de Estado. Ante semejante circunstancia, diversas organizaciones dieron aliento nuevamente a esta idea de forma autónoma, con el ánimo de fortalecerla desde la sociedad civil y con el propósito de presionar a los gobiernos para que no renunciaran a ella. La Iglesia Católica empezó a jugar un papel significativo en el tema, en cabeza de su máximo jerarca. No obstante, su actuación más relevante ocurrió en sus comienzos y durante el gobierno posterior, presidido por Andrés Pastrana, cuando tenían vigencia los diálogos de paz. En la era de Uribe Vélez, explícitamente el ejecutivo monopolizó y neutralizó todo intento de acercamiento con los grupos al margen de la ley mientras no fuera conducido y autorizado directamente por el gobierno nacional. Esto le restó autonomía y peso al papel que había ganado la CCN, orientada a trabajar temas como la solución política negociada del conflicto colombiano, los Derechos Humanos, el Derecho Interna-

cional Humanitario y el diseño de una Política Nacional y Permanente de Paz de Estado.

En su más reciente actuación, en mayo de 2010, la CCN presentó públicamente a los candidatos presidenciales 8 puntos básicos de lo que consideraba debía constituir una base de discusión hacia la Política Nacional y Permanente de Paz de Estado²⁰. Sin embargo, diezmada en su incidencia, no logró generar un debate en torno a su propuesta. Pero dio muestras de su voluntad de permanecer en el escenario público, preparando el terreno para un eventual giro en la materia por parte del nuevo gobierno de Juan Manuel Santos.

Ejes centrales para una pastoral de paz

Meses previos al comienzo del gobierno de Álvaro Uribe y después de los fracasados diálogos entre el gobierno de Andrés Pastrana y la guerrilla de las FARC en San Vicente de Caguán, en marzo de 2002 la CEC quiso reencauzar el camino de la paz, planteando diez principios, en su criterio fundamentales para ese objetivo. En el *Mensaje Final de la LXXII Asamblea Plenaria Extraordinaria* del organismo se denota un esfuerzo por articular lineamientos pastorales expuestos por el entonces Papa Juan Pablo II, expresados en distintos mensajes para las Jornadas de la Paz y basados en una antropología religiosa, con criterios políticos provenientes de la teoría del

20 La agenda propuesta incluye los siguientes aspectos: 1. Política de reconciliación y de paz que conduzca a la negociación. 2. Estado social de derecho; democracia real y transparencia en el uso de los recursos públicos. 3. Equidad en el acceso a los derechos para garantizar una vida digna. 4. Construcción del país desde la diversidad regional. 5. Alternativas productivas sostenibles. 6. Educación con calidad y cobertura para todos. 7. Participación ciudadana en la construcción de los destinos colectivos. 8. Reforma agraria amplia e integral.



Estado Social de Derecho y de la teoría de los derechos humanos. Ciertamente se trata más de una yuxtaposición de ideas que de una articulación sistémica en la que por momentos cambian los sentidos originales de los textos citados. Veamos de manera concisa.

El texto distribuye en partes relativamente iguales fundamentos de la paz, opciones pastorales y estrategias para alcanzarla. Acerca de las primeros postula (No.1 y No.10) los que considera principios no negociables y que recogen bases primordiales del Estado liberal: inviolabilidad de los derechos humanos fundamentales, respeto del Derecho Internacional Humanitario, soberanía y unidad nacional, democracia y Estado social de derecho, uso de la fuerza legítima en cabeza exclusiva del Estado democrático y, finalmente, uno no tan ilustrado que le garantiza su estatus en la sociedad: “las convicciones de fe no son negociables”.

Estos elementos, seculares en su mayoría exceptuando el último, los asume válidos en tanto se soporten o correspondan con el magisterio pontificio; citando a Juan Pablo II concluye: “La lección para educar para la paz es clara: es un humanismo pleno. El desarrollo ha de ser integral, es decir, debe promover a todos los hombres y a todo el hombre... No hay humanismo verdadero si no está abierto al Absoluto...”²¹. En relación con las opciones pastorales, prevé actuaciones políticas en la sociedad para no depender de la voluntad de ningún gobierno: el comprometimiento de “los partidos, movimientos políticos y sociales, gremios empresariales o sindicales, el mundo de la academia” (No.5) , en orden a

“construir un consenso nacional” por la paz (No. 3); adicionalmente es llamativo en este punto el uso de un concepto propio de la teología de la liberación como es el de *pobre*, pero con un contenido distinto: “prestaremos atención muy especial a las víctimas de la violencia: secuestrados, desplazados, viudas, huérfanos, sin distinción de condiciones sociales, económicas, políticas o religiosas de las personas o de las causas que hayan producido estos sufrimientos y angustias”(No.4)²². Y, finalmente, proponen unas estrategias ceñidas a las que tradicionalmente puede usar la Iglesia en su trabajo pastoral y en la actividad pública: incidencia moral en la familia, la escuela y el pequeño grupo (No.7); negociación, mediación y arbitraje (No.6); y búsqueda de acompañamiento internacional (No.9).

