



Del discurso intransigente al discurso y la praxis promotora y constructora de la paz: un largo trasegar en la eclesiología colombiana.

Autor(es)

Gregorio José Arévalo Pérez. Pbro.

Trabajo de grado presentado para optar por el título de Magíster en Educación y Derechos Humanos

Asesor

Juan Camilo Arias, Doctor

Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAULA)

Escuela de Posgrados
Maestría en Educación y Derechos Humanos
Medellín, Antioquia, Colombia
2022

José Rodrigo Flórez Ruiz
Rector
Universidad Autónoma Latinoamericana

Mónica Cecilia Montoya Escobar
Decana (e) de Escuela de Posgrados

Ariel Gómez-Gómez
Coordinador de Maestría en Educación y Derechos Humanos

Juan Oscar Pérez Salazar. Candidato a Doctora.

Reiner Castellanos Meneses. PhD.

Evaluadores

El trabajo de grado fue sustentado el 16 de Septiembre de 2022 y obtuvo una aprobación unánime de conformidad con el Acuerdo 195 del Consejo Académico de 2016, lo cual quedó en el consignado en el acta de evaluación de trabajos de grado # 00 de 0000.



Del discurso intransigente al discurso y la praxis promotora y constructora de la paz: Un largo trasegar en la eclesiología colombiana.

Ensayo Académico

RESUMEN:

Aunque el discurso eclesial de lo social es concebido en el reduccionismo interpretativo de la academia como un discurso religioso, este siempre tendrá el alcance de todo un discurso sistemático que es sustentado por la ortopraxis, donde se aborda no solo la integralidad del ser humano, sino la totalidad de su acontecer relacionado con el entorno y la historia, desde donde toma argumentos para estructurar la razón de su propia existencia.

Este Ensayo académico se empeña en resaltar que el discurso epistemológico de lo social con el que hoy cuenta la Iglesia Católica colombiana basado desde un Marco Teórico teológico, sociológico y Axiológico organizado sistemáticamente, evidenciado y reconocido tanto por la Iglesia Universal como por la sociedad colombiana debe ser tenido en cuenta dentro del abordaje de las ciencias sociales con el fin de que interdisciplinariamente se den discusiones académicas objetivas y profundas que permitan comprender al ser humano y todo su desarrollo integral, pero también de como Intuiciones como la Iglesia Católica en Colombia asumen la tarea indispensable del construir la Paz con justicia social, perdón y reconciliación —desde los territorios— contribuyendo así a su desarrollo que ya está en marcha.

CONTENIDO

Introducción.....	6
-------------------	---

LA CONFRONTACIÓN.

(Un punto de partida)

Capítulo 1. El conflicto político–religioso en la Colombia de 1930 a 1960: un discernimiento sobre el pensar y el actuar de la eclesialidad colombiana.....	15
1.1. Los antecedentes históricos de la controversia entre la Iglesia Católica y el Estado en el siglo XX	20
1.2. Actitud anti moderna de la eclesialidad colombiana: un conflicto político-religioso del siglo XX	30
1.3. Una interpretación eclesial ante el naciente conflicto armado colombiano.....	42

LA CRISIS

(Del argumento a la confrontación y la transformación)

Capítulo 2. El concepto de justicia social como presupuesto para el argumento de la paz: una evolución histórica en la eclesiología de lo social	49
2.1. Sobre el concepto de justicia a justicia social	52
2.2. El concepto de justicia social en el Magisterio de la Iglesia Católica	57
2.3. El bien común, un principio de la DSI como argumento básico para el concepto de justicia social	65
2.4. La Iglesia Católica latinoamericana y la evolución de su doctrina en favor de los pobres	67
2.5. El documento de Medellín: una mirada eclesial latinoamericana a la realidad de los pobres (1968)	70
2.6. Del documento de Medellín al pensamiento de Puebla (1979): una cristología de lo social en el pensamiento eclesial latinoamericano	77

Capítulo 3. El discurso renovador al interior del argumento eclesiológico colombiano (1960–1990): un presupuesto hacia la paz	84
3.1. La Iglesia colombiana entre los años 1960-1980	91
3.1.1. El Padre Camilo Torres: una voz cismática dentro de la Iglesia colombiana	95
3.1.2. La Teología de la Liberación (TL) en Colombia (1968-1979)	101
3.2. El Episcopado Colombiano ante la realidad colombiana de los años 80 y 90: un discurso cambiante	114

LA RENOVACIÓN (Nuevas posturas discursivas)

Capítulo 4. Aportes del Episcopado Colombiano al fenómeno social y a la apuesta por la paz ...	128
4.1. El argumento del ‘Construir la paz’ en la Pastoral de la Paz y otras reflexiones del Episcopado Colombiano: un giro mental y pragmático a finales de la década de los noventa	135
4.2. La Iglesia Católica colombiana y su presencia institucional en algunos diálogos con la insurgencia (1994–2006)	153
4.3. Hacia el Acuerdo Final con las FARC (2012-2016)	159
4.4. La Iglesia Católica colombiana en el posconflicto y la implementación del Acuerdo de Paz de La Habana	169

CRITERIOS PARA LA REFLEXIÓN

Conclusiones	177
Primer criterio: la transformación discursiva y práctica en la eclesialidad colombiana a finales del siglo XX	178
Segundo criterio: un creíble discurso de “Construir la Paz” como aporte fundamental en el pensar y el actuar de la eclesialidad colombiana	180
Tercer criterio: una relación interdisciplinaria en la que las ciencias sociales y la epistemología eclesial de lo social son cimientos para el creíble discurso de “Construir la Paz”	183

Cuarto criterio: el alcance del lenguaje eclesial sobre lo social, factor influyente para la transformación del discurso y de la ortopraxis eclesial en el creíble discurso de “Construir la Paz”	185
Quinto criterio: El discurso y la ortopraxis de la Iglesia colombiana para “Construir la Paz” como relación práctica de la justicia social y de la promoción de los DDHH	188
Referencias	193

INTRODUCCIÓN

La búsqueda de la paz en Colombia ha llevado al Estado, la sociedad civil, a los académicos, partidos políticos, a las minorías y comunidades en los territorios a construir argumentos que ayuden a comprender la realidad del conflicto colombiano y asumir una posición que impulse la construcción de la paz. El empeño nacional de lograr una paz estable, duradera y completa, con justicia social, respeto de los Derechos Humanos (DDHH) y buenas prácticas políticas y ciudadanas en busca del bien común, justifica un análisis como el presente, el cual es un ensayo que busca contribuir a la comprensión del discurso de la paz en la Iglesia y, al tiempo, contribuir a una praxis que supere las condiciones estructurales del conflicto, especialmente la pobreza y la desigualdad. En este sentido, el país ha contado durante los últimos años con la Iglesia Católica como referente de apoyo espiritual y político que refrenda la urgencia de construir un verdadero camino de paz. En este sentido, llegamos a concluir que después de un largo trasegar histórico, el discurso de la eclesiología en Colombia brinda ahora elementos sociológicos, axiológicos y políticos que aportan a la construcción de paz.

El presente ensayo académico es un trabajo de naturaleza reflexiva, el cual no pretende abordar de manera concluyente el objeto que se propone ni comprobar alguna hipótesis en específico, sino aproximarse desde la experiencia misma de quien lo escribe a un proceso histórico complejo y lleno de matices. Para ello se recurrió a una revisión documental a partir de los campos de la Educación y los Derechos Humanos, la cual permitió una reflexión de carácter interdisciplinario sobre el proceso evolutivo del discurso y la praxis de la paz al interior mismo de la Iglesia Católica colombiana.

Como punto de partida, se recurrió a la perspectiva histórica con el fin de analizar el proceso de transformación que tuvo lugar en el discurso sobre la paz de la Iglesia Católica colombiana desde la década de los cuarenta, y cómo pasa de ser un actor del conflicto a un agente activo en la construcción de la paz. Esta situación nos ubica frente a un proceso de cambio del discurso eclesial, cuya actitud intransigente fue reiterada en la historia del país por lo menos hasta después de la segunda mitad del siglo XX, pero que frente a las mismas exigencias históricas de la sociedad terminó por renovarse hacia una visión y praxis promotora y constructora de la paz. Lo anterior, lejos de ser lineal, estuvo atravesado por tensiones tanto internas como externas que

evolucionaron a lo largo de más de cinco décadas y que propiciaron momentos de confrontación, crisis institucional y, finalmente, renovación en la eclesiología colombiana.

La Iglesia Católica colombiana ha venido trabajando en la tarea por la paz teniendo como punto de partida la realidad de las causas mismas del conflicto armado y sus diversas consecuencias a nivel nacional. El conocimiento que se ha propiciado está cimentado en el ver, juzgar y actuar sobre esta realidad, lo que ha permitido atender las dinámicas del conflicto y proponer alternativas para su solución y transformación, a partir del eje clave de los principios de la dignidad humana, la justicia social, el bien común, desarrollo integral y la convivencia colectiva, argumentos que le han dado, en las últimas épocas, credibilidad al discurso y a la práctica eclesial como una perspectiva doctrinal e integral de lo social. Comprender esto más allá de un reduccionismo que vería a la Iglesia como una institución meramente religiosa, permite asimilar la importancia que esta ha tenido en las reflexiones sociales hacia la superación del conflicto, las cuales deberían constituir el fin primordial y la tarea de instituciones tales como el Estado, los Partidos Políticos, las organizaciones no gubernamentales y la sociedad en general.

Ahora bien, para seguir en la comprensión a fondo del aporte ofrecido por la Iglesia Católica colombiana, se requirió analizar aquí cómo la institución eclesial llegó a asumir ese papel por la edificación de la paz como eje fundamental de su acción misional, situación que la haría pasar por periodos de crisis y renovación teniendo como eje central las realidades que vivía el país. Asimismo, fue necesario dentro de este ejercicio incluir el propósito que se buscaba en el discurso renovador de la Iglesia Católica Colombiana, ya que el discurso que se manejaba desde mediados de la década de los años treinta era intransigente, autoritario y a veces violento. También se destacó en este sentido la resistencia que tuvo la Teología de la Liberación entre otras voces cismáticas que le exigían a la Iglesia un cambio profundo a la hora de pensar y practicar su misión en favor de los más pobres. Pero será entre la década de los 80 y los 90, donde se dio el quiebre y la evolución de tal discurso hacia caminos posibles para la construcción de la paz nacional

Al hacer dicho recorrido histórico se permite —dentro del análisis académico— entender un tiempo de confrontación eclesial y cómo desde tal situación se produjo el viraje discursivo y de acciones estratégicas ante las realidades que se fueron presentando con el transcurso del tiempo y hechos que interpelaron fuertemente a la Iglesia. De allí que este recorrido histórico tome como punto de partida el conflicto político-religioso que se dio entre los años 1930 a 1945, un contexto

de reformismo liberal promovido en la República Liberal por Enrique Olaya Herrera (1930-1934), Alfonso López Pumarejo (1934- 1938) y Eduardo Santos (1938-1942).

A propósito de este tipo de relación entre instituciones de poder, han existido acalorados debates historiográficos que, señalan a la Iglesia Católica Colombiana como una institución que puso obstáculos para el desarrollo de la democracia institucional, en ciertos casos a través del apoyo a la violencia política que afectó al país hacia mediados del siglo XX. En aras de un abordaje menos esquemático de tal situación, se exige comprender tres contextos: (a) el que tiene que ver con la controversia entre la Iglesia y el Estado, (b) el de la actitud antimoderna de la Institución eclesial, la cual se convirtió en un conflicto político-religioso, y (c) el de la grave situación de violencia que llevó a la Iglesia a interpretar y buscar las causas y soluciones del largo conflicto armado colombiano.

La presencia de la violencia armada, enardecida por un conflicto bipartidista, la cual contó con la bendición por parte de algunos miembros de la jerarquía eclesial colombiana y la Reforma promovida desde el Concilio Vaticano II, la CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) de 1968 y su apuesta por la iglesia desde abajo, produjo con el tiempo una revolución ideológica al interior de la iglesia, ya que algunos de sus miembros defendieron una lucha social que buscaba respaldar los derechos de los más desprotegidos de la sociedad colombiana, sumándose a ello los críticos de un ejercicio político degradado que desprotegía a los más débiles, en especial en el ámbito rural. Sobre esto, aunque en diversas ocasiones dicha institución fue cuestionable por su desempeño en complejos momentos de la historia nacional, anular su importancia dentro de la comprensión y aporte a la vida social y política colombiana sería un contrasentido.

Surgieron entonces sectores eclesiásticos compuestos por algunos clérigos y obispos que empezaron a interpretar, en medio del ánimo bélico, los deseos y urgencias de los más desposeídos a los que consideraban necesario defender. En este contexto irrumpió con fuerza al interior de la Iglesia el concepto de justicia social, abordado desde la dimensión de la teología eclesial y que se convertiría en un presupuesto indispensable para la construcción del argumento de la paz, no solo en el ámbito universal sino también en la eclesialidad colombiana. Adicionalmente, la justicia social permitió estructurar el concepto del bien común, no solo en el sentido de responder con unos bienes particulares para cada sujeto del cuerpo social, sino que cada sujeto participara de la

construcción de esos bienes colectivos, tanto para su desarrollo integral como para el de todos sus semejantes. De aquí que se comprenda igualmente como un principio fundamental dentro del pensamiento social eclesial. Sobre esto, la Iglesia latinoamericana asumió en su discurso social el favorecimiento a los pobres, a tomar una posición y contextualizar la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) posterior al Concilio Vaticano II en la cual la dignidad humana y el bien común fueron principios que debían ser entendidos y materializados en la praxis, para penetrar en las necesidades y los sufrimientos a los que ha sido sometido el Continente Latinoamericano. De allí que la opción prioritaria por los pobres tomó mayor radicalidad en la Iglesia Católica, especialmente a partir de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín (1968) y Puebla (1979).

Lo anterior considerado como un tiempo de crisis al interior de la jerarquía católica, fue el momento oportuno para incidir en la conversión del pensamiento y de las prácticas de la Iglesia Católica en Colombia. Esto se evidencia en la actitud de ciertos sectores clericales y religiosos que, desde una mentalidad posconciliar e insertos en los problemas del país (el Padre Camilo Torres), apoyados (través de una importante travesía) por la Teología de la Liberación (TL) en Colombia (1968–1979), contribuyeron —con la ayuda de las Ciencias Sociales— a realizar un análisis profundo sobre la realidad del país, construyendo aportes serios para su debida interpretación y transformación, lo cual logró romper sus actitudes tradicionalistas. Como consecuencia, las nuevas corrientes del pensamiento teológico social y el compromiso de sectores importantes con el cambio social y el apoyo a los desposeídos, confrontaron al Episcopado desde la radicalidad de los documentos conciliares y las Conferencias Episcopales, lo que llevó a la Iglesia a identificarse con la realidad histórica no solo del país, sino del Continente, situación que permitió el viraje hacia un tácito discurso renovador al interior del argumento eclesiológico colombiano, que durante los años de 1960 a 1990, permitieron plantearse tiempos de renovación desde nuevas posturas reflexivas sustentadas en el criterio epistemológico del “Construir la Paz”. Es así como el Episcopado Colombiano, ante la realidad nacional de los años 80 y 90 propuso alternativas y posiciones teológicas renovadas que le permitieron a la Iglesia argumentar y actuar en todos los ambientes, en especial en los contextos donde el conflicto armado colombiano había generado nocivas secuelas debido al atentando sistemático contra la Dignidad Humana, Los Derechos Fundamentales de las personas y el Desarrollo de la Vida.

De manera que en este camino se puede dilucidar cómo la renovación interpretativa le exigía a la Iglesia Católica colombiana varias cosas: (a) identificarse con la realidad histórica, (b) comprender el porqué de los fenómenos sociales, políticos y económicos, (c) discernir sobre las circunstancias donde existían contrastes con las dinámicas sociales y económicas de las masas marginales, y (d) la exigencia de estar del lado de los pobres y de los oprimidos. Estos criterios demandaban un cambio de óptica, un nuevo paradigma que buscaba llevar a una lucha emancipadora de los marginados y explotados, cuya situación era una expresión del deterioro de las condiciones socioeconómicas dadas por las equivocadas prácticas políticas de sectores dominantes del Estado.

Según esto, los aportes del episcopado colombiano y de la Iglesia en general al fenómeno social y a la apuesta por la paz se marcaron con fuerza a finales de la década de los años noventa cuando la llamada “Pastoral de la Paz” y otras reflexiones eclesiales, evidenciaron la demanda de dichos criterios de cambio, asumidos desde el ejercicio amplio y completo sobre la realidad del país en cuanto a la injusticia social, la violación de los DDHH y el DIH, la falta de respeto por la dignidad humana y la ausencia de una voluntad política firme por parte del Estado para afianzar el bien común de modo tal que la equidad y la justicia social permitieran eliminar la brecha entre ricos y pobres.

Además, la iglesia colombiana denunció la grave violencia en el país y los daños inmensos producidos por el conflicto político social y armado, y señaló la urgencia de soluciones que desde la búsqueda inaplazable de la paz —a partir de los diálogos pastorales y políticos— encaminaran hacia el fin de la guerra en Colombia. A partir de las transformaciones descritas en la presente tesis puede afirmarse que la Iglesia Católica colombiana ha tenido una valiosa presencia institucional en los diálogos y la búsqueda de la paz (1994–2006), incluido el Acuerdo Final con las FARC (2012-2016), la era del posconflicto y la implementación de dichos Acuerdos.

Vale la pena considerar entonces que todo este cuerpo argumentativo busca acercarse a una respuesta sobre cómo se puede analizar la evolución de La Epistemología eclesial de lo social en la Iglesia Católica Colombiana en medio del tránsito de un movimiento intransigente a un discurso promotor de la paz a finales del siglo XX. Análisis que busca comprender la realidad de una confrontación histórica entre Iglesia y Estado, lo que llevó a una crisis institucional desde las argumentaciones y las acciones eclesiales que no correspondían a la nueva visión de la Iglesia

Universal, lo cual, produce la necesidad de renovar epistemológicamente el pensamiento eclesial sobre lo social asimilándose ahora sí en el discurso y la práctica. Lo anterior le ha permitido gozar al día de hoy de la credibilidad necesaria para ser garante y/o el acompañante de la construcción de la paz desde la palabra y la acción. Todo este recorrido a profundidad se presenta desde la siguiente manera:

En el primer capítulo se explora el análisis sobre el conflicto político-religioso sufrido en Colombia entre los años 1930 y 1960, especialmente alrededor del pensamiento y la acción de la Iglesia Católica en ese momento histórico el cual se constituye en el punto de partida para comprender todas las causas del Conflicto Armado en Colombia, momento en el que se tiene a la Iglesia como la institución que conserva la identidad nacional y que bajo el argumento de su autoridad moral y de su limitada visión religiosa, se convierte en el fuerte rival de las aperturas sociales que traerían dinámicas renovadoras del desarrollo económico y político.

Parados en la misma historia y la relación entre Iglesia y Estado, pero con la necesidad del cambio renovador, en el Capítulo 2, se plantea uno de los conceptos transversales que buscaron determinarse dentro de la evolución del pensamiento social de la iglesia, la justicia social. Este en una doble mirada, la de la visión de la filosofía política, y la del magisterio eclesial universal como nuevas aportaciones para comprender no solo la historia y su relación con el hombre moderno, sino también la necesidad de una apertura eclesial que se acercara a esa relación. De allí que en medio de confrontaciones de pensamiento y acción, el argumento epistemológico de lo social va originando unas posiciones claves y la apropiación de definiciones de otros principios básicos como el bien común y los DDHH (Derechos Humanos), lo cual llevó a un viraje en la iglesia universal, latinoamericana y colombiana hacia el compromiso de construir la paz. Toda esta etapa de confrontación siempre lleva a la renovación que permite el desarrollo de una nueva sociedad más justa y de su historia, de esa misma forma, también se consolidó un nuevo discurso que cobija las inquietudes y los problemas sociales,

En el capítulo 3, se buscará mostrar un análisis de ese discurso renovador al interior del argumento eclesiológico colombiano (1960–1990). Aquí surgen pensadores claves con una voz cismática que llevarán a la edificación de una reflexión teológica que exija una interpretación distinta de la realidad colombiana aterrizada a la realidad social, económica y política del país, especialmente en los territorios marcados por el conflicto armado. Ahora bien, centrados en el

proceso renovador del discurso eclesial, y teniendo como eje transversal el argumento de la justicia social, en el capítulo 4 se busca enfatizar en otra categorización del concepto “construir la paz”, este será otro abordaje conceptual que tendrá el discurso eclesial a partir de la década de los 90, pues en este contexto recomienza una visión epistemológicamente más social de la iglesia generando aportes cruciales frente al cambio social del país. Por consiguiente, sobre la línea argumentativa de construir la paz con justicia social la línea que epistemológicamente se apuesta en la Iglesia Católica Colombiana lleva en la práctica una disposición de acompañar institucionalmente en la construcción de la propuesta de Desarrollo Integral en aspectos tales como: político, económico, cultural, religioso, etc., configurándose estos como ejes de la formación ciudadana con miras a establecer diálogos por la paz, que busquen la realización de los acuerdos con diversos sectores armados y el Estado.

En síntesis, contando con todo el recorrido realizado por la eclesiología colombiana frente al panorama del conflicto armado y la búsqueda de la paz es necesario plantear y dejar abierto sobre la mesa, cómo en todos estos discursos y esfuerzos existen criterios que al analizarlos permiten entender el alcance y la credibilidad en las palabras de la Iglesia que hacen plausible su presencia no solo en los territorios, sino también su mensaje por la búsqueda de la paz en los distintos escenarios de conflicto social y políticos del país. En virtud de ello, es necesario decir que la Iglesia Católica históricamente ha tenido y tiene incidencia de carácter no solo espiritual, sino político, sociológico, humanitario y pedagógico, lo cual, ayuda al compromiso de realizar la justicia social y respeto por los DDHH. Sobre este marco, lo social ilumina no solo la construcción de las relaciones humanas y las necesarias transformaciones sociales dentro del contexto mismo de la historia, sino que también impulsa la búsqueda del “perdón y la reconciliación” como preámbulo para la verdadera paz con justicia social. Argumentados los procesos pedagógicos con los que sociológicamente se convierten en compromiso para asumir axiomas que fortalezcan los DDHH y generen las nuevas formas de convivencia y de transformación social en la que el protagonista sea siempre el ser humano integral desde su individualidad con la tarea siempre de construir la paz alcanzando su máxima expresión en la sociedad.

LA CONFRONTACIÓN.

(Un punto de partida)

CAPÍTULO 1.

EL CONFLICTO POLÍTICO–RELIGIOSO EN LA COLOMBIA DE 1930 A 1960: UN DISCERNIMIENTO SOBRE EL PENSAR Y EL ACTUAR DE LA ECLESIALIDAD COLOMBIANA.

Hay un consenso en la historiografía sobre la Iglesia Católica en Colombia que durante el siglo XX la iglesia ejerció una fuerte influencia en los conflictos bipartidistas, la cual llegó a darle un papel protagónico en las esferas políticas y económicas de la nación. En este sentido, señalamos que al momento de la apertura liberal que tuvo lugar a comienzos de 1930 y a las grandes reformas que propiciaron transformaciones al interior de los patrones morales y éticos de la sociedad colombiana, el discurso eclesial se tornó particularmente duro y violento a través de gran parte de la jerarquía para con aquellos que buscaban contradecirla. Sin embargo, es de anotar que la presencia de la Iglesia Católica colombiana como institución religiosa en la sociedad, llegó a impulsar a finales del siglo XX y comienzos del XXI un trabajo por la paz que permitió ser el camino transformador de las realidades sociales, económicas y políticas del país, cuya finalidad estaba centrada en salvaguardar la dignidad humana y el bien común como instrumentos que garantizaran los derechos de los más desprotegidos ante el abandono del Estado. Este proceso de transformación eclesial y social se inició de manera difícil, lenta y traumática en medio de acciones intransigentes, protectoras de la autoridad establecida y desconocedoras de una compleja realidad social, política y económica que venía siendo el caldo de cultivo para un conflicto armado que se prolongó durante décadas.

En los años de 1930 a 1960 se presentaron circunstancias internas y externas que llevaron a la Institucionalidad eclesial a convertir su discurso y praxis en un medio e instrumento para promover con urgencia una apuesta por los cambios sociales en oposición a una violencia que fragmentaba la estabilidad política y económica del país, con el fin de impulsar la búsqueda de la paz en medio del conflicto armado que existía entre el Estado colombiano y los movimientos guerrilleros como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Movimiento 19 de abril (M-19), el Ejército Popular de Liberación (EPL) y pequeñas facciones guerrilleras y de milicias rurales y urbanas en distintas regiones de nuestra extensa nación.

Durante el año 2016 se logró pactar un Acuerdo de Paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) —uno de los más fuertes grupos guerrilleros con raíces históricas, potencial militar e impacto político— y quedó pendiente un acercamiento con el ELN para dialogar.

Consolidar la paz en Colombia en el nuevo milenio exigió, adicionalmente, disolver de forma completa las estructuras paramilitares que habían surgido como respuesta represiva no legal ante los grupos guerrilleros, parcialmente desactivadas entre los años 2003 y 2006 cuando se denominaban Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) (Villarraga, 2016).

Históricamente, dicho proceso de renovación y compromiso con la paz le representó a la Iglesia, por un lado, un distanciamiento y una transformación de algunas de sus concepciones tradicionales en la praxis eclesial y en su relación con el Estado y con la sociedad y, por el otro, una reducción de los privilegios asociados con el autoritarismo religioso que tenía desde el siglo XIX, lo que la llevó a dar un paso crucial: de primera mano, conocer en profundidad los contextos sociales, sus dimensiones, causas y consecuencias, y trabajar en ellos como escenario clave de su quehacer misional en la fe profética y del convivir con los más pobres.

Es entonces objeto de nuestra atención, comprender cómo la Iglesia, en el transcurso del siglo XX, pasó de ser un actor del conflicto (1936–1957) a un protagonista en la búsqueda de la paz en Colombia. Lo anterior, tomando como punto de partida que en dicho proceso destacan los hechos que empezaron a darse desde la década de los años ochenta, cuando nuevos debates internos y externos resignificaron su misión y pusieron en el primer orden de las preocupaciones eclesiales la cuestión social.

Asimismo, es fundamental tener en cuenta que en dicho tránsito emergieron tensiones internas asociadas con el contexto de violencia que sufría el país, las cuales incidieron en el desarrollo posterior de un discurso eclesial que resaltaba el papel preponderante de la justicia social como camino para la edificación de la paz nacional. Este argumento le permitió a la Iglesia colombiana posicionarse proféticamente en la en consonancia con el avance del Pensamiento Social de la Iglesia Católica Universal.

Esto representó para la Institución religiosa serias consecuencias en el arquetipo de su identidad eclesial, ya que debió trabajar hacia un modelo de Iglesia propuesto desde el inicio de la doctrina

social de la iglesia con el Papa León XIII en la Encíclica *Rerum Novarum* y, posteriormente, actualizado y profundizado por el Concilio Vaticano II (1962-1965), el cual propendía por una doctrina de equidad social y por cambios radicales. Estos conceptos se fortalecieron con las distintas cartas, exhortaciones apostólicas y encíclicas de los últimos Pontífices, así como aportes de documentos diversos y esenciales como los de las conferencias episcopales latinoamericanas, que posteriormente insistieron sobre los mismos tópicos teológicos y sociales.

Esta exigencia universal, cuyo enfoque asumió la iglesia en Latinoamérica, inicialmente tuvo una fuerte contención al interior de la iglesia colombiana, ya que se encontraba involucrada en luchas bipartidistas por el poder del Estado y se mantuvo casi desligada de la comprensión de la realidad social que vivía el país a comienzos del siglo XX, lo que ensombreció su presencia y proceder como una Institución de fe.

Por otro lado, el contexto ofrecido en la década de los años treinta estaba enmarcado en las políticas liberales que buscaban la industrialización y la reducción de la desigualdad, y plantearon reformas para adecuar el Estado colombiano a las nuevas situaciones económicas y sociales del continente. Esto permitió al liberalismo marcar su carácter político al captar el inconformismo de la sociedad intelectual, agraria y sindical de la época, por lo que la columna vertebral de su actuar político se enfocó en la reforma constitucional de 1936, con un paquete de medidas que forjaron una renovación política, social y económica que le ofreció una visión distinta a un país hasta entonces predominantemente rural.

Pero resultó complejo contar con un amplio respaldo para esta agenda política, ya que se encontraron fuertes contradicciones y obstáculos para su implementación debido a la férrea oposición del partido conservador, a la que se sumó la jerarquía católica colombiana. Lo anterior terminó por conducir las cosas hacia un conflicto político bipartidista de grandes proporciones, el cual recogió los inconformismos sociales y económicos de la época, los mismos que más tarde empoderaron las causas históricas del estallido revolucionario en contra de la oligarquía colombiana. Para estos años, claramente, el involucramiento de la jerarquía eclesial con la clase política llevó a la iglesia a ser un actor clave del conflicto.

En medio de las praxis políticas representadas por parte del bipartidismo liberal y conservador, la iglesia católica colombiana jugó un papel esencial, lo cual —de por sí— ya era un riesgo y un

error dentro de la naturaleza de la eclesialidad colombiana y su papel en la sociedad como autoridad moral y religiosa, pues el estar en medio de la lucha política la llevó a asumir como propias las banderas de una de las partes en pugna, lo que se evidenció en acusaciones como las proferidas por la jerarquía católica en contra del gobierno liberal de Alfonso López Pumarejo, quien gobernó a Colombia entre 1934 y 1938, y entre 1942 y 1945 (teniendo como periodo de “transición” al presidente Eduardo Santos Montejó entre los años 1938 y 1942).

En esa época, las políticas del gobierno liberal fueron consideradas por la Iglesia como peligrosas para la sociedad, pues el intento de dinamizar la economía con el propósito de vincularse al mercado mundial abrió las puertas a un mayor contacto con las ideas modernas del progreso y el desarrollo.

Esto presentaba serias repercusiones en el plano de la historia dentro de la autoridad eclesial en lo referente a la tarea de la formación cristiana de la sociedad y mucho más en el manejo de las políticas de Estado respecto a lo económico y lo social. Las disputas llevaron a una fuerte resistencia por parte de la institucionalidad religiosa con el fin de impedir al gobierno liberal el impulso modernizador de mitad del siglo XX, posiciones en ciertos casos agresivas que contaron con el auspicio de la corriente conservadora, lo que le permitió mantener el privilegio del poder como una voz autorizada dentro de la sociedad.

En este contexto se generaron algunos discursos y acciones eclesiales que exaltaron aún más la llama del conflicto social porque la Iglesia manejaba una poderosa voz en las regiones y cualquier pronunciamiento a favor o en contra de las políticas del gobierno eran percibidas con atención por los ciudadanos, llevándolos hacia una desaprobación y/o aprobación de las mismas, un ejemplo de ello era el escándalo de la elección o el fracaso del partido conservador atribuido al arzobispo Ismael Perdomo. De ahí la magnitud del poder de la iglesia y su estrecha relación con el poder político. Tal actitud se desarrollaba no solo para defender la autoridad moral y religiosa dentro de la estructuración social, sino para contrarrestar las políticas liberales suscitando enfrentamientos entre miembros del clero y del episcopado debido a que para unos no eran fundamentales los cambios propuestos por el liberalismo, mientras que para otros era urgente acentuar un discurso más social en la línea de la nueva teología conciliar. A raíz de todo esto se forjaron una serie de interpretaciones sociológicas y teológicas relacionadas con la óptica de una iglesia profética, interesada en el campo de la realidad social del país, lo cual fue una desavenencia para el Estado

que se vio reflejada en la relación de lo religioso con los gobiernos bipartidistas justo en el momento de aceptar o no la injerencia de la Iglesia en la sociedad colombiana. Esto, por supuesto, agudizó la profunda crisis interna de la jerarquía católica que, lejos de ser monolítica, presentaba fisuras internas y contradicciones propias de una época particularmente convulsa. El argumento de lo religioso se convirtió, entonces, en un elemento que interfirió en los conflictos sociales, ideológicos y políticos del país, y el modo en que la historiografía vigente abordó el problema de la Iglesia durante su intervención en los acontecimientos políticos y sociales desde la década de los treinta sigue dejando muchos elementos por explorar.

Ahora bien, son muchos los argumentos historiográficos que destacan estudios claves (que no se pueden profundizar en el presente análisis) que permiten garantizar el desarrollo de un estudio serio y profundo sobre la relación entre la iglesia católica de Colombia y el proceso de la construcción social y política del país en relación con el estado. Estos estudios para referenciar son: *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia* de Fernán González (1997); *De la derecha a la izquierda: la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea* del profesor Michael la Rosa (2000); *Iglesia y partidos en Colombia* del latinoamericanista británico Christopher Abel (1987); *Iglesia, pueblo y política: un estudio de conflictos de intereses, Colombia 1930-1955* de la profesora Ana María Bidegain (1986); *El Episcopado Colombiano, intransigencia y laicidad (1850-2000)* del profesor Ricardo Arias (2003) y, por último, el artículo *Protagonismo de la Iglesia en el experimento totalitario en Boyacá, 1946-1950* de Gladys Rojas. (Vásquez, 2003, pp. 314-316).

Sobre estos análisis existe una reiterada visión de extremado antiliberalismo y anti-protestantismo que condujo el curso de la historia hacia el enfrentamiento institucional entre la Iglesia y el Estado, situación que contribuyó al desencadenamiento de la llamada “Violencia política”, tanto durante el periodo del liberalismo (1930-1953) como en el del conservatismo (1946-1953) (Turriago, 2017). Los gobiernos de la hegemonía liberal (1930-1946) fueron los de Enrique Olaya Herrera (1930-1934), Alfonso López Pumarejo (1934-1938; 1942-1945), Eduardo Santos (1938-1942), Darío Echandía Olaya (1943-1944), Carlos Lozano Lozano (1944) y Alberto Lleras Camargo (1945-1946). Los presidentes de la llamada hegemonía conservadora (1946-1953) fueron Mariano Ospina Pérez (1946-1950), Laureano Gómez Castro (1950-1953) y Roberto Urdaneta Arbeláez (1951-1953) (Turriago, 2017).

Bustos (2019) afirma que la Institución religiosa se caracterizó por una actitud beligerante, que buscaba la conservación de su posición de autoridad y su papel en lo social a partir de una fundamentación ideológica y teológica de corte apologético expresada en los discursos de la jerarquía eclesiástica. Este camino da cuenta de lo que era la Iglesia Católica colombiana entre los años 1930 y 1960: una institucionalidad tradicionalista, la cual influyó inicialmente de manera negativa en la grave situación de violencia que el país atravesó a lo largo de la historia y, además, un obstáculo para el desarrollo de la democracia institucional, lo cual la llevó a ser promotora del conflicto en el país (Plata y Vega, 2015). Históricamente se colocan tres escenarios: los antecedentes de la controversia asumida, la actitud de la institucionalidad religiosa y la interpretación sobre el conflicto político y armado, los cuales se analizan a continuación con el fin de facilitar su entendimiento.

1.1. Los antecedentes históricos de la controversia entre la Iglesia Católica y el Estado en el siglo XX

De acuerdo con lo planteado hasta ahora, las controversias entre la Iglesia Católica y el Estado tienen su génesis, por una parte, en el conflicto político bipartidista y, por la otra, en los intentos de modernización y secularización del Estado que venían ya desde el siglo XIX, controversias que generaron disputas políticas por el poder en el manejo del gobierno y en la politización de la sociedad civil. Ahora bien, llegar a tener el control político del Estado por parte de un proyecto liberal permitió una serie de cambios que impactaron positivamente en el país, pero que simultáneamente levantaron acusaciones entre los mismos partidos políticos en contienda, lo que favoreció la gestación de una violencia atizada por los odios y las venganzas. Estas disputas se agudizaron con la posición de la Iglesia frente al conflicto.

En el libro *La violencia en Colombia*, Guzmán et al. (2016) abordan la existencia de unos antecedentes concretos en la conflictividad de 1930, cuyo trasfondo fue el fin de una hegemonía conservadora que desde la Guerra de los Mil Días excluyó del gobierno —durante décadas— a los políticos e ideales liberales, lo que hizo surgir el impulso por un cambio de gobierno; es así como el entonces candidato liberal Enrique Olaya Herrera ganó las elecciones. Tal triunfo liberal instigó el sectarismo de algunos ideólogos conservadores y miembros del clero, lo cual produjo brotes de

violencia que se presentaron en ciertas zonas del país. Si bien se esperaba que tal situación se apaciguara con el nuevo gobierno, el efecto fue contrario: los dos partidos tomaron un total distanciamiento con ánimos de venganza que desembocó en una terrible violencia que cobró ribetes históricos. Dicha violencia se materializó en la persecución despiadada y metódica entre ambos partidos, la generación de ataques sangrientos a miles de inocentes, los numerosos fusilamientos de campesinos indefensos, el abandono de las propiedades (algunas ocupadas y/o compradas a precios irrisorios bajo amenazas de muerte), la destrucción de algunos templos y centros de imprentas católicas, la muerte de muchos miembros importantes del conservatismo, la instrumentalización de la Policía Nacional dando cabida a delincuentes que comulgaban con el sectarismo ideológico liberal: estas situaciones iban y venían de ambos bandos.

Todo este fenómeno conflictivo se desarrolló con intensidad hasta 1953, pasando por el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán en Bogotá el 9 de abril de 1948. Los liberales lo interpretaron como algo que fue inspirado y apoyado, no solo por el conservatismo en el poder, sino también por los sectores radicales e intransigentes de la Iglesia Católica colombiana que desde su discurso incitaron al pueblo a tomar las armas en contra de los liberales y defender al país de una supuesta presencia comunista (Rodríguez, 2019).

Es importante resaltar que el poder del Estado fue asumido por el liberalismo desde el gobierno de Alfonso López Pumarejo, cuyo periodo relevante se dio entre 1934 y 1938, a diferencia del segundo entre 1942 y 1945, en el cual tuvo que enfrentar grandes limitaciones y problemas que le impidieron continuar con la labor reformista en el país.

Esta labor reformista de Alfonso López Pumarejo se cristalizó en su propósito de “modernizar” las relaciones económicas y sociales existentes hasta ese momento en Colombia, ya que estas respondían a las características del siglo XIX. Dichas transformaciones buscaban reestructurar el concepto y el papel del Estado colombiano en la economía y en la sociedad, lo que no solo se midió por los resultados cuantitativos, sino por el grado de “intencionalidad”, mudanza que de alguna manera constituyó un precedente de gran importancia hacia el futuro (Mora, 2010, pp.151-171). Dichas políticas liberales buscaban trabajar por unas grandes transformaciones de fondo. Con ellas López Pumarejo intentó lograr el viraje hacia la Revolución Industrial, propósito que se declaró en la convención liberal de 1935 donde se manifestó la necesidad de reconstruir las

estructuras económicas del país sobre bases más sólidas y democráticas, demoliendo la economía que habían establecido los españoles en la Colonia (De Roux, 1983).

Este talante del liberalismo tuvo también su fuerte caracterización modernizante en la actitud hacia la Iglesia, bajo una condición anticlerical y antirreligiosa que se evidenció desde la misma reforma constitucional de 1936 en la cual se impuso un modelo laico-liberal que buscó quitarle a la Institucionalidad religiosa la influencia que ejercía sobre la vida y la moral de la sociedad, y sobre todo en las acciones políticas del Estado.

Todo ello captó también el movimiento inconforme de la sociedad intelectual, agraria y sindical de la época que propuso, por un lado, un paquete de medidas para una renovación política, social y económica y, por el otro, unas estrategias para transformar y darle visión a un país que era necesario reorientar. Tales cambios resultaron difíciles de ser aceptados por la Iglesia, la cual observaba que la implementación de un modelo laico-liberal conducía hacia una serie de medidas anticlericales, antirreligiosas y anticatólicas que buscaban anular, progresivamente, la influencia de la Institución eclesial en la sociedad, con la creación de una visión moderna para el país (Turriago, 2017).

Dentro de la dinámica de la política bipartidista existía un marco que históricamente se basaba en unos intereses particulares. Según De Roux (1983), tales partidos políticos pertenecientes a la tradición política de Colombia, al ser pluriclasistas constituían el control y la expresión política de una oligarquía que buscaba mantener el poder económico. Su distinción iba más allá del tema religioso clerical y anticlerical, pues en el partido conservador la tradición tenía mayor peso que la modernización, mientras en el liberal se buscaba el ideal de una autoridad y una libertad civil y laica. Adicionalmente, ambos partidos políticos en sus praxis e idearios políticos presentaban una oposición entre las comunidades pertenecientes al campo —lo rural— y a la ciudad —lo urbano—, ya que en las comunidades de la zona rural el elemento religioso poseía un punto de encuentro con los conservadores debido a que la Iglesia tenía una mayor influencia en esta zona.

Más allá de la defensa que la institución religiosa llevó a cabo ante la presencia de un gobierno liberal, es relevante comprender lo complejo que representaba perder la autoridad, no solo ante el Estado, sino también ante la sociedad —especialmente rural— poder que estaba representado en el cumplimiento del concordato de 1887, el cual desde una validación constitucional le daba a la

iglesia católica la independencia, el reconocimiento y la protección de los derechos eclesiásticos. Tal apoyo con el respaldo jurídico del gobierno conservador —hasta el año 1930— fortaleció en grandes proporciones a la autoridad eclesiástica y sus vínculos con dicho partido (De Roux, 1983). Además, los aspectos de trascendencia moral, social y religiosa desde el orden político no podían desconocerse ni cambiarse abruptamente, ya que la Institucionalidad era dependiente del poder hasta el extremo en que estuvo considerada, muchas veces, una marioneta en la lucha bipartidista (Plata y Vega, 2015).

Para Turriago (2017), los hechos que justificaron la injerencia de la iglesia católica en la política liberal fueron los siguientes:

1. La implementación del modelo laico-liberal: con esto se buscó anular la influencia de la Institución eclesial en la educación y en la sociedad; permitió la presencia de un modelo educativo diferente al que prevalecía hasta entonces y procuró establecer exigencias del Estado que garantizaran, en su mayoría, los lineamientos para la educación en Colombia. Así lo sugieren los decretos emitidos como el Decreto 1487 de 1932, entre otros. Esto fue minando, progresivamente, los procesos formativos de los principios católicos inculcados años atrás en la sociedad colombiana. Tales denuncias fueron realizadas por los Obispos de Colombia en el Documento Pastoral Colectiva de agosto 13 de 1933.
2. La Reforma constitucional de 1936: en ella, el gobierno liberal planteó un modelo secularizante y propuso modificar algunos artículos de la Constitución del año 1886 en lo referente a la relación Iglesia-Estado, y en la misma reforma se eliminó la exención de impuestos para los bienes eclesiásticos. Esto llevó al Episcopado Colombiano a expresar que tales reformas fomentaban el laicismo del Estado y de los colegios públicos, y al desconocimiento de los derechos de la Iglesia, planteamiento que se puso de manifiesto en la *pastoral colectiva* publicada en 1936.
3. La modificación del Concordato con la Santa Sede en el año 1937 por sugerencia del gobierno liberal: esto possibilitó el distanciamiento del Estado con la Iglesia y levantó la llamada “subordinación al poder eclesiástico” que dio pie a algunas reformas como el proceso de legitimación entre el matrimonio eclesiástico y el matrimonio civil, la igualdad legal entre hijos legítimos e ilegítimos, el Estado civil, etc., y al mismo tiempo, tales reformas promovieron el

desconocimiento del poder eclesiástico en el control de la educación, la familia y la administración de los cementerios.

4. La apertura a la presencia de movimientos protestantes desde la reforma de 1936: frente a la posición favorable que tenía la Iglesia Católica, el gobierno liberal buscó generar una apertura al ejercicio de todos los cultos, brindando garantías desde el concepto de tolerancia. Por otra parte, se cambió la educación pública organizada y dirigida en concordancia con la religión católica por otra que, según dicha tendencia liberal, garantizaba la libertad de enseñanza.

Todos los argumentos para hacer oposición y contradecir vehementemente las reformas liberales empezaron a tener repercusiones. Inicialmente, no se presentó un conflicto directo con el gobierno porque el mandato del liberalismo no contaba con la mayoría absoluta en la Cámara de Representantes, pero sí hubo presión por parte de la institución eclesiástica frente al proceder violento del gobierno liberal con unas políticas consideradas anticristianas. Tales acciones representaban una expresión política que mostraba conjuntamente el querer de la jerarquía católica y los intereses políticos de los conservadores. De Roux (1983) manifiesta que durante el periodo liberal los apologistas eclesiásticos atacaron toda proposición de cambio de los derechos y poderes de la Iglesia y la calificaron como una manifestación de expresión radical, socialista y comunista. Esto permitió fortalecer la relación con los conservadores que en el fondo no se debía a preocupaciones eminentemente sociales, sino más bien de índole religiosa y política, pues la Iglesia consideraba al partido político liberal un “leviatán”, “ateo” o “protestante”, argumento que, paulatinamente, llevó a manifestar la intransigencia eclesial, la cual sería de gran provecho político para los conservadores. La Conferencia Episcopal de Colombia en su libro *Conferencias Episcopales de Colombia* (1956) muestra la posición de la jerarquía católica al respecto. Entre las Pastorales Colectivas más representativas se encuentran la publicada en Bogotá el 17 de abril de 1940, la cual denunció las posiciones del gobierno liberal que afectaron la estructura de la familia cristiana, la educación cristiana y todo lo relacionado con las cuestiones sociales conforme a la Doctrina Social de la Iglesia. La Pastoral Colectiva publicada en el año 1944, la cual exhortó sobre dos conceptos: en primer lugar, la unidad de la Iglesia como principio de su naturaleza y tradición que se prolongan en la historia, argumento obligatorio para ser asumida como instrumento de unión e identidad nacional y, en segundo lugar, el protestantismo como elemento problematizador que

ponía en riesgo dicha unidad, pues para la jerarquía colombiana estas nuevas religiones no tenían la facultad para enseñar la Verdad Revelada.