La pastoral de paz de cara a los grupos paramilitares

Apenas pasados 10 días de la Asamblea de obispos colombianos que acabamos de describir, uno de ellos, el de Cali, Isaías Duarte Cancino, fue asesinado en aquella ciudad, el 16 de marzo de 2010. En un comienzo se le imputó la acción a la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Dicha acusación no levantaba dudas en aquel momento, en que los insurgentes se hundían en el desprestigio ante la opinión pública por no haber celebrado acuerdo de paz alguno y por haber llevado al traste

21 Juan Pablo II, Mensaje para la Jornada de la paz 1979, n. 2. Citado en CEC, LXXII Asamblea Plenaria Extraordinaria, Mensaje Final, marzo de 2002, documento disponible en <http://www.cec.org.co/index.shtml?s=h&m=a&c=01>, [Consulta 18 de agosto de 2010]

22 *Ibidem*. El nuevo contenido de pobre consiste en lo siguiente: aquí hay una preocupación por despojarlo de sus articulaciones sociales concretas, asemejando dentro del mismo a toda clase de víctimas de la violencia desde una óptica existencial y abstracta; en su sentido general, pobre fue entendido al contrario por la teología de la liberación como el explotado y excluido capaz de luchar por su liberación social y humana, esto es, con potencial de hacerse sujeto.



los diálogos mantenidos durante varios años con el gobierno nacional. La inculpação oficial fue corroborada por Carlos Castaño, jefe político de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC):

A los Colombianos y a las autoridades honestas, podemos decirles sin temor a equivocarnos, que los responsables están en las Farc, en cabeza de Pablo Catatumbo y un reducido sector narco que protege a políticos corrompidos y que a su vez corrompen a miembros y sectores cercanos de instituciones armadas, quienes se retroalimentan entre sí. Por ahí es la cosa, cualquier otra versión que se difunda es equivocada, o sesgada y mal intencionada²³.

Con estas afirmaciones, el líder paramilitar abría una ventana a la confusión sobre la autoría del crimen. Daba la impresión que si bien podían haberlo cometido las FARC, éstas no actuaban solas pues venían trayendo compromisos con algún sector del narcotráfico y con políticos en ejercicio legal. Se empezó a decir, entonces, que Monseñor Duarte Cancino iba a denunciar nombres concretos de esos sectores, y por eso fue ultimado. Empero, en su comunicado público Carlos Castaño daba a entender que las AUC también mantenían relaciones con otro sector del narcotráfico pero comprometido en la lucha antiguerrillera:

Es así como la penetración del narcotráfico en el conflicto colombiano inevitablemente hace que el mundo lo perciba como un enfrentamiento entre narco-guerrillas y narco-autodefensas. Es así, y es mi obligación advertir, a quienes les interese el asunto, que nuestro enemigo es la

guerrilla con todo el aparato que la fortalece incluido su narcotráfico. // Sin duda que el futuro de los narcos que contribuyan en la lucha contra la guerrilla será menos negro que el de los narcos cómplices de ella²⁴.

Esta versión fue expandiéndose y, aún en nuestros días, vuelve y resurge, con los consiguientes efectos negativos sobre la credibilidad que merece la intermediación episcopal en las gestiones de paz. Su pretendida imparcialidad se coloca en duda. Así lo ratificaron recientemente un paramilitar, incurso en los procesos penales de la Ley de Justicia y Paz, y un ex-General del Ejército, acusado de haber participado en masacres contra campesinos en alianza con los grupos paramilitares²⁵. Ante esas versiones, Monseñor Juan Vicente Córdoba, Secretario General de la CEC, ha defendido la actuación de Duarte Cancino cuando era obispo de Apartadó, en la conflictiva región de Urabá, por haber tenido tratos con Castaño Gil de quien recibió unas tierras:

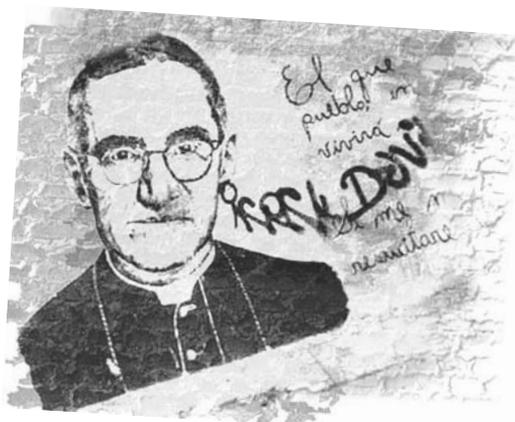
Se presentó como si la Iglesia, por ser amiga de los paramilitares, recibió dádivas para taparles o ayudarles. Nada más lejano a la realidad.