En un mensaje publicado el 6 de mayo de 1948 (Pastoral Colectiva) los jerarcas católicos denunciaron las atrocidades que se cometieron contra la Iglesia y los atentados contra algunos sacerdotes y obispos, como también el sacrilegio y la profanación de templos y elementos sagrados, actos de violencia inexcusables. Expusieron también como hechos nocivos los ataques cometidos contra el Estado y las legítimas autoridades civiles; en este documento se establecieron una serie de excomuniones conforme al derecho canónico para quienes no se arrepintieran de dichos delitos.

En otra Pastoral Colectiva del 29 de junio de este mismo año los jerarcas católicos propiciaron un análisis sobre la ideología del comunismo y sus prácticas inapropiadas a través de distintos medios y enfatizaron que este representaba un grave peligro y daño para la sociedad trabajadora y campesina. Asimismo, señalaron en este documento los principales errores del liberalismo, ideología opuesta al marxismo, que de acuerdo con la visión eclesial amenazaba también en algunos aspectos los principios morales provenientes del Evangelio.

Cabe resaltar que el 1 de enero de 1948 la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC) publicó el documento llamado *Relaciones entre la Iglesia y el Estado* donde se exigía el cumplimiento del Concordato en materia de educación y se pedía la defensa de la Iglesia Católica como Institución que ejercía un liderazgo moral y religioso en la sociedad; por otro lado, en la Pastoral Colectiva de 1951 la CEC llamó a la reflexión sobre cinco argumentos fundamentales: la dignidad de la vida cristiana, la urgencia de la formación cristiana, los lamentables vicios por falta de conciencia y de vida cristiana, la relación de la vida cristiana y la sociedad y, por último, el pudor de la mujer colombiana.

Para el año 1953 se redactó una nueva Pastoral Colectiva y en ella se exhortó sobre la crítica situación de violencia que vivía el país, que para los jerarcas de la Iglesia tenía su origen en el alejamiento de las enseñanzas de Cristo, razón por la cual invitaron a retomar la doctrina evangélica y el mandamiento del amor de Dios. Sobre el tema del Concordato pesaba la intención reformista a partir de una reforma constitucional, como lo estableció el documento de la CEC llamado *Derechos de la Iglesia* publicado el 1 de enero de 1951 el cual fue firmado por Monseñor

Crisanto Luque, por ese entonces arzobispo de Bogotá y presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia entre 1950–1959.

Por otra parte, Figueroa (2016) afirmó que la intervención de la Iglesia con respecto al proyecto modernizador del partido liberal, especialmente, durante los años 1930-1946 fue intransigente y radical, liderada por varios protagonistas durante el periodo reformista, uno de los cuales fue Monseñor Miguel Ángel Builes, nacido el 9 de septiembre de 1888 en Don Matías (Antioquia), quien recibió su ordenación en 1914 y fue nombrado tempranamente obispo de la Diócesis de Santa Rosa de Osos en 1923. Este obispo fue considerado un personaje destacado dentro de la política antioqueña porque lideró una de las campañas más sistemáticas en contra del Partido Liberal y fue un acérrimo contradictor de Monseñor Ismael Perdomo, quien inicialmente reconocía con entusiasmo la presidencia de Olaya Herrera (en su primera administración 1934-1938) y proponía un gobierno de transición por encima de los partidos, es decir, de tipo nacionalista; ante esto, Monseñor Builes unió su voz a la de algunos clérigos como Cayo Leónidas Peñuela, Fray Mora Díaz y Daniel Jordán en una actitud tradicionalista y como una corriente importante, pues se negaban a perder el poder que la Iglesia institucional había adquirido durante la Hegemonía Conservadora (1886-1930); al respecto Mons. Builes afirmaba que si la Iglesia Católica fuera liberal sería sinónimo de estar en contra de la religión y, por lo tanto, sería enemiga del cristianismo, motivo por el cual, el único destino para quienes tomaran este rumbo sería el infierno. Su escatología sobre el pecado, el infierno y el castigo durante estos años fue el mayor argumento para atacar a los liberales al explicar por qué los católicos no podían ser liberales; en su retórica se afirmaba que el agua no se podía mezclar con el aceite, ni la luz con las tinieblas.

En su análisis de este proceso histórico, Turriago (2017) afirmó que cuando los conservadores nuevamente asumieron el poder del Estado (1946-1953) a través de Mariano Ospina Pérez (1946-1950) y Laureano Gómez (1950-1953) —quienes representaban los ámbitos económicos de la industria y del café—, la Iglesia Católica tomó, otra vez, participación en la sociedad, en las relaciones políticas y en la educación pública, entre otros aspectos. Asimismo, se derogaron varias reformas hechas durante la hegemonía liberal y la Iglesia entró a jugar un papel preponderante en la creación de la educación técnica y las universidades privadas; se transformaron las Normales y se buscó dignificar al maestro para que con enfoque cristiano y patriótico se encargara de la formación de la niñez y la juventud colombiana.

Turriago (2017) señala también que surgieron, además, una serie de medidas en contra de los protestantes traídos al país por los liberales, durante el gobierno de Laureano Gómez (1950-1953) quien consideró que Colombia debía ser una democracia cristiana en la cual las sectas podían celebrar sus cultos, pero no hacer demostraciones públicas, ni proselitismo. A este postulado se sumó también el de algunos miembros de la Iglesia por medio de sus sermones que indujeron a los católicos a combatir al protestantismo de manera violenta; en este escenario los conservadores instrumentalizaron a la Institución religiosa y esta, a su vez, al pueblo católico, incitándolo a la defensa de la patria y de la religión como pretexto para conservar sus privilegios.

Todo lo anterior hizo que la iglesia católica en Colombia, por una parte, se confinara en sí misma como un mecanismo de defensa y, por la otra, recuperara la autoridad de la que había sido despojada en el gobierno liberal, con el fin de involucrarse en las confrontaciones políticas y armadas que se dieron en el periodo de la hegemonía conservadora. En consecuencia, la Iglesia como institución religiosa dominante ante la sociedad se sintió nuevamente más segura para actuar y expresarse en sus pastorales a favor de dichos gobiernos conservadores.

En esta época promovió la fundación de nuevos sindicatos católicos como la llamada Coordinación Nacional de Acción Social en el año de 1944, la cual se estableció como un canal de comunicación entre la jerarquía católica y las clases trabajadoras sobre las que los obispos podían influir en relación con los problemas y situaciones socioeconómicos, a través de la información y la orientación de la DSI. Con el apoyo de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC) y bajo el liderazgo de los sacerdotes jesuitas Vicente Andrade Valderrama y Francisco Javier Mejía se creó en 1945 la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC) que se convirtió en una gran fuerza sindical en el país. Su formación se enmarcó en una perspectiva antiliberal y anticomunista, en favor del sector empresarial sobre todo católico y preferentemente antioqueño.

En el medio rural la UTC organizó asimismo la Federación Agraria Nacional conocida como FANAL y por lo ya expuesto conviene resaltar que, en medio de estos espacios creados como canales de ayuda para los sectores obreros del país, la jerarquía católica buscó siempre implementar el PSI de inspiración anticomunista como base para la formación de las clases obreras y campesinas fieles al catolicismo, rasgos comunes a las obras de la “Acción Social” de la época (De Roux, 1983). En consecuencia, la iglesia católica colombiana demostró una posición favorable a las políticas de los gobiernos conservadores en oposición al partido liberal que era identificado

con el ateísmo y la masonería. Dicha confrontación política, profundizada por la Iglesia, era respondida por los liberales que acusaban a su vez a los conservadores como aliados del falangismo internacional, praxis que se radicalizaría, tanto en el ámbito de la prensa como en el de la política nacional.

Todo este conflicto llegó a degradarse en violencia y se manifestó entonces a través de enfrentamientos armados en las regiones, que crecieron progresivamente en intensidad y se propagaron por buena parte del centro del país, especialmente en los departamentos del eje cafetero, Tolima, Santanderes, Boyacá, Cundinamarca, Antioquia y Valle del Cauca (Rodríguez, 2019). En estas circunstancias, los gobiernos conservadores de la época tomaron represalias en manos de grupos privados, de policías fanatizados y sectores del ejército oficial, violencia que fue respondida por los liberales a través de grupos de autodefensa con el fin de repeler las incursiones conservadoras y crear las denominadas repúblicas independientes (Turriago, 2017). Se dio entonces, al finalizar la década de los cuarenta y más allá de los cincuenta, una guerra civil no declarada, la cual se caracterizó por niveles de agresión sin precedentes (González, 2005). Esta ola de violencia llevada a cabo con mayor ímpetu en algunas regiones concretas hizo que pueblos enteros se dividieran y se enfrentaran entre conservadores y liberales. Turriago (2017) afirma que la violencia creció registrando entre 150 000 y 300 000 muertes (p. 92). El país anduvo en una guerra civil no declarada, acrecentada por los odios que alimentaban los jefes políticos, los oradores y los universitarios quienes optaban por una u otra visión política.

Guzmán et al. (2016) resaltan algunos conflictos relevantes. En primer lugar, el del Tolima provocado por la insatisfacción política, las actuaciones policivas, los atentados contra la estructura eclesiástica (ministros y bienes), los ataques contra medios de comunicación y las acciones parcializadas de la autoridad ordenadas por el Estado; en segundo lugar, la violencia que se dio en los llanos, que tuvo dos periodos sobresalientes: la iniciación de la lucha y la escisión del bloque llanero; en tercer lugar, otros graves conflictos que se extendieron por Boyacá, Cundinamarca, Antioquia y otras regiones. Es claro que la dinámica de la violencia tuvo repercusiones en la zona rural y se intensificó sobre todo el territorio nacional. La lucha germinó como una necesidad misma del pueblo porque en ella se dio la acumulación de sentimientos explosivos de resentimiento, odio, crueldad y perversión en contra de quienes promovieron la concurrente persecución. Es importante considerar que los hechos que enmarcaron la realidad

inicial de este conflicto con denotación política hacia una violencia armada fueron resultado de una mezcla de diversos factores como las tendencias religiosas y las ambiciones e intereses particulares de personas y partidos, influenciados por el crecimiento económico e industrial que se dio en medio de las luchas bipartidistas.

Ahora bien, esto encontró en el Frente Nacional (1958) unas pautas de cambio necesarias dentro de la política del país para dar el paso de la guerra a la paz y de la dictadura a la democracia; igualmente, limitó las competencias políticas para apaciguar los ánimos entre contendientes y debilitó las diferencias partidistas con el fin de restablecer los marcos constitucionales (Ramírez, 2015). Pero no todo se mejoraría en la praxis política del país: su negación a la apertura política y al progreso social dio resultados contrarios a los previstos y generó la descomposición social, política y económica que llevó al levantamiento de las armas guerrilleras como signo de protesta contra las medidas establecidas por el Estado (Acevedo, 2015). Tal situación llevó a la toma de conciencia y al planteamiento de argumentos que promovieron el desarrollo de un conflicto que buscaba la emancipación del poder de las élites, especialmente en el sector rural.

Esto generó entonces la dinámica de un profundo conflicto social que pasó de ser una mera oposición permanente contra el Estado al que identificaron con la oligarquía, a una violencia de lucha armada que como mecanismo de intervención directa y efectiva pretendía dar respuestas a los diferentes problemas sociales que en materia de política económica (desarrollo económico, distribución de la riqueza y política agraria) existían en esa época, es decir, uno de los argumentos básicos era superar las inmensas e injustas desigualdades existentes en una sociedad en desarrollo como la de Colombia a comienzos del siglo XX.

1.2. Actitud antimoderna de la eclesialidad colombiana: un conflicto político-religioso a finales del siglo XX.

Para entender la posición de la Iglesia Católica colombiana de finales del siglo XIX como institución religiosa con poder y autoridad es necesario analizarla desde el proceso mismo de la Romanización (adopción de la civilización, la lengua, las leyes y costumbres de la Roma Católica) y el Ultramontanismo (conjunto de doctrinas religiosas que defendían desde la Edad Media la autoridad absoluta del Papa frente al poder imperial en los asuntos eclesiásticos) que tuvieron

resonancia incluso hasta mediados del siglo XX. En la iglesia católica colombiana se desarrollaron características que propiamente fueron dadas desde el centro de la cristiandad: el Vaticano. Se establecieron criterios universales, pero en un contexto histórico específico en el que se promovió la idea de una presencia enemiga que se debía combatir, la reconquista de los privilegios perdidos o en peligro y la reafirmación de su autoridad en la sociedad. Estas cuestiones le brindaron autoridad y capacidad a la iglesia católica colombiana para establecer la férrea defensa y combate ante la autoridad política y civil a través de una relación de poder amparada por las relaciones existentes entre el Estado colombiano y el Vaticano, mediadas por el Concordato de 1887 (Cortés, 1997).

Esto más adelante le acarrió a la institución católica fuertes contradicciones en el marco de lo político-religioso dentro de los periodos reformistas. Para finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX la iglesia católica en el país estaba erigida sobre un fuerte clericalismo y una autoridad jerárquica decididamente importante, en los cuales predominaba un pensamiento y un actuar forjado en el poder institucional, pero que tuvo su crisis hacia mediados del siglo XX debido a dos características fundamentales:

1. La Iglesia como modelo integral para la sociedad colombiana: en ella no solo el culto centraba la integralidad de los ciudadanos, sino toda la dinámica de la vida social (educación, cultura, política, economía), la cual no podía estar al margen de los criterios morales de la religión católica que conducía a la sociedad bajo las enseñanzas eclesiásticas.
2. Asumir la modernidad como una propuesta enemiga: este criterio proclamado ocultamente en las apologías dogmáticas invitaba a no negociar, ni acoger la propuesta del enemigo —dicha modernidad—, puesto que no estaba dentro de las lógicas de la enseñanza magisterial; se asumían los errores de la modernidad como contrarios a la religiosidad radical y, por esta razón, debían de ser condenados, argumento que se mantuvo prácticamente durante todo el siglo XX (Arias, 2009, p. 80).

Dentro del contexto histórico político y religioso del país, las dinámicas de la relación Iglesia–Estado se tornaron cada vez más fluctuantes en su posición de autoridad; tales posturas religiosas, en el discurso y en la práctica, buscaron reprimir el ideario de un país que reformado desde las políticas liberales buscaba enfocarse en la apertura al mercado mundial y en promover una actitud secularizante. En esto la Iglesia colombiana como fuerza dominante se volvió un obstáculo para

el desarrollo y las políticas de Estado se convirtieron en posturas rechazadas a las que se tenía que restar fuerza y posibilidades de materialización.

No obstante, como se expuso antes, tales fricciones comenzaron a apaciguarse con la llegada del Frente Nacional suscrito desde 1958, el cual, aunque fue un acuerdo político entre los partidos para el manejo del poder del Estado des escalando así la confrontación política bipartidista que se presentaba desde 1930, fue un pacto que la Iglesia siempre estuvo dispuesta a respaldar, incluso cuando se contempló la derogación de todas las reformas constitucionales de corte liberal realizadas en el año 1936, algo que benefició a la Institución religiosa y le permitió acomodarse nuevamente con potestad religiosa y moral en la sociedad colombiana.

En la praxis se retomó la religión católica como confesión única del Estado, lo que permitió luchar en contra de la secularización o al menos frenarla, tener el reconocimiento de los dos partidos (liberal y conservador) y reorientar nuevamente las relaciones Iglesia–Estado como se formulaban en el Concordato de 1886 (González, 2005). Este régimen de una cristiandad de índole católica en el país forjó progresivamente un conflicto de orden político-religioso que tuvo influencia en la sociedad civil, ya que el hecho de que el Estado se hubiera convertido en el mediador entre la institución clerical y la sociedad, le permitió a la Iglesia colombiana consolidar una importante presencia en los territorios y ejercer un control efectivo, pues la mediación cultural y política de dicha institucionalidad desempeñó un papel no menor en el mantenimiento de una sociedad compacta y tradicionalista (Figueroa, 2007).

En esta mediación y presencia eclesial es posible destacar factores externos y crisis internas que se consideran elementos importantes:

- a. Una imperante apología eclesial intransigente. desde dos tesis se puede entender esta actitud, la primera recae sobre el argumento teológico y la segunda, sobre la instrumentalización de dicho argumento teológico con fines políticos, un esquema que se uso durante los conflictos bélicos del siglo XIX. [profundizar sobre el tema en la investigación de Pérez Salazar en su investigación: la instrumentalización del Imaginario religiosos por parte del partido conservador durante la guerra civil de 1859 – 1862, el caso de Antioquia] (Salazar, 2014) El argumento teológico se desarrolló como una acción rigurosa dentro del pensamiento eclesial

de la época en diversos países y fortaleció la acción apologética eclesial que defendió, entre otros elementos, la Verdad Revelada, la cual no requería, según esto, discusión demostrativa alguna. Para Figueroa (2007), la jerarquía colombiana utilizaba tal argumento dogmático de fe como una herramienta de apología con el fin de justificar y defender de manera radical la autoridad de la Institucionalidad religiosa como poder moral ante la sociedad y frente a los embates de los gobiernos liberales considerados estos enemigos de la fe cristiana católica y denominados masones, protestantes, ateos, socialistas, comunistas, anarquistas o naturalistas.

Este ejercicio apologético se dio desde la Encíclica titulada *Quanta Cura et le Syllabus* en la que Pío IX (1864) propuso ochenta puntos por medio de los cuales la iglesia alertó a la sociedad de la época sobre los peligros de la modernidad; por consiguiente, pretendía impedir cualquier actitud tolerante con las doctrinas que atacaban las verdades de la Iglesia, los dogmas de la fe cristiana y todo lo concerniente a temas de moral. La dinámica intolerante de la Iglesia en Colombia se desarrolló teniendo como fuente de argumentación las distintas Encíclicas y documentos eclesiásticos que desde su difusión —permitida por la Constitución de 1886 y el Concordato de 1887— respaldaban en la escala nacional las iniciativas políticas de la jerarquía eclesial. En este orden de ideas, la instrumentalización política del dogma ocurrió para lograr dos propósitos:

1. Reafirmar la defensa institucional de la Iglesia Católica colombiana preservando la sacralidad del orden moral, el cual era considerado prioritario dentro de la identidad nacional por encima de otros criterios o símbolos nacionales. Este juicio moralizador como argumento intolerante y severo se reflejaba por ejemplo en la vehemente defensa de la importancia de la familia para la sociedad argumentada por los jefes en la Pastoral Colectiva de 1940, cuya vigilancia se daba en el aspecto de su unidad (SPEC, 1956, pp. 433-435). Contrario a este fundamento eclesiástico surgieron algunos argumentos modernos promovidos por el liberalismo, tales como el divorcio y el matrimonio civil.
2. Aprovechar la discusión religiosa para convertirla en un punto fundamental dentro de la defensa política de los conservadores ante el debate del proyecto reformador propuesto por los liberales. Los conservadores comprendieron que reconocer el poder

de la religión católica jugaba a su favor, puesto que no se podía permitir el hecho de privar de la autoridad eclesiástica a la estructura cultural y social del país.

La puesta en práctica de la intransigencia eclesiástica se hizo evidente en los discursos ofrecidos por los clérigos y obispos, y fue apoyada por los conservadores, propiciando serias agitaciones de rechazo dentro de las parroquias, en las regiones y a nivel nacional e interno dentro de la Iglesia colombiana a partir de los documentos pastorales publicados. La mayor intolerancia vino por parte del clero rural, lo que permitió la defensa de las tradiciones rurales y su extrapolación a la ciudad durante los procesos de desplazamiento, de ahí que la ciudad se convirtió en un híbrido entre dichas tradiciones y lo moderno. Dentro del marco de la intransigencia eclesial, como se expuso antes, Monseñor Miguel Ángel Builes representó una fuerte acción y el cuestionamiento religioso ante los intentos de secularización de la sociedad y de separación de potestades entre la Iglesia y el Estado. Este ejercicio contestatario se dio entre 1940 y 1948 por medio de cartas pastorales dirigidas a los fieles en las cuales se denunciaban con vehemencia algunas corrientes nuevas. Entre estas se encuentran las Cartas de Monseñor Miguel Ángel Builes: *Pastoral sobre el Naturalismo Reinante* del 2 de febrero de 1940 donde se denunció a dicho naturalismo como perjudicial y, a la vez, se estableció una visión sobre la situación del mundo en ese momento, y *Cristo es todo* del 2 de febrero de 1941 en la cual se hizo una reflexión sobre el tema Cristo es rechazado —según el texto— por tres clases de contradictores: los hombres de Estado, los que aspiraban a la dominación de los espíritus y a la dirección intelectual de la humanidad, y las personas que buscaban con astucia la violencia, el dinero y el placer.

Para González (2019), el Obispo Builes debatió la doctrina liberal de Alfonso López Pumarejo, ya que esta supuestamente preparaba el camino para la destrucción de la religión y la ruina de la patria, además, consideraba que el gobierno liberal buscaba que la nación rechazara a Cristo y cuando este era rechazado en la educación de la patria, se socavaban la nacionalidad y el espíritu católico del pueblo a través de la masonería, del bolchevismo y del protestantismo. Monseñor Builes en su cartas pastorales (Builes, 2022) causaba mucha polémica por sus afirmaciones y contradicciones frente a todas las ideas del espíritu moderno que llegaban al país, en un conjunto de mensajes en los que daba a

conocer con vehemencia sus posiciones defendiendo a dios y los derechos de la iglesia. Algunos mensajes como el de la carta pastoral del 2 al 11 de febrero de 1943 llamada: la masonería en acción, manifestaba que la masonería organizaba febrilmente la revolución valiéndose de los sindicatos comunistas; igualmente, en este documento rechazó a la masonería en acción y manifestó que el tema del protestantismo se había convertido en algo que oscurecía la idea de patria y la debilitaba, explicación que quedó consignada en su Carta Pastoral del 29 de septiembre de 1943 denominada: el rotarismo en acción, profundizó sobre el protestantismo en acción.

Por último, Builes en su Carta Pastoral del 30 de enero de 1945 sobre la educación cristiana, declaró que, si la educación colombiana seguía por el rumbo que le estaban dando los gobiernos liberales, en dos lustros se tendría una horda de bandidos. Manifestó también que el maestro dentro de este contexto liberal era considerado rival independiente y no auxiliar del sacerdote, por lo que el valor moral de la escuela estaba perdido y la escuela estaba a punto de convertirse en un peligro para la nación.

Dentro de este contexto histórico se hicieron presentes otros sacerdotes de carácter intransigente, entre los cuales ya se mencionó al sacerdote Cayo Leónidas Peñuela nacido en Soatá (Boyacá), quien frente a la propuesta de secularización de la educación planteaba que el argumento del gobierno liberal correspondía al que se había dado en Europa, donde la iglesia católica y la enseñanza religiosa habían sido atacadas igualmente por parte de algunos gobiernos. Por otro lado, estaban Fray Mora Díaz y Daniel Jordana y, no menos importantes, algunos periódicos nacionales de origen conservador como El Siglo, que apoyaban las publicaciones del clero provincial. Si bien la intransigencia eclesiástica en Colombia no tuvo las dimensiones que se dieron en México, las publicaciones del Partido Conservador y la misma Prensa Católica buscaron crear en el imaginario de la sociedad colombiana un aire de guerra religiosa, parecido a lo ocurrido en ese país, con el propósito de producir en los católicos colombianos posiciones intolerantes. En esto se presentó una activa participación de algunos clérigos en su mayoría del sector rural, quienes incidieron en la realización de acciones de violencia efectuadas a causa de la desobediencia civil promovida por los conservadores en el momento en que los liberales tomaron el poder (Figuroa, 2007, pp. 106-119).

- b. Un bajo perfil eclesial durante el Frente Nacional. El Frente Nacional permitió un proceso de transición que marcó las pautas del cambio dentro de la nueva propuesta política en Colombia. Como se planteó anteriormente, se dio el paso de la guerra a la paz, de la dictadura a la democracia, se limitaron las competencias políticas, se apaciguaron los ánimos entre contendientes y las diferencias partidistas, se restablecieron los Marcos Constitucionales, se permitieron las libertades civiles (dentro del limitado margen político de los dos partidos predominantes), se incrementó de modo significativo el gasto social del gobierno para la promoción de la organización social de los pobladores urbanos en Juntas de Acción Comunal y de campesinos asociados en programas agrarios (Ramírez, 2015, pp. 4-5, 10). Para Rodríguez (2019) dichos cambios se dieron progresivamente desde realidades concretas y determinantes. Por ejemplo, la conformación demográfica de la población que avanzaba ampliamente de lo rural hacia lo urbano. Esto en gran medida permitió algunas de las transformaciones socioculturales y socioeconómicas que tuvieron impactos negativos, tales como el creciente desempleo, la metropolización de las cuatro ciudades principales del país y la profundización de la desigualdad social.

Por otra parte, se dio la expansión de los medios de comunicación audiovisuales que permitió un contacto más directo de la población con lo que sucedía en la esfera pública, la vertiginosa secularización de la población, la flexibilización del núcleo familiar, los cambios en el rol tradicionalista de la mujer, la apertura a ideologías internacionales, la acogida de otras denominaciones religiosas y la separación entre la iglesia católica y el Estado. Dicho contexto llevó a la eclesialidad colombiana hacia un camino de repliegue en la acción política, pues en el Frente Nacional suscrito en el año de 1958, los liberales y los conservadores acordaron — mediante plebiscito nacional— turnarse el poder del Estado por dieciséis años y, si bien en ese pacto se hizo un reconocimiento a Dios como fuente suprema del poder popular y se estableció que los dos partidos reconocerían a la religión católica como base de la identidad nacional, esto limitó a la postre el recurso de la motivación religiosa como bandera de separación entre los partidos. De esta manera se buscó dar por terminada la identificación del clero con el partido conservador (Rodríguez, 2019).

Aunque ello le permitió a la Iglesia Católica colombiana una cierta recuperación de su autoridad ante la sociedad colombiana, tal cuestión suscitó tensiones internas debido a dos

factores: (a) la tendencia de algunos sectores a una auto conservación radical que buscaba garantizar su importancia ante la embestida de la secularización que entró a formar parte de la vida nacional, y (b) la presencia de conflictos internos de carácter teológico-pastoral, ya que otros sectores eclesiales cuestionaban el papel que la iglesia misma debía asumir, con el propósito de actuar frente a las realidades sociales, y ante una inevitable y necesaria apertura al mundo moderno en el contexto nacional. A partir del análisis de González (2005) se puede considerar que a la institución eclesiástica le faltaba, en esa época, capacidad crítica frente a los temas sociales y económicos, pues su empeño estaba centrado en darle solución a viejos problemas, lo que la desenfocaba de la realidad y le impedía enfrentar las complejidades que, progresivamente, se venían dando en la naciente sociedad moderna del país, situación que afrontó en algunos contextos entre los que se destacaba el político, puesto que los gobiernos de turno no se empeñaron tampoco en responder a los nuevos fenómenos sociales y a los grandes desafíos que tenía la Colombia del Frente Nacional. Tanto la postura de auto conservación como la incapacidad para entender y enriquecer la sociedad con una presencia creativa llevaron al clero y a la jerarquía católica a adoptar —en ese momento— un bajo perfil frente a la actividad política, diferente a lo que había pasado en décadas anteriores. De allí que con el Frente Nacional la iglesia se liberó del bipartidismo político, a pesar de que estos reconocieran la fe cristiana católica como fundamento importante del país. Y fue también en el seno de la misma jerarquía eclesial donde se recompuso la presencia del ala progresista, ya que tal sector vislumbraba y entendía los problemas sociales, políticos y económicos de la sociedad de entonces, buscando comprometerse a fondo con el cambio social. Sin embargo, al comienzo no contó con el suficiente eco dentro de la autoridad jerárquica. El pensamiento radical de los llamados sectores rebeldes del clero que comenzó a florecer durante estos años permitió entrever que el desarrollo de dicha crítica podría implicar un enfrentamiento institucional con el Estado y el interior mismo de la jerarquía eclesial.

Ahora bien, dentro de todos los cambios realizados en el Frente Nacional es esencial resaltar también que la institucionalidad religiosa de Colombia estaba llamada a abrirse a la nueva visión de la iglesia católica Universal. El Concilio Vaticano II llevado a cabo entre 1962 y 1966 explicó la importancia de una relación dialogante con los seres humanos del mundo moderno y asumió, por un lado, el concepto socio-teológico de la iglesia católica como pueblo

de Dios que marcha a través de la historia y, por el otro, la concepción de la libertad religiosa de las personas.

Esta renovación de la doctrina social de la iglesia suscitó discrepancias al interior de la jerarquía colombiana que no estaba preparada para asumir tal apertura, lo que acarrió mayores contradicciones, pues la alta autoridad eclesiástica se vio cuestionada por diversos sectores eclesiales que exigieron la aplicación de los argumentos posconciliares que ellos mismos habían aprobado. Esto produjo una confrontación del pensamiento y la praxis pastoral dentro de la dinámica interna de la Iglesia colombiana, tanto en el ámbito rural como en el urbano. La razón de mayor peso estaba fundamentada en lo antes expuesto acerca de la incapacidad y la negación de asumir y afrontar, desde una óptica renovada, los problemas del diálogo con la modernidad en el marco de un país subdesarrollado, dependiente y perjudicado por la desigualdad (González, 2005).

Se puede decir entonces que, el Frente Nacional trajo enormes consecuencias a la Institución religiosa en el país. Una de las más importantes fue la pérdida de la identidad tradicional, ya que desde el acuerdo bipartidista vio limitado el monopolio político que tenía dentro de las estructuras propias del Estado y, por consiguiente, dejó de ser el eje central en el manejo de la educación y se convirtió en un obstáculo para la implementación de las nuevas ideas que trajo la modernidad, las cuales influyeron en circunstancias que se dieron externamente debido al creciente pluralismo religioso, que aumentó ante una apuesta por la laicidad en el país, el proceso de urbanización, la profesionalización de la clase media, el nuevo rol de la mujer quien adquirió participación política, social y familiar desde el plebiscito de 1957. Asimismo, un aspecto no menor dentro de esta transformación fue la nueva interpretación que el padre Camilo Torres realizó sobre el cristianismo, la cual impulsó la Teología de la Liberación como un pensamiento en el que se buscaba la emancipación del pueblo desde la base del Evangelio, desligándose de los privilegios de la autoridad jerárquica (Leal, 2013).

Las luchas internas entre el clero rebelde y el episcopado intransigente de la época en el contexto de diversos acontecimientos mundiales como la Guerra Fría (1947–1991), el triunfo de la revolución cubana (1959), los diferentes movimientos sociales en América Latina a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, otros movimientos como el de la independencia en África (1955–1975), la lectura que el entonces Papa San Juan XXIII (1958–1963) realizó sobre la Iglesia,

al hacer una seria interpretación de los “signos de los tiempos” fue un hecho renovador que impulsó a la Iglesia hacia nuevos paradigmas. Es importante analizar lo que se entiende por el término “signo de los tiempos”, aunque puede asumirse no solo desde el ámbito teológico, sino también de manera interdisciplinaria, ya que son aquellos acontecimientos de la historia humana dotados de un significado profundo y que su contenido inmediato lleva a la toma de conciencia de las aspiraciones de la humanidad misma en un momento determinado, y que desde un sentido reflexivo de la fe cristiana son epifanía de los llamados de Dios dirigidos a la Iglesia en su situación histórica concreta (Martínez, 2005). En consecuencia, el discernir el surgimiento de un renovado pensamiento teológico y comprender de manera más activa el papel de la acción católica y del movimiento ecuménico en el mundo, llevaron a la humanidad a un cambio de escenario ante el cual era indispensable que la Iglesia Católica concibiera en su interior una renovada visión de sus propias estructuras, esto encaminará hacia la transformación a la hora de dar el mensaje del Evangelio y buscará el camino de la unidad cristiana (Turriago, 2006).

Todo lo anterior se hizo preponderante, ya que inicialmente el Papa Juan XXIII y luego el Papa Pablo VI percibieron a una Iglesia distanciada de la persona y del mundo moderno, por lo que se emprendió una gran apertura, un “aggiornamento”, es decir, un abrir las puertas de la institucionalidad religiosa con el fin de dar pasos hacia una aproximación, con humildad y sinceridad, a la renovación histórica de la iglesia católica Universal y del ser humano del siglo XX, razones que impulsaron a la convocación del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962–1965). En cuanto a Latinoamérica, no hay duda de que nuestro continente acogió con mucho entusiasmo, madurez y fidelidad creadora las conclusiones del Vaticano II, lo cual se ha visto reflejado en los documentos conclusivos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano celebradas en Medellín, Colombia (1968), en Puebla, México (1979), en Santo Domingo, República Dominicana (1992) y en Aparecida, Brasil (2007). El Documento de Río de Janeiro (1955), aunque no se ha conocido suficientemente, es también de vital importancia para comprender esta nueva etapa que se ha vivido en la Iglesia que peregrina en América Latina y el Caribe a partir de la creación, por parte del Papa Pío XII, del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (CELAM, 2014, p. 3).

En la Iglesia Católica colombiana, para la época posconciliar, se evidenciaron dos fuertes tendencias: permanecer en la identidad que se tenía o renovar la Iglesia en consonancia con los

“signos de los tiempos” del mundo moderno, cuestión que para algunos jerarcas y clérigos influyó en la toma de conciencia y comprensión de las realidades sociales, políticas y económicas que se presentaban en el país, y que permitió tener —desde el interior— una reflexión crítica sobre el papel que la Iglesia ostentaba hasta ese momento. Surgió en parte de la jerarquía una cierta cautela frente al levantamiento de un pensamiento crítico y su interés estuvo en conservarse bajo la dinámica de una pastoral y prácticas de ortodoxia religiosa tradicionales que ya no despertaban en forma profunda la conciencia de algunos de los sectores llamados creyentes. En contraste con esto, había otro sector de la jerarquía y del clero católico que insertados en las mismas realidades sociales vivían en carne propia los sufrimientos del pueblo —especialmente los del área rural— lo que radicalizó sus reflexiones eclesiales y sus praxis pastorales. Es así como en la mitad del siglo XX la transición hacia una Iglesia que tenía su mirada en los pobres empezó a generar conflictos internos que buscaron cambiar la arraigada concepción eclesial de rasgos autoritarios, instrumentalizada por el poder político, lo que favoreció la ruptura del equilibrio institucional fundado en la actitud conservadora de quienes censuraban el camino de apertura hacia nuevos comportamientos y métodos de la modernidad, actitud regresiva que en gran parte colocó en entredicho a la jerarquía católica colombiana y su *statu quo* tradicional al que algunos no querían renunciar (Guzmán, 1970).

Los antagonismos llevaron a la radicalización de las distintas tendencias, lo que impidió toda posibilidad de diálogo y generó una situación en la que según González (2005) cabe destacar 3 aspectos:

1. El celo apostólico que les permitía a quienes buscaban la renovación identificarse con las realidades del pueblo sufriente sumido en la miseria producto de las desigualdades sociales y económicas del país.
2. La ingenuidad política de algunos clérigos rebeldes que los llevó a cometer imprudencias y tomar atribuciones de carácter político, las cuales no podían sustentar ni asumir.
3. En algunos, un acercamiento subjetivo a los diagnósticos de la realidad, teniendo como inspiración una lectura simplista del marxismo.

Guzmán (1970) resalta dos posturas que se hicieron antagónicas en dicha radicalización: la de la jerarquía autoritaria y la del clero rebelde, lo que impidió, de manera inmediata, encontrar el camino hacia la aceptación de la transformación renovada y una relectura eclesial más humana de los acontecimientos sociales del país; en ese momento se tenía que optar, bien sea por la continuidad de una Iglesia apegada al tradicionalismo anquilosante, cuestión que contradecía la visión del Vaticano II o por una Iglesia no inquisitorial ni condenatoria de la modernidad, distinta, realista, juvenil, esperanzadora, abierta y cercana a los problemas contemporáneos (Turriago, 2006). Algunos de los tópicos recurrentes en las discusiones de la época fueron los siguientes:

- i- El catolicismo, cimentado en el Evangelio, es esencialmente revolucionario, lo cual debía llevar a un compromiso total con el ser humano.
- ii- En algunos sectores eclesiales, una comprensión cada vez más consciente de la realidad socioeconómica de los países latinoamericanos y en especial de Colombia, lo cual los llevó a sentirse identificados con el pueblo y los desposeídos en la lucha por su emancipación y promoción social.
- iii- Dentro de la Iglesia Católica colombiana creció el querer dar testimonio de un Evangelio auténtico como algo fundamental para la transformación integral, después de haber reconocido que la Institución eclesial en ciertos aspectos se había equivocado y que por mucho tiempo había sido una fuerza alejada de la realidad misma de los colombianos.

Se logró, en un proceso histórico innegable, evolucionar hacia una renovación del pensamiento teológico, cuyos motivos morales estaban en justificar unas convicciones y unas praxis que lograran contradecir la ya anquilosada concepción de la Institución religiosa. Frente al ideal de “cambio de mentalidad eclesial” se replicó a veces con el argumento de que existía el riesgo de dejarse influenciar por el marxismo como ideología y por el comunismo como sistema político, pues se vivía en un contexto en que la Guerra Fría estaba presente y aumentaban los grupos armados de izquierda en América Latina.

En medio de esta coyuntura socio religiosa surgió la Teología de la Liberación (años sesenta y setenta), como un movimiento que buscaba ofrecer una alternativa a la insatisfacción de algunas de las personas que consideraban que la Iglesia no era consciente de la respuesta al cambio en el

pensamiento y en las estrategias pastorales, situación que calificaban como distante de las necesidades de los creyentes y de la sociedad misma.

El temor al marxismo y al comunismo de algunos miembros de la Institución Católica se debía a la consideración de que estos colocaban en peligro el dogma de la fe cristiana en el territorio nacional y la armonía de la Institucionalidad. Por otro lado, el sector eclesial que pedía una reflexión teológica aterrizada en las realidades humanas y sociales existentes de la sociedad colombiana en ese momento consideraba que había que denunciar y transformar radicalmente las estructuras arcaicas de una Iglesia aliada con el establecimiento político y con la oligarquía. Por consiguiente, para algunos de los altos jefes urgía continuar tratando de impedir que el comunismo se siguiera expandiendo, combatir el protestantismo, detener el secularismo y controlar a los grupos de rebeldes al interior de la institución eclesiástica, lo que provocaba fuertes situaciones de división ideológica (Rodríguez, 2019).

1.3.Una interpretación eclesial ante el naciente conflicto armado colombiano

En el caso colombiano los problemas como: (a) el crecimiento económico vs. la desigualdad social, (b) la degradación de la política nacional (presencia y agudización de la violencia), y (c) la disputa entre la apropiación y la distribución inequitativa de los recursos, fueron argumentos profundos que dieron pie para materializar la acción del conflicto armado dentro del territorio como una forma concreta de denunciar y exigir al Estado verdaderas políticas de transformaciones que socialmente permitieran a los menos favorecidos desarrollarse en justicia y equidad. Para contextualizar en la historia el surgimiento de este grave conflicto social —largo y violento— es necesario tener en cuenta fenómenos complejos que se fueron dando ante el marcado avance económico que empezaba a producir un gran impacto en el país desde la década de los años veinte, cuando el crecimiento de la producción capitalista se dio de manera sostenida aun en medio de un mundo rural precario y se empezó a tener una inserción en el mercado internacional, acompañada de una organización de las finanzas nacionales con la creación del Banco de la República en el año de 1923.

Bértola y Ocampo (2013) en su análisis sobre el desarrollo económico en América Latina desde la independencia plantean que durante el periodo comprendido entre 1929 y 1945, al

finalizar la segunda guerra mundial, no solo la economía colombiana sino la del continente experimentaron un incremento del 2.6 % anual, dinámica que se dio positivamente hasta 1980, ya que la región entró en un crecimiento desde el modelo de industrialización. Este crecimiento económico coincidió con la representación de las élites económicas del país, las cuales entraron en pugna por el poder político del Estado (p. 171).

En esta perspectiva de crecimiento económico se empezaron a formular dos enfoques de sociedad que eran opuestos: en primer lugar, el que se afianzaba en la valoración de la propiedad de la tierra y, en segundo lugar, el que apoyaba propuestas de construcción de una economía nacional basada en el desarrollo industrial y en una sólida clase media rural (Fajardo, 2015). Es necesario tener en cuenta otras situaciones que se dieron con el tiempo como: (a) la creciente urbanización, (b) las migraciones internas del mundo rural al urbano debido a la colonización campesina y al poblamiento de baldíos, (c) la politización de la economía, es decir, el desordenado régimen político que empezaba a tomar posición frente al desarrollo nacional, y (d) el crecimiento de la desigualdad en la distribución de la riqueza.

Todo esto generó disputas y conflictos que desde la conciencia del campesinado se convirtieron en argumentos para defender y exigir igualdad y equidad de condiciones en un país que se estaba modernizando: en oposición al crecimiento económico que Colombia experimentó se dio un quiebre social que produjo una población periférica desprotegida y explotada, la cual permanecía marginada dentro de una sociedad que favoreció el avance en sus entrañas de una desigualdad ofensiva que, por una parte, contenía niveles muy elevados de pobreza y, por la otra, mostraba contrastes muy pronunciados entre la riqueza de unos pocos y la pobreza de las grandes mayorías (García, 2017, pp. 37-38).

Esta situación ambivalente entre crecimiento económico de algunos sectores y desigualdad social alentó la movilización en contra del modelo económico aplicado por el Estado con un sistema de distribución inequitativo que llevó a una grave y permanente falta de oportunidades, medios, instrumentos y capacidades (económicas y técnicas) para la mayoría de la población, y para el campesinado que no lograba mejorar el manejo de sus tierras.

Se fortaleció así el accionar de los grupos insurgentes llamados guerrilleros, que enfrentaron al Estado colombiano e iniciaron su lucha al amparo del argumento social por los más desprotegidos. Este conflicto poseía elementos estructurales que se fortalecieron con el tiempo y que fueron determinantes en la sostenibilidad de su discurso y de su existencia, la cual se amplió

hacia algunos sectores urbanos, es decir, se buscaba defender los derechos del campesinado en primera instancia, pero también oponerse a todos los demás fenómenos que llevaron a incrementar la injusticia social y la desigualdad en el país. Aunque el conflicto armado iba adquiriendo una progresiva intensidad, inicialmente la percepción de la Iglesia Católica colombiana al respecto evidenciaba una lectura distante y confusa de la realidad de dicho conflicto, como podía observarse en los discursos emitidos, de modo que, al igual que el gobierno, desconoció la existencia de este y negó que hubiese algún peligro para el país.

De los años sesenta a los ochenta este conflicto no tocaba el mundo de lo urbano todavía y, por eso, se veía muy lejano. Pero más adelante, los mensajes eclesiales subieron de tono en torno al tema de esta violencia que ruralmente se venía consolidando; según Guzmán et al. (2016, p. 488) en las Pastorales Colectivas del 15 de febrero de 1961 y del 25 de marzo de 1962 se reflexionó sobre el grave afianzamiento de la violencia, pero a la vez se discutió sobre la pena de muerte para quienes la fomentaban. Asimismo, se habló sobre las guerrillas, el contrabando de armas y, nuevamente, se consideró que el discurso del comunismo era promotor de la descomposición social y del conflicto armado colombiano. Adicionalmente, Guzmán et al. (2005) manifestó que Mons. Gerardo Martínez Madrigal, quien fue obispo de Garzón (nombrado el 23 de junio de 1942 y quien dimitió el 29 de febrero de 1964), en su discurso exhortaba a los clérigos en los siguientes términos:

Lo que está sucediendo en los campos por obra de una banda de forajidos dedicada a toda clase de crímenes no es sino un embate del comunismo que aspira a esclavizar nuestra patria. Debemos exigir a las autoridades que obren con energía y valor para castigar a los criminales (p.488).

Por otra parte, también se afirma que Augusto Trujillo Arango (1961) (quien fue obispo de Jericó [Antioquia], posesionado el 20 de septiembre de 1960 y luego nombrado arzobispo de Tunja el 20 de febrero de 1970) en un mensaje del 11 de febrero manifestó a sus feligreses la enorme preocupación por la violencia que venía azotando los territorios de la diócesis, llenando de dolor a muchos hogares, y arrebatando la paz y la concordia con las que se vivía. Estos mensajes eran necesarios e importantes como aporte pastoral a la denuncia de toda violencia y un llamado a la paz, y su interpelación profética que buscó enfrentar y aportar a la realidad del país, pero no

lograron su propósito ni llevaron a disipar las razones del odio que se avivaba en Colombia Guzmán et al. (2005).

Para Cifuentes et al. (2008) a la Iglesia —como institución religiosa— le costó superar su óptica sesgada sobre la realidad de los conflictos sociales y políticos que ocurrían en el país, ya que pensaba que éstos obedecían a ideologías foráneas o acciones impulsadas desde el exterior. No fue sino desde la década de los ochenta cuando reconoció la necesidad de un cambio de postura, no solo ante el conflicto armado interno, sino también frente a la guerra de los carteles del narcotráfico y la violación sistemática de los Derechos Humanos (DDHH). Este contexto se profundizó cada vez más poniendo en riesgo la estabilidad misma del país con situaciones que iban desde las acciones de Pablo Escobar y sus bombas, hasta el proceso fallido de diálogo con las FARC en el año de 1984, la toma por el M-19 del Palacio de Justicia en el año de 1985 y la muerte violenta que se infligió a la dirigencia de la Unión Patriótica en los años siguientes.

Toda esta grave problemática acrecentó la conciencia de muchos/as colombianos/as y de la Iglesia Católica sobre la terrible situación que el país presentaba y una mayor cercanía de algunos obispos en los territorios prácticamente en guerra, donde crecía el número de víctimas de la violencia, dolor que también se sintió en la Iglesia jerárquica cuando el conflicto armado colombiano tocó a sus puertas: en 1989 fue asesinado el obispo de Arauca, Monseñor Jesús Emilio Jaramillo Monsalve, hecho criminal atribuido al ELN. A comienzos del nuevo siglo la cifra de asesinados en el marco del conflicto llegaba a 43 sacerdotes, dos religiosos y dos misioneros, además de 4 obispos secuestrados, 9 sacerdotes y un misionero, entre muchos otros delitos que se dieron en el transcurso de las siguientes décadas (Marín, 2017, p. 129).

Adicionalmente, la reflexión crítica de la realidad política, económica y social, y el cambio de concepto en la relación Iglesia–Estado con el fin de buscar la paz fue un diálogo que se dio al interior de la misma Iglesia colombiana para estos años. Cada uno de estos acontecimientos la llevaron hacia una relectura nueva y diferente de la realidad nacional, de sus profundos males y de las condiciones de miseria en que vivía una parte significativa de la población; a esta interpretación se sumó la que San Juan Pablo II hizo en su visita a Colombia en el año de 1986 y cuyo lema fue: Con la paz de Cristo por los caminos de Colombia.

La preocupación y el interés por la realidad del país se incrementó, ya que el discurso pontifical estaba enmarcado en el llamado incesante a la paz, lo que significaba que el tema tenía que ser agenda principal en la Iglesia Católica colombiana. En este proceso de concientización y compromiso integral con la realidad del país, la Iglesia nacional bajo el liderazgo de Mons. Pedro Rubiano (CEC, 2021) avanzó en su mensaje y su pastoral proféticos para apoyar proyectos concretos con los pobres y los desplazados, contribuir al cambio, a la justicia social y a los importantes diálogos pastorales con todos los actores armados.

En resumen, la iglesia católica colombiana entre los años de 1930 y 1960, los cuales estuvieron enmarcados por un autoritarismo condescendiente con los gobiernos conservadores y de rechazo del partido liberal, generó una actitud intransigente como forma de sostenimiento de un poder otorgado, pero a la vez minado por una reforma constitucional (1936) que le restaba importancia al Concordato y establecía el distanciamiento de poderes entre la Iglesia y el Estado, lo que propició conflictos y luchas internas de cara a la necesidad de dar un viraje en relación con el discurso y la praxis propia de la naturaleza profética y misional de la Institución religiosa ante la sociedad colombiana. Esto permitió, junto con el proceso de la historia social y política del país, construir más adelante un pensamiento eclesial en Colombia encaminado a resaltar la defensa de la vida y de los derechos de todo ser humano; en esta búsqueda la Iglesia Católica vio la necesidad de resaltar la importancia de la justicia social como camino constructivo para la paz, no solo desde una perspectiva económica y política, sino desde la revolucionaria defensa de los derechos humanos fundamentales.

En la historia colombiana existió y sigue existiendo una violación ininterrumpida de los DDHH, de allí que fuera necesario que, en un momento dado, la institución eclesial saliera de su silencio, de su dinámica de fanática ortodoxa y de la actitud distante de algunos jefes y clérigos ante lo que urgentemente sucedía en el orden de lo social. El pensamiento de la Iglesia se vio obligado a dinamizarse desde una orto praxis que se planteó no solo como un ideal social inalcanzable, sino como un criterio práctico de defensa y promoción de la dignidad humana, el bien común y la convivencia ciudadana, principios según los cuales la importancia de la vida humana y su relación con la historia deben seguir teniendo todas las garantías para la construcción de relaciones sociales más justas.

Este enfoque renovado a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, sin desconocer la ortodoxia de la fe cristiana, no solo fue necesario ante un contexto de conflicto armado en Colombia, sino también para la comprensión de la existencia humana y el dinamismo de un orden social justo y equitativo para todos.

Dicho proceso se dio desde las reflexiones progresistas de la Iglesia Universal y de la Iglesia del continente latinoamericano, así como algunos indudables aportes del “clero rebelde” y de la naciente Teología de la Liberación. Es esencial tener en cuenta otras dinámicas particulares de diversos ámbitos, como las ciencias sociales que ayudaron a cimentar las bases reflexivas para una decidida transformación del discurso y de la dinámica eclesial, que tomaron como punto de partida la realidad misma del conflicto político, económico, social y religioso, y que le dieron una interpretación acertada y cercana a la realidad del hombre y la mujer colombiano/a, lo cual permitió reflexiones profundas en torno a la condición humana, su dignidad, desarrollo colectivo y responsabilidad en la construcción social. De aquí que desde los años noventa, la reflexión eclesial sobre lo social presentó valiosos aportes para una apuesta hacia la paz, en un país de fuertes conflictos y agudas contradicciones de toda índole.

TIEMPO DE LA CRISIS

(Del argumento a la confrontación y la transformación)

CAPÍTULO 2.

EL CONCEPTO DE JUSTICIA SOCIAL COMO PRESUPUESTO PARA EL ARGUMENTO DE LA PAZ: UNA EVOLUCIÓN HISTÓRICA EN LA ECLESIOLOGÍA DE LO SOCIAL

Teniendo como base el punto de partida de la historiografía religiosa colombiana para desarrollar el propósito de este cuerpo argumental donde se viene haciendo un acercamiento analítico sobre la evolución de una epistemología eclesial de lo social en la iglesia católica colombiana en medio del tránsito de un movimiento intransigente a un discurso promotor de la paz a finales del siglo XX, es preciso anotar que la iglesia católica colombiana para fortalecer su pensamiento necesitó construirlo desde lo interdisciplinario, la finalidad fue hacer de su labor más que religiosa, un instrumento creíble para el discernimiento de aquellas realidades sociales que comprometían las acciones humanas y que eran contraproducentes ante su integralidad, desarrollo y realización. Esta abstracción tendrá como campo propio los principios y valores generales de juicios y orientaciones para la acción, es decir, sobre acciones que han de estar guiadas en el orden del bien total de la sociedad y de la persona humana en general. De aquí que la reflexión eclesial de lo social debió ahondar en el discernimiento de la realidad en correlación y construcción constante que tiene todo ser humano con el mundo y la historia no solo desde su identidad si no desde su responsabilidad colectiva. Por eso, lo social, la familia, la política, la economía, la educación y la cultura, las relaciones internacionales, la ciencia y la tecnología, las ciencias sociales, la ecología y la paz, los cuales son criterios posibles para generar. La reflexión social que desde el foco de lo moral y lo ético permita establecer caminos dialogantes en favor de la promoción humana y la evangelización, y que permita forjar y dar como propósito de toda estructura social el principio de dignidad y bien común (Múnera, 2005).

Tales nociones de juicios son las que se dieron como debate en el pensamiento eclesial del vaticano II (1962 – 1965), así lo enfoca la constitución dogmática *Gaudium et Spes* del Papa Pablo VI (1965) cuyos fundamentos giran en torno a la condición del hombre y su relación con el mundo moderno, aquí la mayor inquietud eclesial se centró sobre los aspectos de orden social que interpelan al ser humano y que pueden zanjar un desequilibrio ante la novedad del mundo moderno realidades que no pueden entrar en juego con las aspiraciones humanas y los cuestionamientos propios de su condición. En este orden de ideas la reflexión teológica en la iglesia del vaticano II

se enfoca en discernir la importancia de la integralidad humana y el nuevo orden moderno, salvaguardando el criterio de la dignidad humana, su relación con la construcción social y su sentido de responsabilidad por ser custodiador del mundo. Sobre tales realidades humanas en relación con el mundo cambiante, la iglesia se pregunta sobre su papel, planteándose su interés en ayudar para edificar y custodiar los valores que se refieren a lo plenamente humano como la familia, la cultura, la vida económica- social, la comunidad política y la construcción de la paz evitando la guerra y el fortaleciendo de los vínculos con la comunidad internacional.

Pero lo anterior no fue tan fácil de asumirse en el pensamiento de la eclesiología colombiana, en primera medida se necesitó el paso de una ruptura discursiva intransigente lo cual permitiera enfocar no solo la llamada de la iglesia universal en Vaticano II (1963) sino también, la exhortaciones de las distintas conferencia episcopales dadas en el continente latinoamericano donde se enfocaba una iglesia más en apertura a las realidad sociales y su relación con el hombre moderno. Aquí empieza una crisis desarrollada desde los argumentos mismo que al interior de la jerarquía colombiana llevaron a la confrontación institucional en cuanto a pensamiento y praxis, cuestión que en décadas encaminaría a la llamada transformación discursiva en el pensamiento eclesiológico de la jerarquía Colombia.

Sobre esta transformación discursiva que marcara la línea de una epistemología de lo social en el carácter del pensamiento eclesial que se construye interdisciplinariamente en la iglesia colombiana, es fundamental destacar en esta aproximación argumentativa dos categorías de estudio permitirán sustentar como líneas transversales en una reflexión moral y ética las realidades sociales donde la iglesia católica colombiana ha dado una verdadera experiencia haciéndola creíble dentro de las estructuras sociales del país desde el discurso y la orto praxis para aportar a transformaciones colectivas. Tales categorías estructuran el análisis de la justicia social, considerándose esta como una exigencia vinculada con la cuestión social, lo cual es concerniente a los aspectos sociales, políticos y económicos, y sobre todo a la dimensión estructural de los problemas y las soluciones correspondientes (CEC P. C., 2005, p. 132). Por otro lado, se encuentra el argumento del llamado a construir la paz [la que se abordara más adelante], en ello se han tenido aprendizajes de procesos, avances que se han logrado no solo desde una perspectiva evangélica, sino también desde una praxis pastoral aplicada en los territorios y en los diversos espacios de

conflicto (Henaó, 2008, pp. 166-200). Sobre estas categorías la institución eclesiástica en Colombia dio un fuerte viraje en su quehacer institucional y pastoral convirtiéndose en puente para construir reflexiones y acciones que custodian la dignidad humana, el bien común y la convivencia ciudadana, con equidad y justicia, abandonando el abordaje protector tradicionalista y de beneplácito hacia las políticas injustas promovidas por el estado en décadas pasadas.

Esto género en la eclesiología colombiana un distanciamiento entre el pensamiento de la iglesia de finales del siglo XIX y la construcción argumentativa de la iglesia de comienzos del siglo XXI, el discurso eclesial es hoy un ejercicio reflexivo de la fotografía de la realidad histórica, antropológica y sociológica donde también se traza el misterio evangélico de la liberación. En otros términos, en la eclesiología colombiana a partir de su fundamentación en la DSI y la verdadera posición frente a la realidad nacional hace posible que el discurso esté acentuado hacia la búsqueda de una justicia social donde permita el enfoque permanente por el trabajar en el construir la paz, tal discurso lo presenta la iglesia como un actor no promotor del conflicto (como involucradamente estaba en las luchas bipartidistas), sino a promover y cooperar como un actor importante en la construcción de la paz.

Sobre este complejo proceso histórico, se ha ido construyendo una imagen de credibilidad social que le ha permitido a la iglesia católica en Colombia ser instrumento, promotora y garante en espacios para el diálogo y concertación para la búsqueda de acciones concretas bajo el ideal de buscar transformaciones sociales beneficiosas e indispensables en medio de los conflictos que colectiva e históricamente se han desarrollado al interior del país.

Ahora bien, haciendo un abordaje de la categoría de justicia social, es importante comprender tal concepto desde dos líneas argumentativas, desde la filosofía política y desde el mismo magisterio eclesial; si bien son dos razonamientos paralelos, sus argumentos no se contraponen, sino que se fortalecen para los intereses tanto en el pensamiento político, como en el pensamiento eclesial que se desea exponer y hacerlo praxis.

2.1. Sobre el argumento de justicia social desde una visión de la filosofía política.

En la construcción del abordaje analítico se requiere acercarse a la categoría de justicia social, si bien este concepto se ha ido enriqueciendo a través de la historia argumentando que el

respeto de los derechos de cada individuo y del colectivo social se fundamentan en el principio político de la equidad (bienes y servicios de calidad y justamente distribuidos por el estado) donde se puede facilitar al ser humano el desarrollo de una vida satisfactoria, involucra al sujeto con deberes que debe cumplir para garantizar la debida reciprocidad y que en el ámbito de lo social tal proceder garantice también el acto de ser justo. Por lo que, la persona debe ser consciente de que al pertenecer a un grupo, implica participar colectivamente en la realización de su existencia y subsistencia. No cabe duda de que todo individuo siempre ha tenido la necesidad de entrar en relación con los otros por lo que la justicia con dimensión social, en consecuencia, busca el desarrollo de cada individuo a partir de su condición natural y acatar la exigencia de unas instrucciones de carácter moral (visión política de una justicia como equidad) que se van estableciendo entre los ciudadanos para participar en el orden social del cual se hace parte. La importancia de dicha relación con la otredad (poder coexistir entre todos y fomentar el crecimiento de cada individuo) está sujeta al criterio de la búsqueda del bien común. Por consiguiente, es fundamental asimilar tal relación entre el concepto de la justicia y su acción hacia lo colectivo.

Para Múnera (2005) el concepto de justicia tiene dos enfoques: uno subjetivo y uno objetivo. En sentido subjetivo, la justicia se entiende como una voluntad decidida, constante y perpetua donde cada individuo dentro de su autonomía responsable da lo que le corresponde como suyo al otro y, en sentido objetivo, la justicia busca asimilarse —en cuanto a su contenido y procedimiento— al orden moral, en otras palabras, es aquello que se justifica con argumentos fundamentados en la norma jurídica. Por ende, el pragmatismo de toda justicia toma el criterio de lo individual y se argumenta, por un lado, desde los principios de la naturaleza humana (pasando por el concepto de autonomía) y, por el otro lado, desde los elementos constitutivos de las leyes (el derecho positivo) como construcción de lo colectivo (construcción —dentro de una sociedad en desarrollo— de interrelaciones equitativas y de convivencia entre los individuos). Sin embargo, el concepto de justicia no puede apartarse o desligarse de principios como el moral-ético y el jurídico porque ambos principios se fundamentan y tienen su razón de ser el uno en el otro. (Guerrero, 1994). Bien lo explica Gago (1994) cuando considera que la justicia no debe desvincularse de su contenido moral porque si no sería imposible que se pudiera desarrollar en el derecho; la moral es la que le da garantías al individuo porque está basada en normas objetivas de ética. Por consiguiente, surge la pregunta: ¿Cómo ilumina el argumento de la justicia las realidades

sociales con el fin de construir comunidades estables e incluir demandas colectivas que permitan la custodia y la defensa de sus derechos? A este interrogante podría responderse desde dos aspectos: (a) la relación conceptual como argumento, y (b) la praxis del concepto como criterio para la estabilidad comunitaria, los cuales plantean el ejercicio de pensar en la relación del individuo con el entorno. El ser humano está llamado a responder conforme al reconocimiento del otro y a actuar coherentemente sin transgredir el derecho del otro. Ahora bien, a partir del criterio de juridicidad se buscará defender y restablecer derechos que se han perdido por actos que violentan el estado natural y social del individuo, y de los cuales el estado —como poder político— es garante ante el cuerpo social. Por ende, la justicia debe ser salvaguardada por la institucionalidad con el fin de evitar la trasgresión de los derechos colectivos; adicionalmente, esta debe exigir su cumplimiento como el deber ser dentro de la sociedad con el propósito de lograr el equilibrio y el desarrollo de la comunidad. En este sentido basándonos en el pensamiento del filósofo político John Rawls en su libro: *la justicia como equidad, una reformulación* (2022), el cual se convirtió en una rectificación de las polémicas surgidas en su anterior libro: *teoría de la justicia*, se presenta una concepción de justicia a la que llamó: ‘justicia como equidad’ concepto que a nuestro parecer integra el argumento moral y el hecho práctico que éticamente tiende a salvaguardar, pero a la vez, reconocerse desde las instituciones básicas de la sociedad el criterio jurídico de las relaciones colectivas donde disponen un conjunto de derechos y deberes desde, el cual define la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de cooperación social (Rawls, 2022, págs. 17 - 20). Esta justicia entendida como equidad, para John Rawls cuyos aspectos distributivos han de darse en la estructura básica de la sociedad regulan lo que notoriamente dentro de una composición social se da como una desigualdad evidente, por lo que puede hacer posible una justicia social, pues en ella se permite un sistema equitativo de cooperación social. Tal argumento fundamental de justicia como equidad lo constituye dos consideraciones: el de ciudadanos como personas libres e iguales y el de una sociedad ordenada, entendida como una sociedad que está regulada, de carácter pública y efectiva en cuanto a lo que es y significa la concepción política de justicia. Ahora bien, el criterio de cooperación social que tiene tres rasgos esenciales: (I) la actividad socialmente coordinada, es decir la existencia de reglas y procedimientos reconocidos públicamente y que son aceptadas como necesarias para regular la conducta dentro de las relaciones colectivas; (II) los términos equitativos de cooperación, cada individuo acepta razonablemente lo que se exige por cooperar, estos definen la reciprocidad según lo exigido de acuerdo con lo que se es público y aceptado; y (III) la ventaja

racional, lo que define la participación en el acto de cooperar lo cual promueve un bien, pueden darse en una sociedad ordenada, es decir, en aquella que se encuentra regulada por una concepción política y/o pública de justicia, por ende, una sociedad bien ordenada tiene una estructura básica entendida como el encaje entre las instituciones políticas y sociales a un sistema de cooperación social.

Ahora bien, desde un papel de la filosofía política [cuyo papel práctico está para orientar, determinar principios y reconciliar la noción misma de justicia entre los ciudadanos] para que pueda existir justicia social, es necesario lograr una justicia de prácticas equitativas cuyos argumentos morales y filosóficos puedan darse o definirse desde instituciones democráticas que la promuevan como una concepción pública de justicia, con el fin de que una sociedad la acepte como asignación de derechos y deberes que permitan regular las ventajas que se dan colectivamente, esto permite en una sociedad bien ordenada, favoreciendo que el ciudadano pueda arbitrar sus exigencias de derecho político a las instituciones, o poder reclamar al otro debidamente (Rawls, 2022, págs. 23 - 33). En consecuencia, será el mismo estado como un instrumento donde se dan argumentos de una concepción de justicia que en la práctica tiene la tarea de garantizar no solo la debida acción práctica de la justicia, sino que desde lo individual y lo colectivo no persistan ni se prologuen violaciones por parte de unos al estado natural y social de los otros. Dentro de este marco se considera que el reconocimiento del otro y el respeto de sus derechos contribuyen a la búsqueda de la igualdad y al desarrollo de lo colectivo como ciudadano, personas libres, cuestión que asumen, un criterio de justicia política, que argumenta el actuar en justicia como equidad, visibles en la práctica ciudadana de la cooperación social. En el entendido de toda justicia como equidad, la concepción política de justicia es para sociedades democráticas. Ahora bien ¿cómo puede entenderse la llamada libertad e igualdad y/o personas libres e iguales dentro de una sociedad organizada, estructurada y con capacidad de cooperación? Sobre esto John Rawls manifiesta que una persona se concibe como igual en el sentido que se sienten poseedores de las facultades morales necesarias para participar de la cooperación social durante toda la vida, formando parte así de la sociedad de ciudadanos iguales. Ahora dichas facultades morales en este ciudadano que es igual a otro dentro de una sociedad ordenada se entienden desde dos modos: 1. Capacidad de poseer sentido de la justicia, es decir es la capacidad de entender, aplicar y obrar según los principios asumidos en el concepto de justicia política. 2. Tener la capacidad de una concepción del bien mismo, es todo lo que comprende a lo que se persigue referente a ese bien.

Por lo tanto, el criterio de igualdad en cada ciudadano se da porque se poseen las facultades morales para asumir las dinámicas de una estructura ordenada de justicia, es decir, desde una concepción de política de la justicia. De aquí que, en una sociedad bien ordenada, asume la constitución, sus valores democráticos y políticos para buscar mancomunadamente una justicia que es exigida por las reglas establecidas socialmente por sus mismos ciudadanos. El filósofo político manifiesta que todo ciudadano es libre cuando se concibe a sí mismo y a otros con la facultad moral de poseer una concepción del bien, es decir, racionalmente busca lo que es comprensible a su concepción del bien desde su identidad de persona pública o legal, su libertad no afecta los cambios que puede sufrir su concepción determinada del bien; por otra parte, este sentido de libertad también se da cuando los ciudadanos se sienten capaces de hacer exigencias válidas, es decir, de tener el derecho de presentar exigencias a la institucionalidad con el ánimo de promover su comprensión del bien que puede ayudar a construir y transformar a su entorno socialmente determinado (págs. 44 - 49).

Por consiguiente, un ejercicio de justicia social está en el alcance de la relación entre la defensa de los derechos autónomos y el desarrollo de los derechos colectivos; esta relación genera una dinámica de crecimiento y de estabilidad que sustenta una realidad social donde el individuo tiene conciencia libre para entrar en relación con iguales que buscan la proyección de una cooperación social, cuestión que hace posible una concepción política de una justicia de equidad, que estructura un sistema equitativo de cooperación entre individuos donde se da la aceptación de una sociedad bien ordenada en cuanto a una concepción de justicia (concepción pública y aceptada), que se regula por una estructura básica de sociedad que busca la correcta aplicación de la justicia (las instituciones políticas) y donde están ciudadanos iguales y libres tienen unas facultades morales que le dan posibilidad de exigir una justicia establecida socialmente. Ahora bien, este concepto de justicia social está revestido de derechos que deben ser reconocidos y protegidos, por lo que el estado jugará un papel preponderante en tal protección que, como garante, da el reconocimiento y/o el estatus de ciudadanía. La ciudadanía en la teoría de Marshall y Bottomore (1998) se configura a partir de tres tipos de derechos:

- 1) Derechos civiles: representan el derecho a la libertad individual.
- 2) Derechos políticos: representan el derecho a participar como elector y/o como miembro de un cuerpo investido de autoridad política.

- 3) Derechos sociales: comprenden el derecho al bienestar, la seguridad, la educación y a otras necesidades básicas según los estándares sociales.

Sobre esta base de esto se dan diversas situaciones que con el tiempo causaron la ruptura del principio de igualdad que por entonces había demostrado ser la raíz de toda concepción de comunidad; ahora bien, en el pensamiento de Rawls la concepción de justicia como equidad hace posible el fortalecer el criterio de ciudadanía, ya que aunque puedan existir otras ideas comprensivas sobre justicia, el ciudadano es esa persona que presenta dos facultades: la moral y la de derechos y libertades, configuradas dentro de un orden jurídico (la constitución) que debe garantizar que se puedan desarrollar adecuadamente en su vida libre e igualmente, esto le capacita -al ciudadano- para relacionarse a sistema de cooperación social de manera equitativa al que asume como parte de un bien político de una sociedad ordenada (pág. 264 ss). Dentro de una sociedad ordenada asume libre tal concepción política de justicia que busca equilibrar toda realidad de desigualdad social.

Por otra parte, el concepto de ciudadanía influyó en la comprensión de la desigualdad social y el capitalismo que configuró un sistema económico sustentado en las tensiones existentes entre las clases sociales. Esto tenía como base dos concepciones: en primer lugar, la que se relaciona con una jerarquía de estatus que se cimienta en los derechos legales y en ciertas costumbres establecidas que tienen vinculación con la ley y, en segundo lugar, la interacción de varios factores como la propiedad, la educación y la estructura de la economía nacional, lo que propiciaba un sistema de desigualdad (ricos-pobres) que se consideraba necesario y útil socialmente para formalizar la distribución de poder (Marshall y Bottomore, 1998). Sin embargo, se hacía evidente que el sistema de desigualdad no solo generaba pobreza, sino también una miseria que se ampliaba socialmente.

Con esto queda dicho que el estatus de ciudadanía no logró mantener el criterio de igualdad — al menos políticamente— ni buscó el mínimo de conflicto social. Por el contrario, en la Francia del siglo XIX hubo una variación: el estatus de ciudadanía dejó de someterse al criterio de lo político y lo civil y se centró en una ciudadanía social. Por consiguiente, el Estado políticamente en su definición de ciudadanía no impidió la intensificación de la pobreza y la desigualdad, ya que las diferencias en el nivel adquisitivo generaron una brecha entre la relación colectiva de los individuos, llegando a instrumentalizar y fortalecer desde la concepción de lo material (propiedad)

y de lo económico (capital) las dinámicas de exclusión. Sobre estos elementos se empezaron a agudizar las luchas de clases que permanentemente han interrumpido la estabilidad misma de la estructura social; tales luchas se amparaban en una concepción jurídica donde el Estado mismo, la mayoría de las veces, carecía de respuestas y estrategias que defendieran los derechos comunes.

En la perspectiva de las propuestas ideológicas que establecieron la relación entre los conceptos de comunidad y ciudadanía, y entre ciudadanía y clase social, se debe considerar la necesidad de que prevalezca el argumento del bien común, entendido no como una necesidad particular, sino como una realidad colectiva que como criterio ha de contribuir en el desarrollo social, de modo que los individuos desde su autonomía y responsabilidad busquen su realización integral. Dicho principio del bien común debe políticamente proteger no solo los derechos individuales, sino fundamentalmente los colectivos. Por consiguiente, el propósito de toda praxis de justicia social es hacer realizable el bien común, como un fin para la sociedad civil y para el Estado mismo, pues se trata de una expresión política que debe existir, con el fin de corregir las fallas del mercado que, lejos de tender a la armonía y autorregulación, ha generado a partir del siglo XIX escenarios de desigualdad y exclusión que constituyen verdaderos ejemplos de injusticia social (Jaramillo, 1996).

2.2. El concepto de justicia social en el Magisterio de la Iglesia Católica, una construcción progresiva.

En el periodo comprendido entre los últimos años del siglo XIX y el final de la Segunda Guerra Mundial —en 1945— se presentó la llamada crisis del capitalismo y la consolidación del pensamiento socialista. Durante estos años tuvieron lugar las primeras revoluciones sociales del siglo XX: la de México en 1910 y la de Rusia en 1917. Para afrontar y superar esta crisis del capitalismo surgió en 1929 la teoría Keynesiana que afirma que el Estado debe intervenir en la economía para mantener el equilibrio y revertir los ciclos de crisis. Dicho, en otros términos, el mercado no se regula de forma natural, por lo que los gobiernos deben minimizar las fluctuaciones económicas a través de políticas sociales y proteccionistas.

Dentro de este contexto se conformaron también los grandes movimientos sindicales y de la seguridad social, pero también el capitalismo monopolista. Por otra parte, Estados Unidos consolidó su hegemonía política, económica y militar que influyó poderosamente en las decisiones de los organismos internacionales recién creados, principalmente en la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en lo que puede ser denominado el orden mundial de la posguerra, en el cual el despliegue del músculo social del Estado para la reconstrucción desempeñó un papel importante. Surgió en este contexto el Estado de bienestar que significa la intervención del Estado en la economía y en la sociedad para lograr una redistribución de la riqueza con el propósito de mejorar las condiciones socioeconómicas y de salud de la población. Este sistema económico, político y social fue propulsor del milagro económico de los países industriales durante la década de los cincuenta, pero también profundizó la división del mundo en dos bloques político-económicos: el oeste capitalista y el este comunista, que trajo consigo la llamada Guerra Fría. En los países del Tercer Mundo, este periodo se tradujo en una mayor conciencia de su derecho al desarrollo y en los continentes asiático y africano se vivió un proceso de transición —en su mayor parte violento— del colonialismo a la democracia; estos movimientos independentistas estuvieron acompañados de procesos paralelos en otros países del mundo en favor de los derechos humanos.

Se consolidó, asimismo, el urbanismo en los países menos desarrollados, pero la caída de los precios del petróleo crudo y, en general, de las materias primas a comienzos de los setenta acabó con las ilusiones de desarrollo en el Tercer Mundo y precipitó una crisis en el sistema financiero internacional (Bértola y Ocampo, 2013). Ante esta situación el Estado interventor fue incapaz de ofrecer soluciones sociales eficaces, lo que dio paso nuevamente a las escuelas de pensamiento económico que defendían a ultranza el liberalismo extremo, como la representada por Calvento (2006) en su artículo *Fundamentos teóricos del Neoliberalismo: su vinculación con las temáticas sociales y sus efectos en América Latina*.

Ahora bien, con la caída del muro de Berlín en 1989 y la desaparición de la Unión Soviética comunista en 1991, el mundo pasó del conflicto este-oeste al conflicto norte-sur; se inició la conformación de los grandes bloques económicos regionales, y la firma de los acuerdos de libre comercio y de integración monetaria, fenómeno conocido como la globalización, caracterizado también por la mayor presencia de las grandes empresas multinacionales. A partir de entonces, el neoliberalismo, se ha caracterizado por tres líneas: privatización, desregulación y liberalización.

Igualmente, el gran avance tecnológico en el desarrollo de la informática y el uso de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TIC) revolucionó los ámbitos del mercado y se convirtió en el eje articulador de la globalización al acelerar el tiempo de las comunicaciones (Bonnín, 1997).

Por otro lado, en América Latina diferentes fenómenos sociales fueron cambiando el panorama del continente: desaparecieron algunos de sus regímenes dictatoriales, se dio un gran interés por recuperar los valores autóctonos propios de la región, aparecieron varios movimientos guerrilleros, la economía y la sociedad fueron permeadas y perjudicadas gravemente por el narcotráfico, la violencia se institucionalizó, el campo sufrió el atraso tecnológico y los medios de comunicación manipularon con mucha facilidad la opinión pública dados los bajos niveles educativos de la población, todo lo cual generó, gradualmente, un complejo y diverso proceso sobre el cual se darán, en este documento, más reflexiones en tensión con la Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

Muchos de estos fenómenos antes enunciados han dado origen en Latinoamérica a la violación y vulneración de los derechos y del bienestar integral en materia de dignidad humana, por lo cual es claro que el argumento de la justicia social es un camino de interpretación no solo para el restablecimiento de los derechos vulnerados, sino para que de manera colectiva se construyan desde lo común, lo que representa un valor preponderante para la vida y la estabilidad social de los ciudadanos y, a la vez, un camino que busca la igualdad y la equidad, donde todos puedan participar de los bienes que por derecho están llamados a recibir.

Se hace hincapié sobre el tipo de derechos establecidos dentro del cuerpo doctrinal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, conocidos como los Derechos económicos, sociales y culturales (DESC) así: a) derechos económicos: derecho a la alimentación, a la vivienda, al trabajo y al ingreso; b) derechos sociales: derecho a la seguridad social, a la salud física y mental, y, c) derechos culturales: derecho a la educación y a los derechos de los grupos minoritarios. Cada uno de estos grupos de derechos están reconocidos internacionalmente por el Sistema Interamericano de DDHH, en los cuales se obliga a cada Estado a tener políticas públicas y marcos jurídicos donde se respeten, garanticen y satisfaga el cumplimiento de tales derechos para la vivencia y realización individual y colectiva de los ciudadanos.

El fin de esto es salvaguardar el criterio de lo común frente a las distintas situaciones que desdibujan el principio de lo justo en el marco de la sociedad latinoamericana y en nuestro caso colombiano. En consecuencia, hablar de justicia social es hablar desde la necesidad de fortalecer promover y blindar los derechos colectivos e individuales, los cuales se visibilizan desde un concepto de comunitariedad, y deben reconocerse y respetarse como parte de la existencia misma y subsistencia de lo humano (Campanini, 1998).

Sobre este contextos general el Pensamiento Social de la Iglesia ve en el concepto de justicia social el verdadero y propio desarrollo de la justicia general que regula las relaciones sociales desde el criterio de la observancia de la ley (CEC P. C., 2005). Según Múnera (2005), es algo que se asume como principio fundamental de la epistemología social eclesiológica que como una acción ética debe estar presente en la distribución de los bienes, en el reconocimiento de los derechos humanos, en la lucha por la paz, en el trabajo y el salario, en el desarrollo humano integral, solidario y sostenible, en la educación y la promoción humana, tales criterios para la filosofía política desde John Rawls se entiende en una sociedad democrática, como sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos concebidos libres e iguales. Por consiguiente, esta acción ética para la DSI se convierte en objeto de una justicia política, es decir, es sobre las instituciones políticas donde descansa dicha acción ética que permite una justicia que como equidad la cual salvaguarda dicho sistema unificado de cooperación social establecido democráticamente (pág. 69).

Estos criterios fueron identificados, desde el Magisterio de la Iglesia Católica, de acuerdo con las circunstancias políticas, económicas y sociales del momento y perpetuados a través de las encíclicas sociales de los distintos pontífices. En el libro elaborado por el Secretariado Nacional de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Colombia titulado *Compromiso sociopolítico del cristiano* (1984) se expone una síntesis contextual de cada una de ellas entre las que destacamos las siguientes:

1. *Rerum Novarum* (RN) en 1891 del Papa León XIII: con este documento comienza propiamente a consolidarse la Doctrina Social de la Iglesia en respuesta a la situación social causada por la Revolución Industrial y el surgimiento del liberalismo, ya antes descritos. En su encíclica, León XIII aborda, por un lado, la grave problemática de injusticia, pobreza y desigualdad y, por el otro, la cuestión obrera que llegó a ser crítica. En la primera parte,

describe los hechos fundamentales y luego, en la segunda parte, pide el cambio profundo — en la línea cristiana— de dicha situación para transformarla hacia la justicia y la equidad. Plantea que todos los seres humanos deben enfrentar estos desafíos, el Estado debe buscar la prosperidad social y, lo más importante, los patronos y obreros, unidos en una causa común, deben dar soluciones de fondo animados por un espíritu de justicia y caridad. Dicha encíclica promovió fuertemente las acciones sociales y el avance de los sindicatos, entre otras influencias cruciales en el mundo.

2. *Quadragesimo Anno* (QA) del Papa Pío XI: en la etapa más aguda de la crisis mundial Pío XI sintió toda esa problemática mencionada y alzó su voz con este documento que tiene tres partes: en la primera, expone los logros y progresos que inspiró la *Rerum Novarum* en la Iglesia y en el mundo; en la segunda, recuerda los principios básicos que deben iluminar la acción social cristiana que son la justicia, el bien común y la dignidad humana, y denuncia las enormes fallas del liberalismo y del comunismo; por último, en la tercera parte, clama por un cambio social en los distintos países regidos por la equidad, la cooperación y la solidaridad en la búsqueda de nuevos modelos iluminados por la DSI.

3. *Mater Et Magistra* (MM) en 1961 y *Pacem in Terris* (PT) en 1963 del Papa Juan XXIII: en la Encíclica *Mater et Magistra* se profundiza aún más en el Pensamiento Social de la Iglesia (PSI) como una concepción cristiana de la vida personal y social a través de cuatro secciones: en las dos primeras se ofrece un resumen y ampliación de los documentos anteriores y se reitera la importancia de los valores expuestos en ellas con énfasis en la necesidad cada vez más inaplazable de fomentar por todos los medios la justicia social; la tercera sección aborda nuevos problemas sociales que surgen en el planeta y señala el preocupante desequilibrio internacional, a la vez que muestra alternativas innovadoras para llevar a cabo las apremiantes exigencias de la justicia social individual, social colectiva y entre las naciones; en la cuarta sección, insiste en la urgencia de reconstruir los modelos de convivencia humana a partir de tres principios esenciales que son la verdad, la justicia y el amor. Adicionalmente, la *Pacem in Terris* (PT) constituye el testamento de este Papa antes de iniciar la renovación conciliar mediante la experiencia del Vaticano II; en la PT resalta el valor infinito de la paz para toda la humanidad que se fundamenta en el respeto de los derechos humanos y que solo es posible si para ello se buscan la justicia, el amor y la libertad como principios vitales.

4. *Gaudium et Spes* (GS) en 1965, *Populorum Progressio* (PP) en 1967 y *Octogesima Adveniens* (OA) en 1971 del Papa Pablo VI. Durante su pontificado se celebró el Concilio Vaticano II en 1962, el cual había sido convocado e iniciado por el Papa Juan XXIII: la *Gaudium et Spes* (GS) forma parte de los documentos del Concilio Vaticano II que, como se expuso antes, dio lugar a una fase nueva en la historia de la Iglesia Católica en la cual el centro reside en torno a la búsqueda del desarrollo integral y la liberación plena de los seres humanos y de los pueblos, a través del respeto a la dignidad humana y a la construcción de la fraternidad universal, con el fin de responder a las urgentes exigencias de ese tiempo en cuanto a la justicia social y a la paz. La *Populorum Progressio* (PP) es un aporte teológico y profético a la reflexión posconciliar, en la cual Pablo VI profundiza en el desarrollo como promoción integral de toda persona y de toda la humanidad, reflexión que se amplía en la Encíclica *Octogesima Adveniens* (OA) publicada en el 80 aniversario de la RN; en la OA se analizan los nuevos problemas sociales que aquejan a la convivencia humana y se exigen compromisos firmes —personales y comunitarios— que contribuyan a una sociedad más justa y digna.

5. *Laborem Exercens* (LE) en 1981 y *Sollicitudo rei Socialis* (SRS) en 1987 del Papa San Juan Pablo II: en la Encíclica *Laborem Exercens* el Papa San Juan Pablo II insiste y amplía la reflexión sobre el trabajo como clave de la vida humana y de la cuestión social, y hace nuevos aportes frente a la realidad social contemporánea y las innovadoras condiciones laborales de la tecnología, así como los conflictos y fallas del mundo del trabajo y del capital, y los derechos humanos que deben ser defendidos a la par que la búsqueda del bien común y la justicia social. *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS) es la carta encíclica en la que el Papa San Juan Pablo II resalta que el campo de los derechos del ser humano se ha extendido a los derechos de los pueblos y de las naciones, a la luz de la DSI como un corpus doctrinal unitario que interpreta las realidades sociales de modo orgánico; aquí hace un llamado a la necesidad de equidad y bienestar para todas las personas, de forma que uno de los principios claves es el destino universal de los bienes de la tierra para su uso por parte de todo individuo y de la humanidad entera.

6. Con motivo del centenario de la *Rerum Novarum* del Papa León XIII se publica la *Centesimus Annus* (CA) en 1991 del Papa Juan Pablo II: el objetivo y el hilo conductor de este documento es el trabajo humano como clave esencial de toda la cuestión social en la

búsqueda del bien común; esta Encíclica analiza los nuevos retos sociales para el trabajo humano, los conflictos que se presentan y el derecho a buscar en dicho trabajo la justicia social para la humanidad, las familias y la sociedad, la importancia y el rol benéfico de todos los actores sociales: empresarios, trabajadores, etc., y la exigencia por parte de la DSI del respeto a la dignidad y a los derechos humanos; por último, brinda un análisis de la espiritualidad del trabajo como participación en la obra del creador y aporte a la instauración del Reino de Dios comenzando ya desde esta tierra y siguiendo el ejemplo de Jesús, hombre de trabajo.

El Compendio de la DSI elaborado a petición del Papa Juan Pablo II por el Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005, recoge todos estos invaluable aportes del PSI y sirve de faro conductor para la renovación social que el Evangelio pide hoy en la sociedad posmoderna; respecto a la *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS) dicho compendio recuerda que el ser humano es “social” por naturaleza y depende de los demás para su existencia y realización personal, familiar y social esto desde lo entendido que la sociabilidad y la solidaridad son valores cruciales entre personas y entre naciones, al servicio de la comunicación, la colaboración, el bien común y la equidad. Igualmente, el compendio de la DSI aborda con gran profundidad la reflexión sobre los derechos humanos fundamentales y exhorta a respetarlos y defenderlos, de conformidad con la dignidad trascendente de toda persona, todo lo cual realmente garantizará el auténtico progreso individual y social que solo se logra si hay justicia social y fraternidad. Por ende, el entendimiento del significado de justicia social dentro de la eclesiología social establece un análisis del individuo desde su autonomía, individualidad, igualdad y relación con los ambientes colectivos. Desde este Marco Doctrinal se busca que el desarrollo integral del ser humano, cuyos deberes estén enmarcados en los argumentos de respeto de la dignidad humana y sus derechos están dados desde tres niveles: (a) la convivencia entre ciudadanos, (b) las entidades intermedias, y (c) el Estado y los ciudadanos, y la interdependencia de los países entre sí, lo que implica una ética de la cooperación, la solidaridad y una globalización de la solidaridad.

Eclesiológicamente la justicia social como concepto centra el núcleo de su argumento en el bien común; con ello se busca defender y garantizar los derechos de las personas. Tal exigencia es una de las claves principales de toda ética social, un constitutivo de toda justicia social. Esta renovada

comprensión de justicia social basada en el bien común encuentra su relación con el criterio de la dignidad humana y sobre la importancia del desarrollo integral de cada persona; aquí se deben tener presentes, por un lado, los riesgos reales y graves que pueden atentar contra la dignidad y el desarrollo de la persona y, por otro lado, las garantías y el ejercicio de los derechos fundamentales en medio de la sociedad.

Tal comprensión de reflexión social tiene sus fundamentos en principios que conforma un pensamiento ético cristiano; en ella se hace una afirmación contundente de lo sagrado, de lo dignamente humano y de la capacidad de la solidaridad humana como una exigencia inalienable (Mifsud, 2001). Estos principios inspiran y delimitan la importancia de las normas positivas como reguladoras de todas las formalidades del ser humano y de su ejercicio de convivencia, donde se debe garantizar el logro pleno de un bien común que tenga fundamento en lo formal y en lo práctico, y en los derechos fundamentales de la persona y de los pueblos (Múnera, 2005). Esta regulación desde las normas positivas se entiende en la DSI como “la función creadora de la justicia social”, en la cual todo principio rector del nuevo orden jurídico positivo, es decir la ley, exige el respeto hacia toda persona humana, sus derechos y hacia un criterio social donde lo humano prevalezca de manera objetiva. Desde esta perspectiva, el Papa Pío XI en su Encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) invitó a las instituciones públicas y privadas a desempeñar, desde el orden jurídico positivo, no solo tareas económicas, sino también atinentes a la convivencia humana, armonizadas de tal manera que primara el interés por la búsqueda del bien común. Esto implicaba un adecuado cumplimiento social en el cual los ciudadanos, las autoridades y las instituciones debían asumir los principios de la equidad y llevarlos a la práctica. Por lo tanto, tal exigencia vinculada con la cuestión social se refería a los aspectos sociales, políticos y económicos, y sobre todo a la dimensión estructural de los problemas y las soluciones correspondientes (CEC P. C., 2005).

Por último, lo correspondiente a los principios orientadores de la acción que hacen posible la justicia social desde la DSI son: (a) el respeto a la dignidad humana de toda persona, y a sus derechos y obligaciones fundamentales, (b) la solidaridad universal, (c) la opción preferencial por los pobres, (d) la subsidiariedad (atención especial que el Estado debe dar a las personas que no tienen los medios para valerse por sí mismas), y (e) la primacía del bien común.

Estos principios tienen una gran repercusión en todas las actividades económicas y políticas donde existen relaciones mutuas entre los individuos y la sociedad. Es necesario establecer con claridad argumentos y praxis sobre el concepto de ciudadanía para la conciencia no solo de los cristianos, sino también de todos los hombres y mujeres, ya que esto permite un consenso que fundamenta las convicciones humanas para el actuar en sociedad. En este sentido, si lo que la DSI les explica a los creyentes sobre sus obligaciones sociales y sobre su deber como cristianos de colaborar ampliamente en la edificación de un mundo humano y justo no se traduce en acciones concretas, esta enseñanza social quedará como letra muerta. Lo anterior encuentra en la conceptualización moderna de justicia social su materialización desde el punto de vista del orden jurídico para lograr el bien común; esto debe ser entendido como el camino para la realización humana y el progreso colectivo, y para que la dignidad humana y el desarrollo integral ocurran de manera orgánica e individual, pero con repercusiones colectivas (Mifsud, 2001).

2.3. El bien común, un principio de la DSI como argumento básico para el concepto de justicia social.

Desde la DSI se argumenta la necesidad de trabajar en la defensa y promoción de la vida humana a partir del respeto de la dignidad (como fundamento antropológico) y de la búsqueda del bien común (como fundamento jurídico). Sobre estos dos fundamentos se establecen criterios para la llamada construcción y promoción de la justicia en relación con el orden social, ya sea en lo moral, lo ético, lo político y lo jurídico; además, sobre tales criterios existen unas exigencias que se derivan de las condiciones sociales de cada época en ella se encuentra el compromiso por la paz, la correcta organización de los poderes del Estado y un sólido ordenamiento jurídico que salvaguarden el medio ambiente y la prestación de los servicios esenciales para las personas y la comunidad, los cuales hacen parte de los derechos fundamentales denominados los Derechos económicos, sociales y culturales (DESC) (CEC P. C., 2005).