24 Ibidem.

25 Se trata de las declaraciones de Éver Velosa García, conocido con el alias de “HH”, en las que asegura que Monseñor Isaías Duarte era “asesor espiritual” de Carlos Castaño. Cfr. Verdad abierta, “‘HH’ confiesa nexos entre monseñor Duarte Cancino y ex gobernador Chaux con las Auc”, 11 de febrero de 2010, documento disponible en <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/versiones>, [Consulta 18 de agosto de 2010]. Por otra parte, el General del ejército, hoy en retiro, Rito Alejo del Río, aseguró en una audiencia del proceso penal que se le sigue: “Sé que existe una escritura firmada en notaría por miembros de la Iglesia con Carlos Castaño, donde él les regalaba unos terrenos y creo que esa fue un de las causas por la cual la guerrilla tomó la decisión que implicó su sacrificio”. El Meridiano de Córdoba, “Guerrilla, paras y narcos lo mataron”, 4 de junio de 2010, Cfr. <http://elmeridianodecordoba.com.co/history/04062010>, [Consulta 18 de agosto de 2010]

23 Castaño Gil, Carlos. “¿Y qué de la muerte de Monseñor?” 25 de abril de 2002, disponible en <http://www.derechos.net/colombia/messages/424.html> [Consulta 18 de agosto de 2010].





En esos diálogos, los Castaño deciden bajarle la tónica a la violencia y entregar o devolver unas tierras, pero dicen que no le entregaban eso a cualquiera y por eso se las dan a la Iglesia. Pero no fue un regalo: fue para procesos con campesinos, proyectos de producción con desplazados y a los pobres, porque esa era y es una región muy pobre.

Hoy, allá, hay 1.050 familias con sus parcelas y con todos sus planes de producción. Entonces, sí es cierto lo que el general (Rito Alejo Del Río) dijo sobre los contactos de Monseñor con paramilitares, pero esos contactos fueron para hacer la paz. Él tal vez quiso decir que hasta la iglesia tuvo contactos (con las autodefensas) que eran normales²⁶.

Estos sucesos que acabamos de mencionar han obligado al episcopado católico a guardar cautela respecto a la desmovilización paramilitar, que se ha convertido en el escenario principal de su actuación pública. Más que protagonismo, su papel en el acompañamiento se ha reducido casi que al mero apoyo logístico para establecer contactos con estos grupos y acordar los procedimientos de desarme. La imagen pública en dicha tarea ha mostrado a una Iglesia católica que no toma

postura frente al contenido de la Ley de Justicia y Paz sino que la asume como un hecho cumplido²⁷. Además, su presencia institucional se ha concentrado en torno a la figura del obispo de Montería, Julio César Vidal.

La actuación de Monseñor Vidal es justificada por él mismo de dos maneras. Primero, mostrando la cercanía del clero episcopal al mencionado líder paramilitar Carlos Castaño, para intentar revelar con ello la confianza que ganaron tanto él como Monseñor Duarte Cancino ante las AUC, lo cual sirvió finalmente para facilitar la desmovilización de los grupos paramilitares. Pero dicho argumento –de suyo ambiguo– ha terminado por ser manejado sin tino, dando lugar a presentar al ya extinto Carlos Castaño como especie de fuente de autoridad y de verdad para aclarar la buena actuación de Monseñor Isaías Duarte. En tal sentido, Monseñor Vidal afirmó recientemente: “Yo le pregunté en Ralito a Carlos Castaño sobre este asesinato y me

27 La Ley 975 de Julio de 2005, o Ley de Justicia y Paz, es el marco jurídico que regula en Colombia la desmovilización de grupos organizados ilegalmente, trátense de bandas delincuenciales, paramilitares o guerrilleros. En la práctica, fue diseñada para normalizar la incorporación a la vida civil de los paramilitares desmovilizados, es decir, que sus demandas, expuestas en el proceso de desmovilización iniciado desde el año 2003, fueron acogidas para llevar a término el propósito de desarme. Si bien en la ley fueron incorporados algunos artículos que tienen en cuenta a las víctimas de estos actores y se les exige reparación a los victimarios, el enfoque general favorece a los delincuentes con penas irrisorias muy por debajo de las estipuladas en el Código Penal colombiano. Frente a esta situación, que ha sido largamente debatida durante estos años en el país, los obispos colombianos la han soslayado con pronunciamientos generales como el siguiente: ““De la misma manera analizamos con optimismo que la desmovilización de los alzados en armas crece, pero con preocupación al ver que si este hecho no recibe el adecuado tratamiento en términos de reinserción, puede volverse contra la nación afectando la convivencia y agudizando la confrontación armada. Estos problemas, y todos aquellos que son manifestación del conflicto podrán ir encontrando solución en tanto se dé en los colombianos una disposición para la reconciliación y una efectiva voluntad de paz”. (Conclusiones de la LXXXI Asamblea Ordinaria de la CEC En la práctica, opiniones así respaldan el contenido de la mencionada ley.