Ahora bien, en el caso concreto del bien común, Múnera (2005) manifiesta que la misma DSI elabora una sana definición de este término abarcando todo el conjunto de condiciones de la vida social que le permiten al ser humano el desarrollo libre y total que lo lleva a alcanzar la propia perfección. Asumir el bien común implica una serie de cambios y de ajustes en la naturaleza y

dimensiones propias de todo grupo social, lo que estimula y orienta el dinamismo colectivo a favor de la verdad, la libertad, la justicia y la dignidad de los hombres.

Para el Pontificio Consejo Justicia y Paz en el Compendio de la DSI (2005) no se trata, simplemente, de dar una suma de bienes particulares a cada sujeto del cuerpo social, sino de que utilice los bienes colectivos para su desarrollo integral; en consecuencia, solo con la concientización de lo social es posible acrecentar y custodiar dichos bienes colectivos, y alcanzar los beneficios que estos pueden traer en el futuro. En este sentido, el actuar moral y social del individuo juega un papel preponderante en la construcción del bien común; es aquí donde se comprende que el bien común es dimensión social y comunitaria del bien moral; todos los miembros de la sociedad tienen la obligación de colaborar —desde sus propias capacidades— en su consecución y desarrollo.

En la búsqueda del bien común existe un contenido moral vinculante que obliga a dos sujetos fundamentales para la vida social: los dirigentes y los dirigidos, la autoridad y los gobernados; los dirigentes, por su autoridad política deben organizar a la sociedad civil para que pueda lograr la materialización del bien común mediante la contribución de todos los ciudadanos. En este sentido lo manifestó el Papa Juan XXIII en su Encíclica *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963) cuando dijo que en la búsqueda del bien común deben participar todos los miembros de la comunidad política desde diferentes niveles según sus propias funciones, méritos y condiciones y que, mediante sus poderes públicos, están obligados a velar para que en la consecución del bien común participen todos los ciudadanos sin darle preferencia a alguno en particular o a un grupo determinado; por otra parte, los dirigentes tienen que establecer un orden social que permita un respectivo progreso orientado hacia el bienestar de las personas. Tal orden se debe construir y fundamentar en la verdad, la justicia, la libertad y la vivencia del amor. Sobre esta relación ética entre Estado–ciudadanía, autoridad y gobernados, dirigentes y dirigidos, los puntos fundamentales se empezaron a plantear a partir del pontificado de León XIII, los cuales fueron recopilados y actualizados en el Concilio Vaticano II; de esta manera, la DSI frente al criterio del bien común hizo dos planteamientos que resultan claves:

- 1) El ser humano —por su dignidad— es el sujeto, la raíz, el principio y el fin de toda vida social, y de todas las instituciones sociales.

- 2) Lograr el bien común es difícil, por una parte, a causa del egoísmo personal de los sujetos gobernados o de las autoridades que gobiernan y, por otra, debido a las pretensiones del egoísmo colectivo consolidadas y hechas visibles en el pecado; a esto se le debe sumar la desacralización y descomposición de la autoridad política.

Cuando los gobernantes no atienden las necesidades de los ciudadanos, estos corren el riesgo de caer en el yugo de la pobreza, la miseria y la exclusión, y se hace más compleja la búsqueda de la justicia social porque se violentan todos los derechos y se impide el desarrollo integral de las personas. Si bien la razón de ser del Estado es, exclusivamente, alcanzar el bien común con la transparencia de la verdad y la limpieza moral, desafortunadamente cuando se tienen gobiernos que basan sus políticas en el bien exclusivo particular o en el predominio de los dirigentes y/o de los partidos políticos y no en el interés colectivo, se abre el camino al egoísmo, la exclusión, la injusticia, el desorden, la corrupción y demás situaciones que empobrecen a una nación (Múnera, 2005).

2.4. La Iglesia Católica latinoamericana y la evolución histórica de su doctrina en favor de los pobres.

A propósito del pensamiento Conciliar, este buscó escrutar a fondo los signos de la historia e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación se pueda responder a los interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y futura, y sobre la mutua relación entre ambas. Es indispensable, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia lo caracteriza (Gaudium et Spes, 1965). Adicionalmente, la iglesia latinoamericana a finales del siglo XX buscó asumir una posición asertiva ante las necesidades y sufrimientos evidentes de la región. Tal novedad se dio especialmente en el sentido del problema social, por lo que se preocupó del tema de la pobreza como uno de los más álgidos del continente —opción preferencial no exclusiva ni excluyente según la DSI— con mayor radicalidad eclesial. Es fundamental entender aquí el contexto en el cual se desarrolló la reelaboración del discurso eclesial latinoamericano y colombiano, ya que este no solo se transformó internamente, sino que desde sucesos ocurridos al

exterior de la realidad del país se encendieron las alarmas de un discurso cristiano con sentido revolucionario frente a las cuestiones sociales. Al respecto, Dussel (1979, pp. 48-52) en su libro *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza* menciona tres momentos importantes en la historia de la Iglesia latinoamericana que vale la pena resaltar:

- 1) El descubrimiento de América y el inicio de las guerras de la emancipación nacional (1492-1808): época en la cual se evoca la cristiandad de las Indias Occidentales luso-hispánicas (de Portugal y de España) en la que la Iglesia se articula con un modo de producción tributario —el de la encomienda o la mita— regido por un sistema mercantilista y monetarista.
- 2) La dependencia colonial hispanoportuguesa de la anglosajona: significó el paso de un mercantilismo preindustrial colonial a un capitalismo periférico y dependiente.
- 3) El anuncio de Juan XXIII en el año de 1959 sobre la realización del Concilio Vaticano II (1962 a 1965): se presenta en el continente latinoamericano el nacimiento de la primera nación socialista con la entrada de Fidel Castro en 1959 a Cuba, donde desarrolló un proceso que buscaba no solo la organización de un sistema socialista sino igualmente el agotamiento del modelo populista y su reemplazo —dentro del ámbito latinoamericano del capitalismo periférico y dependiente— por el llamado modelo desarrollista que suponía un gobierno totalmente democrático que no reprimía a las masas y daba lugar a la burguesía local (Dussel, 1979, p. 36).

Estos tres sucesos históricos fueron el escenario de una acción eclesial en Latinoamérica respaldada por los lineamientos de la doctrina católica, que como ya se expuso fueron fruto de un proceso histórico en cuya última etapa destacó la compleja relación con los Estados. En este sentido, es de destacar que hacia mediados del siglo XX fue posible observar la evolución de un espíritu que reaccionó ante la creciente desigualdad en la región, que llevó a una Iglesia más liberadora y progresista, que adoptó una opción preferencial por los pobres y la defensa de los derechos humanos en contextos de las luchas por el poder político. Tal actuar fue novedoso y le permitió a la Iglesia una dignidad pocas veces alcanzada en toda su historia en América Latina, debido a su conexión con las problemáticas reales del pueblo.

En consecuencia, la iglesia latinoamericana empezó a trabajar en defensa de la dignidad, los derechos y la promoción humana de los pobres, y esta filosofía desarrollada sobre todo a partir de

las Conferencias del Episcopado Latinoamericano, aquí se presenta una oposición al sistema capitalista salvaje que dio origen a la gran masa de marginados y oprimidos en los países periféricos. La ideología del desarrollismo no se identificaba para ese entonces con la naturaleza de la Iglesia; por esta razón surgió la necesidad de intensificar una lucha que experimentó, en primer lugar, la muerte de varios evangelizadores y, en segundo lugar, el desprestigio de su pastoral, pero que jamás abandonó la labor concebida en su viraje hacia un compromiso profético en el continente, lo cual sentó las bases para una reforma del discurso y del actuar de la Iglesia Católica en Latinoamérica. Como bien lo interpreta Dussel (1979) la dramática situación histórica del continente llevó a la Iglesia Católica latinoamericana a una maduración histórica, a definir nuevas estrategias pastorales y a caminar a la par de la historia de los pueblos y de sus realidades. Fue testigo de un modelo de desarrollo liberal injusto y también de una imposición capitalista opresora y empobrecedora para los pueblos latinoamericanos y caribeños. Ante esta realidad, Dussel (1979) afirma que existen dos caminos posibles: en primer lugar, asumir una dependencia interna y externa de dicho capitalismo o, en segundo lugar, optar por una postura que apruebe la lucha liberadora. El pensamiento eclesiológico —no ajeno para la Iglesia colombiana— hace una doble interpretación: resguardar la dependencia Iglesia-Estado por medio de un Estado que asume y promueve el pensamiento capitalista y burgués o promover una praxis liberadora en favor de los pobres y los más desprotegidos. Durante las crisis del capitalismo extremo se produjeron movilizaciones populares conformadas por masas de obreros y campesinos quienes sufrían de bajos salarios, mala alimentación, falta de vivienda, etc.; dicha situación facilitó el desarrollo de un pensamiento inclinado al socialismo y al marxismo, propició protestas populares e incrementó los movimientos de las clases oprimidas, especialmente, en América Latina. Sobre esto Bruckmann y Dos Santos (2008) resalta los siguientes movimientos:

- 1) El Movimiento Campesino: su auge ocurrió en América Central durante los años de 1920 a 1930 cuando existía una explotación de campesinos asalariados directamente subordinados a empresas norteamericanas que los organizaron en actividades exportadoras.
- 2) El movimiento obrero latinoamericano: fue el otro soporte de las fuerzas populares en el continente y encontró su base material en el periodo inicial de la industrialización durante la primera década del siglo XX.

- 3) Los movimientos de clase media y el movimiento estudiantil: si bien el ala del movimiento obrero que luego formó los partidos comunistas se aproximó a sectores de la clase media en torno a objetivos democráticos, la reforma universitaria fue otra de las banderas significativas que la clase media levantó durante los años veinte y condujo a un movimiento social propio que exigía la participación de los estudiantes en la conducción de la universidad, la reforma curricular y la apertura hacia los procesos sociales y políticos que vivía América Latina.

Aunque el auge de estos movimientos populares no perduró por mucho tiempo, el influjo político de dichas masas populares amplió la línea de una liberación de la opresión del centro hacia la periferia, que se mediatizó por el sistema capitalista y las células productivo-financieras que son las transnacionales (Dussel, 1979). Sobre este y otros contextos económicos y políticos, la Iglesia latinoamericana tuvo que abrirse y dar una respuesta concreta y transformadora que dinamizó, en los pueblos sufrientes, una esperanza cimentada en la propia realidad y en la capacidad humana; por eso, la dignidad humana, el bien común y la lucha por la justicia social fueron el telón de fondo para el cambio y el impulso de la Iglesia latinoamericana renovada, pensamiento que se vio más comprometido en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, entre las cuales, la más trascendental fue la ocurrida en Medellín (Colombia) del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968.

2.5. El documento de Medellín: una mirada eclesial latinoamericana a la realidad de los pobres (1968).

Todas las Conferencias Episcopales han buscado siempre trabajar sobre temas integrales de la vida y la acción de la Iglesia en el mundo y en la historia, no solo en cuanto a su espiritualidad, la celebración cultural de la fe, la acción evangelizadora y la pastoral integral, sino también en relación con los acontecimientos socioculturales y político-económicos cuyo fin es redescubrir la acción de Dios y del Evangelio en medio de las situaciones humanas.

Este contexto de crisis socioeconómica de 1977 y sus repercusiones en los ciudadanos, los cuales experimentaron la marginación y la pobreza, hizo que la iglesia latinoamericana realizara un serio estudio y comprensión de la realidad y del papel como institución de fe donde vio la

necesidad de proponer un modelo en el que resultaba imposible cumplir con el proceso de evangelización a través del Estado, lo cual la colocó, definitivamente, en la sociedad civil y en alianza con las clases oprimidas (Dussel, 1979). Esto empezó a materializarse a partir de la mentalidad eclesiológica planteada en la Conferencia Episcopal de Medellín (CELAM, 1994). Los primeros documentos utilizados en la discusión no contaron con la aprobación de los obispos colombianos porque, en su opinión, no reflejaban la realidad del país. Su actitud autoritaria quería frenar el discurso eclesial que venía revelando la realidad social opresiva, especialmente, en la zona rural.

Si bien el Magisterio latinoamericano desarrolló unas líneas concretas bajo el principio central de la Teología de la Liberación de origen latinoamericano, “la opción preferencial por los pobres”, que obligó a la Conferencia Episcopal colombiana a desprenderse de los privilegios partidistas para enfocar el pensamiento eclesial hacia las realidades humanas y sociales que vivían hombres y mujeres latinoamericanos/as, haciendo un discernimiento de la realidad sociopolítica y religiosa del país desde el espíritu del Evangelio. Medellín sirvió de modelo para pasar de una mirada global de la eclesiología universal a una mirada de las Iglesias locales, al considerar las realidades y problemáticas sociales propias de esta región. Este cambio de enfoque se convirtió en un referente, no solo en Europa sino igualmente para Asia (en la reunión de Manila en noviembre de 1970) y para África (en Kampala en julio de 1969) (Dussel, 1979).

Desde dichos enfoques se puede entender el proceso de desarrollo del pensamiento eclesial latinoamericano:

- 1) El contexto: aunque el camino que llevó a la realización de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana se caracterizó por la importancia de los influjos externos, fueron situaciones internas relacionadas con las mismas realidades las que evidenciaron la necesidad de un análisis profundo, del estudio de situaciones complejas de manera interdisciplinaria y del diseño de acciones pertinentes para contrarrestar y transformar la realidad en beneficio de la sociedad y de la misma iglesia. Para Cardona (1988) Medellín surgió bajo tres dinámicas:
 - El Concilio Vaticano II que en América Latina representaba un doble significado: el primero, entendido como la Encarnación de una Iglesia en la historia, es decir, de cara a la realidad humana, social, política, económica y cultural del continente, lejos de

- cualquier tipo de autoritarismo conservador, posición doctrinal en la cual halló un argumento de credibilidad que determinó su identidad y su misión, concebidas para un grupo de creyentes que como seres humanos han sido corresponsables del pecado del mundo, pero como Iglesia, a la vez, han sido signo de esperanza para transformar la mentalidad y la praxis de la humanidad (Sobrino, 1985). Este proceso colocó a la Iglesia no solo delante del mundo, sino también en la vía de encuentro con la humanidad, sus tragedias, anhelos y su búsqueda de convivencia y justicia. El segundo significado era la visión de una Iglesia que tenía como sujeto la interpretación del “hombre de la sociedad moderna y burguesa”, es decir, un argumento y una acción para un ser humano que se encontraba imbuido en una modernidad marcada por el individualismo y por un humanismo técnico-científico, que buscaba formarse en medio de reivindicaciones sociales, pero que a la vez terminó convirtiéndose culturalmente en un instrumento para la hegemonía social del capitalismo occidental (Cardona, 1988).
- Los pasos que se dieron en la iglesia latinoamericana desde 1955: la iglesia latinoamericana empezó un momento renovador desde los argumentos teológicos y las acciones pastorales que acompañaron la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), varios Institutos como la Conferencia Latinoamericana de Religiosos creada en 1958 (CLAR), el Instituto de Pastoral Latinoamericana (IPLA) y el Instituto de Catequesis Latinoamericana (ICLA) creados en 1969, los cuales desarrollaron las líneas de pensamiento establecidas en el Concilio Vaticano II. Tal desarrollo teológico permitió renovar la reflexión sobre la fe cristiana y ayudó al Magisterio a entender la necesidad de un cambio de estructuras y paradigmas, pero también impulsó el avance en la acción práctica del hacer pastoral que tenía como destinatario al ser humano sufriente que a causa de los dolores y traumas generados por una sociedad capitalista e individualista que destruye y margina, necesitaba un mensaje de dignificación y esperanza (Cardona, 1988).
 - El dinamismo sociopolítico y económico presentado en Colombia: en el continente se venían presentando grandes procesos de desarrollo urbano debido a la migración del campo a la ciudad, ocasionada por la ola de violencia que se presentó en lo rural; tuvieron lugar luchas por una política de tierras que de manera justa colocara al campesinado como parte fundamental no solo en su vocación de campesinado, sino en

su labor de cultivar y hacer producir la tierra. Sin embargo, como lo afirmó Cardona (1988), las reformas agrarias solamente sirvieron de contención de las luchas sociales campesinas y no concretaron los cambios estructurales necesarios para la transformación de la política rural de los países periféricos como Colombia. En este país el gobierno solo dio paliativos y, por consiguiente, los conflictos sociales y políticos se incrementaron, al igual que en toda Latinoamérica.

- 2) El argumento teológico: en el análisis socio-ecclesial hecho durante la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín yacen los inicios de una teología ecclesial centrada en la realidad sociohistórica de los latinoamericanos más sufrientes: los pobres. Dentro del pensamiento ecclesial latinoamericano la realidad del pobre llegó a ser parte importante del quehacer teológico, el cual tenía la responsabilidad de interpretar el significado teológico-espiritual y social de los latinoamericanos y su entorno histórico, que necesitaban de una Iglesia consciente y disidente ante los traumas de injusticia y exclusión social con respecto a los cuales se debía buscar un camino de dignificación y justicia (CELAM, 1994). Desde una perspectiva interior en la mentalidad de la ecclesiología universal y la acción práctica de la misionalidad, la Iglesia latinoamericana encauzó un discernimiento de la fe cristiana para plantear no solamente las miradas renovadoras dadas en el Concilio Vaticano II, sino para construir una identidad propia del discurso ecclesial latinoamericano, lejos del enfoque europeo y tomando como base sus propias tragedias; el propósito fue dirigir la mirada hacia la comunidad marginal, lo que permitió tener —en la reunión de Medellín— la objetividad teológica capaz de evidenciar una experiencia espiritual que permitió reconocer la identidad latinoamericana en un Jesús liberador que caminaba junto a los más pobres (Cardona, 1988). Por consiguiente, la Iglesia no podía seguir siendo indiferente ante los problemas del continente y, por esta razón, los prelados en Medellín fueron conscientes de la realidad social del hombre latinoamericano. No obstante, las jerarquías ecclesiásticas en Roma tomaron el mensaje de manera negativa y persiguieron el movimiento de sacerdotes de la teología de la liberación en toda América Latina. La lucha por la justicia y por el bien común era una tarea evangelizadora urgente que debía asumir la Iglesia Católica. Quienes vivían los avatares de la pobreza tomaban consciencia de su marginalidad provocada por una injusticia estructural que los excluía de toda dignificación y bienestar.

El documento de Medellín expresó dicha preocupación eclesial haciendo un llamado al cambio social y a realizar un proceso de discernimiento sobre las realidades, en las cuales las empresas y la economía debían trabajar por una justicia social que, por un lado, contradijera las acciones dominantes del capitalismo y, por el otro, no excluyera a ningún miembro de la comunidad (CELAM, 1994). Es importante resaltar que, como en otros momentos históricos, la reflexión de Medellín fue fruto de una interpretación de los signos de los tiempos, como por ejemplo el padre Vicente Mejía en Medellín (Spitaletta, 2019) y otras experiencias pastorales (Naranjo., 2019, pág. 51 . 89), lo que permitió por una parte, discernir “la acción de Dios sobre la realidad del género humano en su estado y en su condición” y, por la otra, conceptualizar la expresión “inquietud social” (insatisfacción con la sociedad existente), un clamor que era ahogado por el capitalismo y que solamente podía ser escuchado y entendido por quienes tenían dicha capacidad y estaban en medio del pueblo, pues se requería de conversión interior, sensibilidad histórica, fineza ética y naturalidad evangélica (Cardona, 1988, p. 377). Esto dio las luces para construir las grandes líneas teológicas basadas en el principio de «la opción preferencial —no exclusiva ni excluyente— por los pobres», que buscaron dar respuesta profética a las realidades socioculturales y políticas que afectaban la dignidad humana, la convivencia y la justicia social (CELAM, 1994, pp. 216-223).

Sobre este ejercicio reflexivo, en primer lugar, llevó a la iglesia a encarnarse dentro del mundo de los pobres: una humanidad sin rostro, olvidada, ignorada, sacramento del siervo sufriente de Yahveh, para asumir una conversión y así cargar junto con el pueblo latinoamericano su sufrimiento, sus pecados, pero también sus esperanzas (Cardona, 1988). Se trató de un redescubrir la fuerza espiritual y la autorreflexión de la fe cristiana comprendiendo que el espíritu evangélico está presente en todo el pueblo de Dios, especialmente en las mayorías pobres, lugar concreto donde actúa la salvación.

Tal grado de concientización sobre la dignidad humana fue determinante en la búsqueda de la superación de toda forma de opresión marginadora (Bentue, 1995). También es conveniente subrayar la identidad sacramental y misional de la Iglesia latinoamericana, que es propiamente su tarea y su responsabilidad evangelizadora con el continente, y que la llevó a redescubrir en las realidades propias un mensaje esperanzador, pero a la vez transformador y dignificador que le permitiera al pobre sufriente hacer que sus luchas lo llevaran a liberarse del yugo opresor

impuesto por la ideología liberal capitalista. Por eso, el acto de concientización eclesial consistió en solidarizarse y ser profeta de sus sufrimientos históricos (CELAM, 1994). La identidad sacramental centrada en el sentido de creaturalidad creyente (ser humano creyente, imagen de Dios y testigo del Evangelio) en la que se redescubrió la presencia del Dios bíblico como el siervo de Yahveh presente en el pobre, llamado a liberar y salvar, permitió un desarrollo de la reflexión teológico–pastoral en la cual se hizo enérgico y se concretó el llamado a la conversión, y se colocó en el camino hacia los pobres como proyecto liberador de Dios (Cardona, 1988). La conciencia eclesial buscó centrarse en la lucha por una justicia social y un progreso realizables en la historia, sin marginar ni destruir la dignidad de ningún ser humano en su proceso; de aquí que siempre se pretendió resaltar, en medio de la temporalidad social, la vocación humana y la realización del designio de Dios en la historia (CELAM, 1994). En consecuencia, se generó una doble mirada: primero, la del capitalista burgués, aquel que revestido de poder e inspirado en la ideología liberal dominante fue reprochado y denunciado por sus acciones y atropellos, invitándolo a un acto de conversión humana y solidaria, y, segundo, la de los marginados que bajo la denominación de “sujeto popular” (sujeto en condiciones de pobreza, que es capaz de crear con sus acciones personales una nueva sociedad más incluyente, cohesionada y solidaria) sufren las injusticias que se perpetúan a causa de las estructuras de la sociedad, pero donde la misericordia Divina y la acción liberadora de Dios están presentes. No cabe duda de que el aporte radicaba en ver y escuchar al pobre desde su manera de entender, interpretar y asumir el Evangelio en su historia, partiendo del sentido de la vida y de la trascendencia, con el fin de interpretar los signos de los tiempos y vivir experiencias propias de la fe que revelan la acción salvífica de Cristo en el Evangelio. Se resaltó, entonces, el rescate de un espíritu evangélico que debía ser la fuente iluminadora de las situaciones mismas, cuya impronta era la realidad del oprimido ante la cual se exigía el compromiso de una identidad cristiana renovada, de trascendencia histórica para la Iglesia (Mifsud, 2001).

- 3) Una repercusión eclesial en la realidad social: la iglesia latinoamericana tuvo a partir de la Conferencia Episcopal de Medellín una gran participación en la concientización del valor trascendental del ser humano. Por otra parte, impulsó la defensa de los desprotegidos basada en la búsqueda del desarrollo integral y la confrontación de los males económicos y políticos

que atropellaban y empobrecían la vida de los pueblos del continente. Cada una de estas perspectivas buscaban dar respuesta a las urgentes necesidades e inquietudes del pueblo latinoamericano, las cuales se habían manifestado desde la *Gaudium et Spes* en donde se dieron luces suficientes para que la Iglesia latinoamericana y colombiana pudieran realizar una profunda introspección sobre la realidad de las personas y de su historia, no solo ante los atropellos, sino también ante los cambios de época. La iglesia latinoamericana buscaba así comprender e interpretar las inquietudes, los temores ante cambios sociales y las aspiraciones experimentadas por el ser humano dentro de las estructuras sociales e históricas, lo cual generó fricciones en lo político, lo social y lo económico, al colocar como exigencias fundamentales la dignidad humana y el desarrollo integral (SNPS, 1996). La iglesia, después de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, se comprometió con el proyecto de cambio social que buscaba la liberación de la opresión impuesta por el capitalismo liberal y también en otros países por el sistema marxista, pues ambos se oponían a la defensa de la dignidad humana y a la plena realización de las personas (Echeverry, 2007). Por otra parte, para Marín (1978) la DSI fortalecida en la Conferencia Episcopal de Medellín se amplía mucho más cuando profundiza en su reflexión partiendo de las realidades sociales que ponen en la conciencia eclesial la necesidad de analizarlas y hacerles frente para bien del pueblo. La Iglesia pregona el sentir del pueblo, y su prestigio moral y ético es creíble porque está de parte del que sufre, del marginado, del empobrecido, haciendo eco al Evangelio y mostrando autoridad para reemprender su tarea evangelizadora. Algunos puntos que fortalecen lo expuesto son:

- La continuidad de un anuncio profético con mayor ímpetu y conciencia social, el cual debía generar la denuncia de las injusticias sociales evidentes en un sistema político y económico opresivo y excluyente.
- El argumento de los derechos humanos planteado como exigencia, finalidad y sentido, con el fin de reclamar un desarrollo integral para toda la sociedad latinoamericana.
- El discurso eclesial de Medellín que fue mal interpretado e instrumentalizado para desarrollar un discurso subversivo, no obstante, era necesario analizarlo desde un camino que permitiera defender e impulsar con mayor fuerza los cambios estructurales en favor de los pobres y desamparados del continente.

- La presencia de un nuevo Modelo teológico llamado *Teología de la Liberación* que a la luz del Evangelio hace un acercamiento al pobre y a su realidad y, simultáneamente, difunde la necesidad de llevar el discurso a la práctica en la vida y el destino de la persona y del pueblo latinoamericano, ejemplo en Colombia el padre Vicente Mejía Espinoza y otras experiencias particulares (Naranjo., 2019, págs. 51 - 89).

Por consiguiente, la repercusión que Medellín tuvo en la Iglesia Católica fue la profunda renovación de su pensamiento, de su lenguaje y de su pastoral que de acuerdo con la historia del continente exigía la menor manipulación ideológica y política en coherencia con su naturaleza profética, y no prescindir del contexto histórico de las personas sufrientes del continente latinoamericano. En Medellín la Iglesia encontró más adelante, aun a costa de la vida de sus cristianos y ministros, su propia identidad y una relevancia que repercutió socialmente en un continente creyente y crucificado a causa de las realidades de pobreza y marginación (Sobrinó, 1985). Por lo tanto, la nueva hermenéutica teológica basada en la realidad generó una reflexión eclesial que consideraba fundamental la conversión de corazón. Dicha reflexión era entendida no solo como una interpretación de la liberación económica y política, sino como aquella que buscaba colocar la lupa a todo el menosprecio humano y a la injusticia social que debía ser rectificadas desde la conciencia individual y colectiva, con el fin de producir cambios de paradigmas que a la luz del Evangelio generaban acciones libres y plenamente responsables.

2.6. Del documento de Medellín al pensamiento de Puebla (1979): una cristología de lo social en el pensamiento eclesial latinoamericano

Es importante resaltar que el desarrollo de esta III Conferencia Episcopal se dio bajo un contexto político de dictaduras que pretendían asumir un papel liberador asociando la liberación con la derrota del marxismo, ya que en América Latina todo lo que impulsaba un concepto de cambio basado en la participación popular para superar las estructuras elitistas de los gobiernos del continente era considerado subversivo y marxista/comunista.

En el documento final de Puebla que logró un equilibrio y una relativa libertad aun en medio de las presiones —especialmente de los poderes políticos— fueron ratificadas las grandes opciones

pastorales asumidas en la Conferencia Episcopal de Medellín, un pensamiento eclesiológico que buscó comprender que Dios estaba presente en la extrema pobreza y en el llamado a la conversión que pretendía erradicar toda acción del pecado, realidad que estaba en la existencia de un continente atravesado por la injusticia social como signo de nuestros tiempos (Sobrino, 1985). Pero aun así, se resaltaba que los temas esenciales y trascendentales como la opción por los pobres con el matiz de "preferencial", la opción por una evangelización liberadora con el matiz de "integral" e incluso la opción por el diagnóstico del "pecado social" o de la "injusticia institucionalizada" provocada por mecanismos sociales con poderes responsables cobraban cada vez mayor importancia en América Latina (Bentue, 1995) producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas que demandaban una profunda transformación (CELAM, 1994).

El pensamiento de lo social asumido entre Medellín y Puebla adquiere una real significación que tendrá, sin duda alguna, algunas diferencias teológicas. Mientras la visión eclesiológica en Medellín, por un lado, reafirmó la mirada evangélica de la pobreza como un grito profético que denunció todas las atrocidades que atentaban contra el desarrollo integral de los pueblos latinoamericanos y, por otro, promovió la búsqueda de acciones que apoyaron el proceso emancipador, en Puebla, según Silva (1984) eclesiológicamente se planteó el sentido liberador como aquel que brota de la fe cristiana y del testimonio, en los cuales tiene sus raíces y de donde nacen los frutos de la liberación económica, política, social y cultural. Este concepto tuvo un adjetivo añadido de "integral", tratándose de una liberación que no se agota en el cuadro de la existencia temporal (del ser humano), sino que busca proyectarse hacia la comunión plena con Dios y con sus hermanos en la eternidad, comunión que ya comienza a realizarse, aunque imperfectamente en la historia, calificada como verdadera y cristiana. Por consiguiente, debe subrayarse que Puebla discierne la imperiosa necesidad de construir una nueva sociedad y resalta, además, que la opción prioritaria por los pobres no debe ser ni exclusiva ni excluyente para los/as católicos/as. Dos argumentos lo explicaron en sus conclusiones:

1. El análisis que reafirma la opción preferencial por los pobres, pero de manera diferente a Medellín. Hay que tener en cuenta que la opción por los pobres en el documento de Medellín fue fruto del pensamiento de movilizaciones populares al interior de la Iglesia, en donde se comprendió la inhumana situación de miseria en los diversos países latinoamericanos, la

injusticia como la verdadera amenaza a la paz y el hecho colectivo que clama al cielo en la voz de este nuevo sujeto colectivo: los pobres (Cardona, 1988). De acuerdo con Silva (1984) esta opción en Puebla debe entenderse a partir de una cristología que resalta la trascendencia de los valores evangélicos, los cuales no se presentan como el fundamento de la opción, sino como el resultado que desde el discernimiento eclesial se hace una alternativa por ellos, cuyo cimiento último es de índole teológica y no funcional (ni pastoral ni sociopolítica). Esta opción no puede ser exclusiva ni excluyente, ya que el Evangelio exige amar y servir a todo el pueblo latinoamericano, a todas y cada una de las personas —ricas y pobres—, pero también quiere movilizar hacia la transformación eficaz y necesaria de la sociedad y se ubica como parte de la realidad de los pueblos desde la condición propiamente humana, porque desde allí se requiere crear conciencia sobre la forma de disponer las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales para el desarrollo de un pueblo unido y consciente en la búsqueda del mejoramiento de la calidad de vida de quienes, injustamente, viven en precarias condiciones.

2. Un discurso construido desde el Pensamiento Social de la Iglesia que guía hacia el paradigma de una Nueva Sociedad. Para Silva (1984) la exigencia de una nueva sociedad no es por motivos estrictamente sociales y políticos, sino humanos y de fe; el gran objetivo está en el ser humano, cuya dignidad es inviolable y de la que brotan la comunión y la participación. Desde este punto de partida, Puebla busca dar algunas respuestas a las grandes inquietudes de los pueblos latinoamericanos que necesitan establecer las bases para un diálogo en torno a una sociedad más justa y equitativa.

Para la Iglesia, la nueva sociedad debe ser estructurada económica, política y culturalmente en favor de los más desfavorecidos de la historia; este tipo de sociedad se explica desde la justicia social que busca la transformación de las estructuras injustas que pesan en la sociedad, la participación igualitaria de todos los ciudadanos y oportunidades para todos. Por otro lado, la comprensión del derecho a la libertad forma parte también del ideal que debe concebirse como un don que se convierte en tarea de liberación integral. Urge construir una sociedad fraterna donde reine la paz como resultado de la reconciliación y la concordia entre sus miembros, una sociedad en la que se viva la solidaridad.

Ahora bien, todo el aparato epistemológico de este análisis demostró que el tema de justicia social dentro del pensamiento y el compromiso de la Iglesia Católica Latinoamericana estaba ligado a tres hechos fundamentales:

- i- El contexto histórico social y político del continente latinoamericano: solamente si se analiza la historia se pueden encontrar los auténticos argumentos que propiciaron la irrupción social y el alto grado de insatisfacción frente a la crisis generada por los procesos mismos del desarrollo económico que fue dejando a su paso una gran brecha por causa de las fallidas acciones macroeconómicas que dividieron aún más a la sociedad.

Vale la pena destacar que, por una parte, la dinámica de la economía permitió un serio avance material y el progreso de las regiones; algunos países del continente lograron desarrollarse y crecer en infraestructura y en programas que les permitieron estar a la par de países más desarrollados aunque, por otra parte, tal progreso no contó con unas adecuadas políticas de Estado para atender las necesidades de una población que venía dando muestras de insatisfacción porque estas políticas estaban generando fuertes rupturas al interior de la misma sociedad en materia económica (desigualdad en el poder adquisitivo de las personas, en las oportunidades, etc.) y en el cultural. En este sentido, lo que pareció un respaldo de la economía para que la región se abriera hacia el pleno desarrollo global representó serias amenazas que colocaron en riesgo algunos elementos de su subsistencia, entre ellos la seguridad social y los subsidios económicos logrados por parte del mismo Estado a partir de la posguerra mundial (Bértola y Ocampo, 2013). Esta situación —desde los ochenta—ocurrió por la crisis de la deuda económica y se extendió hasta finales de los 90 y principios del año 2000. Tales amenazas alcanzaron un umbral que provocó grandes campañas de resistencia en América Latina, resistencias regionales que se ejercieron a través de varios movimientos como: (a) movimientos de trabajadores, de estudiantes y del sector informal, (b) nuevos movimientos sociales, y (c) grupos rurales e indígenas (Almeida y Cordero, 2017).

Estos conflictos sociales contaron con el propósito de luchar por los derechos políticos, sociales y económicos; la lucha contra la pobreza y la desigualdad social, la creación de nuevos derechos y el derecho a una vida mejor ocuparon un lugar central. Fueron situaciones que en América Latina se organizaron más allá de los muros de las

fábricas y de las condiciones laborales, y que se llevaron a cabo, simultáneamente, en los círculos pequeños y en los grandes espacios de la vida cotidiana. La actitud indolente del Estado frente a las manifestaciones de marginación, pobreza y exclusión social llevaron a estos movimientos a impulsar la promoción, el respeto y la defensa de los derechos humanos de todos los sectores sociales, en particular los derechos de los negros, indios, mujeres, jóvenes, niñas, niños y ancianos (Dos Santos et al., 2013). Muchas de estas luchas fueron ignoradas políticamente y reprimidas o sofocadas brutalmente por los gobiernos intransigentes, lo cual dio vía libre al desarrollo de políticas económicas del orden global neoliberal.

- ii- La necesidad de un discernimiento eclesial al interior del pensamiento y la acción: la propuesta dada por la Iglesia Universal desde el Concilio Vaticano II ayudó al pensamiento eclesial latinoamericano a contrarrestar las circunstancias históricas que el pueblo latinoamericano venía cuestionando por medio de sus reclamos y sus luchas sociales. Las condiciones de desigualdad social generadas por el sistema económico amenazaron el desarrollo integral de muchas personas que se sentían oprimidas y violentadas por las políticas macroeconómicas en el continente; esta situación llevó a la Iglesia no solo a velar por la vida inmortal de las almas, sino a ser un signo presente del Reino de Dios; para lograrlo, la Iglesia debía buscar la transformación de la persona y, a partir de ella, la renovación de la sociedad, con el fin de lograr un sistema en el cual la dignidad humana y los derechos de los ciudadanos, obreros, campesinos, estudiantes, etc., fueran respetados por todos y por el Estado, pues en esa época el Estado como garante de los derechos individuales y colectivos no establecía políticas económicas para proteger y promover el bien común como parte de la justicia social dentro del desarrollo mismo de la economía, lo que agudizaba la marginación y la lucha de clases.

Ante esta realidad, la Iglesia frente a las fórmulas neoliberales de la globalización que alentaron las luchas sociales contra las amenazas, ya no de los gobiernos militares, sino de las políticas macroeconómicas implementadas en las regiones del continente latinoamericano, empezó a divulgar serias preocupaciones al respecto que impulsaron un diálogo al interior de sí misma frente a su papel y a la forma como se debía interpretar la realidad. Esta es la razón por la cual el desarrollo sistemático de la reflexión eclesial tiene criterios de juicio y directrices de acción fundamentadas en el Evangelio y en la recta razón

y tiene como punto de partida el análisis de los problemas sociales propios de Latinoamérica. A partir de entonces, se hizo necesario para un sector de la Iglesia iluminar a las personas, comunidades y gobernantes en la construcción de una sociedad acorde con la manifestación del Reino de Dios y, por lo tanto, más justa y humana.

iii- Los frutos del pensamiento eclesial para una praxis renovadora: la revisión de la Doctrina Social de la Iglesia y la construcción de estrategias para promover la justicia social en el continente latinoamericano son la mejor respuesta que la Iglesia Católica pudo dar ante los embates a las realidades sociales. Esto facilitó el surgimiento de otros caminos reflexivos que buscaron ser llevados a la praxis eclesial en su conjunto como la naciente *Teología de la liberación* sobre la cual se apoyaron diversos movimientos sociales. Dicho argumento teológico encontró su justificación a partir de las reformas iniciadas por Juan XXIII, quien planteaba la necesidad de realizar el Reino de Dios, no ya en el otro mundo —de manera aislada y desconectada de la realidad misma de todo ser humano— sino como un reino de justicia y libertad en el que el hombre dentro de su historia dejara de ser explotador de sí mismo y pudiera reconciliarse ecuménicamente con su hermano, su semejante (Martínez, 2005). Esta naciente reflexión teológica que después del Concilio Vaticano II (1962–1965) llevó a la iglesia Latinoamericana a no seguir siendo la misma, le exigió comprender que su papel misional debía estar de parte de los pobres y sufrientes, y no de las grandes oligarquías que para obtener beneficio económico expropiaban las aspiraciones de muchas familias, obreros, mujeres y jóvenes en general.

La Iglesia latinoamericana se renovó en el pensamiento y en la acción como una institución de fe y de moral, y las Conferencias Episcopales llevadas a cabo en 1968 en Medellín, en 1979 en Puebla, en 1992 en Santo Domingo y en el 2007 en Aparecida, y que tuvieron como telón de fondo el contexto histórico y la realidad del hombre y la mujer latinoamericano/a, la llevaron a ser defensora y liberadora del oprimido, y a comprometerse con la transformación social. Empezó así a manejar un discurso liberador y un pensamiento centrado en la opción preferencial por los pobres. No se enclaustró en sí misma, ni desvirtuó la lucha por la emancipación. Esto le exigió estar siempre unida al Magisterio Universal (ejercido habitualmente por el Papa y por los obispos que se hallan en comunión con él en sus respectivas diócesis; también por los Concilios en cuestiones de índole

pastoral y por las Conferencias Episcopales) y a la jerarquía eclesial del continente, manteniendo siempre el impulso y la disposición hacia el diálogo operante, es decir, un diálogo que se realiza y que se hace constructivo con los procesos culturales que históricamente se vienen dando. En ello se permitía hacer un análisis para conocer y comprender cada una de las identidades de los pueblos latinoamericanos entendiendo la búsqueda de su promoción y de su desarrollo como continente frente al sistema desarrollista de finales del siglo XX.

Por último, es importante decir que este fruto en el pensamiento y en la praxis eclesial del siglo XX debía mantener, dentro de todos los contextos particulares y concretos del continente latinoamericano, unas tareas específicas como: (a) la protección y defensa del ser humano, (b) la denuncia profética de toda pretensión absolutista que desde discursos políticos quisiera poner en peligro la integralidad y el desarrollo del mismo ser humano, (c) la necesidad de potencializar el discurso del amor, el cual debería ser siempre llevado a la práctica en su dimensión social, y (d) la necesidad de una actitud permanente de autocrítica al interior de la Iglesia para mantener la credibilidad frente a su papel en el mundo y en la historia (Martínez, 2005). Lo anterior, por supuesto, es el contexto de tensiones complejas al interior de la Iglesia latinoamericana a partir de mediados del siglo XX, las cuales a su vez tuvieron un profundo impacto en la Iglesia colombiana, que encontró en la nueva DSI una oportunidad para ir de un discurso intransigente hacia uno constructor de paz.

CAPÍTULO 3.

EL DISCURSO RENOVADOR AL INTERIOR DEL ARGUMENTO ECLESIOLÓGICO COLOMBIANO (1960–1990): UN PRESUPUESTO HACIA LA PAZ.

El propósito de poder tener un análisis de la evolución de una epistemología eclesial de lo social en la iglesia católica colombiana en medio del tránsito de un movimiento intransigente a un discurso promotor de la paz a finales del siglo XX, permite dialogar con conceptos esenciales para comprender la genética de su discurso, por ello cuando se aborda el criterio de justicia social en el entendido que es una justicia de carácter equitativa que se construye como un principio en la filosofía política del Estado, permite encontrar semejanzas comunes en el pensamiento social de la iglesia, pues existen objetivos comunes, como el respeto de los derechos, la recta distribución de los bienes, la búsqueda de un bien colectivo. Por lo que el concepto político de justicia como equidad permite una construcción hacia la justicia social y fortalece el discurso eclesial de lo social que también permea el mismo interés práctico: la búsqueda de justicia social.

Por consiguiente históricamente esto se verá reflejado en la eclesiología del llamado aggiornamento conciliar de Vaticano II, que llevó a la iglesia católica de Latinoamérica a exigirse una respuesta frente a los contextos sociales que desajustaron la realidad política, económica y social del continente, que afectaron a los más pobres; sobre tales fenómenos históricos se necesitaba entender con urgencia en su conjunto, lo que permitió desarrollar la relación de la eclesiología con las ciencias sociales. Esto históricamente fortaleció el argumento eclesiológico de lo social a partir (I) del cambio de paradigma en la misión pastoral de la iglesia de América Latina, (II) en el hacer un recorrido significativo con mirada interdisciplinaria, (III) el de establecer una reformulación en el análisis ante las realidades sociales, (IV) para comprender las transformaciones novedosas de la modernidad y (V) así poder resaltar los evidentes problemas que mantenía la iglesia en el manejo de dichas complejidades que iba evidenciando la modernidad en el continente latinoamericano. Es así por ejemplo con la ayuda del FERES creado en 1958 (Federación Internacional de los Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas, [con sede principal en Bruselas]) la iglesia católica logro tener proceso de análisis sociológicos y socio religiosos presentes en el mundo y en el continente, lo cual se convertiría en una buena cooperación para el desarrollo sobre los fuertes influjos del pensamiento moderno entendiendo lo que sociológicamente se evidenciaba en los diferentes contextos pastorales, se destaca así varios

centros de investigación sociológica como: el centro de investigaciones sociales y religiosas en argentina (CISOR), el departamento de estadística de la conferencia dos religiosos do Brasil (CRB), el centro de investigaciones de sociología religiosa de Chile (CISR), el centro de investigaciones socio religiosas de México (CISR) y el centro de estudios socio-religiosos de Paraguay (CESR) y en especial el centro de investigaciones sociales de Colombia (CIS) (Salazar J. Ó., 2017, págs. 9 - 13)

Por consiguiente, (como paréntesis de lo que viene hablando) esto permite concebir que los círculos academicistas de las universidades y la mirada laicizante de la sociedad, comiencen a dejar de mirar a la iglesia católica de Colombia, bajo la simple lupa conceptual de “religión”, esto limita la comprensión y aceptación del papel de su naturaleza y su misión como instrumento no solo moral sino ético para toda la sociedad de aquí la importancia de hacer necesario el hecho de profundizar en la dinámicas reflexivas y argumentativas que constituye el edificio epistemológico de carácter filosófico, teológico y sociológico, lo cual ha venido ayudando desde finales del siglo XX en el discernimiento no solo de las realidades y los acontecimientos de la historia humana de manera integral, sino también en el análisis de la realidad antropológica del ser y su relación con la sociedad.

Ahora bien, el enfoque teórico de carácter sociológico se busca ayudar a entender las posiciones y los cambios progresivos en el discurso y en la praxis de la iglesia católica colombiana frente a los acontecimientos sociales y a las realidades mismas del conflicto social, conflictos que desde los años cuarenta generaron una serie de causas y consecuencias que llevaron a su degradación, expansión y mutación hacia la vía armada por más de cinco décadas en Colombia (Guzmán (Salazar J. Ó., 2017) (Salazar J. Ó., 2017) et al., 2016) pero que en los comienzos del siglo XXI han marcado un camino distinto el cual marca el final de dicho conflicto y la búsqueda de una paz con justicia social y con argumentos para el perdón y la reconciliación.

Desde una reflexión sociológica es posible ver como en la actualidad existen significativos hitos que muestran una desescalada gradual del conflicto sociopolítico armado y es menester validar dentro de tales eventos el aporte y el papel interdisciplinar que ha tenido el pensamiento social del Magisterio eclesial colombiano a la hora de elaborar un oportuno discernimiento de la realidad social y política del mismo conflicto, de sus consecuencias nefastas, y de la necesidad de construir caminos de paz y reconciliación, partiendo de una búsqueda por la justicia social. Este

importante discernimiento, realizado desde y a partir de los territorios, se desarrolló con mayor rigor desde finales del siglo XX y, en Colombia, este aporte frente a la complejidad argumentativa y accionaria del conflicto armado ha sido un aporte fundamental que ha permitido influenciar en la construcción de la paz y la reconciliación.

Como ya se expuso antes, no se puede negar que, especialmente durante los gobiernos conservadores, la Iglesia mostró una acción contenida por un clericalismo intransigente ante la sociedad, especialmente, en temas concernientes a la educación, los elementos jurídicos y los argumentos morales en el orden social. Tal pensamiento dominante tuvo dos vertientes:

1. En primer lugar, ser un modelo monolítico e integral para el país: en ella no solo el culto centraba la integralidad de la sociedad, sino que toda dinámica de la vida social (educación, cultura, política, economía) no podía estar al margen de los criterios morales de la Iglesia, puesto que como sociedad debía estar bajo la enseñanza y la línea eclesial.
2. En segundo lugar, el modernismo como propuesta anticristiana: la modernidad fue concebida como una realidad con la que no se podía negociar, sino que sus ideas debían ser consideradas como contrarias a la religiosidad radical; por ende, los errores del modernismo debían de ser condenados, argumento que se mantuvo durante todo el siglo XIX y parte del XX (Arias, 2009).

No obstante, a medida que avanzó el siglo XX se abrió un camino que iba del discurso intransigente al discurso encaminado hacia la paz, camino que tuvo un largo trasegar histórico y que ayudó a asumir un criterio que encarnaba los principios del Evangelio dentro de la realidad del género humano. La Iglesia Católica colombiana empezó a tener un proceso de conversión en su reflexión y evolución interior debido a dos circunstancias: (a) la necesidad histórica dada por la coyuntura que vivía el mundo y en especial América Latina en términos políticos y eclesiológicos, y (b) las rupturas internas generadas por la presencia de los curas, religiosos/as y católicos/as llamados rebeldes, que más allá de la practicidad religiosa, acompañaban al campesinado pobre a enfrentarse con la desgracia de su marginación y abandono, exigiendo respuestas de las directrices y dinámicas eclesiológicas para las circunstancias sociales, políticas y religiosas de la época (Guzmán et al., 2017). Ahora bien, la influencia del pensamiento eclesial latinoamericano fue de

gran impulso para la eclesialidad colombiana en medio de sus propias realidades sociales y políticas; esta se encaminó a esa transición en su discurso y en su praxis, aunque no fue del todo fácil comprender la importancia de tener una posición centrada desde la visión cristiana del cambio. Por ende, la iglesia católica, también debía ser un agente de cambio que buscara crear conciencia y ser motor de desarrollo, si bien no solo en lo económico, sino también y, primordialmente, en lo espiritual (educación, ética, moralidad, cultura, participación en la vida cívica y social, etc.) (Dussel, 1979).

En consecuencia, aunque por otro lado existieron dentro de la Iglesia colombiana contradictores que se negaron rotundamente a un cambio de mentalidad y de incursión para permear las necesarias transformaciones sociales del país, a comienzos de la década de los 90 esta asumió a gran escala su dimensión profética y su intervención, ya no como una autoridad respaldada por el Estado, si no como una Institución religiosa que desde su propia autoridad acompañaría y orientaría los procesos sociales encaminados a la defensa de la dignidad humana, la construcción del bien común y la edificación de la convivencia colectiva en el país, ya que sigue siendo creíble en ámbitos de moral y ética para aportes significativos en la construcción de la conciencia social del país. Su voz profética pretendía desprenderse de posiciones ideológicas y se colocó como puente y camino reconstructor de la sociedad frente al clamor del pueblo explotado, marginado y violentado.

Dos momentos marcan la evolución del pensamiento eclesial colombiano:

- (1) De manera externa: lo que significó la apertura del Concilio Vaticano II, el cual esboza una Iglesia que institucionalmente no puede continuar a espaldas de la historia, manteniendo el frío conservatismo de su identidad, ni seguir —en el caso colombiano— viviendo de los privilegios mundanos. La Iglesia en este marco empieza a asumir un papel más profético y puesto en el mundo para el servicio del mundo; como en su momento se dijo, es de indicar aquí que el pensamiento proféticamente social de la Iglesia ya se venía tejiendo desde los periodos pontificios de León XIII (1878) hasta Pío XII (1958). Es así como dentro del Pensamiento Social de la Iglesia se va estableciendo un progresivo proceso de reconciliación con el mundo moderno. En esta etapa, la Iglesia enfrenta el desarrollo de una humanidad hacia la industrialización que empieza en Inglaterra en 1750 y, luego se extiende por toda Europa. Tal revolución industrial personificó el avance científico y

tecnológico, y abrió la posibilidad del progreso económico. Esto llevó con el tiempo a un sistema de producción con una dinámica consumista sustentada en la fuerza de un capitalismo extremo y rígido, fundamentado filosóficamente en la ideología del llamado liberalismo.

Este capitalismo salvaje condujo, como ya se expuso, a atropellos que llevaron al levantamiento de movimientos sindicales, los cuales buscaban la defensa de los derechos humanos y el reclamo ante las violaciones dadas por el patronato industrial. En medio de esta complejidad del desarrollo económico y la explotación laboral para quienes eran reconocidos como obreros surgió el clamor de la Iglesia que vio la necesidad de acompañar a los desprotegidos de finales del siglo XIX. Como resultado del compromiso social y de la elaboración doctrinal de cardenales, obispos, sacerdotes y laicos que desde la mitad del siglo XIX venían denunciando los perjuicios de la industrialización se publicó la Encíclica *Rerum Novarum*; todo este pensamiento fue legitimado por León XIII en el primer documento de la DSI que abrió el camino para los documentos de otros pontífices (Vergara et al., 2005).

Asimismo, el pontificado del Papa Juan XXIII (1958–1963) enfrentó un contexto histórico social muy álgido en el cual se presentaron situaciones tales como: los temores de la llamada Guerra Fría manifestados en la construcción del muro de Berlín en 1961, la creciente preocupación por los países llamados subdesarrollados a partir del proceso de descolonización luego de la Segunda Guerra Mundial y, en América Latina, el levantamiento de la Cuba marxista-leninista en cabeza de Fidel Castro en medio del auge y la prosperidad económica de los países capitalistas que se recuperaban de la guerra. Aun en medio de tales realidades de la cuestión social, la Iglesia logró hacer una renovación visionaria al declararse la Iglesia de los pobres y de los desamparados con los aportes doctrinales de corte social, económico y político contenidos en los documentos ya mencionados como las Encíclicas *Mater et Magister* (1961) y *Pacem in Terris* (1963) (Vergara et al., 2005). Además de toda esta riqueza doctrinal, el Concilio Vaticano II (1962–1965) presentó una Iglesia con capacidad dialogante con el mundo, cuya autonomía temporal debía estar al servicio de los seres humanos, que urgía a los creyentes y no creyentes nuevas formas de compromiso con la realidad, pues en ella se acrecentó el reconocimiento del papel de los laicos y del ecumenismo, lo que proclamaba una

invaluable apertura (Cifuentes y Figueroa, 2008). Estos horizontes dieron las directrices eclesiales para que la iglesia pudiera desempeñar un papel protagónico centrado en el Evangelio y en el discernimiento de los signos de los tiempos desde una Institución religiosa que logró interpretar su presencia en el mundo basada en la inmensa responsabilidad de custodiar y acompañar la vida de todo ser humano y de su progreso integral en medio de la historia cambiante de finales del siglo XX; por consiguiente, en las adversidades, pero también en los aciertos del desarrollo del proyecto de lo humano se hacía necesaria una iglesia que orientara y defendiera la vida de las personas, y que estuviera al servicio de la humanidad (sobre todo de los más desfavorecidos), que comprendiera sus dificultades, pero también sus esperanzas, que clarificara los cambios profundos de la historia y los diversos paradigmas de pensamiento como oportunidades para salvaguardar la integridad humana y su desarrollo ante lo que interpelaba a la humanidad, pero a la vez la legitimidad de la presencia misma de una Iglesia a tono con los tiempos históricos.

- (2) De manera interna: en la primera etapa (1948 – 1965) y parte de la segunda etapa (1982 – 2002) de la escalada violencia armada en Colombia (Duarte, 2017) en la iglesia católica colombiana existía una incapacidad de apertura y comprensión a su fenómeno y desarrollo; no obstante, más adelante por el surgimiento renovador del magisterio eclesial latinoamericano se abrió un periodo de conversión eclesial en las formas de reflexionar y actuar frente a las exigencias de la historia; argumentos como los que tuvieron lugar en la celebración de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas como Medellín (1968), Puebla (1979) y su reafirmación en Santo Domingo (1992) fueron para la Iglesia colombiana el llamado hacia un paradigma eclesial renovado ante unas circunstancias que la marcaron internamente y fragmentaron su relación con la realidad sociopolítica y cultural del país. Inicialmente se dio dentro de una corriente eclesial asumida por clérigos y obispos que llevaron a denunciar situaciones de injusticia personal y social en todos los ámbitos de la vida nacional.

Como ya se planteó, la DSI exigía para entonces una contemplación más Cristo céntrica y social de cara a los hechos históricos, y un esfuerzo por hacer valer una opción

por los pobres y la protección de sus derechos; por otra parte, debía fortalecer el discurso de la promoción y defensa de la dignidad humana y el llamado a la búsqueda del bien común como una responsabilidad política; esto lo asumió tardíamente la iglesia católica colombiana, pues las conclusiones de Medellín y Puebla no fueron vistas en un comienzo con suficiente acogida, sino con desdén y profunda desconfianza por algunos que buscaban sostener el régimen vigente y que se negaban a escuchar a los que se unían a las nuevas epistemologías de una eclesiología teológica y social. Frente a esta situación, la radicalización de un ala de la Iglesia colombiana empezó a manifestarse como sucedió con el padre Camilo Torres Restrepo (quien nació el 3 de febrero de 1929 y murió el 15 de febrero de 1966), los sacerdotes del grupo Golconda y otros más que acabaron por colgar sus hábitos (Plata, 2017).

Ahora bien, muchas realidades sociopolíticas como las de los gobiernos de Misael Pastrana Borrero (1970-1974) y de Alfonso López Michelsen (1974–1978) ocurridas bajo el Frente nacional experimentaron el aumento de las presiones sociales, las huelgas, el escalamiento de las acciones de los grupos guerrilleros y del narcotráfico, y las manifestaciones de una corrupción generalizada en la esfera pública; dichos conflictos aumentaron el rechazo de cierto grupo del clero, quienes denunciaron las distintas violaciones y atentados contra la dignidad humana y el bien común, oposiciones que fueron respondidas con acciones de represión por parte del Estado. La actitud inicialmente pasiva de la jerarquía colombiana ante sus tensiones interiores, la manipulación e instrumentalización de lo moral y lo religioso, y la lucha por los privilegios bipartidistas no le permitieron a la sociedad golpeada por las políticas modernistas lograr una emancipación de los diferentes conflictos sociales, ideológicos y religiosos propios de finales del siglo XX en el país, los cuales crearon grandes grietas en su unidad, pusieron en riesgo su papel profético y su misión, y generaron el descontento contra la iglesia católica colombiana percibida, en ciertos momentos, como una institución anacrónica que defendía sus viejos valores en un mundo cada vez más secular. Además, el auge de la violencia que se desató en el país, en relación con el conflicto entre la modernidad y el tradicionalismo, dividió a la sociedad (1930-1962). Mientras tanto, los cambios en el catolicismo impulsados por Roma y retomados rápidamente por el clero latinoamericano expusieron el carácter reaccionario del Episcopado Colombiano y, al mismo tiempo, hicieron evidentes las tensiones y fisuras internas, mucho más pronunciadas que en el pasado.

3.1. La Iglesia colombiana entre los años 1960–1980.

El recorrido transformador de la eclesialidad colombiana hace necesaria la mirada de diversos procesos conflictivos que degradaron su figura institucional desde mediados de la década de los sesenta; los efectos sociales y culturales, ya ampliamente planteados, necesitaban unas profundas transformaciones estructurales, cuestiones que exigían una especial relación Iglesia–Estado–Sociedad. Sobre este marco, la visión eclesial colombiana en su interior (desde el pensamiento de Medellín, 1968) empezó a representar el descontento popular, discernimiento que por fin rompió con las interpretaciones tradicionales y promovió el compromiso con el cambio; las protestas y la violencia política tuvieron su origen en el fracaso de un Estado en materia de justicia social y no en un complot comunista como siempre se afirmó en los sectores conservadores. Esta lucha social exigía con gran urgencia el proceder hacia reformas políticas y sociales necesarias y oportunas (contra la pobreza, el analfabetismo, la exclusión política, la represión...), si se quería poner fin a las diversas manifestaciones de violencia institucionalizada (Arias, 2009).

En este contexto la iglesia católica de los años sesenta a los ochenta marcó un giro profundo no solo en la pastoral, sino en la transformación y construcción de un pensamiento que se dio desde dos líneas concretas:

- a. La Teológica: el discernimiento de la fe cristiana evidenció una conciencia eclesial que colocó el servicio a la humanidad entera como el fundamento de su renovado vigor misionero, desde el Concilio Vaticano II en la visión de la *Gaudium et Spes* (1965) en la que se plantea un llamado universal para cooperar con el ser humano en aras de forjar junto a él la fraternidad universal. En consecuencia, sin ambiciones terrenales, la iglesia, desde el fundamento del Evangelio y del magisterio, tuvo que analizar los signos de los tiempos dados en la historia misma, comprender las esperanzas y temores, pero también los grandes interrogantes y aspiraciones de la humanidad, los cambios profundos en el orden social, moral y religioso y, además, asimilar los desequilibrios del mundo moderno. Todo lo anterior, para que desde la fe se dieran las respuestas pertinentes que permitieran guiar y

orientar a una humanidad que se encontraba en la búsqueda constante de su realización y su dignificación plenamente humana.

- b. La Sociológica: se buscó asociar la reflexión sistemática de la fe con la reflexión social, ejercicio que realizó el Magisterio eclesiástico durante su relación con la historia en tanto disciplina; ejercicio que permitió un cambio que se brindó a nivel global, con el aporte de las federaciones de investigación social que surgieron en Europa y luego en América Latina (Salazar J. Ó., 2017, págs. 9 - 19); en esta reflexión se fue desarrollando con el rigor de las ciencias sociales una epistemología eclesiológica de la praxis de la fe, cuestión que fundamenta la Doctrina Social de la Iglesia Católica que surgió desde la mitad del siglo XX y que buscó edificar las orientaciones y los criterios éticos para que todo aquel que es consciente de su fe cristiana pueda vivirlos y asumirlos en lo que se refiere a los diversos problemas sociales, económicos y políticos; todo lo anterior tiene como punto de partida la comprensión evangélica desde la realidad de toda persona humana y permite el discernimiento de las exigencias pastorales desde una percepción y un análisis profundos de la realidad (Vergara et al., 2005).

Desde estas categorías reflexivas el pensamiento eclesial colombiano asumió un proceso que permitiera transformarse en su ser y su quehacer, y cooperar como instrumento creíble para guiar, acompañar y enseñar en la historia de los hombres y mujeres el camino de la dignificación y la construcción de convivencia y justicia. Sobre esto en el análisis de Arias (2009) resaltamos dos importantes quiebres que internamente generaron dos situaciones claves:

- (1) La crisis del catolicismo tradicional: como ya se expuso, un sinnúmero de circunstancias exteriores e interiores llevaron a procesos transformadores al interior de la Iglesia colombiana, los cuales incluyeron situaciones de rupturas y antagonismos que enfrentaban las ideas y las prácticas ya desgastadas en el tiempo y en los contextos históricos promovidos por una Iglesia clericalista y autoritaria. Circunstancias exteriores estuvieron relacionadas, primeramente, con la fuerte secularización, tales como la presencia de un clero que ante la dinámica de la modernidad tuvo dificultades crecientes para guiar las conductas de la población en materia de sexualidad, familia y ética. El progreso en el campo femenino cuya preparación intelectual y luchas les permitió a las mujeres ganar espacios que hasta entonces habían sido vedados en el

terreno de lo laboral y lo político es apenas un ejemplo de lo anterior. Estos fenómenos repercutieron en el concepto de lo tradicional y en el papel de la familia, y llevaron a cambios socioculturales y cuestiones en que la Iglesia no se había preparado. Igualmente, es necesario hacer énfasis en los nuevos movimientos religiosos que fueron adquiriendo una mayor relevancia y que pusieron en entredicho el monopolio del catolicismo sobre la población. Con respecto al pensamiento del magisterio eclesial colombiano, los vientos renovadores impulsados desde Roma generaron crisis al interior de su estructura institucional. El llamado del Papa Juan XXIII a interpretar los “signos de los tiempos” a la luz de la DSI y el compromiso asumido por el Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968) con la problemática social generaron un claro cuestionamiento al catolicismo intransigente y lejano de las realidades sociales que en algunos países del continente se venía dando, especialmente en Colombia, y les exigieron asumir una posición frente al reconocimiento pleno del pluralismo sano y a la gran diversidad cultural propios de la modernidad que incluía el campo de la libertad religiosa. Esto influyó también en el malestar institucional producido por la rebeldía epistemológica y práctica del padre Camilo Torres frente al Episcopado Colombiano, pues el llamado “cura guerrillero” colocó en evidencia un viejo debate sobre el papel del cristiano en la sociedad; este telón de fondo evidenció una interpretación que se diseminó colectivamente, cuestión que llevó a una ruptura en la historia del catolicismo colombiano. Por primera vez, un miembro del clero ingresaba a un movimiento “revolucionario” (Ejército de Liberación Nacional) que era además marxista, cuestionando así actitudes y mentalidades tradicionales, lo que con el tiempo tuvo un efecto importante en las deserciones del clero al influir en una crisis vocacional que se veía venir desde finales de los años cincuenta.

- (2) La resistencia del Episcopado Colombiano: una vez conocidos los documentos del Vaticano II y del CELAM, el Episcopado Colombiano, inicialmente, manifestó cierta desaprobación desde un doble discurso: por un lado, la jerarquía subrayaba la importancia de las decisiones tomadas en Roma y en Medellín y se mostraba dispuesta a ponerlas en práctica, pero por el otro lado, se introdujeron excepciones justificadas para no asumirlas por el contexto particular del país y, a la vez, se impusieron sanciones a los sectores del clero favorables al pensamiento magisterial universal y latinoamericano, y a otros que contradecían los postulados de la iglesia católica colombiana. Por su lado, el Papa Juan XXIII promovió dos factores fundamentales

para la comprensión de la libertad humana en la Iglesia Universal: el Ecumenismo y la Libertad Religiosa, iniciativas magisteriales que fueron asumidas muy poco por el Episcopado Colombiano, ya que su autoritarismo y su discurso tradicional hacia los protestantes (los protestantes estaban en el error, sus creencias no tenían la fuerza de la verdad) los hicieron negarse a una experiencia de autocrítica institucional y a una apertura necesaria hacia la complementariedad en la riqueza evangelizadora. Con relación a Medellín, el Episcopado colombiano dio a conocer un contradocumento en el cual reveló estar lejos de las inmediatas responsabilidades que debía tener la iglesia colombiana en el proceso histórico teniendo en cuenta las proposiciones dadas desde la eclesialidad latinoamericana, pero sí realizaba una férrea defensa de los propios aportes que regionalmente, desde su praxis eclesiástica, habían hecho al país. Esta actitud eclesial reflejó una vez más el desfase entre las posiciones de los prelados latinoamericanos y la jerarquía colombiana, pues esta última mostraba cierto pesimismo y un tono apocalíptico en relación con la forma como la Conferencia de Medellín había abordado la crisis latinoamericana e instaba a mirar los peligros que podía acarrear una actitud demasiado crítica. Aunque dichas observaciones la llevaron a reconocer las fallas en la acción de la Iglesia, tales como el paternalismo, la escasez de mentalidad social, la ausencia de practicismo, la desconfianza y la limitada coordinación apuntaban también a la necesidad de recomponer el concepto eclesial, ya que había quienes la veían como una aliada de los ricos y con posición bipartidista, según insidiosamente se presentaba ante el mundo (Cifuentes y Figueroa, 2008).

Ahora bien, la crisis del catolicismo como religión que coordinaba el orden moral y social del país, sumada a su resistencia a la modernización dieron origen a un proceso de autocrítica eclesial a finales del siglo XX, lo que condujo a un profundo debate al interior de la Institucionalidad eclesial. Sobre esto algunos interrogantes: ¿Cómo la dinámica eclesial colombiana debía asumir una praxis social y pastoral ante los diversos conflictos que social, política, económica y culturalmente marcaban la vida del país?, ¿Cómo dejar de satanizar la modernidad? y ¿Cómo desarrollar respuestas a los cambios paradigmáticos que se estaban generando en la conciencia misma de la sociedad del siglo XX?, y, ¿De que manera era posible asumir el llamado a la apertura a los nuevos tiempos y a la importancia de poder interpretarlos por encima de los argumentos políticos partidistas y de la praxis del asistencialismo social con el que

la Iglesia estaba acostumbrada a responder, sujeta al servicio de la política bipartidista y al apego a los privilegios, situaciones que chocaban con un país empobrecido, explotado y en descontento socialmente?

Desde estos cuestionamientos es posible mirar en el proceso histórico las diferentes corrientes de pensamiento y de acción pastoral [cuestión que puede profundizarse en el artículo de historiados Juan Oscar Pérez Salazar: ‘modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional católica en Medellín, 1959-1969’ (2022, págs. 45 - 68)] sustentadas desde el Pensamiento Social de la Iglesia (PSI) que exigían defender la posición de los pobres y ayudar a solucionar los problemas de injusticia social. Aquí se resaltan dos corrientes de pensamiento “renovadoras” que se destacaron en la búsqueda de ese cambio mental y práctico durante a época , estos fueron la del Padre Camilo Torres y la Teología de la Liberación. A continuación, se encuentra la descripción de cada una de ellas.

3.1.1. El Padre Camilo Torres: una voz cismática dentro de la Iglesia colombiana

La visión teológica y sociológica que fue teniendo la DSI universal y latinoamericana generó pues, progresivamente, una autocrítica eclesial en el país, la cual produjo una crisis en la institucionalidad religiosa, una ruptura de pensamiento entre algunos sectores y unas actitudes autoritarias e intransigentes, situación compleja y conflictiva que la llevó a hacer un viraje en su discurso y en su praxis pastoral, cambio que no fue fácil ni mucho menos inmediato, porque tomó su tiempo. Durante la marcha se empezó a tomar conciencia sobre la realidad que vivían los más débiles de la sociedad, situación que hizo fijar la mirada, por una parte, en las causas de los problemas sociales y en las equivocadas respuestas y, por la otra, en la labor de la Iglesia ante las dificultades sociales y políticas del país.

A mediados de 1963 se destacó una de las voces más disonantes de la iglesia católica colombiana: la del padre Camilo Torres, sacerdote que fue ganando notoriedad pública como líder de una coalición de sectores de izquierda conocida como el Frente Unido del Pueblo. Las publicaciones realizadas en esta plataforma política, en buena parte redactadas por Torres, generaron rechazo y prohibición de la jerarquía por participar en política, y la exigencia de retirarse de la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP). Las controversias se tornaron intensas entre el padre Camilo y el Cardenal Luis Concha Córdoba, arzobispo de Bogotá (1959 a 1972) lo

que ayudó a difundir los planteamientos de Torres y a poner en primer plano la Plataforma del Frente; era evidente que existían posiciones irreconciliables que nunca se pudieron resolver. El conflicto concluyó cuando Torres fue reducido al estado laical (Biermann, 2016).

Si bien en los comienzos de la década de los setenta se encuentra pues en la iglesia católica colombiana la irrupción de una renovación discursiva en favor de los pobres y marginados, inicialmente representada en el padre Camilo Torres, esto llegó a generar crisis cuando el padre Camilo Torres puso en tela de juicio, por un lado, el sistema económico que profundizaba la pobreza y, por el otro, el sistema político que marginaba a los pobres; en el fondo, tanto el sacerdote como la jerarquía eran creyentes y querían el bien social, pero los desacuerdos crecieron ya que el padre Camilo presionaba fuertemente para que se asumiera una transformación radical con el fin de construir un modelo de iglesia más pertinente para Colombia. Por consiguiente, se puede decir que tanto el padre Camilo como el arzobispo de Bogotá en esa época tenían una profunda filiación con la iglesia, pero sus ópticas eclesiales manifestaban posiciones diferentes en cuanto a la manera como esta debía realizar su misión y cómo los cristianos debían dar testimonio de su amor al prójimo. El arzobispo representaba el presente del pasado de la iglesia católica colombiana y el padre Camilo Torres el presente del futuro de la iglesia católica naciente tras el Concilio Vaticano II y las Conferencias generales del Episcopado latinoamericano, especialmente la de Medellín (Bidegain, 2016).

Los hechos que rodearon el protagonismo del padre Camilo Torres ayudaron a entender su argumento y su acción; en primer plano, se encuentra la discusión con respecto a la realidad de la pobreza, de las injusticias sociales, de las brechas económicas y de la forma como el gobierno vigente no atacaba dicho flagelo social. Desde esta perspectiva, para Fals Borda (2015) el pensamiento del sacerdote se basaba en una utopía pluralista: cristiana y política. En el criterio originado en la acción personal del sacerdote se establecía una crítica a la realidad social que imperaba y se buscaba que las formas institucionales pudieran facilitar el advenimiento de un nuevo orden social. Las fuentes del pensamiento Camilista se cimentaban sobre dos conceptos: el de la dignidad, basada en los valores existenciales del humanismo, y el de la contra violencia de reacción o rebelión justa, que se apoyaba en la moralidad de los fines colectivos; en este sentido, se buscaba la independencia de los intereses oligárquicos.

El padre Camilo realizó una profunda lectura de la realidad social partiendo de la pregunta: ¿Qué cambios estructurales ha provocado la violencia en las regiones de Colombia? Para responder a esto se basó en el impacto que venía causando la violencia en Colombia, el cual había forjado cambios de mentalidad y de estructura en las regiones del país que habían sido afectadas por dichos fenómenos de violencia.

La violencia quebrantó algunas de las características típicas de la sociedad campesina colombiana que impedían el desarrollo: la falta de visión del trabajo y de la especialización, el aislamiento social, el sistema tradicional de control social, el individualismo, el sentimiento de minusvalía frente a los ámbitos de la ciudad; la violencia cambió las relaciones tradicionales con “grupos externos”, abrió brechas en los canales de ascenso social y le otorgó a la agresividad latente del campesino instrumentos para liberarse de algunas de sus frustraciones (Lüning, 2016, p. 39). Estos cambios de concepción y la transformación sociocultural argumentaban las dinámicas de cómo la violencia social se había dado por causa del abandono y la desprotección social y económica, específicamente del área rural, donde los campesinos fueron los mayores afectados, cuestión que explicó el padre Camilo desde 7 tesis donde planteó las consecuencias de una mutación de las realidades sociales que colocaron en riesgo la estabilidad social en el campo colombiano:

Primera tesis: la violencia hizo necesaria la división del trabajo y la especialización. Segunda tesis: la violencia rompió el aislamiento social de la sociedad campesina tradicional. Tercera tesis: el sistema de control social en el campo fue roto por la violencia. Cuarta tesis: la violencia impulsó lo colectivo y el trabajo cooperativo. Quinta tesis: la violencia elevó la autoestima de los campesinos. Sexta tesis: la violencia cambió las relaciones con los grupos externos, con las instituciones y representantes del Estado, la Iglesia y la sociedad en el nivel local. Séptima tesis: la violencia abrió la brecha en las estructuras consolidadas de la economía, la cultura, la política, la administración, la milicia y la Iglesia, en las que la masa del proletariado campesino no tenía oportunidad de ascenso (Lüning, 2016, pp. 40-57).

Por otra parte, para Martínez (2011) en los argumentos sobre la violencia, el padre Camilo Torres entendió que existía una negación política que promovía económica y socialmente el

desarrollo de la ruralidad. Es así como el accionar de la violencia daba apertura a canales anormales o patológicos donde el campesino realizó su movilidad y su exigencia desde una conciencia de clase y una subcultura rural que, como grupo de presión, hizo emerger entonces el carácter revolucionario en busca de reivindicaciones; al no ser tenidas en cuenta estas presiones campesinas, estos se agruparon en asociaciones con estructuras organizativas a fin de plantear estrategias para la defensa de la tierra y una reforma agraria que estableciera políticas más eficaces a favor del campesinado colombiano.

En Colombia no se había conformado una organización que representara al campesinado en su lucha contra el proceso de reforma agraria que siempre había sido manipulado y que se encontraba estancado; a esto se sumaba también la falta consciente de dirección campesina, ya que siempre existía una manipulación de parte de la burguesía terrateniente, la cual creaba obstáculos para la promoción humana de esta población. Esto cambió con la llegada al escenario político de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC), organización que incentivó la lucha de muchos campesinos en procura de una auténtica reforma agraria. Inicialmente la Asociación no logró representar las necesidades y los argumentos para ser una auténtica organización del campesinado; eran pocos los elementos conscientes que trataron de darle un rumbo diferente al movimiento, por lo que no se dio una debida colaboración, sino que se los condenó, sometiéndolos al aislamiento, a la división y a la posibilidad de diluir la organización. Solo cuando la ANUC realizó el Segundo Congreso en Sincelejo en 1972 fue el momento en el cual el campesinado comprendió realmente su situación. De ahí en adelante, la primera y más importante batalla fue por la independencia y la autodeterminación; la lucha a lo largo de la década de los setenta no solo fue por la tierra, sino también para liberar a todos los colombianos de las órdenes de un Estado que los tenía excluidos desde siempre (Pérez, 2010). Todo esto ocasionó fuertes conflictos y llevó a los campesinos a pensar que la violencia era una buena alternativa para lograr la promoción humana de un grupo tradicionalmente marginado de la sociedad colombiana.

Por otra parte, el padre Camilo relacionó también este tipo de violencia con la profunda brecha social que existía entre las élites del país y las mayorías desposeídas; igualmente, denunció la forma en que las clases dirigentes trataban el fenómeno de la violencia y la indiferencia con la que manejaban los resultados de estudios académicos serios que buscaban comprender dicho fenómeno con el propósito de encontrar caminos transformadores. Es posible conocer dicho análisis en el

artículo *la desintegración social en Colombia, se están gestando dos subculturas* en ella el padre Camilo habla de las dos subculturas denominados como alfabetos y analfabetas, el cual se convierten en un sistema complejo cuyas expresiones dividen al pueblo (CEME, 2007) —este análisis se profundiza en otro artículo llamado *crítica y autocrítica*, publicado también por el espectador el 27 de noviembre de 1964, donde ciertamente plantea su reflexión frente a la polémica que se generó por la publicación de libro: la violencia en Colombia de los escritores Orlando Fals Borda, Eduardo Umaña Luna y German Guzmán Campos.

Si bien, la violencia gestada en Colombia no se podía seguir entendiendo a partir del asesinato de Gaitán, era necesario evitar una revolución violenta aplicando las reformas pertinentes, pero una actitud distinta fue la que mostraron las clases dirigentes que asumieron la realidad social desde la represión, como si esto fuera la solución. Desconocieron la reflexión académica desarrollada por las ciencias sociales modernas para proponer elementos que clarificaran dicha problemática, no avizoraron los males mayores y no tuvieron en cuenta las iniciativas tendientes a solucionar los problemas de fondo que originaban la violencia (Pérez, 2010).

Todo lo anterior permitía describir las razones de un conflicto que tenía argumentos explicativos, pues en este caso —desde el pensamiento camilista— esta lucha violenta era justa como medio para instaurar otro orden social, ya que la clase dirigente se había mostrado sorda ante el clamor popular, no había emprendido los correctivos ni las reformas indispensables y, por el contrario, había cerrado la posibilidad de plantear alternativas pacíficas de cambio y persistido en sostener las estructuras e instituciones injustas y violentas que condenaban —a la mayor parte de la población— a condiciones de vida indignas e inhumanas (Martínez, 2011).

Los campesinos veían con desazón la actitud del Estado y divisaban el peligro no solo en sus tierras como lugar y espacio de labor, sino también en su vocación, la cual les permitía crecer humanamente; el Estado estableció algunas barreras que colocaron al sector rural bajo los intereses bipartidistas, subvaloraron las necesidades del campesinado y promovieron la hegemonía de quienes se hicieron terratenientes apropiándose de las tierras campesinas con el amparo de la legalidad estatal. De aquí dos realidades que explican el tránsito del conflicto social al conflicto armado fueron:

- (i) La tenencia de la tierra como razón fundamental de la realización de las comunidades rurales: por este concepto se entiende que la tenencia de la tierra es parte importante de las estructuras sociales, políticas y económicas, ya que en ella entran en juego los aspectos técnicos, económicos, institucionales, jurídicos y políticos, allí se dan las reglas que definen la manera como se asignan dentro de las sociedades los derechos de propiedad de la tierra, y esto puede ser exigible ante un tribunal judicial oficial o mediante estructuras ordinarias dentro de una comunidad; pero aunque ello tuviera lugar para implementar un reacomodamiento justo de la propiedad, existe una inequidad debido a varios factores indispensables, concretizados en una serie de luchas dadas por los campesinos, pero que no han tenido mucha significación. Por consiguiente, la justa tenencia de la tierra es y sigue siendo una necesidad preponderante dentro del desarrollo del país; contrario a esto se presenta la hegemonía del acaparamiento de la propiedad conseguida aun de manera no institucional; es así como la violencia de los años cincuenta fue causada por la conservación de una estructura de la propiedad que generalmente favorecía a grandes y medianos propietarios, además, gran parte de esta tierra era no utilizada, no estaba ni en cultivos ni en ganadería, era tierra ociosa en espera de valorización, en tanto que los más pequeños tenían muy poca tierra. Es así como las luchas por la tierra evidenciaban la necesidad de poner fin a la desigualdad social existente entre campesinos y colonos de la época y, por eso, la tenencia de la tierra fue un motivo de presión para las reformas.
- (ii) Una política agraria contraria a las necesidades de los campesinos: toda política agraria debe insertarse en el concepto de reforma agraria y desarrollo rural; aunque con pequeñas diferenciaciones conceptuales, debe encontrar una relación que busque establecer criterios de orden técnico y jurídico para un desarrollo agrario que permita al campesinado aplicar a políticas de Estado con garantías de pertenencia a la tierra y crecimiento económico, bajo el criterio de equidad e igualdad social; tal temario conceptual sobre política agraria, reforma agraria y desarrollo rural en lo que respecta al campo colombiano, ha encontrado su materialización técnica y jurídica desde las 10 reformas existentes entre los años 1936 hasta 1994. Aquí se fueron estableciendo políticas para la adquisición y la utilidad de la tierra, la creación de entidades para la ejecución en temas de trámites sobre la titularidad de tierras y el fortalecimiento de la calidad de vida de los campesinos. En los gobiernos ejercidos más adelante entre los años 1998 y 2010 se buscó establecer políticas agrarias más claras desde dos

líneas que se intentaban lograr: construir la paz y lograr un Estado comunitario como vía de desarrollo para todos.

En consecuencia, dentro del argumento camilista, la necesidad de una violencia no aceptada como camino se asume como un medio legítimo de insurrección contra la tiranía, pues según el padre Camilo era legítima y la intención que la animaba era buena, ya que para él buscaba un sistema social de equidad y era llevada a cabo por una autoridad legítima, es decir, el pueblo al que le era permitido levantarse contra el gobierno represivo que atentaba contra los derechos de las personas bajo su tutela y contra el bien común del país. Este pensamiento dual en el padre Camilo no solo afianzó su identidad como cristiano, como revolucionario y como sacerdote, sino que puso dos temas en el centro de la discusión: (a) la iglesia católica colombiana de su tiempo frente al difícil argumento de la violencia y las debidas interpelaciones y la necesidad de que se entendiera la importancia de una vida auténticamente cristiana fundamentada en la ayuda al prójimo, y, (b) el paso a la reestructuración de una sociedad injusta ante sus expectativas de progreso de vida. En el discurso y en el papel ejercido por el padre Camilo Torres tal testimonio radical buscaba hacer posible la tarea por una justicia que encarnara los valores del Evangelio, lo que puso al descubierto las estructuras e instituciones injustas que condenaban a la mayor parte de la población a una vida inhumana (Martínez, 2011).

3.1.2. La Teología de la Liberación (TL) en Colombia (1968-1979)

La violencia bipartidista que dejó sucesos de horror y miedo nacional, las improductivas soluciones políticas y económicas que no permitían el desarrollo y el bienestar social en las áreas rurales y urbanas ocupadas por los pobres, las visibles injusticias sociales evidenciadas por la inequidad y las brechas económicas de un gobierno que políticamente no atacaba las causas que generaban pobreza —un flagelo social y económico—, el grito revolucionario que despertó el conflicto que se agudizó en la violencia contra el Estado y el silencio permisivo de una iglesia preocupada por su autoridad y por su dependencia del poder, generaron el surgimiento de un pensamiento distante de la tradición conservadora de la iglesia católica colombiana, la teología de la liberación.

Con este modelo diferente de hacer teología se buscaba iluminar proféticamente las realidades, plantear otras ópticas que promovieran la consecución de una justicia social, respetar los derechos humanos y lograr el cambio social y económico del país; estos presupuestos teológico-sociales provenían de la DSI y no de una teoría marxista, pues no buscaban fecundar un levantamiento violento por medio de grupos insurgentes, pero sí exigían la reivindicación de los derechos sociales para el bien y el desarrollo de los más desvalidos. Dicho discurso eclesial surgió de una comprensión teológica descrita desde el pobre y con los pobres, la cual evidenciaba el riesgo de la vida y del estancamiento en el desarrollo integral desde la marginación y la anulación de todos los caminos que les permitían avanzar socialmente.

Por ende, la renovada epistemología teológica, antropológica y sociológica de la historia y de la humanidad dadas en el seno del Vaticano II y en las Encíclicas sociales ya mencionadas, y en otra diversidad de documentos magisteriales con enfoque social iluminaron el camino para la Iglesia en Latinoamérica y tales orientaciones plantearon la necesidad de transformar el discurso en favor de los desprotegidos, cuyo espíritu evangélico llevaba a ser reinterpretado en su naturaleza y realidad humana para reivindicar su dignidad y sus derechos, a fin de no seguir siendo marginados socialmente, mediante caminos que les permitieran acceso a los bienes sociales que desde un deber político y económico debían ser atendidos y garantizados (*Gaudium et Spes*, 1965).

Si bien se empezó a dar un pensamiento magisterial significativo desde las reflexiones del Episcopado Colombiano a partir de la declaración sobre el momento social del país (julio 6 de 1965), para Antonio José Echeverry, en su libro *teología de la liberación en Colombia* (2007) la iglesia católica colombiana dio una lectura comprensiva de la realidad social por la que se atravesaba en el orden moral, económico, político y social, pero también quedó evidenciado que no sería tarea de la jerarquía proponer soluciones técnicas para contrarrestar dichas dificultades estructurales. En consecuencia, el discurso parecía ambiguo, ingenuo tanto política como económicamente, no hacía frente a los males existentes, era desconcertante ante las marcadas desigualdades e intereses, dejaba en claro la diferencia de postura con la tesis comunista sobre la propiedad, lo cual lo inscribía en la lógica anticomunista y defendía la propiedad como derecho inalienable, lo que podía parecer cierta defensa del orden establecido.

Ahora bien, ya se percibía, como se ha planteado, que un sector de la jerarquía colombiana seguía en sus intereses de autoridad y de posición conservadora, mientras que otra parte de la jerarquía entendía por fin la urgencia de actuar más allá, de preservar radicalmente una práctica

cultural de fe y tendía a promover una reinterpretación de la realidad vista desde una fe evangélica en favor del oprimido, tenía como referente las palabras del Evangelio y del Magisterio Eclesial, sintonizada con el ejercicio de discernir los signos de los tiempos para interpretar, a la luz del ideal de la DSI, las realidades que se daban en Colombia.

En este proceso crítico eclesial la Teología de la Liberación se desarrolla como una alternativa diferente a la Teología tradicional y como una reflexión teológica distinta de la europea y de la norteamericana, con un punto de partida diverso completamente —como era la realidad propia de América Latina— y con cierta influencia social de la época que privilegiaba al marxismo, según expone Echeverry (2007).

Tal interpretación teológica no podía desarrollarse solo desde el presupuesto de una fe adquirida y legitimada por la Institucionalidad bajo el cumplimiento riguroso de normas y preceptos religiosos dados, mantenidas en una tradición que no se podía cuestionar; se necesitaba profundizar y reconocer la presencia de Jesucristo liberador, quien se hacía evidente en los ultrajes y en las tragedias de exclusión y marginación social que vivían los pobres de la época. Toda esta reflexión y acción pastoral encaminada hacia una liberación del oprimido es Teología de la Liberación, movimiento que asumió la tradición del padre Camilo Torres y se dedicó a contribuir en un cambio radical para el continente y para Colombia.

Esta tendencia, además, abordó un espíritu dialogante de la fe cristiana con la realidad frente a la urgencia de la transformación social de los pobres del continente, de aquí que dicha metodología del aparato epistemológico fuera diferente, colocando como eje de análisis la pobreza y los pobres, realidad cuya interpretación se tomó especialmente desde un amplio problema económico donde se generaban los males resultantes de la opresión de unos individuos sobre otros. En esta perspectiva surgieron tres criterios que se relacionaban entre sí: (a) una deshumanización dada desde la carencia de los bienes materiales, (b) una apertura a Dios, y (c) el compromiso de la solidaridad. Esta reflexión crítica se desarrolló a partir de tres caminos: una mediación socio-analítica, una mediación hermenéutica-sistémica y una mediación de aplicación pastoral práctica, lo cual era posible desde una relación con las ciencias sociales; por lo tanto, la TL se identificaba como una opción de vida que dentro de la institucionalidad eclesiástica fue generando fragmentaciones que se vieron reflejadas en el trabajo llevado a cabo, como la inserción en barrios y sectores populares, lo que entraría en contradicción con ciertos estilos de vida y con privilegios muy arraigados en algunos clérigos y comunidades religiosas.

Ahora bien, el surgimiento de la TL en Colombia producido entre los años 1968 y 1972 se dio dentro del contexto histórico del gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1966–1970). Durante este periodo surgieron un sinnúmero de protestas sociales y muchas inquietudes por parte de un sector de la iglesia católica colombiana. La razón estaba centrada en los incrementos de las tarifas del transporte y del costo de vida, reclamo que se generalizó en todo el país y que condujo a una respuesta represiva por parte del gobierno que declaró el estado de sitio en todo el territorio nacional. Esta protesta social fue apoyada por una parte del clero de Cali, Medellín y Barranquilla, y más tarde se dio la intervención del Episcopado Colombiano que a través de una exhortación al gobierno y al mismo clero, planteó tres argumentos: reconsiderar la medida y pensar en el desarrollo del país de manera integral de acuerdo con la doctrina del Papa Pablo VI, establecer un equilibrio en el clero frente a la sensibilidad social y a la conciencia de su deber a favor de los pobres, y a la vez, reconocer y estimular la labor de quienes desde la zona urbana y rural predicaban la justicia, defendiendo los derechos de los trabajadores y promoviendo el desarrollo integral de los marginados (Echeverry, 2007).

En julio de 1968 empezó el desarrollo del pensamiento sistemático de la TL en Colombia gracias a un primer encuentro llamado Golconda en el cual se firmó “el Manifiesto de Golconda”: contó con la participación de 50 sacerdotes de todo el país y se llevó a cabo en la finca de Golconda (de allí su nombre) ubicada en el municipio de Viotá (Cundinamarca). Se establecieron cuatro puntos esenciales: una introducción, un análisis de la realidad social colombiana, una reflexión del Evangelio desde lo sobrenatural y el papel del sacerdote en lo temporal; a la vez se establecieron en el documento unas orientaciones para la acción desde dos vías: las que correspondían al campo de lo social, lo económico, y lo político; y las que definían orientaciones en el campo litúrgico (Echeverry, 2007). Para Cifuentes y Figueroa (2008) era una acción contestataria (una respuesta dada desde un discurso que respondía a los interrogantes o situaciones de confrontación) ante la autoridad eclesiástica y, dentro del círculo de dirigentes que gobernaban al país, una respuesta (según algunos análisis tratados en Medellín en la Encíclica del Papa Pablo VI *Populorum Progressio* del 26 de marzo de 1967 y en otras encíclicas sociales), desde la reflexión social sobre la situación que vivía el país como resultado de la dependencia, la pobreza, la ausencia de una reforma agraria estructural y la presencia de una violencia que se denominó como grave e institucionalizada.