26 El Tiempo, “Iglesia defiende a Monseñor Isaías Duarte”, 4 de junio de 2010, documento disponible en <http://www.cec.org.co/index.shtml?apc=n11;;;-&x=29449>, [Consulta 18 de agosto de 2010].



dijo que ello se debió a las denuncias hechas por nuestro pastor de la Iglesia sobre el ingreso de dineros ilícitos a las campañas políticas del Valle del Cauca que por esos años estaban en curso”²⁸. Con este tipo de razonamiento, termina por insinuar que la intermediación política la ha efectuado entre el gobierno y una especie de amigos que dicen la verdad, coadyuvando así al gobierno nacional en lo que se le ha imputado como la tarea de “limpiar” la imagen delincinencial de los paramilitares.

El último hecho en relación con este actor del conflicto ocurrió unos pocos meses antes de la culminación del gobierno de Álvaro Uribe. En efecto, aprovechando la visita que el Presidente saliente les hizo a los obispos en su *LXXXVIII Asamblea Plenaria*, celebrada en febrero de 2010, se comunicó la noticia de que éste autorizaba a Monseñor Vidal para adelantar acercamientos con las bandas emergentes, específicamente con los llamados “Paisas” y “Rastrojos”, grupos compuestos principalmente por paramilitares reorganizados en las ciudades y dedicados al control territorial y social de comunas populares y al narcotráfico. “Ellos [los miembros de las bandas] han manifestado que están dispuestos a iniciar un acercamiento con cese de hostilidades y también con diálogo”, explicó Monseñor Vidal. Y agregó: “Ayer el Presidente, aquí en la Conferencia, me dio el aval para continuar con estos diálogos y acercamientos, porque ellos deben llegar a un sometimiento a la justicia”²⁹. Adicionalmente fueron autorizados los obispos de Cúcuta,

Jaime Prieto Amaya, en el nororiente del país en la frontera con Venezuela, y de Istmina-Tadó, Alonso Llano Ruiz, en la región del Pacífico colombiano.

Sin embargo, en julio de 2010, durante la siguiente *Asamblea Plenaria* de la CEC, los obispos reconocieron que no había habido respuesta de las bandas emergentes y sugirieron, entonces, de cara a un eventual escenario con el nuevo gobierno de Juan Manuel Santos, que “hay que dar el paso para ofrecerle a la guerrilla y a los demás grupos la posibilidad de reincorporarse a una vida democrática”, según lo manifestó el propio Monseñor Vidal Ortiz. Pero para esto último, en palabras del Secretario de la CEC, Monseñor Córdoba, hay que esperar a “que el nuevo Gobierno nos invite” pues “sin la anuencia del Gobierno nosotros no procedemos”³⁰. Semejante postura nos permite obtener dos conclusiones: 1) que su papel, tal y como se lo imaginan los propios obispos en esta materia, es el de seguir replicando lo actuado con los grupos paramilitares, dentro del marco de la Ley de Justicia y Paz, esta vez con los grupos guerrilleros, haciendo abstracción de la postura diferente de estos últimos; y, 2) que están dispuestos a que sus gestiones se sometan absolutamente a la política del gobierno nacional de turno.

Pastoral de paz en relación con la guerrilla

Si las ejecuciones de paz de la CEC se han centrado durante este período en torno al proceso de desmovilización de los paramilitares, no ha ocurrido lo mismo con

28 El Meridiano de Córdoba, op. cit., [Consulta 18 de agosto de 2010]

29 Semana.com, “Iglesia dialogará con bandas emergentes”, 9 de febrero de 2010, disponible en <http://www.semana.com/noticias-nacion/iglesia-dialogara-bandas-emergentes/134750.aspx>, [Consulta 18 de agosto de 2010]

30 MCC, Cursillos de Cristiandad en Colombia, “Obispos de Colombia esperan a nuevo gobierno para eventual mediación con las FARC”, julio 7 de 2010, disponible en <http://www.cursillosdecolores.org/?p=545>, Consulta 18 de agosto de 2010.



respecto a los grupos guerrilleros. Lo primero, porque el gobierno de Uribe Vélez concentró sus esfuerzos en las tratativas con aquéllos, alegando que éstos no tenían un verdadero interés de desmovilización ni de paz. Lo segundo, porque la política de paz orientada por ese gobierno contó con un respaldo permanente de la opinión pública que el mismo Presidente fue capaz de moldear a favor suyo, de tal forma que su propuesta de guerra contra la insurgencia nunca fue puesta en cuestión. Y lo tercero, porque para los pocos temas de intermediación con la guerrilla como fueron la liberación de rehenes, el posible intercambio de prisioneros y el acuerdo humanitario, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) excluyeron sistemáticamente a la CEC como posible garante. Como lo diremos enseguida, solamente fue admitida la presencia de la jerarquía católica en la última liberación, cuando las FARC se encontraban en una posición política francamente debilitada.