Además, los sectores inconformes de la iglesia católica le exigieron al Episcopado Colombiano romper con la dicotomía entre lo sobrenatural y lo temporal, para comprometerse más con la realidad del ser humano concreto y resaltar el papel del clero en el compromiso con el mundo en el que se encontraba inmerso; también se plantearon exigencias sobre las nuevas formas de acción en el campo social y pastoral, trabajar más por un real acercamiento de la Iglesia a la sociedad, a sus fieles y a los pobres, y superar las tradicionales instituciones y las acciones paternalistas y asistencialistas que la Iglesia acostumbraba impulsar. Este marco reflexivo encarnó el lenguaje cercano a reivindicaciones meramente políticas, exigió una solidaridad con formas de acción revolucionarias y reclamó la necesidad de actualización de las estructuras socioeconómicas y eclesíásticas.

El análisis teológico plasmado en el Manifiesto de Golconda (1968) se orientó hacia la formación de dirigentes populares y colocó su acento en la cualificación del proceso popular. Además, se estableció toda una labor no solo dirigida “con” y “entre” los pobres, sino también “para” los pobres, mediante procesos de organización y mecanismos de presión con el fin de que lograran por ellos mismos dichas conquistas sociales; aunque el movimiento de Golconda tuvo poca duración, ya que ciertamente la muerte prematura de su guía Monseñor Gerardo Valencia Cano —en enero de 1972— y quien estaba al frente con más de 40 sacerdotes de todo el país, terminó dispersando a dichos miembros que no lograron consolidarse totalmente. Es fundamental anotar aquí que sus repercusiones teológicas tuvieron una gran resonancia en la vida personal de muchos de los sacerdotes comprometidos con el espíritu del movimiento, quienes fueron de gran trascendencia, y varios plasmaron en las generosas y dolorosas opciones que tomaron, el ideal que se gestó en Golconda (Cifuentes y Figueroa, 2008). Quienes suscribieron este Manifiesto de Golconda (1968) que impulsaba el pensamiento de la TL en Colombia concibieron la importancia de la transformación radical de la sociedad. Esto de fondo exige trasladar el papel de la Iglesia de un símbolo de tradicionalismo religioso, hacia un papel de significación sociopolítica, creando así nuevas perspectivas de vida religiosa y comunitaria; sobre esto se enmarcaron tres tesis fundamentales:

1. La presencia del clero en lo político obedecía a la necesidad de evangelizar la política y politizar el Evangelio.

2. Ante la realidad capitalista de América Latina, esta no se podía cristianizar, por consiguiente, debía estructurarse como un socialismo cristiano que fuera diferente al socialismo marxista.
3. El compromiso del clero con el pueblo colombiano debía ser necesariamente un compromiso de transformación social radical.

Para Echeverry (2007) la construcción epistémica de la TL en Colombia se fue fortaleciendo en la historia teniendo como trasfondo la reflexión de la fe cristiana, la cual permitió iluminar las realidades sociales que el país venía sobrellevando; algunos de los principales problemas fueron identificados desde la realidad de los pobres, no con un instrumento de análisis tradicional, sino a partir de elementos propios. Dicha realidad fue examinada desde la Palabra de Dios y la TL buscó proponer acciones que inspiraran la transformación de las realidades conflictivas; para ello, disciplinas como las ciencias sociales permitieron asociar una reflexión teológica mostrando a un Dios Liberador que exigía, por un lado, el derecho y la justicia para quienes habían sido excluidos y, por el otro, la liberación integral y la vida plena del ser humano. Desde la teoría que se fue construyendo en el seno de la iglesia católica colombiana la TL entendió que la reflexión a la luz del Evangelio llevaba a una praxis liberadora, la cual —enraizada profundamente en la fe— reconocía el concepto bíblico de la liberación como la acción de un Dios que actuó con el pueblo de Israel librándolo de la esclavitud de los egipcios (Éxodo 5:15).

En la TL se evidenciaba la urgente llamada al servicio eclesial por la liberación y la humanización de las personas; la imagen de los pobres y los marginados dentro del argumento teológico se entendió como un camino de encuentro interior con el Evangelio, el cual intervenía como portador de vida de la comunidad eclesial y cumplía así la misión de la iglesia como sacramento de salvación en el mundo (Gutiérrez y Müller, 2013). Por consiguiente, fue una reflexión acerca de los signos de los tiempos producida desde una doble dimensión: la intelectualidad y el llamado a comprometerse con el servicio a los demás, es decir, se requería llevar a la práctica el Mensaje renovador; esto de por sí, exigía una reflexión crítica sobre la presencia y la pertinencia de la Iglesia a la luz de la revelación, planteada desde tres caminos fundamentales: la concientización, la identificación de la dependencia y la opresión y, al final, una

respuesta y una reafirmación de la fe que anunciaba la salvación al género humano con el fin de liberarse de todo tipo de esclavitud.

Entre los años de 1970 y 1972, la TL se desarrolló en el continente latinoamericano en medio de una convulsa y difícil coyuntura social: se presentaron diferentes situaciones como la reforma agraria en el Perú, el triunfo de Salvador Allende en Chile y el surgimiento del movimiento cristiano por el Socialismo en ese país; en la Argentina surgió el movimiento guerrillero Montoneros y un levantamiento del grupo de cristianos comprometidos con los sectores populares; también en el Ecuador se presentaron conflictos políticos y de Estado con el presidente Ibarra; el golpe militar en Bolivia encabezado por el general Hugo Banzer y otros golpes militares como en Ecuador por Rodríguez Lara, el dado en la Argentina por parte del general Roberto Levingston, movimientos de tipo totalitarista y represivo con la Ideología de la Seguridad Nacional; en el Uruguay el fortalecimiento económico y militar de los Tupamaros, y en Guatemala el surgimiento del Ejército Guerrillero de los Pobres.

En este mismo periodo de tiempo, la situación en Colombia en el marco social, político y económico presentó traumatismos que encauzaron diversos movimientos de protesta y de organización nacional, situaciones concretas como el crecimiento urbano dado por la ola de procesos migratorios que surgieron en el campo debido a que las políticas agrarias no permitían amparar el derecho de los campesinos, pero sí el desalojo de sus tierras para ser utilizadas en los grandes proyectos de monocultivos como perspectiva de desarrollo económico amparados por el Estado. Esto generalizó hechos de violencia en el territorio rural y nacional, el desarrollo inequitativo en las grandes ciudades y el descontento social, situaciones que crecían con los cinturones de miseria urbana. Sobre estos hechos nacionales algunos miembros del clero y de la jerarquía de la iglesia católica colombiana también presentaron espacios de grito profético que buscaban reprimir los grandes daños causados a los ciudadanos más débiles a partir de 1970 la TL evolucionó en su reflexión sobre los contextos sociales. En Colombia la producción de publicaciones en dicha línea se incrementó y llevó a cabo las respectivas denuncias, esto propuso nuevas miradas desde un discernimiento teológico social de la realidad a la luz de la DSI.

Por otra parte, algunos sectores de la iglesia católica, entre ellos liderados unos por Monseñor Alfonso López Trujillo se oponían al pensamiento progresista de una institución que debía estar más cercana a los pobres y desligada de las comodidades sostenidas con el Estado. Por lo tanto, cada vez más personas pensaban que las realidades sociales necesitaban ser miradas desde

una conciencia clara de la fe cristiana que pudiera abarcar la integralidad del ser humano, su existencia, su historia, sus necesidades, sus anhelos, sufrimientos y complejidades, toda su realidad, y encontraban en el Evangelio el discernimiento que les permitía obtener respuestas provocadoras para generar grandes cambios mentales y prácticas de reivindicación en el valor de la vida humana y la libertad; de aquí la exigencia de una reflexión teológica crítica que fomentara una transformación liberadora de la historia de la humanidad oprimida y que diera paso a la reestructuración y exaltación de la dignidad humana y al despojo de la opresión (Gutiérrez y Müller, 2013). Desde esta óptica, la producción documental de la TL en Colombia fue abundante y de manera sistemática su maduración se dio en medio de las difíciles realidades de la represión política y eclesiástica, lo que dio como resultado un producto distinto que marcó una teología de experiencia de martirio y clandestinidad; sin embargo, no todos los documentos fueron publicados consecutivamente. Ahora bien, este ejercicio reflexivo de la TL en Colombia generó unos frutos muy importantes a través de grupos o movimientos que la impulsaron. Sobre esto, Echeverry (2007, pp. 201-207) en su análisis sobre el tema plantea en su investigación cuatro corrientes de reflexión:

(1) Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

A partir del año 1994, este proceso de las Comunidades Eclesiales de Base se coordinó en medio de las complejidades de su dinámica y, adicionalmente, se empezó a hacer énfasis en la reflexión sobre la cultura de la perspectiva de género, la producción solidaria, el universo simbólico, la religiosidad popular, la familia, las relaciones afectivas y la ciudad como espacio de participación. Estas reflexiones se pudieron construir según una metodología donde el diálogo y la construcción de saberes —desde una pedagogía de la interculturalidad y la oralidad— se convirtieron en las fuentes primarias.

Dentro de la línea de las CEB se encuentra ACOGE. Su énfasis radica en el análisis de las diversas experiencias regionales de acuerdo con el ritmo de cada una de las comunidades. La reflexión de estas comunidades tiene como propósito desarrollar el sentido de la esperanza con el fin de fortalecer la resistencia propia que surge de las comunidades creyentes antes las adversidades sociales y económicas, por ende, es poder descubrir a Dios en medio de las grandes tribulaciones por las que atraviesa el país, pero, a la vez, describir cómo en las pequeñas cosas de la cotidianidad

se encuentra la esperanza de vida que se genera en la autonomía y en el ambiente colectivo de cada momento. Teológicamente se privilegió la acción celebrativa, la lectura orante de la palabra, y una perspectiva eco teológica y de teología feminista.

Por último, en este escenario de las CEB se encuentran las Comunidades Cristianas Campesinas. Estas en su caminar desarrollaron una gran sensibilidad para descubrir la presencia de Dios en la realidad y en la cotidianidad, el buscaba armonizar la fe con la vida, entendiéndose el pasar de una Fe de convicción a una Fe de praxis. En 1993 se inicia lo que se llamó la “Campesinización de la Biblia”, un relato bíblico hecho por los mismos campesinos como lo explica Cañaveral (2002) en sus reflexiones como: *Relectura campesina de la Palabra: entre la devastación, la vida y la esperanza de la Madre Tierra y el campesinado*, capítulo 4 (p. 85–112) y en el estudio llamado *El escarbar campesino en la Biblia: aportes para una interpretación campesina de la Biblia* (Cañaveral, 2002). Cabe destacar que en sus reflexiones se resalta la perspectiva de la mujer cuyo aporte es significativo desde una visión integradora, cuyas lógicas y puntos de referencia hacen parte de la comunidad cristiana. Tal reflexión se reconoce como la Teología de la mujer.

(2) Caminada Bíblica.

En Colombia este proceso tiene sus inicios en el año de 1988 con el libro de Carmiña Navia titulado *Judith, relato feminista de la Biblia*. Esta, junto con el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), el proyecto de Teología Popular de Dimensión Educativa (DIMED) (DIMED) y el Seminario Teológico Presbiteriano de Barranquilla impulsaron la Caminada Bíblica por medio de un curso intensivo de Biblia en 1992, experiencia desde donde surgió el Colectivo Ecueménico de Biblistas (CEBEDI). Dentro de esta línea bíblica se pueden resaltar las siguientes reflexiones.

- Superar la lectura ingenua: para que lo popular no se entienda como ingenuidad es necesario superar las lecturas reduccionistas en el pensamiento local, en el pensamiento de las comunidades.
- Sistematizar experiencias para recuperar saberes, diálogos de saberes, empoderamientos de las comunidades, etc.

- La importancia de articular esfuerzos para responder al momento con lo pertinente o la realidad instrumental suficiente y adecuada para realizar esta acción y evitar la superficialidad de la lectura.

(3) Koinonía.

Para el año de 1990 se organizó el Encuentro Nacional de Teología bajo el lema: Memoria de la Teología de la Liberación en Colombia. En ese Encuentro se decidió publicar una serie de documentos que recogieran las máximas reflexiones que cada dos años —en Encuentros similares— se venían produciendo, los cuales se convirtieron en un referente fundamental para la TL en Colombia. Este grupo de teólogos constituyó la Asociación de Teólogos de Koinonía cuya misión es reavivar la vocación profética de la teología en tiempos de crisis de la civilización, entender el tiempo presente con los criterios del Evangelio y comprender que existen en la historia caminos y opciones que, por un lado, no pueden dar espera y, por otro, que los cristianos deben asumir con su identidad.

Ahora bien, es importante destacar el abundante material reflexivo generado para la TL. A continuación, se resaltan algunos documentos importantes como para mencionar:

- Peresson, Mario. *La educación para la liberación en Colombia. Balance y perspectivas 1969-1990* (Documentos Koinonía N°1, 1991).
- García, Jaime. *Cristianos por la liberación en Colombia: algunos aportes más significativos en el caminar histórico* (1992).
- Parra, Alberto. *Del progresismo teológico a la teología de la liberación*. Volumen 4 de Documentos koinonía. Asociación de Teólogos de Colombia, Koinonía (1992).
- Herrera, Hernando. *Proyecto político liberador del movimiento popular* (1992).
- De Mendoza, Roberto. *Lectura teológica de los 500 años de exterminio de los pueblos indígenas* (1992).
- Madera Ignacio. *Los últimos de primero: presencia de Dios en la negritud colombiana* (1992).
- Parra Alberto. *Colombia a los 500 años: marginalidad política y económica; lectura social y teológica*. Documentos Koinonía. As. de Teólogos de Colombia Koinonía (1992).

- Gonzalo Manuel. *Vida religiosa colombiana: una marcha hacia el compromiso liberador*. Santafé de Bogotá: Asociación de Teólogos de Colombia Koinonía (1992).

(4) Teología hoy, Universidad Javeriana.

Un grupo de teólogos que escribe y publica una serie de reflexiones con el fin de hacer un ejercicio de razonamiento sobre la forma como la teología debe pensarse a la luz de los nuevos tiempos, es decir, una teología que siempre mire hacia la historia. Este nuevo colectivo teológico tenía como reto, no solo para Colombia sino también para Latinoamérica, desarrollar una teología liberadora que lograra dinamizar y alimentar una espiritualidad apostólica que descubriera la presencia del Señor Jesús en las dinámicas mismas de la historia real de los pobres de la tierra, producción teológica que debe cimentarse siempre en sus orígenes: pretexto ético y evangélico de la liberación de los humildes. Sobre este principio se debía dar respuesta a las realidades del nuevo siglo. Algunas publicaciones como para resaltar de la Colección de Teología Hoy:

- Múnera, Alberto. *Líneas para una teología general*. N°1.
- Múnera, Alberto. *El misterio de Dios*. N°4.
- De Roux, Rodolfo. *La mesa del Señor*. N°6.
- Novoa, Carlos. El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu: formación de la conciencia moral. N°23, 24 y 25.
- Parra, Alberto. *Teología fundamental desde América Latina*, N°27 y 28.

Echeverry (2007) describe históricamente que entre los años de 1972 y 1979 los países del continente como Chile, Argentina, Uruguay, Brasil y Perú presentaron acontecimientos de carácter político–militar que llevaron al sistema represivo contra aquellos que se oponían al régimen totalitario excluyente en las políticas económicas y sociales para los pueblos. Ante estos episodios de golpes de Estado, dictaduras militares, golpes militares, la Iglesia se mostró reciamente contradictoria con respecto a todo tipo de represión que violentara la libertad y el derecho de las naciones a tener un mejor nivel de vida y reclamar justicia social. El papel profético eclesial, más allá del culto y de la conservación religiosa, edificaba un pensamiento consciente para asumir un rol decisivo en la construcción de caminos de transformación social; en este contexto la TL

reflejaba las luces y las sombras de la historia colombiana que en esta época vivía dos tendencias: la de quienes imponían estructuras sociales y políticas bajo el modelo capitalista y, en oposición, la de sectores especialmente eclesiales que denunciaban las fallas de dicho modelo y presionaban por un cambio social, sufriendo por ello persecuciones y hasta la muerte, pues surgieron las confrontaciones con las autoridades, la represión y la violencia institucionalizada. Sin embargo, todo ello, paradójicamente, impulsó en el país el crecimiento de la misma reflexión teológica progresista.

Para Colombia estos años reflejan grandes convulsiones que se dieron dentro de un contexto en el que el fracaso desarrollista se expandía por toda Latinoamérica; surgió entonces un fortalecimiento en la economía de las minorías, creció el sector financiero y agroindustrial, hubo acumulación de capital y aumento en el Producto Interno Bruto, pero simultáneamente se evidenció el incremento de la pobreza, el desplazamiento de los campesinos del campo a la ciudad y el incremento de los cinturones marginales de miseria en el área urbana. Esto generó, dentro de la geografía social colombiana, el levantamiento de fuertes oposiciones y reclamos sociales que se volvieron una exigencia violenta contra el aparato Estatal; es así como en el año 1973 apareció la operación militar contra el ELN y las FARC, y los sindicatos independientes llevaron a cabo encuentros de tipo nacional. En el año 1974 el M-19 se robó la espada del Libertador Simón Bolívar, se realizaron encuentros como la Asamblea de Cristianos por la Liberación y fue dado de baja el sacerdote guerrillero Guillermo Laín del ELN; también nació el movimiento cristiano por el Socialismo (CPS) que más adelante se transformó en el Centro de Estudios y Educación Popular (CINEP). En el año 1975 se realizó el encuentro de cristianos y marxistas, y tuvo lugar la huelga de los empleados bancarios. Para el año 1977 se realizó un emblemático paro nacional, se empezaron a dar también las primeras desapariciones forzadas de líderes populares y un sinnúmero de hechos dolorosos y criminales que marcaron nocivamente la realidad del país.

Por consiguiente, los acontecimientos sociales, políticos y económicos que pusieron en juego el desarrollo de los países del continente latinoamericano, incluido Colombia, hicieron ver la necesidad por parte de la iglesia de tener una posición con mayor énfasis en la praxis a favor de los desvalidos que sufrían fuertes represiones y destrucciones a su dignidad y a su progreso con base en sus derechos laborales y de ciudadanía.

En esta sociedad amenazada e inestable, parte de la iglesia católica colombiana no se quedó al margen y fue tomando conciencia para apostarle a la defensa de las masas populares que recibían

un fuerte maltrato por parte de las políticas del Estado. Dentro del seno eclesial colombiano algunos sectores se opusieron al poder de un Estado opresor y desvinculado de las realidades sociales con el fin de presionar por cambios estructurales en todos los ámbitos y, si bien la TL no ha desaparecido totalmente, tuvo su declive en las últimas décadas del siglo XX debido en buena medida a serias persecuciones. Su fuerza en el país no representaba un oleaje que jalonara el cambio en la visión eclesial en un momento tan coyuntural, pero sí llegó a ser fundamento para los grandes pensamientos revolucionarios que buscaban libertad y dignificación, edificados desde los aportes del padre Camilo Torres y su acercamiento a las ciencias sociales, desde las reflexiones del Manifiesto de Golconda que rechazó el imperialismo neocolonial y la relación de la Iglesia con el Estado y, por otra parte, desde los aportes de los Sacerdotes para América Latina (SAL), quienes recalcaron la opción evangélica por los pobres, rechazaron el capitalismo y optaron por la filosofía marxista como argumento de la búsqueda de la acción de lo común (Buitrago y Zamosc, 1990).

Históricamente cabe decir que los partidos tradicionales colombianos generaron en tiempos bipartidistas un desarrollo económico sin equidad ni justicia, un caudillismo político, revueltas populares y una religiosidad conservadoramente manipulada, los cuales llevaron al país a colocarse en el sendero de la violencia generando la masificación del conflicto, la polarización de la sociedad, el incremento de los problemas, las injusticias sociales, el predominio de la industrialización, de las políticas económicas y el interés por la monopolización de la tierra. Todo esto alimentó un liberalismo económico político traído del exterior que produjo serias repercusiones negativas en el transcurso de la historia a finales del siglo XX. Sobre esta realidad la TL con su propio método de construcción epistemológica buscó ser una reflexión seria y sistemática dentro del pensamiento eclesial en Colombia y sus principales argumentos —como paradigmas teológicos— permitieron iluminar el proceso de liberación de las realidades que esclavizaban al pobre, al marginado, al oprimido y replantearon así la concepción de un Dios que hace parte de toda la vida humana y que está presente en cada uno de los acontecimientos diarios como guía de un camino liberador y dignificador.

Este argumento se fortaleció teniendo una mirada sociológica de Colombia y apelando a la búsqueda de la justicia social y del bien común como pilares fundamentales para un correcto y organizado desarrollo económico en el país. Por ende, no se podía —y no se puede— seguir asumiendo una cristiandad desde una iglesia institucional que con una funcionalidad tradicional

de piedad conservadora y centrada en una moral de pecados anulaba la visión de los católicos quienes conscientes de su papel de ciudadanos emergieron con análisis crítico a fin de transformar y construir actitudes distintas para una praxis diferente, y reconocieron la urgencia de discernir los males sociales que ponían en peligro la salvación misma del género humano. Por consiguiente, a partir de los aportes realizados por la TL no se puede hablar de un Dios Salvador y Liberador dentro de unas realidades que han deshumanizado a la humanidad, la han destruido con el egoísmo y la desigualdad, y han generado tragedias y atentados a la dignidad y al progreso de los pueblos y de los más pobres.

3.2. El Episcopado Colombiano ante la realidad colombiana de los años 80 y 90: un discurso cambiante.

Entre los años 1980 y 1990 se mantuvieron algunos hechos políticos, económicos y situaciones sociales en Colombia ya analizados, pero surgieron otros acontecimientos de gran relevancia nacional como, por ejemplo, la vigencia del sistema capitalista en su fase neoliberal, el fortalecimiento de las luchas sociales desde una izquierda radical organizada en partidos políticos como la Unión Patriótica (1985) y la Alianza Democrática M-19 (1990), y el conflicto desde una vía armada que buscaba seguir contrarrestando el autoritarismo oligárquico de un Estado que se negaba a reconocer las reivindicaciones de las clases más vulnerables. Este contexto histórico puede comprenderse, a grandes rasgos se puede resaltar algunos enfoques:

Una profunda crisis política en el país, tal crisis se debía a las dificultades inherentes al tránsito de una democracia liberal que se basaba en una participación política limitada y una distribución inequitativa de los ingresos y de la riqueza del país hacia una participación más abierta y justa (Buitrago y Zamosc, 1990). Así se siguió justificando la realidad de un Estado que buscaba defender y sostener la estructura tradicional del poder, permeada por la ideología neoliberal que se impuso a partir de estrategias económicas reestructuradas ante el desafío del progreso, mientras se reforzaban la corrupción y los tentáculos del narcotráfico.

Durante el año de 1984 las clases dominantes del país empezaron a sufrir una serie de atentados y asesinatos de dirigentes políticos, altos dignatarios del gobierno, magistrados del orden judicial y

personajes relevantes de la sociedad, ante lo cual la reacción del gobierno no fue efectiva; el Estado se mostró débil institucionalmente y no fue capaz de reprimir las situaciones de violencia, lo que sumergió al país en una cierta insensibilidad social que corría pareja con el escalamiento de los problemas sociales y la persistencia guerrillera. Dichos problemas eran de tipo estructural y de tipo coyuntural como consecuencia de las crisis acumuladas a través de la historia, mientras tanto, la sociedad experimentaba fuertes y rápidas transformaciones en su etapa posmoderna con una población muy polarizada y débil, y con un Estado fragmentado incapaz de poner en práctica la potencialidad política de sus instituciones (Buitrago y Zamosc, 1990).

Por otra parte, existe un crecimiento de la conciencia social y algunos avances que es importante señalar para esta época refieren a los contextos socioeconómicos en el país, los cuales generaron una trayectoria de cambio que permitió incrementar el desarrollo del capital económico, pero sin dejar el atropello constante a los trabajadores y a las remuneraciones salariales, así como la inequidad en la distribución del ingreso y en las oportunidades para todos y todas. Tal problemática nacional hizo crecer la necesidad de fortalecer el papel de los sindicatos y de los movimientos sociales, los cuales intentaban defender los derechos violentados por las políticas económicas que cimentaban el aparato capitalista en el país; frente a la poca visión que se tenía del papel sindical y de los movimientos sociales se fue resaltando su propósito de establecer el derecho de las personas a un trabajo digno y bien remunerado, y a una política de bienestar económico y social que garantizara la estabilidad y el progreso del trabajador colombiano en los espacios públicos y privados. Inicialmente, esto se entendía equivocadamente y se asumía como un argumento de influencia marxista-comunista el cual se buscaba reprimir; sin embargo, poco a poco, en medio de esta coyuntura se hizo posible generar un diálogo entre el gobierno, los gremios, los sindicatos y los trabajadores, a veces infructuoso, generalmente difícil, aunque en algunas ocasiones logró confrontar la democratización incompleta y la marginación económica, al tiempo que se exigían los derechos de todos y se buscaba incluir en las autoridades mecanismos políticos que permitieran cambiar las actitudes públicas sobre un tema o transformar la política en general (Mackin, 2017).

Es así como se hizo preponderante el proceso de formalización, capacitación y reorganización de ciertos sectores sociales a partir del inconformismo desde una descentralización política con el Estado y cierta autonomía que permitió consensuar la interpretación de los problemas sociales,

económicos y políticos del país, pero a la vez, defender los intereses del pueblo que progresivamente empezó a sentir y a concientizarse sobre las consecuencias negativas de las políticas capitalistas neoliberales.

Es de desatacar como otro aspecto importante los argumentos que generaron una desestabilización política, social y económica que permitió el auge de la violencia y del conflicto armado en Colombia, y que exigió a algunos gobiernos trabajar por un camino hacia la concretización de la paz. Las crisis sociales, la fuerte polarización política, el crecimiento de la brecha social marcada por reformas en favor de los intereses neoliberales capitalistas internos y externos que no favorecían a las clases de menores recursos, la estigmatización de las luchas sociales y demás búsquedas de reivindicación de derechos dadas por actores sociales, el conflicto armado que creció en las regiones más apartadas del país y que exigió una estrategia de paz y de apertura democrática, la mafia del narcotráfico que empezó a actuar por su propia cuenta y contribuyó a la formación de los que se denominaron grupos paramilitares o de autodefensa, fueron estos todos actores en el marco histórico del país donde agudizaron la violencia y presionaron al Estado, en la administración Turbay Ayala (1978-1982). Situación que llevó a un mayor escalamiento de la guerra y a un recrudecimiento de las condiciones del enfrentamiento interno inicialmente por la ideología de la Seguridad Nacional (empleada por los gobiernos dictatoriales del continente) que recurría al expediente del uso de la fuerza represiva con la aplicación del Artículo 28 de la Constitución Nacional y el tristemente célebre “Estatuto de Seguridad” como las principales armas para enfrentar la crisis y la violencia.

Por otra parte, más tarde en consonancia con una política internacional de protección de los Derechos Humanos impulsada por el presidente de Estados Unidos Jimmy Carter (1977-1981), en Colombia el presidente Belisario Betancur (1982-1986) le apostó a la realización de los diálogos de paz con los alzados en armas como una proyección de su política de gobierno, acompañados del otorgamiento de amnistías para los delitos políticos de sedición y asonada. Si bien esto evidenciaba el giro político del gobierno frente a la manera de tratar el orden público y el reconocimiento político de los alzados en armas, hubo resistencias operantes de índole social y militar por parte de los gremios económicos, del ámbito de la política nacional y de las élites regionales en rechazo a la opción que había adoptado la guerrilla, la cual se centró en el

fortalecimiento de los actos militares, el aumento de las extorsiones y los secuestros, y otros actos que precipitaron al país a unas situaciones no solo de terror colectivo, sino de una mayor polarización política y social durante las siguientes dos décadas. En este contexto de los años 1980 a 1990, la iglesia católica colombiana no tuvo mayor presencia, ya que la imagen institucional monolítica del Episcopado Colombiano como institución nacional la mantuvo en un bajo perfil de intervención y la llevó a una reorientación interior como se mostró antes. Así lo manifiestan Buitrago y Zamosc (1990) al citar el análisis de Fernán González quien explica las razones de dicha ausencia durante estas dos décadas dedicadas a una labor de modernización que internamente fortaleció sus estructuras centrales mediante la creación del Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano con sede en Bogotá, entidad nacional de coordinación para las diferentes jurisdicciones eclesiásticas de Colombia. La iglesia católica colombiana, buscó corregir los problemas que se dieron históricamente en la relación con el Estado, aunque en principio no logró responder total ni oportunamente a las demandas que política y económicamente se fueron presentando con el cambio de época, y que habían desencadenado hechos de injusticias sociales con los más débiles. Sin embargo, es importante entender que se evidenciaba la existencia de posiciones mentales y tipos de liderazgos episcopales progresistas que mostraban visiones hacia el futuro frente a su responsabilidad como institución, por ejemplo, en los pensamientos y la praxis dados entre el cardenal Mario Revollo Bravo (1919-1995) y el cardenal Alfonso López Trujillo (1935-2008). El primero buscaba el diálogo con la Coordinadora Nacional Guerrillera y el segundo, como presidente del CELAM, influyó en la Comisión para la Vida, la Justicia y la Paz creada por el Episcopado Colombiano que empezó a tener cierta presencia en la defensa y promoción de los DDHH.

La Iglesia Católica colombiana con una estructura jerárquica fuerte en este proceso estaba lejos de comportarse completamente como un cuerpo homogéneo, lo que le permitió ser una institución que sobrevivió a los cambios de las sociedades y las culturas en las cuales se encontraba insertada. De aquí que se evidenciaron posiciones sectorizadas que tenían interpretaciones y visiones diversas, y a la vez enriquecedoras, de las mismas realidades que interpelaban a la fe dentro de la posmodernidad, tanto en el ámbito internacional como en el nacional; sin embargo, no se puede negar que a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa la institución eclesial colombiana empezó a tener un marco de referencia doctrinal propio y progresista frente a

los fenómenos políticos, económicos y sociales, y una lenta transformación del discurso en favor de los más desprotegidos de la sociedad colombiana. Fueron procedimientos complejos y novedosos que permitieron dar una visión objetiva, no solo interpretativa, sino de intervención de la realidad.

Inicialmente, como se ha enfatizado, dicha situación fue generando tensiones al interior de la jerarquía de la iglesia hasta dar lugar a nuevos conflictos internos que frenaron la construcción de consensos frente a los desafíos de la nación. Estas tensiones a las que se les puede denominar acción de presión limitaron al principio las respuestas de la Iglesia y evidenció su incapacidad para manejar creativamente los problemas en materia socioeconómica y política, especialmente, por temor a dejar el nivel de política en sentido amplio como búsqueda del bien común, en el cual según la DSI la iglesia podía moverse, sin pasar a la política en sentido estricto como manejo del poder para buscar determinados intereses, campo que solo le correspondía a los laicos y no a la jerarquía católica. Ahora bien, estas tensiones o acciones de presión se identifican las siguientes:

- i- La primera acción de presión, tiende a darse desde el llamamiento renovador que surge desde la Universalidad de la Iglesia Católica, desde el Concilio Vaticano II se imprime un nuevo aire, y a la vez, una mayor exigencia en la conversión y de praxis pastoral a una Iglesia que en el continente esta llamada aportar desde el Evangelio Cristiano, el Magisterio Eclesial, y la interdisciplinariedad, las respuestas para afrontar y transformar los diferentes desafíos que como conflictos sociales se iban evidenciando en el cambio de década. Esto permite entender que la Iglesia debe entrar en un dialogo con el mundo, es decir, una escucha responsable frente a un mundo cambiante, que, desde la Ilustración, es necesario una saber y un entender a ese ser humano que avanza en su existencia y que pone en riesgo su desarrollo integral y su progreso como parte de la función colectiva y de la historia.
- ii- Una segunda acción de presión, tiene que ver con la que interiormente se dará por parte de clérigos y religioso-as, entre ellos los más jóvenes, lo cual, colocaran en evidencia el enfoque eclesial dado por Vaticano II; el llamado “aggiornamento” que coloca la Iglesia ante el mundo pre y moderno (hoy postmoderno – contemporáneo) es un nuevo camino de dialogo y de encuentro con el hombre sufriente y necesitado, pero también digno e importante, esto marca

para la Iglesia colombiana algunas posiciones desiguales; está el entusiasmo para transformar la visión y el discurso de una iglesia que lejos del poder, se adentra a la cosmovisión social y política del hombre y de la mujer de comienzos del siglo XX, camino cronológico para el desarrollo de la realidad colombiana; pero a la vez, está a timidez de una iglesia que procede temerosa a todo aquello que le interpela sin generar grandes aperturas, debido a una jerarquía desconfiada, aferrada a su poder imperante como institución y tradicionalmente conservadora; las orientaciones dadas por el concilio en materia de política, economía, cultura, pobreza, injusticia, desigualdades sociales y demás realidades dadas por el cambio de paradigma, son evidentemente generales, por las que en cada continente debían ser interpretadas y asumidas en cada una de sus realidades; en la realidad colombiana, esto no tomara fuerza, ya que para la Iglesia colombiana afrontar tales problemas no era algo tan fácil que se pudiera entender.

iii- Tercera fuente de acción de presión; si bien las conclusiones de Medellín según Paul Almeida citando a Robert Mackin (2017) constituyeron una agenda de trabajo para los años siguientes en la iglesia continental, estas se formaron desde tres perspectivas: (1) el concepto de hacer una “opción preferencial por los pobres”, el compromiso asumido por la Iglesia latinoamericana frente a la realidad de los pobres y oprimidos; (2) la sugerencia de los prelados del continente latinoamericano ante la realidad de los pobres desde la solidaridad era a través del promover las CEB, y (3) los obispos –claramente inspirados por la teoría de la dependencia– sostuvieron que la dependencia estructural de América Latina hacia países más desarrollados se tradujo en “una situación pecaminosa”, los países desarrollados se hicieron más ricos mientras que los pobres de América latina luchaban por sobrevivir (págs. 183 - 184). Ahora bien, es oportuno manifestar que tales exigencias en el cambio del discurso de la Iglesia latinoamericana, reflejará desde los comienzos desigualdades en los enfoques de la realidad, es decir, para la jerarquía colombiana existe una oposición frente a lo que los Obispo en Medellín afirmaron, se presenta un contra documento que busco aminorar el concepto problemático del continente, aunque esto no se tuvo en cuenta por la tardanza de su exposición, si se reflejó dichas ideas básicas cuando por parte de la Conferencia Episcopal de Colombia desde la situacionalidad de la Colombia de los 70, se quiso dar aplicabilidad a lo dicho por Medellín, sistemáticamente se quiso suavizar las realidades consideradas demasiado

conflictivas y se buscó centrar la categorización del subdesarrollo y marginalidad evidenciando su persistencia a pesar de los magños esfuerzos ejercidos por el Estado y la misma Iglesia.

iv- Una cuarta acción de presión, por la que la Iglesia empieza a entender la necesidad de remar no en el contraviento de las realidades sociales, sino, frente a ellas, volviéndose protagonista y portadora para construir y transformar los vigentes problemas sociales y políticos del país, es lo que tiene que ver con la actitud de ciertos sectores clericales y religiosos que desde una mentalidad posconciliar y debidamente insertados de las problemáticas del país, buscan establecer una epistemología teológica con la contribución misma de las ciencias sociales, esto permite tener una reflexión de la realidad y unas aportaciones para una debida interpretación; si bien esto busca romper con la actitud tradicionalista y confortable de la Iglesia colombiana, las nuevas corrientes del pensamiento teológico social, confronta al episcopado desde la radicalidad de los documentos conciliares y de las mismas conferencias episcopales, ya que son estas las que exigen un identificarse con la realidad histórica no solos del continente, sino del país; un comprender el porqué de los fenómenos sociales, políticos y económicos; y a la vez, un discernir sobre el cómo estas circunstancias, venían generando fuertes contrastes con la situación social y económica de las masas marginales.

Ahora bien, algunos discursos eclesiales, aunque formulados desde el poder central de la Conferencia Episcopal de Colombia , recogieron ciertos aspectos que para la mayoría de los jerarcas era necesario abordar en momentos trascendentales para la historia social y política colombiana con el fin de dar luces hacia una justicia social, camino de la verdadera paz. Reflexiones que fueron presentadas en las conclusiones de la Quincuagésima Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano llevada a cabo del 4 al 8 de julio de 1988 (CEC, 1988). Se destacaron algunos elementos esenciales a favor de la paz integral, en contra del narcotráfico y ante las luchas sociales, de modo que, a pesar de una rígida estructura de autoridad representada en el Episcopado, las tensiones al interior mismo de la iglesia católica colombiana dieron cuenta a lo largo de estos años de una institución que condensaba también las transformaciones sociales que a la sazón tenían lugar y trataba de responder a ellas. Es decir, la iglesia misma fue un campo estratégico en el cual se enfrentaron discursos, agencias y visiones del mundo que reflejaban un diálogo complejo con

la sociedad en su conjunto; uno de los ejes de estas tensiones se hallaba en la adopción de los principios de la justicia social como base ontológica y práctica de la acción evangelizadora, y la inercia que implicaba la relación de la Iglesia con el Estado como aparato legitimador de un poder político excluyente. Entre esas conclusiones se pueden destacar las siguientes ideas centrales:

- a. Frente a la crisis social y económica del año de 1986, cuestión que desató una sistemática violencia subversiva, y frente a la violencia causada por el narcotráfico se analizaron distintos elementos y se diagnosticó el peligro de la infiltración de un pensamiento marxista-comunista que se fue insertando, soterradamente, en las ideas y en las praxis de la educación de las organizaciones sindicales y del campesinado, cuestión que para la Iglesia contradecía la vocación y doctrina cristianas que invitaban a construir la civilización del amor y la no violencia. A pesar de que también se hicieron otras denuncias, se replanteó la legitimidad de la relación Iglesia-Estado bajo la clara advertencia de una urgente necesidad de trabajar por el bien común del país.
- b. En las conclusiones de la XLVIII Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano del 29 de junio al 4 de julio de 1987 (CEC, 1987) los jerarcas enarbolaron la preocupación de la Iglesia frente a un país que era considerado como el más peligroso de la región; encontraron que tal violencia tenía causas estructurales, ideológicas y morales, y que la violencia ejercida por la guerrilla era provocada por argumentos ideológicos marxista-leninistas que buscaba la toma del poder por la vía de la insurgencia armada, de la lucha de clases y del adoctrinamiento, a la vez que tenía como aliado, los tentáculos del narcotráfico. Dos razones: (a) los cambios motivacionales de la subversión, los cuales instrumentalizaron el llamado de la paz como pretexto de distracción para la realización de sus actos delictivos, y (b) los comienzos de una relación con el narcotráfico como forma de poder y sostenibilidad financiera. La crítica hacia la realidad sociopolítica es otro de los argumentos que hizo la Iglesia, análisis que se da desde la relación de las luchas sociales y las respuestas del Estado, los paros cívicos y las marchas campesinas las cuales se convirtieron en un instrumento para estimular la violencia, debido al propósito manipulador que iba en contra de las verdaderas exigencias colectivas ante el Estado, esta situación represiva y/o nula, se dio por la descomposición política y por una falta de planeación, como situaciones notorias en las políticas del gobierno.

c. En la Quincuagésima Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano llevada a cabo del 4 al 8 de julio de 1988 se resaltaron las controversias de la violencia y, además, fueron varios los llamamientos destacados en el Magisterio eclesial colombiano, como el que tuvo que ver con el llamado al Plebiscito Nacional sobre el cual se resaltaron tres argumentos importantes:

- Invocar las exigencias éticas y de búsqueda del bien común que estaban implícitas en las diferentes propuestas dadas.
- Resaltar una necesaria voluntad política que evidenciara la responsabilidad del Estado para afrontar y dar solución a los distintos problemas sociales del país.
- Llamar al pueblo colombiano junto con el gobierno a construir caminos fructíferos desde la reflexión y la decisión de los ciudadanos en búsqueda de la paz, para que estas llevaran a afianzar la unidad y el bien común ante la urgencia de los propósitos nacionales.

Otro tema destacado fue el del narcotráfico, el cual, junto con la subversión y la injusticia social configuraban —según la iglesia— el triángulo que desestabilizaba y colocaba en riesgo al país en su unidad. La iglesia católica colombiana exhorta y apela a las reservas presentes en la conciencia de cada ciudadano/a con el fin de concentrar esfuerzos para la recuperación del orden moral en todos los niveles y estamentos del país. También realiza el llamado al diálogo y al compromiso por la Paz. Este diálogo debía tener tres cualidades fundamentales: en primer lugar, la claridad, es decir que fuera inteligible; se debía hablar un lenguaje en el que los conceptos fundamentales de justicia, de paz, de bienestar social y de desarrollo integral, tuvieran el mismo sentido; en segundo lugar, debía estar basado en la mutua confianza, tanto en el valor de la propia palabra como en la disposición para acogerla por parte del interlocutor y, en tercer lugar, debía ser respetuoso de la dignidad de la persona humana, de sus derechos y de sus deberes.

d. Para el año de 1989 la Iglesia colombiana desde la Comisión Episcopal para la Vida, la Justicia y la Paz, junto con el Secretariado Nacional de Pastoral Social empezaron a tener resultados contundentes en el trabajo de DDHH, pues se reconocieron y condenaron las acciones de servidores del Estado que abusaban de su poder y lo usaban para fines bastardos (politiquería) y, a la vez, rechazaron la impunidad, la ausencia del Estado en la problemática social del país

y las desigualdades económicas presentes en las distintas regiones de Colombia, las cuales continuaron siendo una denuncia vehemente. Todo esto permitió alzar una voz profética donde, desde un discurso social, la Iglesia ya no solo empezó a dar señales de preocupación a través de sus insistentes intervenciones, sino que concretó acciones que intervinieron en una pastoral de praxis social cercana a los más débiles, que buscaba su promoción y la defensa de sus derechos. De aquí la insistencia en la defensa de la labor por la protección de los DDHH frente a enemigos internos, un ejemplo para resaltar es la experiencia del CINEP de origen jesuita cuyas líneas de trabajo que se emboza en el reconstruir la memoria histórica, la denuncia de los hechos que genera la vulnerabilidad de los DDHH, he impulsar y acompañar en la promoción y la defensa de los mismos derechos dentro del territorio (Cinep, 2022). A esto se puede sumar otros trabajos que se dieron en el silencio y lejos de la línea monolítica de la iglesia católica colombiana, se resaltan aportes como los dados por los sacerdotes los jesuitas, de Roux y Horacio Arango con el “programa de paz” realizado en Santander y el amplio compromiso por la justicia, los derechos humanos y los derechos de las víctimas del también jesuita Javier Giraldo a lo largo y ancho del país, y su permanente acompañamiento a las comunidades del chocó, a esto se suma el trabajo de laicos y religiosos de diversas comunidades religiosas en distintas regiones del territorio colombiano, como el desarrollado por la hermana Yolanda Cerón, Norman Bello, Antonio Niño, entre otros [sobre esto se puede profundizar en el artículo de (Arias, 2020, págs. 488 - 489)].

Ahora bien, este propósito del discurso eclesial que desarrollaba la jerarquía colombiana en favor de los derechos humanos llevo a la eclesialidad colombiana a tener pronunciamientos muy directos y enfáticos ante las diversas masacres de empleados judiciales, asesinatos y atentados a altos dirigentes de la política nacional y a otros actores sociales. Se vislumbró una evolución del lenguaje: los grupos guerrilleros que eran catalogados como criminales o subversivos pasaron a ser denominados “alzados en armas”; desde estos llamados la Iglesia, ya con una alta valoración a nivel nacional, pasó de ser propuesta como instrumento de mediación a asumir funciones de “tutela moral” del proceso de paz, con aprobación y pleno reconocimiento de los partidos políticos y de los mismos alzados en armas.

El pensamiento de la iglesia católica colombiana, en su discurso y en su praxis pastoral empezaron a tener, de manera transformadora y progresiva, una mayor afinidad con las realidades sociales y políticas del país; las presiones internas, tales como las contradicciones al Concordato, los eventos de la violencia, la corrupción, la degradación de las instituciones del Estado y, sobre todo, las injusticias sociales colocaron en el tapete de la realidad los justos reclamos por parte de los sindicatos y grupos sociales y la violación sistemática de los DDHH. Todo esto se sumó a las presiones externas del pensamiento universal, continental y de algunos sectores clericales y religiosos de la Iglesia Católica colombiana que pusieron en vilo el papel, pero también el protagonismo de una Iglesia exacerbada en un tiempo por su poder ante la sociedad, a la que le correspondía despojarse y enfrentar con voz visionaria tales circunstancias que dentro de los paradigmas modernos y posmodernos se daban paulatinamente.

Este nuevo papel protagónico de la iglesia católica colombiana la llevó a lograr dos propósitos a nuestro modo de ver:

1. Establecer la unidad que permitiera que todos los colombianos pudieran construir propósitos comunes por el bien del país: por encima de las antiguas o nuevas disputas y divisiones que existieron en la relación Iglesia–Estado, estas no podían seguir afectando el trabajo congruente e integral de la Institución Eclesial, pues la Iglesia se sintió llamada a enfrentar las diversas circunstancias que aquejaban y desangraban la vida del país; esto le exigió despojarse del autoritarismo, de la intransigencia y de la manipulación bipartidista para que con mirada más avanzada se lograran crear entendimientos entre las partes en conflicto por el bien de la sociedad colombiana y sus necesidades, más allá de seguir en discusión sobre temas que profundizaban las crisis en la coyuntura histórica.

2. Cerrar, a nivel interno de la iglesia católica, las filas contra todo tipo de diferencias en las posiciones, enfoques, líneas y argumentos frente a la Teología de la Liberación: para los jerarcas este tipo de Teología llevaba de fondo una ideología marxista-leninista que podría distorsionar la credibilidad misma de la Iglesia y chocar con los postulados de la DSI; la estructura eclesial requería un tipo de centralismo Institucional que si bien, por un lado, podía tener rezagos de autoritarismo y de intransigencia religiosa de las décadas pasadas, por el otro,

permitía privilegiar aspectos internos propios de la Iglesia por encima de los aspectos generales de la sociedad.

Los propósitos tácitos de la renovada mirada eclesial que partía de la realidad y se adentraba en los contextos sociales del país, le permitió a la jerarquía fortalecer su imagen institucional y su capacidad de darle a la sociedad las herramientas posibles desde la misión de guiar y orientar, lo cual no solamente fue una sistematización de la fe religiosa, sino una profunda reflexión y una ortopraxis de la fe cristiana que permitió darle a las realidades sociales una objetiva interpretación y dimensionar el alcance y significado de unas transformaciones y unas construcciones encaminadas a la edificación de la Paz en un tiempo de crisis nacional; en consecuencia, el Episcopado Colombiano en el periodo de los años 80 y 90 exigió a todos sus miembros el compromiso con un discurso cambiante y progresivamente renovador. Los argumentos eclesiales no podían ya marginar la búsqueda de criterios que sirvieran para el cambio hacia una historia distinta ante las realidades que afectaban integralmente al país; por eso, la iglesia católica colombiana, sin desvestirse del ropaje de un cierto tradicionalismo religioso, a partir de la piedad popular fortaleció la elaboración de una memoria histórica de su ser y de su quehacer misional, y buscó que la fe y la doctrina católicas se encarnaran en experiencias sensibles y en discursos convincentes que fueran prácticos, participativos, capaces de transformar y construir no solo en la realidad ontológica y antropológica de todo ser humano, sino también, de dinamizar las construcciones sociológicas del presente y del mañana.

Lo anterior le permitió a la Iglesia Católica colombiana —como Institución— despertarse desde la misma jerarquía pasando por el “Pueblo de Dios” que muchas veces por manipulación, indolencia, silencio, etc., no asumía la radicalidad del Evangelio; este despertar le exigía hacerse consciente de la realidad social que le reclamaba y le cuestionaba su objetividad y acción a partir de la metodología establecida desde la Encíclica *Mater et Magistra* del saber Ver, del saber Juzgar y del saber Actuar en la historia, para aportar y romper los esquemas y las prácticas violentas que en el pasado habían fragmentado la dignidad humana, el bien común, la convivencia social, la estabilidad y el desarrollo colectivo de las regiones colombianas.

Aunque algunas veces se mantuvieron las resistencias internas, la iglesia, en general, fue dejando los escepticismos; para Cifuentes y Figueroa en su artículo corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo XX (2008) en el gobierno de Belisario Betancourt (1982-

1986), durante el cual se impulsó una política de Paz consistente en encontrar una salida política del conflicto, por parte de la CEC hubo todavía cierta indiferencia y escepticismo —con excepción de algunos obispos—, debido a la incomprensión del conflicto y sus actores. En esta época el ejercicio del pluralismo y la tolerancia, necesarios para entablar una relación con actores influenciados por el marxismo como la insurgencia, los partidos legales de izquierda y sectores del movimiento sindical eran ajenos a la jerarquía. Juega aquí mucho el sentido tradicional del país; la jerarquía se encontraba en esta línea que la llevó a considerar, aunque no explícitamente, que las negociaciones de paz de Betancourt eran una forma de claudicación del Estado frente a la subversión y la concientizó de su responsabilidad en la elaboración de mecanismos que condujeran al fin del conflicto y a la búsqueda de la Paz junto con gobiernos que le permitieran colaborar en ese espacio de participación de construcción social. Para Buitrago et al. (1990) esto se evidenció en la forma como la jerarquía presentó una menor resistencia frente a la política de Paz del presidente Barco que la que mostró frente a la de Belisario Betancourt, cada vez con mayor apoyo a la política de pacificación del Estado colombiano y mayor presencia en este campo durante 1989 y 1990.

Por consiguiente, en esta época, llegó el tiempo oportuno en que la iglesia católica colombiana se hizo más visible en favor de los desprotegidos, se convirtió en instrumento y camino para promover una visión que apoyara la transformación social y la construcción de la Paz, pasando por el respeto y la exigencia de los DDHH, el fin del conflicto armado, la creación por parte del Estado de una política de equidad y desarrollo económico, y el cambio de la cultura de la violencia a la cultura de la paz, a través del perdón y de la reconciliación; la jerarquía colombiana empezó así a ser parte significativa en torno a una salida negociada del conflicto y en la defensa de los DDHH en el país. En las negociaciones de paz estuvo dispuesta a interceder en medio de las dificultades mismas de los diálogos: la iglesia católica colombiana fue una alternativa a la que acudían las partes para desbloquear las largas pausas. Con un lenguaje claro y preciso trató de ahondar en el análisis más integral del conflicto, valorando los factores y actores que intervinieron en él y las características que adquirieron las distintas formas de violencia; además, por una parte, señaló los derroteros fundamentados en un orden social justo, dentro de un marco democrático donde el mantenimiento del orden público no vulnerase los derechos de los ciudadanos y, por la otra, reclamó la necesidad de valorar de manera diferente la actuación de los movimientos sociales y de las protestas populares de una sociedad inconforme (Cifuentes y Figueroa, 2008).

LA RENOVACIÓN

(Nuevas posturas discursivas)

CAPÍTULO 4.

APORTES DEL EPISCOPADO COLOMBIANO AL FENÓMENO SOCIAL Y A LA APUESTA POR LA PAZ

Sobre la base del concepto de justicia social desde una concepción de la filosofía política donde se fundamenta la justicia como equidad cuyo principio argumentativo está representado en la idea de que en sociedades democráticas toda persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema adecuado de libertades básicas de iguales, los cuales, deben ser compatibles con esquemas similares de libertades para todos (Rawls, 2022, pág. 72 ss), sobre esta tesis existe una semejanza que permite asimilar que la comprensión lo social cuando la iglesia ve en esta misma persona – ciudadano con derechos, que debe ser respetados y promovidos en su condición de sujeto ético consiente, libre y de igualdad, responsable de su vida social, perspectiva que involucra al conjunto de la sociedad, llamada ciudadanía, y que tiene los mismos componentes jurídicos y éticos para actuar desde la vigencia de criterios de conducta y/o normas y leyes que da una sociedad ordenada en democracia (Múnera, 2005, pág. 155 ss); esto hace imprescindible el discurso eclesial de lo social, cuando busca trabajar por el mismo propósito que no solo es defender su dignidad humana como persona, sino como un ser social que debe ser respetado y promovido también desde el conjunto de derechos al que tiene en la sociedad, cuando estos derechos de toda persona-ciudadano se violentan, se crea el conflicto, se genera la violencia y por ende la destrucción de su propia integridad y su capacidad de relacionarse. De aquí que la transformación discursiva de la iglesia católica colombiana encaminaría hacia una apuesta de construcción y defensa de lo humano y de lo social abordando el conjunto de sus derechos y deberes para su plena convivencia como ciudadano libre he igual ante los demás.

Es por eso por lo que el propósito de establecer un análisis de la evolución de una epistemología eclesial de lo social en la iglesia católica colombiana en medio del tránsito de un movimiento intransigente a un discurso promotor de la paz a finales del siglo XX exige transitar argumentativamente sobre las categorías que conforman la esencia de su discurso; justicia social, y construir la paz. Estos conceptos claves se han venido construyendo gracias a los aportes eclesiológicos y sociológicos que se han dado a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Por consiguiente, desde la década de los noventa la posición de la Iglesia Católica colombiana en el ámbito social y político empezó a tener un cimentado discurso cuyo direccionamiento

presentaba dos enfoques importantes: (a) la urgencia de trabajar por la construcción de alternativas que permitieran aportar a la paz y al fin del conflicto armado, argumento que se basaba en la comprensión del conflicto, el camino del diálogo, el compromiso hacia unos acuerdos y la reconciliación nacional, y (b) ante la evidente violación sistemática de los derechos fundamentales se hacía indispensable buscar incansablemente que los DDHH fueran dialogados, asumidos y respetados por toda la sociedad, y entendidos progresivamente desde el criterio del desarrollo de lo humano, de lo integral y de lo sostenible.

La iglesia católica colombiana como Institución de fe y moral buscó mantener una posición sobre la doctrina universal en temas de moral de la persona humana como homosexualidad, aborto, divorcio, celibato, eutanasia y otros, estas posiciones se fortalecieron en el pontificado de Benedicto XVI, quien en su primera Exhortación Apostólica *Sacramentan Caritatis* hacía énfasis sobre dichos aspectos polémicos los cuales no podían ser aceptados de ninguna manera porque iban en contra de los valores “no negociables” de la Fe católica (González, 1990). Ahora bien, desde otra línea y/o enfoque reflexivo era necesario que la Iglesia abordara un discurso cuyos referentes eran los problemas de injusticia social, el conflicto armado, el narcotráfico y la corrupción del Estado, asumiendo una posición que favoreció a quienes vivían perjudicados/as por dichas situaciones estructurales, esto le permitió renovar su imagen, ganó credibilidad y respeto ante la ciudadanía, sin descartar que en su doctrina existen variedades de posiciones conservadoras y tradicionalistas. La iglesia católica como institución dio el paso fundamental hacia una ortopraxis profética y social sin abandonar la ortodoxia de la Fe, lo que le permitió trabajar por la finalización del conflicto armado y dar luces adecuadas para una salida de las circunstancias que mantenían la violencia en Colombia.

Históricamente, en la década de los noventa las realidades sociales, políticas y económicas marcaban todavía una inmensa y compleja cadena de situaciones críticas que evidenciaban la cruda situación del país, tales como el incremento de las acciones armadas de los grupos disidentes; el fortalecimiento de las fuerzas militares para enfrentarlas; la presencia del narcotráfico y sus estragos a nivel social y político; la presencia del paramilitarismo como grupo de oposición armada a la insurgencia, dispuesto a acabar con todo aquel que hiciera parte y/o fuera materia de sospecha en relación con la guerrilla específicamente en las regiones rurales; las fuerzas oscuras del Estado que muchas veces fueron impunes en la historia; la renovación jurídica del país con la Constitución

de 1991; las reformas basadas en políticas neoliberales; la fuerte recesión económica; los fallidos procesos de paz en cuanto a resultados de acuerdos; las diversas formas de delincuencia común; la existencia de graves brechas sociales en diversos sectores de la población —por género, ingresos, oportunidades, grupos étnicos, etc. —; el desempleo, la pobreza marginal, la informalidad; la metamorfosis de la droga a través del microtráfico que trascendió a parques, escuelas, etc., afectando negativamente y degradando a jóvenes y menores de edad, y muchas otras situaciones de índole familiar, educacional, laboral y cultural que exigían un cambio social partiendo de un aporte reflexivo con el fin de comprender sus causas y sus consecuencias, para generar un empoderamiento colectivo que desde el acompañamiento interinstitucional urgiera al Estado a responder constructivamente y a ser garante de los derechos violentados, pero, a la vez, a ser promotor del desarrollo de las regiones y del país; es decir, frente a la iglesia existía una nación grande y llena de luces y sombras, contrastes y situaciones diferentes y a veces contradictorias a las que debía dársele una respuesta para su transformación.

Al profundizar sobre los aportes del Episcopado Colombiano a la cuestión social y a la apuesta por la paz se observa aquí el despertar de una Iglesia profética y servidora de los más débiles, en diversos matices aunque esta parezca monolíticamente centrada en un mismo discurso eclesial por la paz. Pero desde esta diversidad que comprensiones sobre la realidad del conflicto armado colombiano y la construcción de la paz nacional es menester considerar que gran parte de tales reflexiones plantean el propósito de visualizar a fondo la importancia de la epistemología eclesial de lo social como un fundamento para edificar criterios, principios y prácticas que sirvan de puente al discernimiento de situaciones complejas como el fin del conflicto armado, la búsqueda de la paz desde los territorios, el conflicto social y el logro de la equidad y del bien común como responsabilidad política de Estado y de los ciudadanos, la construcción de una pedagogía y una cultura de paz que pasara por el camino del perdón y la reconciliación, y la comprensión de las dinámicas sociales y políticas en el orden nacional e internacional que debían ser dinamizadas bajo los criterios de los DDHH y el DIH.

Sobre esto se puede considerar los siguientes argumentos donde pueden definirse el porque del desarrollo de la epistemología eclesial de lo social en Colombia:

1. La necesidad de transformar esa influencia histórica de una iglesia casi medieval ante la apertura y el desarrollo de la modernidad: la iglesia católica colombiana, como en otras regiones del mundo, antes del periodo del Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas estuvo centrada, preferentemente, en el fuerte y enquistado concepto de una Teología de Salvación de almas pecadoras y del orden moral de los creyentes, lo que institucionalmente le permitió combinar la doctrina con una presencia de autoridad de fe en nombre del Evangelio, argumento que le dio poder para establecer el orden social desde sus intervenciones con las acciones políticas del Estado.

2. El eminente llamado renovador de una iglesia para caminar en apertura con el ser humano moderno en sus conflictos y sus construcciones: después del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas —como ya se analizó— empezó una nueva era histórica para la Iglesia Universal y Continental con su llamado a discernir la apertura a la modernidad y el interés supremo por acompañar, comprender y cooperar en las necesidades, sufrimientos, proyectos y anhelos de la humanidad entera (*Gaudium et Spes*, 1965), lo que le permitió que el evangelio, la tradición, la patrística y el magisterio eclesial pudieran apoyar el progreso histórico y el conocimiento en áreas como la antropología, la sociología, la política, la ciencia y la técnica, entre otras. Un proceso largo y difícil que estuvo siempre acompañada de la resistencia de la iglesia a la apertura del pensamiento moderno y de la ciencia sociales (Salazar J. Ó., 2017).

3. Pasar de la actitud negacionista de una iglesia que estaba lejos de las realidades propias del país donde urgía transformaciones estructurales: según se analizó antes, es de reiterar que en la iglesia católica colombiana no se dio de manera inmediata un periodo de transición mental y pragmático que le permitiera asumir las dinámicas reflexivas dadas por el Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, ya que solo tres décadas después comenzaron a darse las primeras construcciones epistemológicas eclesiales progresistas, pues por un tiempo, la Iglesia colombiana buscó mantenerse en el concepto de autoridad eclesiástica con injerencia en el ejercicio político del Estado y el orden moral de la sociedad, lo que tuvo el apoyo de los intereses mismos de los partidos políticos tradicionales del país que encontraron en ella un aliado (en el caso conservador)

o un enemigo (en el caso liberal); en esta época la Institucionalidad eclesial de Colombia vivió en la dinámica de la manipulación, la instrumentalización, la conservación, la pasividad y la intransigencia, actitudes que le hicieron daño como institución de fe cristiana frente a las realidades propias de la sociedad colombiana.

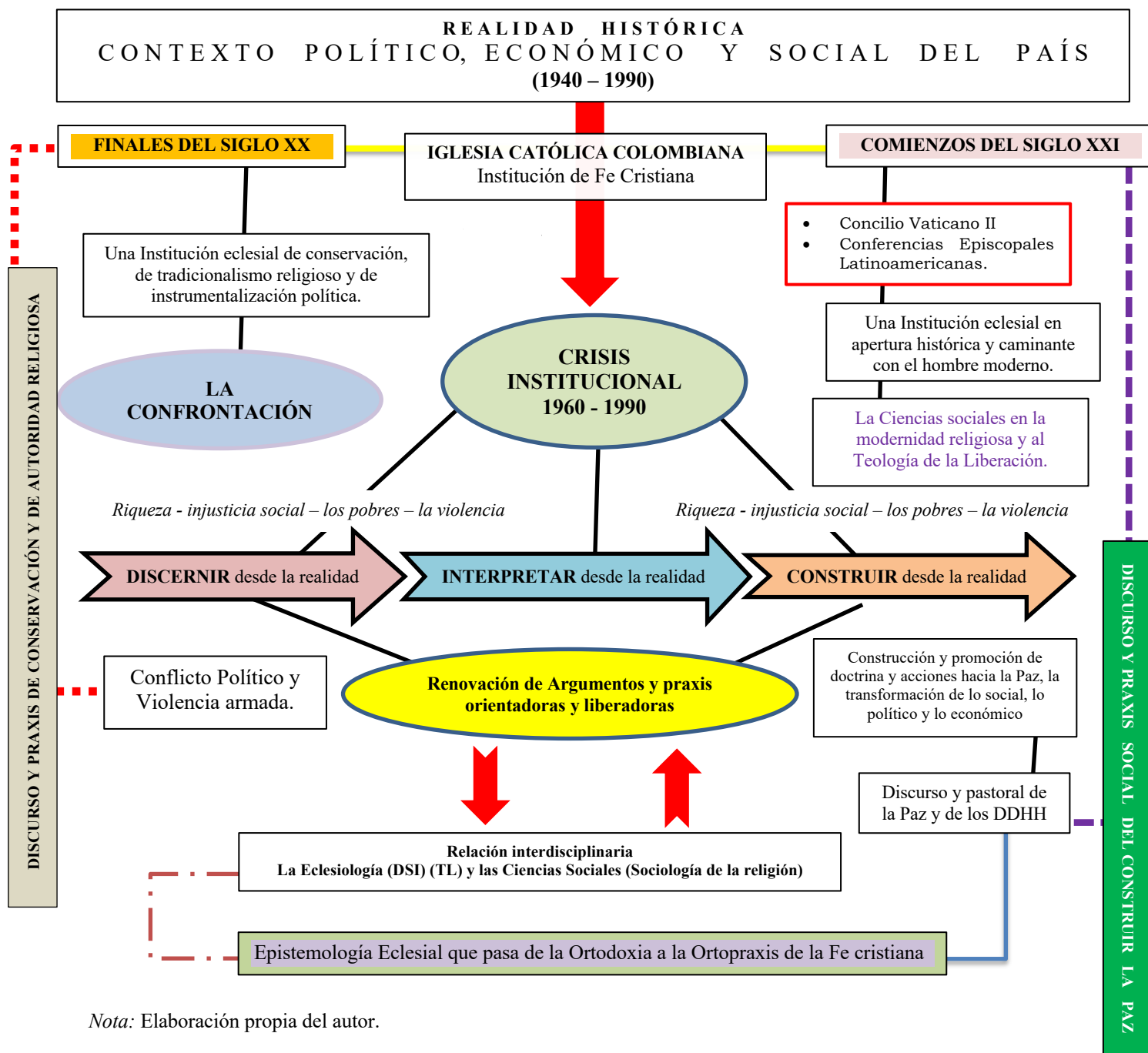
4. La necesidad de asumir las rupturas de un “paradigma eclesial obsoleto” para no perder su legitimidad como Institución fundamental en la renovación del país: los periodos de transición de la iglesia Universal en la modernidad mostraron grandes rupturas que generaron en su interior fuertes conflictos, difíciles de asumir para quienes defendían la idea de mantener una iglesia autocrática e intransigente; el reto era, ¿cómo hacer del argumento de la fe cristiana un puente para iluminar a los hombres y mujeres modernos/as y acompañarlos/as en su desarrollo integral y colectivo a través de la historia? Este cuestionamiento ciertamente llevó a algunos obispos, sacerdotes, religiosos y laicos a darse cuenta de dos cosas: (a) que desde el autoritarismo y la intransigencia institucional producto de la manipulación, la instrumentalización, la conservación y la pasividad era imposible ver y juzgar las realidades mismas que vivía el país a la luz de la DSI, y (b) que se necesitaba una Iglesia que sin abandonar las exigencias de la fe y del Evangelio, pero sí asumiendo la renovada visión del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas fuera capaz de ser el instrumento catalizador de la historia para comprender y atender las realidades y los conflictos que afectaban integralmente a la población colombiana, y de ayudar a solucionarlos.

5. La influencia de otras fuentes del conocimiento para cimentar nuevas epistemologías en la Institucionalidad eclesial con miras a estar del lado de quien sufre: la iglesia colombiana no podía continuar en contravía de las realidades sociales, sino que debía ser protagonista y portadora de elementos para construir y transformar los vigentes y nocivos problemas del país, y es así como desde una mentalidad posconciliar de muchos de sus miembros e insertados en los conflictos de los más desprotegidos buscó establecer en la sociedad colombiana el Pensamiento Social de la Iglesia, con el fin de romper el tradicionalismo existente y lograr la renovación interpretativa en el aparato pensante, lo que exigía a la iglesia católica colombiana: (a) identificarse con la realidad histórica no

solo del continente, sino del país, (b) comprender el porqué de los fenómenos sociales, políticos y económicos, (c) discernir sobre cómo estas circunstancias venían generando fuertes contrastes con la situación social y económica de las masas marginales, y (d) estar del lado de los pobres y de los oprimidos, opción que generaba un cambio de óptica y cuyo paradigma consistía en enfatizar la existencia de los marginados y los explotados como expresión inaceptable del deterioro de las condiciones socioeconómicas dadas por las equivocadas prácticas políticas de sectores dominantes del Estado.

En suma, existió un proceso de transformación al interior de la iglesia católica colombiana para renovar sus discursos y su praxis eclesial con base en la DSI que tiene componentes significativos que no pueden ser rechazados y que han sido enriquecidos con otros enfoques interdisciplinarios, lo cual da cuenta de su valiosa y trascendental importancia. Este proceso de transformación de la epistemología del pensamiento eclesial colombiano permitió ver en lo social un acercamiento a los conflictos del país y, desde la propuesta de una eclesiología renovada dada a partir del Concilio Vaticano II, dar respuestas que aportaron a la transformación estructural y al diseño de soluciones que permitieron, en el caso colombiano, la construcción de un discurso que promovió la paz en medio de un conflicto bélico.

Figura 1. Proceso de transformación de la epistemología social del pensamiento eclesial colombiano.



Nota: Elaboración propia del autor.

4.1. El argumento del “Construir la paz” en la Pastoral de la Paz y otras reflexiones del Episcopado Colombiano; un giro mental y pragmático a finales de la década de los noventa.

En el marco de toda reflexión eclesial cimentada en las Sagradas Escrituras, en el Magisterio, en las diversas epistemologías teológicas y en otras fuentes científicas, se hace importante no desacreditar los argumentos que hoy la eclesiología en lo social puede brindarnos, estos argumentos, permiten dar criterios en lo antropológico, lo teológico, lo axiológico, lo espiritual, lo moral y lo ético con el fin de iluminar, guiar y acompañar la construcción vital que todo individuo creyente —dentro de su autonomía— puede asumir con responsabilidad constructiva de lo social, puesto que se encuentra insertado y comprometido dentro de una comunidad donde se deben promover los principios de la dignidad humana, de la justicia social y del bien común. Todo desde orientaciones para la acción y la búsqueda de la paz, argumentos sustentados en el Magisterio eclesial como la Carta Encíclica *Pacem In Terris* del Papa Juan XXIII del 11 de abril de 1963 donde establece que la paz entre todos los pueblos está fundada sobre la verdad, la justicia, el amor y la libertad, cuyas categorías éticas responsabilizan al individuo como primer autor de la paz y no necesariamente en soluciones técnicamente políticas que no le corresponden a la iglesia pero que si la salvaguardan jurídicamente.

Ahora bien, en el ejercicio de comprender cómo el discurso eclesial, cuya epistemología de lo social sea un instrumento importante para construir la paz en un contexto como el colombiano, es necesario abordar en este estudio una segunda categorización conceptual que refiere al argumento del construir la paz. Este concepto hace parte transversalmente del renovado y argumentado discurso eclesial de lo social, a partir de la década de los 90. En este sentido y basados en los estudios de Gerardo Pérez Viramontes, particularmente su libro: “Construir la paz y transformar conflictos” (Viramontes, 2018), se requiere comprender que el construir la paz debe entenderse tanto como concepto y como práctica, lo cual epistemológicamente ayuda a analizar los cambios y las direcciones que se tienen que dar cuando se piensa en la paz, téngase en cuenta que esto atraviesa por perspectivas complejas, situaciones conflictivas e imperfectas o desde la ayuda de argumentaciones interdisciplinarias.

En este sentido, construir la paz desde el concepto y la practica requiere en primera instancia una responsabilidad autónoma, ya que es en el interés individual donde emociones e intelecto permiten construir argumentos y acciones para hacer posible la paz en el entorno y el conjunto de las relaciones humanas. Considérese que en toda construcción de la paz desde una conceptualización y una acción práctica, debe presentarse para el mayor de los consensos posibles en los instrumentos educativos y culturales como valores que buscan ser reconocidos intersubjetivamente, de aquí que el debate deba plantearse no solo desde la ciencias sociales sino desde el campo de la ética. Construir la paz implica desarrollar no solo un criterio jurídico-político, sino también abordar un argumento ético cuyo principio imprime una responsabilidad en el ciudadano con derechos y deberes, que convive y edifica las dinámicas de la sociedad en la que se encuentra. Existe, entonces, una responsabilidad tanto individual como colectiva dentro de una sociedad organizada y jerarquizada por valores que se materializan en las relaciones y han de promover las garantías para la vivencia de los derechos humanos, de la democracia participativa, del desarrollo humano y del desarme de la violencia sistemática. Toda construcción de paz requiere fundamentalmente comprometer el empoderamiento, la conciencia y la acción como instrumentos de un adecuado desarrollo ético del construir paz al interior de la comunidad y/o del territorio.

Para Viramontes (2018), hacer posible el fundamento del construir la paz como un criterio de éticidad en medio de cualquier conflictividad, necesita establecer una arquitectura que desde el concepto y la acción debe manejar tres principios esenciales como son: la dinámicas culturales, una pedagogía axiológica y una base epistemológica como instrumento. Estos principios permiten obtener resultados como: los argumentos favorables a la paz, un pragmatismo contante y una sostenibilidad dentro de las mismas dinámicas sociales, las cuales conducen hacia la transformación de realidades conflictivas a realidades de desarrollo colectivo enmarcados dentro del horizonte de una paz integral y verdadera.

- 1) Las dinámicas culturales como fórmula para enfrentar los tipos de violencia del día a día que se dan en las sociedades del siglo XXI. Viramontes (2018) entiende que las diversas formas y manifestaciones culturales tienen sus propias lógicas y pretensiones dentro del entorno que le circunda y la comunidad que lo asume, que consolidan e involucran un ejercicio colectivo, -en este caso- construir una cultura para la paz. Este construir cultura para la paz o construir la paz

desde la cultura exige crear proyectos colectivos que vinculen los DDHH, la democracia, el desarrollo humano y el desarme, criterios que se establecieron en los organismos internacionales.

Históricamente hablar de cultura de paz y su construcción, se remonta al término de la guerra fría y el contexto de una globalización neoliberal de finales del siglo XX. La idea de una cultura de paz se consolida como concepto y propuestas de acción donde por parte de la sociedad civil se exige una propuesta ética para hacer frente a toda situación de violencia y transmitir desde un sentido profundo y responsable la necesidad de transformar de manera pacífica los hechos de conflicto, exaltando valores trascendentales como el reconocimiento, el cuidado y la solidaridad, ya que desde estas praxis se erradicaría toda acción de guerra como cultura de muerte hacia una cultura de paz que engendra coexistencia en medio de las diferencias. Es importante destacar que el construir la paz no concierne solo a un acto político o una responsabilidad de Estado. Es claro que el Estado muchas veces ha perdido el horizonte por otros intereses, lo que hace que la sociedad civil sin depender de este y frente a los hechos de violencia, promueva desde distintos saberes un movimiento a la búsqueda de la paz, construyéndose como un concepto que en lugar de descender exclusivamente desde las esferas oficiales, se teje desde abajo por las mismas comunidades que habitan el territorio.

Toda cultura de paz o el ejercicio del construir la paz desde la cultura, permite traducir el lenguaje suscitado a partir de todos los reclamos sociales que le exigen al Estado no más violencia, esto se encuentra plasmado en el marco internacional a través de las diferentes declaraciones de la Unesco y de las naciones unidas (que no profundizaremos y solo mencionaremos algunas relevantes) correspondientes: 1. Declaración de Sevilla sobre la violencia: informe del director general de 1989; (Unesco., 1991) 2. Declaración y plan de acción integrado sobre la educación para la paz, los derechos humanos y la democracia de 1995, en su artículo 8 Y 3 (Unesco, 1995). Declaración y programa de acción sobre una cultura de paz de 1999 en su artículo primero (ONU, 1999). Si trabajar la paz desde la cultura encuentra argumento desde la sociedad civil y los organismos internacionales ¿cómo puede desarrollarse el construir la paz desde la cultura para enfrentar las dinámicas de la muerte muchas veces olvidadas por el Estado y construir la cultura de la paz desde una responsabilidad

colectiva? Para Viramontes (2018) existen tres requisitos que hacen posible las dinámicas culturales hacia la paz: a) la voluntad, entendida como la decisión colectiva y consiente de que es fundamental la existencia de relación de interdependencia, cuestión que exige el asumir el hecho de necesitar del otro, por lo que construir la paz, genera una conciencia de praxis sobre la existencia, su relación y sus comportamientos colectivos. b) los proyectos (procesos, planes y etapas) donde se involucra el aporte colectivo a la paz construido desde: (1) los DDHH, no solo como instrumento jurídico sino también como un compromiso político en su defensa; desde (2) la democracia donde se asegure la participación ciudadana en la toma de decisiones colectivas ante las instancia del poder; también desde (3) el desarrollo humano, entendido no como el crecimiento económico y político de las naciones, sino como el desarrollo de las capacidades y libertades, así como la satisfacción de las necesidades, y por último, en la sentido, (4) el desarme de la cultura de la muerte heredado y construido promoviendo el valor de la vida dentro de sus dinámicas individuales y colectivas.

Sobre el último requisito para construir dinámicas culturales que permitan la edificación de la paz se requiere de los c) instrumentos, a esto se hace relación sobre los diferentes medios con los que se puede contar a nivel personal y comunitario para crear espacios de paz en medio de cualquier conflicto y que han de buscar una armónica convivencia que se convierten en mediaciones pacíficas o satisfactorias, estas pueden ser promovidas ya sean por líderes sociales y políticos, líderes intermedios y/o líderes de base que colectivamente se preocupan por la construcción de la paz en medio de las comunidades vulnerables a un sistema de violencia permanente. Estos instrumentos son los que desarrolla el lenguaje, la comunicación, procesos de perdón y la reconciliación que exigen no solo herramientas jurídicas, sino también capacidades humanas que permitan llevar procesos que liberen y permitan el reconstruir la vida y las relaciones hacia un futuro con confianza y sin olvido (necesidad de la memoria histórica). Por último, la imaginación moral y ética que busca siempre significaciones que exigen la unidad de la comunidad y la trascendencia por encima del espiral de violencia planteando pautas para superar los conflictos.

- 2) Los procesos de educación que replanteado desde los valores llevan a un educar para la paz, cuyos argumentos deben implementarse en todos los escenarios, esto exige revisar las

pedagogías axiológicas que se estén llevando en los procesos asumidos. Si bien los procesos de educación suscitan una serie de aprendizajes que permiten la construcción y la transformación de conciencia haciendo capaz al ser humano en tener criterios y elementos para su relacionarse con los otros y de ejercer prácticas que fortalezcan y/o renueven el contexto que integran la cultura que con sus significados fortalece la vida y la responsabilidad colectiva, cuestión que compromete a la construcción de una sociedad donde todo individuo consiente de su proceso de educación se haga protagonista de la edificación de una sociedad transformada y desarrollada. En este sentido pedagógico y antropológico es necesario concebir que una educación para la paz basada en la comprensión y la praxis debe promover la práctica de los valores donde emerjen emociones y se impulsa un resignificado de la palabra y de los conceptos que se dan en las relaciones, pues solo desde los esfuerzos individuales y colectivos se hace posible la transformación creativa de los conflictos persistentes en la sociedad, asegurando así las condiciones mínimas de convivencia (Viramontes, 2018, págs. 77 - 81).

Educar para la paz desde una pedagogía axiológica, se opone al tradicionalismo institucional de la enseñanza de los contenidos, ya que coloca como criterio esencial el ejercicio del educar para la paz los valores, los cuales han de representar el objeto: 'la paz', en cuanto contenido como en la metodología de trasmitirla, cuestión que para Viramontes (2018) fundamenta el significado de la paz desde términos axiológicos que desde su jerarquización sirvan como guía, como horizonte para la acción, que involucre a la sociedad, el cual, desde lo ético ayuda a mirar lo más conveniente y lo necesario para la comunidad. Por ende, toda experiencia de educar para la paz debe tener en cuenta el propósito del cómo se enseña y del cómo se generan los aprendizajes acorde con los valores que promuevan los argumentos de la paz, comprendiendo el contexto social y asumiendo que desde la educación se puede llegar a la transformación de una cultura -en este caso- que promueve la muerte masificada por la presencia de antivalores sistemáticos en la sociedad, pero que desde procesos de aprendizaje y elaboración de conocimientos a partir de las practicas sociales propongan un renovar los argumentos para fortalecer la autonomía, el autoestima, los liderazgos y los empoderamientos individuales y colectivos para construir la paz.

- 3) Un último trazado planteado por Viramontes (2018) para el desarrollo del ‘construir la paz’ como un criterio de éticidad se plantea la importancia sistemática de la paz como un objeto mismo de estudio, cuya contribución ayuda al ciudadano autónomo a formar conciencia y desarrollar acción hacia una paz colectiva. Si bien el construir la paz no tiene un único argumento formal y universal que dictamine tesis, herramientas o criterios para abordar la paz en cualquier ámbito de la sociedad. Pensar en el construir la paz requiere de un trabajo intelectual sustentando desde la diversidad biológica, sociocultural y lingüística los cuáles se dan en el marco de las reacciones colectivas y sus propias dinámicas donde pueden desarrollarse situaciones de conflictos y de violencias; esto permite enriquecer el concepto, dotarlo de nuevos y ampliar significados, separándolo de las emociones y los valores, desmantelando verdades absolutas que no impiden la interacción constructiva. Es por eso, que pensar en construir la paz en medio de conflictividades particulares abre el desarrollo de epistemologías propias que permiten cambiar la forma del ver, del pensar y del actuar para dar respuestas a las perspectivas sociales que puedan estar en conflicto. Por consiguiente, al suscitar nuevas epistemologías hacen de la paz su propio objeto de estudio con el fin de poder contribuir a ofrecer herramientas que ayuden a armonizar los contextos particulares para conseguir esa solidaridad moral e intelectual entre todos. Ahora cualquier giro epistemológico que se dé para construir argumentos en torno al concepto de paz como objeto de estudio desde las propias realidades coyunturales de la sociedad requiere edificar un sistema de valores que deben hacerse aplicables a la dinámicas colectivas, abordado como un tema pertinente dentro de la forma del cómo se construye relaciones humanas desde el lenguaje, el pensamiento, los gestos, las acciones, la palabra, entre otros sistemas de relacionarse humanamente evitando o desarticulando el conflicto y/o la violencia presentada.

Las dinámicas culturales, la pedagogía de los valores en la sociedad y los oportunos escenarios para construir epistemologías de paz apropiados frente a escenarios de violencia, permiten ir comprendiendo en el progresivo discurso cambiante de la eclesiología social de la iglesia católica colombiana el llamado al cambio de una cultura de la muerte promovida por la violencia sistemática, para promover el trabajo por una cultura de la vida que empieza por el perdón y la reconciliación, el diálogo ante el conflicto y la construcción de conciencia colectiva en torno al construir la paz que fortalezcan el argumento de ciudadanía y el empoderamiento de

liderazgo, pero también desde la comprensión del concepto de la paz no solo desde un criterio teológico pastoral, sino también desde otras epistemologías sustentadas en la cultura, la realidad social y el componente jurídico-político que permiten el transformar la mirada en el contextos de la guerra, dándole una interpretación y construyendo un camino propio para su transformación, pero a la vez, el acompañar y fortalecer a las comunidades hacia el tránsito de la paz.

En la Declaración final de la reunión general del Episcopado Colombiano realizada del 9 al 13 de marzo de 1998 en Bogotá, llamada *La Pastoral para la Paz en la actual situación de conflicto armado en Colombia* (CEC, 1998) partiendo de la realidad del conflicto armado colombiano y sus consecuencias, se presenta un marco argumentativo de un construir la paz, desde la exigencia a garantías necesarias para la vivencia de los derechos humanos, de la democracia participativa, del desarrollo humano y del desarme de la violencia sistemática, dándole al discurso eclesial colombiano un significativo giro de conciencia eclesial sobre el papel que debía ejercer la jerarquía colombiana en los temas trascendentales que vivía y padecía el país, y sobre el mismo un discurso que historiográficamente se centraba sobre las comprensiones mundiales de la Guerra Fría, es decir, que los argumentos eran considerados por el olvido y el distanciamiento de Dios, pues la sociedad moderna actuaba a espaldas de la Divinidad. Por otra parte, dentro del argumento eclesial se alertaba igualmente sobre la visión de peligro hacia el discurso del comunismo, el cual se entendía como un sistema que intervenía en los dilemas sociales de países en conflicto para infiltrarse y tomar el poder (González, 2005).

Aunque la Teología de la Liberación fue atacada por la misma jerarquía eclesiástica, esta ayudó a recordar las obligaciones morales y éticas que tenía la iglesia con la realidad del conflicto y la búsqueda de la paz, desde una mirada humana y espiritual de la pobreza donde era fundamental su comprensión y exigencia por una construcción social de cultura de paz, perdón y reconciliación ante una reiterada cultura de violencia que se vivía en Colombia. Aquí no se buscaba consolidar una ética pública, sino que se enfatizaba en la responsabilidad de orientar a la gente sobre la importancia de la formación acerca de un pensamiento social, político y económico que permitiera trabajar mancomunadamente por unos principios que llevaran a la búsqueda de la justicia social y el bien común, lo que exigía desaprender la violencia y aprender a hacer la paz, recuperar los valores éticos fundamentales e internalizar los valores renovados cuyas fuentes están condensadas

en la relación inseparable de Dios con el ser humano (González, 2005), todo esto, se vendría desenvolviéndose progresivamente en el renovado discurso eclesial donde comprometerían la importancia de abordar las dinámicas de la cultura, la revisión de los procesos pedagógicos de una educación para la paz y de la necesidad interdisciplinaria de sustentarse sociológicamente sobre el concepto de la paz, para desde una conceptualización y acción eclesial poder contribuir a la construcción de la paz en el país.

La pastoral para la paz en la actual situación de conflicto armado en Colombia del 13 de marzo de 1998 tiene en el fondo todo un argumento que teológicamente y en relación con las ciencias sociales encuentra una mayor afinidad, encaminado hacia una ortopraxis que buscaba la eliminación de la violencia y planteaba la urgencia de trabajar por la justicia social, el respeto de la dignidad humana y el restablecimiento de los derechos humanos para lograr un verdadero desarrollo integral. En este contexto, junto con el Estado y la Sociedad Civil se comenzó un proceso de búsqueda de salidas al conflicto, a pesar de las diferentes posturas internas desde una visión de jercas modernistas o progresistas, y de los conservadores o pre-modernistas; los primeros se entendían como el grupo de jercas que favorecieron abiertamente un diálogo de paz con los grupos guerrilleros, mientras que los del segundo grupo se oponían, fueron críticos del proceso de paz y ratificaron a la opinión pública sobre una estrategia de la insurgencia que hacía creer que negociar era solo para favorecer sus propios intereses (Cristancho, 2011). Finalmente, se logró establecer el mismo propósito: parar la guerra y construir la paz. A raíz de esto surgen dos razones para resaltar: (a) la renovada determinación eclesial frente a los problemas sociales y a un grave conflicto armado que destruía al país, ante el que no se podía seguir siendo indiferentes y que requería un camino más práctico a la acción, y (b) la apertura del Estado para manejar políticamente el conflicto armado con el apoyo de la institución eclesial.

Cristancho (2011) afirma que con base en la “propuesta de paz” elaborada por la eclesialidad colombiana a finales de la década de los 90 se impulsó una política de paz que se aplicó en las siguientes administraciones, lo que evidenció la propuesta formulada por el Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín y Puebla, donde se buscaba atender el llamado a solucionar las cuestiones sociales para alcanzar la paz. Aunque los argumentos de una “Pastoral de la Paz” aún conservaban algunas divergencias internas, la Iglesia Católica colombiana participó en un evidente proceso de paz, cooperando en el reconocimiento de

las razones locales que explicaban la existencia de la insurgencia y una cierta validez de sus propuestas en términos de las reformas que se requerían con urgencia para sacar al país del empantanado conflicto.

Sobre este discurso eclesial con enfoque propositivo es posible destacar las siguientes premisas:

- (1) La degradación del conflicto armado como práctica violatoria de los derechos humanos y sociales: el pronunciamiento eclesial de parte de los obispos y de las jurisdicciones eclesiásticas y regiones que vivieron más fuertemente el rigor de la guerra [dentro de la formalidad institucional implícita en la CEC] reflejó la preocupación por una violencia armada que violaba todo tipo de derechos humanos; se alertó sobre los nocivos impactos psicológicos, sociales y económicos que generaban graves consecuencias en el desarrollo de los territorios, y sobre la pérdida de vidas humanas (inocentes muchas veces) que querían vivir al margen de la guerra. Sobre estas situaciones llevó a la Iglesia Católica colombiana se le exigía plantear cambios ante el manejo y la comprensión del mismo conflicto, en el sentido de conocerlo, entenderlo, analizarlo y asumirlo como parte de su propia misión evangelizadora de lo social, colocándose de parte de las víctimas, defendiendo el desarrollo humano integral mediante el respeto de sus derechos [implícitos en el cumplimiento de los DDHH] y analizando temas como el orden público, el ejercicio de una negociación política del conflicto armado basado en una política de justicia social y de seguridad ciudadana, entre otros; todo esto se convirtió para el Episcopado Colombiano en un gran desafío que le permitió tener un ejercicio de aprendizaje y de reflexión junto a otras perspectivas de análisis y de pensamientos sociales (Henaó, 2008).
- (2) La subsistencia de un modelo económico que incrementó la concentración de la riqueza, amplió la brecha entre ricos y pobres, planteó la permanencia de la corrupción generalizada y mantuvo en Colombia la impunidad que ha hecho poco creíble la justicia y las instancias encargadas de su aplicación: un problema histórico que somete a un país menos desarrollado como Colombia hacia el fenómeno de la desigualdad y la inequidad social, cuestión que se entiende desde la manera como se distribuye la riqueza, es decir, cómo sus ingresos son administrados y distribuidos desde políticas que permiten el financiamiento de los derechos a

salud, vivienda, educación, deporte y demás servicios que dignifican la vida de los colombianos. Sobre la distribución del ingreso es necesario entender que se encuentra relación con la remuneración de los factores productivos y los agentes propietarios de los medios de producción, y por ello la asignación recibida del ingreso está determinada por la magnitud del aporte y las condiciones de oferta y demanda de cada factor; esta realidad constituye un elemento de desigualdad, debido a que la riqueza y el flujo de ingresos son los factores más importantes que influyen en el nivel económico de los individuos. Ahora bien, al hablar de distribución del ingreso se hace referencia a la manera en que se distribuye la riqueza generada en una región o en un país entre los distintos segmentos de la población que la integran, en un período determinado. Así, la distribución del ingreso permite ubicar las condiciones de desigualdad y grados de concentración que presenta una sociedad.

Sobre esto es importante preguntarse ¿cuáles son los factores asociados a la generación de desigualdad social? cabe anotar que aunque la riqueza y su utilización es una de las fuentes más importantes de la desigualdad social y de los contrastes en la distribución del ingreso, también lo es la desigualdad en el ingreso que proviene de las diferencias en la remuneración que percibe un trabajador asociadas a las diferencias de capacidad y cualificación del trabajo, de ocupación e intensidad del trabajo, diferencias educativas, barreras y disparidad en el acceso a oportunidades de trabajo, la discriminación y la exclusión, y la situación del ciclo económico. Dicho ciclo influye sobre la asignación de recursos entre sectores productivos, sobre los precios relativos de los bienes, sobre las remuneraciones que reciben los factores productivos (trabajo, capital físico, capital humano, tierra) y, por consiguiente, también sobre la distribución de la renta. Salvo que esta creciera en la misma proporción para todos(as) los/as ciudadanos/as, su distribución variará con el crecimiento, aunque es fácil imaginar circunstancias bajo las cuales dicho crecimiento puede conducir tanto a una distribución de la renta más igualitaria como a una distribución más desigual. Surge entonces la pregunta: ¿Cuál será el sentido de tal efecto? Dependerá de muchos factores como las fuentes del crecimiento, la participación de los factores en la generación de la renta o el grado de concentración en la propiedad de los medios de producción y, en definitiva, de los mecanismos de distribución (Novales, 2011). Las tres categorías de concentración de la riqueza, corrupción e impunidad hicieron parte de las causas objetivas y fundamentales del conflicto armado colombiano; la

injusticia social y la inequidad se colocaron en el centro de la preocupación eclesial al igual que la urgencia de promocionar el desarrollo integral de las personas con el fin de generar salidas para la superación de la desigualdad y la pobreza causadas por una excesiva concentración del capital. Pero las ineficientes políticas redistributivas del ingreso y la fallida política económica implementada por los gobiernos a partir de las reformas neoliberales afectaron negativamente la generación de empleo y la efectiva inversión económica hacia sectores como el agro, al igual que el apoyo a las clases menos favorecidas en materia de oportunidades, educación, condiciones básicas y beneficios sociales.