De los temas objeto de acercamiento entre el gobierno nacional y las FARC que acabamos de mencionar, el que realmente avanzó fue el de la liberación de rehenes. Aún así, se trató de una dinámica lenta y tortuosa —que está sin concluir pues todavía permanecen 21 soldados y policías en manos de la guerrilla— en torno a la cual se puso en juego la imagen política de las FARC. El gobierno nacional, por su parte, nunca se sintió impedido a darle vía libre al intercambio de prisioneros o al acuerdo humanitario, a pesar de que eventualmente eran exigidos por sectores minoritarios de la sociedad colombiana, sobre todo cuando la guerrilla sumaba “gestos unilaterales de buena voluntad”, al dejar libres a distintas personas que desde hacía varios años estaban en su poder. Todo lo cual deja un balance político pobre para quienes



se propusieron intermediar, como fueron algunos gobiernos extranjeros, el movimiento de “Colombianas y colombianos por la paz” y la misma CEC.

La primera liberación se produjo un año y cinco meses después de haber empezado Álvaro Uribe su segundo período de gobierno, en enero de 2008. Quiere decir que durante los cinco primeros años de la presidencia de Uribe, las FARC no encontraron el camino para forzar un espacio público de diálogo y se vieron precisadas a ceder y a resistir la ofensiva militar de las Fuerzas Armadas. En ese entonces entregaron a la ex-candidata a la Vicepresidencia de la República por el Partido Oxígeno, Clara Rojas, y a la ex-congresista Consuelo González de Perdomo, gracias a la intermediación del gobierno venezolano de Hugo Chávez, la senadora liberal de oposición Piedad Córdoba, y a las gestiones logísticas del Comité Internacional de la Cruz Roja en Colombia (CICR). Luego, pasado poco más de un mes, fueron devueltos a estas mismas instancias cuatro ex-parlamentarios del sur del país: Gloria Polanco de Lozada, Orlando Beltrán Cuéllar, Luis Eladio Pérez y Jorge Eduardo Géchem Turbay. Pero hubo que esperar un año (hasta febrero de 2009) —mientras en Colombia se presenciaban golpes militares sin precedentes a las FARC y se adelantaban marchas



multitudinarias en contra del secuestro³¹- para ser testigos de nuevas liberaciones: las de los policías Walter José Lozano Guarnizo, Juan Fernando Galicia Uribe y Alexis Torres Zapata, y el soldado profesional del Ejército William Giovanni Domínguez Castro quienes fueron entregados a una misión integrada por la senadora Piedad Córdoba, delegados del CICR e intelectuales colombianos, amén de contar con el apoyo logístico de Brasil. Unos días después fueron liberados por decisión unilateral de la guerrilla el ex-gobernador Alan Jara y el ex-diputado Sigifredo López. Previamente a estas últimas liberaciones las FARC, después de reiterados rechazos a la participación de la Iglesia Católica en dichos procesos, sentenció en comunicado público: “La lógica... (de Uribe) es involucrar a la Iglesia Católica, una defensora a ultranza de las políticas fascistas de su régimen, para que le haga el ‘mandadito’ a nivel internacional con el tema de los secuestrados”³². No obstante, en marzo de 2010 la CEC, a través del obispo de Magangué, Leonardo Gómez Serna, fue aceptada para participar dentro de la comisión que medió en la liberación de los dos últimos secuestrados, los soldados Pablo Emilio Moncayo y Josué Calvo, y en el recibimiento de los restos del mayor Julián Ernesto

31 Durante este año las FARC sufrieron duros reveses: el 1° de marzo Raúl Reyes, miembro del Secretariado de las FARC y encargado de las relaciones internacionales, cayó después de un ataque liderado por la Fuerza Aérea de Colombia, en un campamento transfronterizo en Ecuador; Iván Ríos, otro miembro del Secretariado de esa organización, fue asesinado por un guardia de su seguridad personal el 7 de Abril; en el mes de mayo la organización dio a conocer que su máximo líder, Manuel Marulanda, había muerto el 26 de marzo víctima de un ataque cardíaco. De otra parte, el 4 de febrero salieron a marchar millones de colombianos en todo el país exigiendo a las FARC el regreso de los secuestrados en su poder; con menos impacto, el 20 de julio se dieron marchas en el mismo sentido.

32 Caracol Radio, “*Farc rechazan participación de la Iglesia en liberación de secuestrados*”, disponible en <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=746003>, Consulta 20 de agosto de 2010.

Guevara que había muerto en cautiverio. En este punto, pues, se encuentra la participación de la jerarquía católica dentro de una línea de trabajo que había sido definida como prioridad pastoral desde el nacimiento de la CCN: con escasa admisión de su presencia en uno de estos procesos y sólo bajo la dirección de la senadora liberal de oposición que los ha liderado.

La desconfianza de la guerrilla estaba en las afirmaciones del Presidente Uribe que no ocultaban su interés de permitirle un juego político a la jerarquía católica en estos tratos con la guerrilla, según lo manifestó en su visita al Papa Benedicto XVI en abril de 2009: “Si la iglesia católica, a nivel nacional, o incluso el Vaticano, la Secretaría de Estado del Vaticano o la persona o institución que designe su Santidad (el papa Benedicto XVI), puede ayudar para que se dé la liberación de los secuestrados, el gobierno lo autoriza y le dará la bienvenida”³³, había declarado Uribe. Pero, además, las FARC contaban con informaciones de fuentes directas, provenientes de sus diálogos con el Cardenal Darío Castrillón, obispo colombiano quien desde hace varios años ha desempeñado diversos cargos de alto nivel en el Vaticano.

El último esfuerzo de parte de la Iglesia Católica se hizo público en una entrevista concedida por el Cardenal Castrillón en abril de 2010³⁴. En efecto, el alto prelado venía insistiendo desde meses antes que él sabía de la voluntad de diálogo de las FARC, por sus contactos directos con algunos de sus

33 *Ibidem*.

34 Las citas que siguen a continuación fueron extraídas de: El Tiempo.com, “*No estoy de acuerdo en que se llame narcoterroristas a las Farc, dice cardenal Darío Castrillón*”, Entrevista concedida a María Isabel Rueda, abril de 2010, disponible en http://www.eltiempo.com/colombia/justicia/ARTICULO-WEB-PLANTILLA_NOTA_INTERIOR-7533331.html, Consulta 20 de agosto de 2010.



miembros. Aunque esta revelación la hacía a título personal, sin embargo dejaba en claro que lo que él hacía y decía estaba en consonancia con las gestiones de la CEC: “En esto no me aparto ni un milímetro de lo que piensa la Conferencia Episcopal Colombiana que ha seguido tan de cerca el proceso y de mis hermanos obispos en Colombia que han estado como yo mismo en contactos directos y en acciones buscando la paz”. En sus opiniones enfatizó sobre dos aspectos que invitaban a revisar la imagen nefasta construida alrededor de las FARC, a saber: 1) “No podemos decir que absolutamente toda la guerrilla está en el narcotráfico... No estoy de acuerdo [con denominar nacional e internacionalmente narcoterroristas a las FARC]. Esto lo he dicho en círculos muy elevados aquí en Europa, porque me parece que es un simplismo que hace daño. Pero no excluye la afirmación de que sí es mucha la gente que está metida plenamente en el narcotráfico, y no solo proveniente de la guerrilla”; y, 2) respecto a la voluntad de diálogo de las FARC, señaló: “Pienso que hay una disponibilidad en ellos, pero también hay, como en todas las personas, dudas de si hay verdad en lo que va a ocurrir. Tenemos experiencias dolorosas en el país de muerte de gente que dialogó, lo que obligó a los demás a una prudencia que a veces paraliza acciones que podrían ser más fáciles si no hubiera las experiencias negativas que tenemos”.

Lo anterior lo sustentaba con tres argumentos para él decisivos: 1) la consideración de “la parte de bondad que hay siempre en el corazón humano”, en este caso de los guerrilleros; 2) su relación personal con dirigentes de la guerrilla data de años atrás “en las montañas, en los aeropuertos, una vez en Cartagena, otra en México. Y por teléfono”; 3) reconoce en los guerrilleros a unos ami-

gos que bien “saben que no profeso hacia ellos una falsa amistad”. Con esta actitud, escandalosa en el contexto colombiano por el grado de “demonización” al que se llevó la imagen de la insurgencia, se ponen de presente razones humanas que hacen parte del conflicto y a las cuales siente el Cardenal debe apelarse como corresponde a una sensibilidad cristiana. Por ello también termina diciendo al actual máximo líder de las FARC: “Alfonso, quiero tocar hoy tu corazón”. Con tal recurso, siente que es factible abrir alternativas de resolución a un conflicto armado que sistemáticamente fue negado por el gobierno de Uribe: “Todos los colombianos pensantes sabemos que en Colombia vivimos una guerra, muy parecida a una guerra civil, en el sentido de que un grupo de la población tiene unos anhelos distintos de los anhelos del otro grupo de la población”.

Semejante estilo de abordaje del problema, no podía hacerlo sino una figura del Vaticano. Si se hubiesen hecho declaraciones de esta índole por parte de cualquier prelado en Colombia, muy probablemente el gobierno hubiera reaccionado en forma negativa, por decir lo menos. Si bien estas afirmaciones y lo que revelan de las iniciativas tomadas por la Iglesia Católica en el exterior, proferidas en el centro de su propio poder, no han demostrado resultados prácticos hasta el momento en nuestro país, no pueden desecharse sus posibles efectos hacia el futuro, sobre todo en términos del posicionamiento de la Iglesia de cara a eventuales escenarios de acercamiento con la insurgencia.

El anterior gesto se puede interpretar como una retoma desde el ámbito internacional de la postura asumida en el año 2005 por el entonces presidente de la CEC, Monseñor Luis Augusto Castro, quien en aquella ocasión contribuyó a abrir el único periodo de





“pre-diálogo” entre el gobierno nacional y la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN). En efecto, en una entrevista aparecida en el periódico *El Espectador* el 14 de agosto de ese año³⁵, Luis Augusto Castro hacía una clara opción por la solución política al conflicto, el cual debía incluir acuerdo de paz y acuerdo humanitario y espacio de participación, en función de lo anterior, para la sociedad civil. Estas tesis descansaban en la convicción profunda de que había que trabajar por desmontar la idea generalizada de considerar como enemigo público (léase de todos) a la guerrilla y reconocer en ésta a un actor –que aunque equivocado en sus métodos– era también capaz de dialogar. Todos estos elementos indudablemente contradecían el libreto seguido por el gobierno nacional: en Colombia no hay conflicto sino amenaza terrorista; el tratamiento del problema debe estar exclusiva y directamente en manos del Presidente de la República; con el enemigo no se dialoga sino que se le somete.

Sorpresivamente Uribe Vélez reaccionó de manera favorable a las peticiones de

Monseñor Castro en las cuales se recogía el sentir de sectores organizados de la sociedad colombiana, algunos de los cuales llegaba a la CCN. La razón de su cambio transitorio se encontraba en el hecho en que aún la Corte Constitucional no había decidido sobre el carácter exequible de la reforma a la Carta Magna que autorizaba en el país la reelección del Presidente. La estrategia del mandatario fue la de mostrar una faceta más flexible en un momento en que no podía exhibir resultados militares contundentes contra el que calificaba el enemigo terrorista de la sociedad colombiana. Con esta determinación, en términos prácticos, abrió la puerta para el acercamiento político con la guerrilla menos odiada y más débil del país, la del ELN, y dejó la posibilidad para que se gestionara un posible acuerdo humanitario con las FARC. Con relativa prontitud se gestó un escenario de encuentro en La Habana, Cuba, entre el gobierno nacional –en cabeza del Comisionado de Paz, Luis Carlos Restrepo– y el ELN –representado por dos miembros del Comando Central, Antonio García y Ramiro Vargas, y uno de la dirección nacional, Francisco Galán-. La cumbre, celebrada en diciembre de 2005, no llegó a ningún acuerdo y, aunque prometía alguna continuidad, ésta nunca se llevó a cabo. El acuerdo humanitario con las FARC, por su parte, tampoco tuvo trámite alguno.

Podemos finalizar este apartado resaltando el hecho de que la presencia pública de la Iglesia Católica en relación con el conflicto Estado-insurgencia ha sido sobre todo a través de pronunciamientos. En la revisión de los comunicados finales de las asambleas de los obispos, realizadas de 2002 hasta el presente, se puede descubrir que en casi todos ha habido una referencia explícita, demandando a las partes voluntad para dialogar,

35 Cfr. Entrevista con Monseñor Luis Augusto Castro, Presidente de la Conferencia Episcopal Colombiana, realizada por el periodista Enrique Rivas G., publicada en el periódico *El Espectador*, Bogotá, domingo 14 de Agosto de 2005, página 2ª. Comentarios sobre esta entrevista, a favor y en contra, se pueden leer en Angulo, Alejandro S.J. “El papel de la iglesia en los procesos de paz”, disponible en <http://www.voltairenet.org/article127295.html>, septiembre de 2005, [Consulta 20 de agosto de 2010] y en Posada Carbó, Eduardo. “La Iglesia Católica y la Paz”, disponible en http://www.ideaspaz.org/articulos/download/c04_iglesia_paz.pdf, Consulta 20 de agosto de 2010.



clamando por la solución política negociada e invitando a la reconciliación nacional y al perdón. Pero la confianza, expresada formalmente por el Cardenal Castrillón llamando a los dirigentes guerrilleros “amigos”, no se ha traducido en gestos visibles de cercanía como los que fueron objeto de discusión con respecto a los paramilitares, particularmente lo referido en torno a Carlos Castaño.

Algunas conclusiones parciales

Para finalizar estas reflexiones, queremos correlacionar brevemente los lineamientos conceptuales que recogimos en la primera parte de este texto con las tendencias que identificamos en la práctica del episcopado colombiano.

1. Podemos señalar que la preocupación expresada por el Cardenal Ratzinger y el profesor Habermas sobre el difuso reconocimiento de la religión por parte del Estado liberal, también es parte central de las inquietudes del episcopado colombiano. En el contexto de nuestro país, los obispos ubican el origen de esa falencia en el marco de las definiciones de la nueva Constitución, vigente desde 1991, con las consiguientes afectaciones para la acción social de la Iglesia. Desde ahí se proponen desarrollar ciertas iniciativas prácticas a través de la Pastoral de Paz, con el fin de recuperar su presencia política y social. Con respecto a lo que postulan los pensadores referidos, aquí se trataría de una especie de “diálogo práctico”, más allá del mero reconocimiento formal.
2. Para tal diálogo, en nuestro contexto los obispos colombianos suponen la existencia y hegemonía de un Estado Social de Derecho. De facto, conceptualmente lo asumen como una realidad y lo aceptan

con sus principios fundamentales, como bien son la democracia y los derechos humanos. En tal sentido, no están viendo una incompatibilidad de éstos con los fundamentos religiosos, sino la necesidad de poder explicitar, por parte de la población creyente que es mayoritaria, la base religiosa que, según ellos, los inspira.

En este orden ideas, no desarrollan una reflexión teórica que clarifique los términos de la relación entre el orden secular y el orden religioso. El secular parece una realidad dada que se realizaría de manera plena –es el supuesto– en la medida en que se garantice la presencia práctica de la Iglesia Católica. Bastaría con encontrar y estabilizar ese lugar que le corresponde a la institución eclesiástica. En consecuencia, no se encuentra la más mínima pretensión para revisar el Estado liberal y sus concreciones dentro de la sociedad colombiana, si existe o no, si está siendo vulnerado o no, si es coherente o no; lo importante es que le permita tener lugar a la religión católica en su dinámica real.

3. La CEC comprende que su tarea primordial es aportar a la reconciliación de la sociedad colombiana. En consecuencia, ésta se constituiría en el fundamento verdadero de la paz y de la convivencia social. La reconciliación sería el principio ético cristiano que le daría continuidad a la tradición religiosa y cultural con la cual se ha configurado, según la lectura de la jerarquía, la identidad nacional³⁶. Sin exa-

36 Este elemento de las base cristianas de nuestra cultura fue expuesto con mucha fuerza en la LXXXIII Asamblea Plenaria de los obispos, realizada en Julio de 2010, a propósito del Bicentenario de la Independencia. Por los límites de espacio con el que contamos, no nos es posible el análisis de los documentos que allí se presentaron y en los que proponen una lectura histórica y prospectiva del significado de la presencia de la Iglesia Católica en Colombia.



minar este último aspecto, hoy día discutible, podemos derivar dos inferencias: 1) Los obispos, en consonancia con el Papa Benedicto XVI, asumen la misión de ofrecer un fundamento ético a la sociedad colombiana; y, 2) ese fundamento, el de la reconciliación, es concebido como un principio (divino) anterior a toda realidad humana y, en cuanto tal, no debe revisarse dentro de sus articulaciones históricas y por tanto dentro de sus posibilidades de materialización, sino que basta con acogerse en el corazón humano, esto es, a modo de creencia. Si los colombianos estuviéramos dispuestos, incluidos los actores armados, la reconciliación (cristiana) podría ser el cimiento último de la convivencia social. Y, de paso, se podría estabilizar nuevamente la presencia de la institución católica en el ámbito político y social de Colombia como prenda de garantía para la preservación de la unidad nacional.

4. La mirada de la CEC para su acción pastoral se concentra en el Estado. Cointegralmente hace objeto de su crítica la conducta de algún gobierno, pero estructuralmente deja incólume al Estado de derecho. Sus acercamientos a proyectos sociales, a organizaciones, personalidades y líderes políticos, está en función de articularlos y articularse como institución al Estado existente. En su manera de apreciar, los obispos no conciben que las formas de vida expresen radicalmente

otras expresiones culturales que de uno u otro modo reclaman ser reconocidos en su singularidad y autonomía, más allá de ser meros objetos de asimilación al orden existente. Por tanto, su concepción resulta mucho más afín a la expresada por Habermas y Ratzinger: occidente es el orden de la razón soportado en los valores culturales que construyeron el Estado liberal y la Iglesia Católica; todo debe ser conducido y reordenado por estas instancias.

5. El programa de reposicionamiento católico debe superar dos escollos, uno inmediato y práctico y otro estratégico y teórico. El primero tiene que ver con el desafío de que la jerarquía católica gane confianza y credibilidad con todos los actores del conflicto y con el conjunto de la sociedad, en la medida en que sea capaz de deslindarse de su proclividad hacia el proyecto estatal y de su silencio frente a las actuaciones paramilitares. Porque si no lo hace, será juzgada no sólo por su falta de neutralidad sino por untarse de las venalidades y los pecados de este mundo. El segundo escollo, de otro lado, se refiere a la evidente falta de fundamento político y teológico para soportar consistentemente su pretendida práctica pastoral y para ser capaz de dialogar con las expresiones seculares que cobran cada vez más fuerza en nuestro entorno social. En tal sentido, la actividad de la CEC está muy lejana a las metas de renovación filosófica y teológica que propone el actual Papa Benedicto XVI.

✘