En Colombia continúa siendo vigente una gran deuda: el de colocar al ser humano como centro del desarrollo y aplicar medidas políticas y económicas que aseguren los beneficios que cobijen integralmente a toda la sociedad. Para monseñor Henao en su libro: *caminar en la esperanza* (2008) permite comprender que tal criterio establece una importante relación entre lo que significa el desarrollo humano y los DDHH, ya que coloca al ser humano en el centro de una búsqueda de todo desarrollo, lo que en la práctica permite potencializar y crear oportunidades que generen la construcción de una vida digna y saludable para todos/as; esto en la comprensión eclesial de lo social en Colombia es un derecho a la existencia y a un nivel de vida digno. El Papa Juan XXIII (1996) afirmaba que todo ser humano tiene derecho a la existencia, a la integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, especialmente en todo lo que se refiere a la alimentación, el vestido, la habitación, el descanso, la atención médica y los servicios sociales necesarios (necesidades básicas); igualmente, el derecho a la seguridad en caso de enfermedad, invalidez, viudez, vejez y cualquier otra eventualidad como la pérdida de medios de subsistencia por circunstancias ajenas a la propia voluntad. Estos derechos no pueden ser violentados, sino salvaguardados por el Estado por lo que se hace necesario dar respuestas contrarias a los hechos de inequidad y desigualdad, es decir, el criterio fundamental de “desarrollo” debe pensarse en relación con el derecho a la salud y a la educación que dignifiquen la vida humana y, a la vez, garanticen las posibilidades de tener una vida productiva, libre, que le permita a todo/a colombiano/a un desarrollo cultural, espiritual y político pleno.

(3) El crucial llamado urgente a las instancias internacionales. En el plano internacional a fines de los 1990, creció la preocupación por la problemática de Colombia a causa de la violación de los derechos humanos, el auge del narcotráfico y los graves daños al medio ambiente; por estas razones, surgieron de la misma comunidad internacional ofertas para contribuir, a través de la mediación, a la búsqueda de soluciones políticas y económicas. La iglesia católica colombiana hizo un importante llamado a la cooperación internacional y el diálogo entre la comunidad internacional y el gobierno colombiano el cual se estableció una serie de trabajos con miras en la construcción y la transformación del país mediante la realización de iniciativas que generen empleo, salud, educación y apoyo a la administración de justicia. Este diálogo de cooperación incidió, en primer lugar, en el plano eclesial hacia una marcada praxis de la solidaridad con los territorios que sufren y, en segundo lugar, en el plano de la política con el ánimo de establecer encuentros que permitieran consenso ante los reales problemas del conflicto armado, la violencia, el narcotráfico, la corrupción y las diversas causas que han materializado la pobreza y la injusticia social en el país.

Para Henao (2008) esta cooperación internacional tuvo como principal propósito la construcción de equidad social con el fin de buscar la paz con justicia social mediante un acercamiento a la realidad social que permitiera identificar las distintas situaciones locales, las aspiraciones de los afectados y las diferencias e inequidades que han tenido que enfrentar debido a la gravedad del conflicto armado, sus causas y sus consecuencias a lo largo del tiempo histórico de su presencia en Colombia. Esto exige la necesaria identificación de deberes compartidos que se adquieren en el marco de la responsabilidad, como camino, no para un intervencionismo internacional, sino como una manera de cimentar el principio de solidaridad internacional desde agendas y propósitos compartidos.

Ahora bien, dentro de esta relación de cooperación internacional que se hace más compleja cada día y que ha pasado a ser manejada por el Estado colombiano bajo un riguroso seguimiento a las inversiones realizadas, existen ciertas exigencias: estas deben estar encaminadas al desarrollo integral y a los derechos humanos. Esto permite obtener resultados concretos frente a los propósitos planteados que como retos debían ser identificados con base en un mayor conocimiento de las localidades regionales y un mejor diálogo con las comunidades involucradas.

(4) Dentro del pensamiento eclesial colombiano se reafirma la importancia de una negociación política mediante la conciliación, el diálogo, y una acción efectiva y decidida sobre las causas que generaron el conflicto, ya que sin ello no es posible pensar en una solución permanente del conflicto. Darle relevancia al diálogo para la solución del conflicto fue el primer canal que permitió —en el caso de la insurgencia y del gobierno— establecer argumentos, defender puntos de vista y llegar a acuerdos políticos y económicos, los cuales debían ser garantía en la construcción de una paz colectiva e influyente en la transformación de la sociedad.

En este contexto, el diálogo como camino solo pudo construirse gracias a que la Iglesia Católica como institución forjó procesos de aprendizaje y de reflexión con apoyo de otras perspectivas de pensamiento, teniendo en cuenta a las comunidades y a las regiones, lo cual permitió asumir con claridad el concepto del conflicto como un “conflicto armado interno”, portador de muchos elementos complejos no solo por los actores armados, sino por otros factores como el narcotráfico, la inequidad y la exclusión social que es la base de toda esta problemática [dichos procesos hoy se realizan en los territorios]. En medio de este camino la Iglesia tuvo la misión de ser un instrumento facilitador y de intermediación en los procesos de paz avalados por el Estado y por las víctimas con el objeto de propiciar diálogos de negociaciones entre el Estado y los actores armados, cuyo propósito era tener un acercamiento entre las partes involucradas y acompañar hasta donde fuera posible la concreción de una mesa de diálogo y negociación. Por consiguiente, el diálogo que se dio en la base del proceso de negociación generó un paso esencial en el país, permitió construir una política nacional permanente de paz y logró avances significativos en torno a la conformación de un país reconciliado y con justicia social (Henaó, 2008).

Dentro de este amplio desarrollo del giro mental y programático que la iglesia católica colombiana asumió desde la CEC y desde otras voces reflexivas y prácticas eclesiales importantes, se construyeron procesos invaluable en labor por construir la paz en el país, a acciones pastorales concretas e intervinientes que en Colombia aportaron una pedagogía de “construcción de paz” basada en la búsqueda del respeto por los DDHH, el desarrollo y el trabajo humano integrales, desde el tema del perdón y la reconciliación nacional, el tratamiento con las víctimas y su reparación, la construcción de una justicia social que permitiera la equidad y el avance social de los territorios, y la consolidación de una no repetición de la violencia armada.

Tal labor pastoral por la paz eclesiológicamente enmarcado a finales de la década de los noventa tiene su desarrollo a partir del gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) en el que, por una parte, se empezaron a crear varias entidades como la Comisión Episcopal para la Vida, la Justicia y la Paz, la Misión de la Reconciliación y las Jornadas de Paz en todo el territorio nacional y, por la otra, se realizaron programas específicos para una pastoral por la paz. Desde estos espacios la Iglesia colombiana fortaleció una relación renovada y transformadora Iglesia–Estado–Sociedad Civil con una finalidad distinta a la históricamente bipartidista, y se enfocó en ser un instrumento válido y creíble que consolidara una salida al conflicto armado colombiano a través del diálogo. Como logros de estos procesos de intervención eclesial se desarrolló un rol de “tutoría moral”, ejemplo de ello fue lo desarrollado en la negociación entre la guerrilla del M-19 y el Estado con su debida reinserción durante la vigencia del gobierno de Virgilio Barco (1986-1990) y los diálogos con la Corriente de Renovación Socialista y un sector mayoritario del EPL al inicio del periodo del gobierno de César Gaviria (1990–1994), que luego desembocó en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. Por consiguiente es importante resaltar entonces, que en algunos periodos, la significativa intervención eclesial que demostró el giro mental y pragmático que la iglesia católica colombiana dio por el compromiso con la tarea por la paz en Colombia (Flórez 2015):

1. La Pastoral de la paz en la acción pastoral y la participación en el proceso de diálogos, instrumentos promovidos por la iglesia católica colombiana: entre los años 1994 y 2002, la CEC formuló la urgencia pastoral de encaminar la conciencia del pueblo católico hacia el logro de la paz del país; además, la jerarquía se comprometió a sentar unas bases que pedagógicamente permitieran desarrollar una cultura de paz en toda la sociedad, pero a la vez, a trabajar por la necesidad de plantear un diálogo con la insurgencia desde una doble vía: la de la interlocución directa con los actores del conflicto y la que impulsaba una etapa de sensibilización masiva sobre el tema de la paz en el país con una planeación pastoral programática eficaz; además, en este período de ocho años se destacan en la iglesia dos situaciones claves:

- La participación directa de la Iglesia Católica en los procesos de diálogo y negociación del Estado con las FARC y con el ELN en los cuales se prolongó su propuesta de una

“Cultura de Paz”, resumida en una pedagogía en valores donde se propuso la búsqueda de condiciones de justicia, reconciliación, participación y perdón.

- La dinámica de la Pastoral por la Paz que subraya la definición de “los diálogos pastorales”. Aquí se deja abierta la posibilidad de establecer conversaciones con todos/as: la búsqueda de la paz debe hacerse con todos aquellos que están involucrados en el conflicto armado, conociendo sus condiciones y cómo deben ser tratados.

El término “diálogos” involucra a los que tienen carácter político o de negociación, de aquí que la función de algunos jerarcas se llevó a cabo también como una “mediación” entre las partes dialogantes; estas experiencias le permitieron a la Iglesia años más tarde no solo ser mediadora sino ser parte de la mesa de negociación, ya que el Presidente de la República Andrés Pastrana (1998–2002) del Partido Conservador nombró como parte de los delegados del gobierno a la mesa de conversaciones al Arzobispo de Medellín y Presidente del Episcopado Colombiano, Monseñor Alberto Giraldo, mediante Resolución presidencial 43 del 4 de septiembre del 2000.

2. El espaldarazo al gobierno Pastrana y el llamado a restablecer el diálogo —con todos— por el bien del país: en el documento de la CEC denominado *Llamado a la esperanza* se afirma: “Respetamos y apoyamos la decisión del Señor presidente. En un Estado de Derecho como el nuestro, es necesario cerrar filas para defender a nuestras legítimas autoridades y apoyar las instituciones que aseguran la vida y honra de los colombianos” (CEC C. E., 2002, pp. 1). Durante el periodo de tiempo comprendido entre los años 2002 y 2010, el escenario eclesial asumió la posición de cerrar filas para defender al gobierno frente al fallido proceso de diálogo desarrollado en San Vicente del Caguán entre el Estado y el grupo insurgente de las FARC. En medio de la insistencia por buscar la paz en Colombia desde las diferentes reflexiones y numerosos llamados por una salida negociada al conflicto, la CEC fue invitada por el gobierno de Álvaro Uribe (2002–2006) para colaborar en un trabajo pedagógico, neutral, de mediación y para desempeñar el rol de tutoría moral. Aunque dicho gobierno mantuvo una postura negativa frente a la existencia del conflicto armado y declaró a las guerrillas como una amenaza terrorista, avanzó en la pacificación sin hacer procesos de paz, mediante el esquema de sometimiento a la justicia y rendición, lo cual profundizó en un momento dado la acción bélica

(López, 2020). En medio de este contexto, aunque no estaban definidos como destinatarios específicos dentro de los diálogos pastorales planteados anteriormente por la Iglesia, se buscó generar acercamientos con las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC); la representación de la iglesia como facilitadora estuvo a cargo de Monseñor Germán García, Monseñor Julio César Vidal y el Padre Leónidas Moreno; tales encuentros se concretaron en la llamada Mesa de Diálogos de Ralito (15 de julio de 2003) y concluyeron con las desmovilizaciones de los paramilitares el 25 de noviembre de 2003 en Medellín con el bloque Cacique Nutibara, y terminaron el 15 de agosto de 2006 con el bloque Elmer Cárdenas, y la creación de la denominada Ley de Justicia y Paz o Ley 975 de 2005. La negociación hasta el presente ha generado grandes críticas en cuanto a su concreción en los territorios y al justo reclamo por parte de las víctimas de los paramilitares frente al déficit de la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición de este proceso.

3. Una iglesia madura y con capacidad para trabajar articuladamente en la búsqueda de la Paz en el país: durante el periodo 2010–2020 se percibió un trabajo más responsable, estructurado y en la vía de lograr resultados políticos no solo para un desarme de los grupos guerrilleros, sino para hacerle entender al Estado las deficiencias y la deuda política que ha tenido con los territorios hostigados por la violencia armada, empezando por la realidad del área rural, la cual fue la base genética del conflicto armado. En este caso, el gobierno del presidente Juan Manuel Santos (primer periodo 2010–2014) —en parte por la influencia de algunos miembros de la jerarquía eclesial— dio un giro en la política de Paz, reconoció la presencia de un conflicto armado y aceptó que las guerrillas como insurgencia eran sujetos políticos con los cuales se podía establecer un diálogo para llegar a una resolución negociada de la guerra interna e irregular que tanto daño hizo al país. En este complejo y largo proceso de diálogos de paz con la guerrilla de las FARC concluyó con la firma del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de la Paz estable y duradera, la Iglesia Católica colombiana fue invitada por la ONU y la Universidad Nacional para que acompañara a los cinco grupos de víctimas que asistieron a la Habana para dar sus testimonios y exponer los principios para que sus derechos a la verdad, la justicia, la reparación y a las garantías de no repetición fueran protegidos según los términos establecidos en el Acuerdo de Paz.

Aunque no se puede resumir de manera sucinta y muy concretamente todos los procesos y las claves aportadas por la iglesia católica colombiana que permitan comprender el valioso aporte en los diálogos de paz llegando así a los llamados diálogos pastorales, y/o al llamado de construir la paz hacia la sociedad misma, históricamente llama la atención el empeño de la iglesia por construir salidas a los conflictos armados y las diferentes situaciones de violencia que se produjeron en el país, por mencionar algunos como: la guerra de los mil días, la masacre de las bananeras, la denominada Violencia, esa que se dio contra las gentes más humildes del campo colombiano, contra un movimiento social y político que había cobrado relevancia nacional, la violencia bipartidista abre un debate profundo sobre la institucionalidad colombiana e instala un nuevo ciclo de violencia aún vigente. A finales de los años ochenta, tras la aplicación sin censura del estatuto de seguridad de Turbay Ayala, con sus miles de casos de tortura, sumados a las desapariciones forzadas y las masacres crecientes en la región de Urabá, una guerrilla de corte liberal a la izquierda, el M-19 y otras como el quintín lame, la corriente de renovación sociales y el EPL, que adelantaron un proceso de paz con el gobierno de Virgilio Barco (1986-1999) y con el gobierno de César Gaviria (1991-1994). De los acuerdos, el logro más importante que se desencadena a partir de ello es la constitución política de 1991, sin embargo, pese a las esperanzas y el entusiasmo, la guerra se da entre 1995 y 2005, el periodo más doloroso y cruento de las últimas ocho décadas (Suárez, 2019, págs. 290 - 296).

Es importante resaltar dentro de la historiografía que el papel de la Iglesia Católica colombiana, en la línea discursiva y de praxis de eclesiología social en lo que respecta al trabajo por el fin del conflicto y la construcción de la paz en Colombia estuvo presentada a través de medios oportunos como cartas, comunicados, participaciones, mensajes, propuestas y proposiciones, donde la iglesia siempre se manifestó como aquella tutora moral y espiritual de las comunidades, cumpliendo procesos de intermediación, de mediador o de participación en medio de cualquiera de las realidades mismas del conflicto en el territorio. Sus discursos sociales en torno al conflicto colombiano resaltaban su disposición para cumplir los buenos oficios en relación con acuerdos humanitarios en cuanto a liberaciones de secuestrados o canjes de prisioneros; pero también está la praxis eclesial resaltaba el trabajo de ser aquella que intervenía en la reactivación de diálogos que estuvieron complejidad participando en algunos espacios por orden del gobierno como un delegado de los diálogos y acompañante en la mesa de negociación

papel eclesial que se evidenciaba en su representación a través de clérigos y obispos llamados por la misma iglesia. Cabe destacar que este ejercicio eclesial para la realidad coyuntural del construir la paz buscaba generar aportes trascendentales que tuvieran como meta (I) la transformación del conflicto, (II) la exigencia profética de la justicia social, (III) el respeto de los DDHH y el respeto por las víctimas (IV) el desarrollo integral de los territorios. Labor que se ha desarrolla a través de varias instancias de la misma conferencia episcopal colombiana como la comisión vida, justicia y paz, el secretariado nacional de pastoral social y la comisión de conciliación nacional, cabe anotar algunas experiencias como: diálogos regionales, diálogos pastorales y diálogos comunitarios para la paz (Arias, 2020, págs. 458 - 485)

Limitándonos un poco esta ortopraxis eclesial colombiana los diálogos pastorales por la paz, que dinamizados por la Iglesia colombiana fortaleció la relación entre los asuntos políticos y los episcopales por el bien del país y su transformación, misión que no puede objetarse, ni rebajarse, labor que desde el Secretariado Nacional de Pastoral Social (SNPS, 2016) ha sido la de propiciar, preparar e impulsar los procesos con el fin de que siempre lleven a una mesa de diálogo y a la búsqueda de la paz política desde las diferentes etapas y enfoques. Por consiguiente, en el concepto de construir la paz, tal categoría le permitió a la Iglesia como instrumento institucional la mediación y facilitación de los procesos que llevan a la negociación, lo que integra una gran multiplicidad de acciones y actores en la resolución del conflicto, en la construcción de una conciencia de paz, buscando parar la guerra en los territorios, generando acciones humanitarias, estar de parte de las víctimas, escuchar y comprender las realidades sociales donde los pobres son cada vez más explotados y excluidos. Por otra parte, esto ha ayudado a la transformación de los territorios desde este trabajo pedagógico por la paz y la reconciliación, la creación de espacios para el encuentro, la escucha, la consolidación al servicio de la memoria histórica, el acompañamiento y el fortalecimiento de las regiones donde fueron objeto de barbaries guerreristas por parte de los grupos al margen de la ley con miembros del Estado representados en la fuerza pública (Henao, 2008).

En la praxis, la iglesia católica en Colombia no solo ha sido intermediaria para lograr la paz, sino que también ha enseñado y acompañado a la nación durante su proceso de construcción, ya no bajo los intereses bipartidistas o del Estado, aunque históricamente hoy siguen existiendo voces disidentes que no estuvieron a favor de los diálogos de paz y apoyaron a las élites

gobernantes, a pesar del álgido proceso en contra de las víctimas del conflicto armado, El discurso eclesial y su praxis pastoral en los territorios de Colombia cuenta con una alta credibilidad En su acción humanitaria y de acompañamiento a las víctimas del conflicto, pero a la vez orienta la búsqueda de una justicia social que permite el desarrollo integral en los territorios. En este sentido, todo el viraje que el Pensamiento Social de la Iglesia Católica colombiana inspiró desde la década de los noventa permitió colocar, como tema de discusión nacional, la necesidad de trabajar en pro del fin de un conflicto armado y una dolorosa violencia causados por las situaciones de pobreza, marginalidad y degradación política que atentaban contra la dignidad humana, el desarrollo integral y el respeto de los DDHH.

4.2. La iglesia católica colombiana y su presencia institucional en algunos diálogos con la insurgencia (1994–2006)

La Iglesia colombiana ha entendido que el diálogo en medio de cualquier conflicto ya sea armado o de otro tipo, es el camino que hace posible la construcción de la paz, pasando por la reconciliación y demás exigencias; aunque ello presenta dificultades en su desarrollo, es necesario apoyarse en él como un proceso social que ayuda a construir realidades reconciliadas y en paz. En el caso del conflicto armado, la Iglesia promovió y urgió la necesidad de generar diálogos transparentes que llevaran a la materialización del bien común, a la cercanía con las víctimas de la violencia y a la protección de los derechos a la verdad, a la justicia y a la reparación.

Esta es una preocupación eclesial que buscó ponerle fin al conflicto armado colombiano desde sus causas; para esto, como se dijo anteriormente, las acciones desarrolladas por parte de la Iglesia Católica han permitido trabajar por la defensa de la dignidad del ser humano, la transformación de las estructuras sociales y la reforma de las políticas económicas, pues estas deberían estar orientadas a salvaguardar los derechos fundamentales de todas y cada una de las personas, promoviendo la práctica de los valores humanos y cristianos y, particularmente, de aquellos que hacen posible una sociedad fundamentada en la verdad, la libertad, la justicia y la solidaridad, y a la vez, fomentando también la importancia de la participación ciudadana que debe favorecer el vínculo entre las comunidades y las autoridades. Cada una de estas acciones, en las últimas décadas, le ha permitido a la Iglesia Católica en Colombia construir una credibilidad no solo como una institución de fe, sino también de carácter político en sentido amplio, la cual ha

contribuido a la finalización del conflicto y a la transformación integral de la sociedad colombiana. Esto lo resaltan muy claramente el embajador del país de Noruega Raúl Rosende y el jefe del gabinete de la misión de verificación de la ONU en Colombia (CEC, 2017), cuando concuerdan al afirmar que la Iglesia tiene presencia y legitimidad donde nadie más la tiene como es el caso de los territorios más alejados, en los lugares más remotos, en las zonas donde la conflictividad ha tenido lugar y, por lo tanto, en donde la gente sufre más.

Toda esta participación eclesial ocurrió durante los tres gobiernos cuyos periodos cronológicos coinciden con el llamado que hace la Iglesia colombiana de encaminar el país hacia la paz, en los cuales el diálogo fue utilizado como un instrumento para encontrar el fin del conflicto y la vía hacia las transformaciones sociales:

i- En la presidencia de Ernesto Samper (1994–1998): en su investigación, Ramírez (2015) considera que la presencia de la jerarquía eclesiástica colombiana en este periodo se define como activa y controversial bajo dos tipos de análisis hechos durante dicha administración:

- El político: desde este marco y ante el gran debate que surgió por el tema de la injerencia que desarrolló la Iglesia en el ámbito de lo político y en la relación religión-política hay dos líneas discursivas y de acción propuestas entre los años 1994 y 1998. La primera tuvo que ver con el llamado proceso 8000; aquí la jerarquía católica colombiana asumió una postura de oposición radical a la gestión del gobierno y a su continuidad en el poder del Estado, y el diagnóstico del episcopado frente a tal coyuntura fue definido como una crisis moral y un contexto político percibido como una crisis institucional, un vacío en el liderazgo político, una primacía de los intereses individuales sobre el bien común, una carencia de justicia y verdad y una ausencia del Estado.
- La paz: a pesar de las adversidades que se presentaron en la relación de la Iglesia con el Estado durante el gobierno de Samper, no se abandonó el ofrecimiento en la mediación para la superación del conflicto armado, antes bien, se avanzó en propuestas que exhortaron a la sociedad civil a organizar y a dinamizar el trabajo por la paz, la defensa de los derechos humanos y la investigación de problemas concretos como el desplazamiento interno, la dimensión y las características de las víctimas y victimarios, lo cual fue un importante aporte para entender integralmente el conflicto. Vale la pena resaltar en este periodo la

aparición de la Comisión de Conciliación Nacional y la Asamblea Permanente por la Paz donde confluyeron las propuestas de más de cien ONG que trabajaron por la defensa de los DDHH (Cifuentes y Figueroa, 2008).

La visión eclesial sobre las causas y consecuencias del conflicto armado colombiano fue generando un cambio notorio en el discurso de los encuentros episcopales enfocados en el tema de la violencia y de la paz; en este periodo la labor eclesial por la construcción de la paz se basó en varios contextos:

- ⇒ La búsqueda de acercamientos directos con los grupos armados al margen de la ley, entre ellos las FARC y el ELN.
- ⇒ La convocación activa y de acciones colectivas por la paz, la institucionalización de la “Semana por la Paz”, y la movilización y producción de infraestructuras dedicadas al tema de la paz.
- ⇒ La realización de los diálogos regionales y de los llamados diálogos pastorales los cuales, a diferencia de los diálogos políticos, tenían como propósito lograr el bien del país, acabar con la destrucción de los recursos naturales y con la contaminación de los ríos, y rechazar todos los métodos que ponían en peligro la vida de los niños y los ancianos.
- ⇒ La participación en iniciativas de cooperación ciudadana y la realización, por parte de la Pastoral Social nacional y regional de planes, programas y proyectos de investigación con el apoyo de la población en medio del conflicto.

ii- En la presidencia de Andrés Pastrana (1998–2002): para Cifuentes et al. (2008) la concentración en la oficina del Alto Comisionado para la Paz de la política de paz y de las acciones en torno a ella bajaron el perfil a la tarea desarrollada no solamente por la iglesia, sino por las ONG en general. Aun así, cabe referenciar que el papel de la iglesia católica en el gobierno de Pastrana y de los acuerdos con las FARC encontró en cabeza de Monseñor Alberto Giraldo y el Episcopado una gran prudencia frente a la coyuntura de la política nacional; se optó por hacer énfasis por medio de publicaciones en documentos oficiales de la CEC y del Secretariado Nacional de Pastoral Social en los que se establecieron recomendaciones para el

cambio a través de una educación y una Pastoral para la Paz, la promoción de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario, y otros escenarios más religiosos que manifestaron su amplia preocupación por la construcción de la paz en medio de las confrontaciones y las incoherencias del Estado (Ramírez, 2015). En esta época la iglesia católica siguió en la lucha por fortalecer los programas de desarrollo y paz, acompañar a poblaciones golpeadas por la violencia y denunciar la presencia paramilitar en algunas regiones del país. Algunas cosas fundamentales por resaltar en este periodo de la Iglesia colombiana son: (a) alcanzó un perfil más relevante en cuanto a su participación en los acercamientos y diálogos de paz con los grupos armados, (b) no fue un actor pasivo en la realidad del conflicto y en la búsqueda de la paz, y su presencia se fortaleció desde la labor de la Pastoral Social–Cáritas a nivel regional. (c) desde la Jerarquía, el clero y/o comunidades religiosas, la iglesia colombiana se hizo cercana a los territorios y a la población civil que sufría en medio de la confrontación armada, en consecuencia, el trabajo con las víctimas la llevó a entender aún más la crueldad de la guerra, pero también su compromiso a la construcción de la paz, y (d) siguió siendo un actor dispuesto a intervenir como facilitador de paz en los momentos complejos frente a las FARC y a otras organizaciones armadas ilegales como el ELN.

iii- En la Presidencia de Álvaro Uribe Vélez (2002–2006): en este mandato la Iglesia Católica fue convocada para participar como parte de la Comisión Facilitadora con la misión de apoyar el Acuerdo humanitario entre las FARC y el gobierno, pero a la vez, para trabajar como mediadora en las negociaciones que se habían entablado con el grupo armado de derecha, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) (Cifuentes y Figueroa, 2008). En una reunión en Aquisgrán, Monseñor Pedro Rubiano, arzobispo de Bogotá y presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia, participó en el Encuentro «Hombres y religiones» que se celebró del 7 al 9 de septiembre del 2003 sobre el tema «Entre guerra y paz, religiones y culturas se encuentran». En ella intervino con una ponencia sobre «La Iglesia en Colombia y la paz», en la cual tomó distancia de la concepción de Uribe en relación con la calificación de la situación que vivía el país. Cifuentes y Figueroa (2008, p. 30) analizan que allí el Cardenal realizó un serio análisis del conflicto, y advirtió: «la coyuntura adquiere visos de crisis humanitaria. Es notable la degradación del conflicto armado». En relación con los factores que incidían en la situación colombiana y sus características, señaló que: «El conflicto armado, el narcotráfico y

la crisis económica han incidido en el deterioro de la situación de los derechos humanos y han evidenciado una incapacidad del Estado para protegerlos y garantizarlos en su totalidad» (p. 30).

Rubiano (2003) manifestó que el gobierno de Uribe había apostado, a través de la llamada Política de Seguridad Democrática (PSD) y de sus diversos instrumentos, a la acción sostenida de las fuerzas militares con ayuda norteamericana, por medio de material bélico combinado con innovaciones estratégicas y tácticas; todo esto podía ser capaz de derrotar militarmente a las guerrillas o al menos disminuir su capacidad de combate, de tal forma que se verían obligadas a negociar su desmovilización en condiciones que favorecerían la posición estatal; no obstante, frente a esta posición del Estado, la iglesia católica en Colombia no estaba de acuerdo y por ello desplegó inmensos esfuerzos por unos diálogos a los que se sumó la participación de la sociedad civil y de la comunidad internacional, lo que se concretó en su compromiso de ser “facilitadora” en los procesos con el ELN, las autodefensas y las FARC.

Para la iglesia, por tanto, era necesario seguir propiciando escenarios y diseñando fórmulas que permitieran que tanto el Estado como la insurgencia, en especial esta última, dejaran a un lado sus cálculos militares y lograran descubrir mayores y legítimos beneficios en la negociación política del conflicto armado y en la acción política posterior, que en la continuidad de la guerra. Dentro de este contexto, para Ramírez (2015) en el primer periodo del gobierno de Uribe Vélez se percibió una contraposición en la intervención de la jerarquía católica a partir de dos posiciones discursivas: en primer lugar, el concepto de la violencia colombiana, pues mientras que la posición del gobierno era la de una confrontación armada y la presencia de la amenaza terrorista, para la Iglesia existía una convicción de que tal realidad era necesario definirla como una violencia política nacional que evidenciaba un conflicto armado y un conflicto social; en segundo lugar, la negación del concepto “terrorista”: aunque existía un frontal rechazo de la Iglesia frente a los métodos de guerra que eran utilizados por la insurgencia, en su discurso no existía una aceptación de la categoría “terrorista” para designar a la guerrilla de las FARC y del ELN, más bien se utilizaba el concepto de “delincuentes políticos”. Tal tipología buscaba lograr ampliar las posibilidades para iniciar un diálogo entre las partes del conflicto.

Desde esta concepción se evidenciaron algunos énfasis en la acción de la iglesia católica colombiana durante el gobierno de Uribe:

1. El rol de testigo que cumplió la jerarquía eclesiástica: aunque este respaldo eclesial a los diálogos con las AUC pasó por momentos de crítica y denuncia, tales acusaciones se materializaron por la presencia de narcotraficantes en la Mesa de diálogo, y por la aparición de nuevas organizaciones de autodefensas y de bandas criminales en algunas regiones del país, quienes estaban hostigando a la población civil y a algunos sacerdotes y obispos.
2. La preocupación por el lugar que ocupaban las víctimas en el proceso de paz, en especial, en cuanto a la perspectiva de verdad, justicia y reparación; ante tal situación existía la exigencia de que los derechos de las víctimas prevalecieran sobre las negociaciones con los desmovilizados.
3. La insistencia en los temas que se relacionaban con la pobreza, el fenómeno agrario del país y las situaciones de desplazamiento en las que gran parte de la población se ha encontrado; tales asuntos hacen parte de un conglomerado reflexivo alrededor de la interpretación de las causas objetivas de la violencia en Colombia.
4. El acompañamiento de la jerarquía eclesiástica en los intentos de negociación de paz con el ELN. Aunque estos encuentros no dieron resultados efectivos, se evidenció la capacidad de la Iglesia en cuanto a hacerse cargo de espacios que el mismo gobierno no quería asumir en su momento; para la Iglesia fue claro que la opción de buscar diálogos de paz con la guerrilla era lo fundamental.
5. La participación del Episcopado Colombiano en la búsqueda de un acuerdo humanitario con la insurgencia de las FARC para concretar la liberación de los secuestrados que dicha guerrilla tenía desde hacía mucho tiempo. Dos exigencias claves en el discurso eclesial sobresalían: el primero, no hacer un canje de combatientes sino un acuerdo humanitario y, el segundo, llevar hacia la libertad no solo a los rehenes políticos, sino también a las víctimas de secuestros extorsivos o económicos. Esta visión eclesial sobre el acuerdo humanitario estuvo centrada en la posibilidad de un camino que sirviera como punto de inicio a un posible proceso de paz con la organización guerrillera de las FARC.

4.3. Hacia el Acuerdo Final con las FARC (2012-2016)

Todos los procesos de paz en Colombia han tenido siempre altibajos y controversias, pero a la vez, una conciencia colectiva de esperanza y de optimismo por el cambio de rumbo del país y por la transformación de la estructura integral de la sociedad. La reflexión interinstitucional ha generado unas enseñanzas claves y profundas no solo en el marco de lo político, sino también en términos de la responsabilidad social de la ciudadanía y del criterio territorial hacia la construcción de la paz. Esto ha permitido una exigencia colectiva de lograr la paz construida desde el diálogo no solo como una salida de la confrontación armada que perdió legitimidad ideológica y propositiva, sino aquella que es considerada como un mecanismo para cambiar la imagen internacional que tenemos como el país más violento y con el conflicto armado más antiguo del continente.

Estos reclamos colectivos también plantearon desacuerdos sobre factores como el balance militar de la guerra entre el gobierno y los rebeldes, lo que para Carrillo (2015) se entiende dentro de la teoría como un “empate mutuamente nocivo”, es decir, un conflicto armado que ha llegado a su madurez, encaminado a una transición hacia la mesa de negociación, porque se ha llegado a un punto de estancamiento en el que ninguna de las dos partes en conflicto puede vencerse mutuamente, ambas comprenden que tienen la fuerza suficiente para impedir su derrota pero no así para vencer al enemigo; esto hace que la guerra pierda su carácter instrumental y sus costos se vuelvan inasumibles, considerando entonces la adopción de un camino político para alcanzar la solución a la disputa. Otro factor fue el dilema de la seguridad, pues entendido dentro de un escenario de guerra civil es complicado que se dé un proceso de deposición de las armas por parte de un actor armado (la guerrilla) ante el riesgo de sufrir un posterior ataque del rival (el Estado) debido a la ausencia de garantías tangibles de seguridad entre ambos, esto llevó a establecer entre los actores una plena desconfianza que se incrementaba en el caso de que el grupo insurgente no considerara a su contraparte como un Gobierno legítimo (Carrillo, 2015). Otro factor más fue el papel de los saboteadores del proceso, que según el mismo Carrillo (2015) se daba desde las mismas facciones pertenecientes a cada una de las partes que intervinieron dentro del proceso, mostrándose reacios a la posibilidad de un acuerdo, boicoteándolo desde dentro o, por otra parte, otros grupos ajenos a la mesa de negociación que tenían interés en descarrilar las mismas

conversaciones; por último, también había divergencias en las estrategias de negociación y las incompatibilidades entre los actores armados, todo lo cual hizo aún más complejo el proceso (Carrillo, 2015).

Por lo tanto, un proceso de paz serio, trabajado con claridad y paciencia llevó no solo a silenciar las armas, sino también a liberar al país de la zozobra de la guerra, a darle legitimidad a los territorios y a recuperar la confianza a nivel internacional; este proceso de paz permitió, por un lado, establecer un desarrollo más equitativo y, por otro, un cambio de paradigma social para el país. En este sentido, los diálogos de la Habana marcaron la terminación del conflicto armado colombiano con las FARC, la fijación de un programa que permitiera lograr la transformación y solución de las causas del conflicto, la reedificación del país sobre las bases de la justicia social y la equidad, con un propósito de la política de Estado en línea profunda con el bien común, el mejoramiento de los territorios ocupados por el conflicto armado, y el compromiso de no volver a levantar las armas en contra de la población civil y de los territorios más desprotegidos de Colombia. Todos estos compromisos, indudablemente, no se lograrían solamente con la firma del Acuerdo, sino con su implementación profunda y eficaz.

Durante el tiempo transcurrido desde la aceptación del Acuerdo de Paz se ha evidenciado la nueva realidad de una nación que le apuesta a la construcción de la paz sustentada en los derechos humanos, en el Derecho Internacional Humanitario y en la Constitución Política de 1991, razones que jurídicamente se encuentran justificadas en el Acuerdo Final entre las FARC-EP y el Estado colombiano. Lo pactado contribuye a los derechos fundamentales como los derechos políticos, sociales, económicos y culturales; los derechos de las víctimas del conflicto a la verdad, la justicia y la reparación; los derechos de los niños, las niñas y los adolescentes; el derecho de libertad de culto y de su libre ejercicio; el derecho fundamental a la seguridad jurídica individual y/o colectiva y a la seguridad física, y el derecho fundamental de cada individuo y de la sociedad a no sufrir la repetición de la tragedia del conflicto armado interno (Acuerdo Final, 2016).

En estas circunstancias, la iglesia católica colombiana afirmó que para la edificación de un país distinto era fundamental un diálogo transparente que buscara el bien común de todos sus habitantes; asimismo, con él los negociadores debían proseguir —incluso con mayor celeridad— su delicada misión de sentar las bases para un cese definitivo del conflicto armado; reiteró además la necesidad de dar apertura a espacios de participación que permitieran visibilizar, escuchar y

atender los legítimos requerimientos de quienes, de una parte o de otra, hubieran sufrido directamente las consecuencias del conflicto (CEC. C. E., 2013).

Según el Episcopado Colombiano la diversidad de opiniones sobre el proceso de paz era la expresión de una sana democracia y de un pluralismo respetable, contexto dentro del cual se hacía necesario que los líderes políticos y sociales del país, de todas las fuerzas, logran expresar — dentro de un clima de permanente respeto y de constructivo intercambio de ideas— sus eventuales diferencias sobre el proceso de paz (CEC C.E., 2013).

Carrillo (2015) destaca las siguientes etapas significativas que ayudan a entender el desarrollo de un proceso negociado en medio del conflicto:

1. La construcción del mismo proceso (2010-2012): el origen de los diálogos entre el Gobierno colombiano y las FARC que llevaron a unos acuerdos concretos para edificar la paz en el país no se podría entender sin la figura del presidente Juan Manuel Santos Calderón, quien fue el impulsor de dicho proceso desde su llegada al poder. El presidente Santos se separó de la herencia política del gobierno Uribe, el cual se oponía al proceso de paz con las FARC; en este sentido se establecieron contactos secretos con la insurgencia armada cuya finalidad fue la de articular un nuevo proceso de paz. Entre 2010 y 2012 ocurrió un primer acercamiento gracias al papel que jugó un empresario del Valle del Cauca Henry Acosta como enlace con las FARC. En el 2011 “Alfonso Cano”, el entonces líder de la guerrilla, dio su visto bueno al establecimiento de conversaciones con el Gobierno; se buscó asegurar la intermediación de Cuba, en virtud de la influencia que podía ejercer sobre las FARC y con miras a unas hipotéticas negociaciones. Como garantes de esta conversación se acordó la participación del gobierno de Cuba (como sede de los diálogos) y Noruega; en diez encuentros denominados Encuentros Exploratorios las partes se dedicaron a delinear el contenido de la agenda de negociación y a la discusión de otras cuestiones procedimentales. Formalmente los diálogos se iniciaron en firme el 26 de agosto de 2012 en La Habana con la rúbrica del Acuerdo General para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera; sobre este desarrollo se destacan 6 factores que le dieron un mayor impulso al proceso y una mayor credibilidad por parte de los actores en diálogo:

- La buena voluntad y el aplomo mostrados por ambos actores para sacar adelante la fase exploratoria.
- La apertura del Ejecutivo con la promulgación de la Ley 1448 de 2011 que trata sobre las Víctimas y la Restitución de Tierras en que el Estado da el reconocimiento a las víctimas del conflicto armado y el derecho a la reparación; en este contexto la Iglesia fija claramente su posición: “los procesos de justicia y reparación han de ser integrales con todas las víctimas del conflicto, porque solo de esta manera se podrá restablecer la dignidad de las personas y suscitar el perdón y la reconciliación entre los colombianos” (CEC. C. E., 2016), lo que comprende restitución de tierras, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición.
- El reconocimiento de la realidad del conflicto armado colombiano, que como conflicto interno se daba en todo el territorio del país. Esto hizo que la guerrilla dejara de ser vista como un grupo terrorista, recuperara su condición de “grupos armados” según el Derecho Internacional Humanitario (DIH) y empezara a ser visto como un sujeto político que negociaba políticamente con el Estado colombiano.
- La aprobación, por parte del Congreso de la República, del Marco Jurídico para la Paz que tenía el visto bueno de la Corte Constitucional. Esto permitió una reforma constitucional con el fin de adoptar herramientas de justicia transicional que pudieran acoplar la desmovilización de los grupos armados ilegales con los derechos de las víctimas a la verdad, justicia, reparación y no repetición.
- El abandono de la práctica del secuestro con fines extorsivos de parte de las FARC que dejaron en libertad a los últimos rehenes uniformados que retenían desde hacía más de doce años. Además, los miembros de las FARC dejaron en firme el hecho de continuar con las conversaciones a pesar de las recientes muertes de “Cano” y el “Mono Jojoy”.
- El amplio apoyo a nivel nacional que recibió el Estado colombiano durante el gobierno de Santos y, en la arena internacional, la asistencia de Cuba, Noruega, Venezuela, Chile, Argentina, Brasil, Ecuador, España, Estados Unidos, Inglaterra, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Organización de los Estados Americanos (OEA) y la Unión Europea (UE).

2. La complicada marcha de las negociaciones (2012-2015): si bien las negociaciones del gobierno de Santos con la cúpula de las FARC son distintas a las negociaciones anteriores que fracasaron, en estas se diseñó una estrategia orgánica, procesual, dinámica y sigilosa para llevar a cabo el proceso sin ser torpedeado. En un análisis realizado por Fizas (2010) se manifiesta que todo proceso de paz como el realizado entre el Gobierno y las FARC requiere de una gran inversión de tiempo; esto sigue una serie de fases más o menos conocidas, en las que el mayor tiempo es el dedicado a las negociaciones. Funciona con una primera fase exploratoria o de tanteo, también llamada de prenegociación, en la que las personas que intervienen en ella (exploradoras) calibran el convencimiento de las partes, es decir, si están realmente convencidas de que van a iniciar un proceso negociador en el que tendrán que ceder algo. Aquí se tantean igualmente los términos de una completa y absoluta seguridad para los futuros negociadores, es necesario entablar unos diálogos con plenas garantías de seguridad, que hay que establecer con normas muy bien definidas. Aquí también se buscan garantías para el cumplimiento de lo acordado en esta etapa, en las que se convienen los cronogramas y la metodología a seguir, se define una pre- agenda o agenda inicial, se establecen los términos de una primera hoja de ruta y se clarifican los aspectos conflictivos del desacuerdo básico o de las incompatibilidades fundamentales. Realizado este trabajo exploratorio se llega a un “acuerdo sobre lo que hay que acordar” para así avanzar en “cómo hacerlo”. La suma de todos estos pasos es lo que a veces constituye una “hoja de ruta” o marco inicial de lo que hay que realizar para que todo salga bien. La hoja de ruta, como se verá más adelante, no es más que un esquema de trabajo, con frecuencia un diagrama, en el que se dibujan los pasos a seguir y constituye la orientación del proceso; también contó con una ruta temática que permitió saber sobre qué y hacia dónde se quería llegar, lo cual permitió definir los acuerdos que más adelante se pactarían y se aplicarían. Ahora bien, en medio de todo esto, dentro del proceso de paz, los diálogos tuvieron tres fases críticas:

- La impactante noticia develada en febrero de 2014 por la revista *Semana* denunciando interceptaciones ilegales sobre los representantes gubernamentales en la Mesa por parte de militares.

- La elección del 2014: en ella existió un doble proceso electoral, pues por un lado en dicha elección presidencial el país estaba llamado a optar por la continuación del proceso de paz, intrínsecamente supeditado al triunfo del entonces Presidente Santos; apenas un millón de votos decantó la balanza a favor de este (7 816 986) frente a los casi siete millones (6 905 001) de colombianos que respaldaron ante las urnas a su principal opositor, mostrando así su rechazo al modelo de paz propuesto por el Presidente Santos (Carrillo, 2015) y, por otro lado, estaba el ascenso del Centro Democrático, segunda fuerza política liderada por el expresidente Uribe, que como partido de oposición de derecha complicó las aspiraciones reformistas del Presidente Santos para la implementación de los acuerdos de paz.
- La escalada de la violencia: en esta etapa del conflicto se presentaron 29 ataques a la infraestructura eléctrica afectando directamente a más de 400.000 personas, 80 acciones contra la infraestructura petrolera no solo causando un fuerte y perjudicial impacto económico sino un grave desastre ambiental, y 49 ataques a bienes particulares como buses de transporte intermunicipal, camiones de transporte de alimentos, de gas, de servicio escolar y de carga, entre otros. Los departamentos más golpeados durante esta oleada de violencia fueron: Cauca, Nariño, Putumayo, Antioquia y Norte de Santander (Cáritas Colombia. SNPS-CC, 2016), por la negativa del Gobierno a pactar una tregua militar, ante la cual la guerrilla se mostró contraria a los actos violentos solicitando al gobierno, reiteradamente, un cese bilateral al fuego. Frente a estos fenómenos que generaron crisis en medio de los diálogos, la Iglesia Católica en sus múltiples reflexiones, que eran tratadas en las reuniones de todos los obispos de Colombia en la Conferencia Episcopal cada semestre y entre reuniones de comisiones y encuentros extraordinarios para tratar temas urgentes de índole religiosa, eclesial, social y política, destacaba que existían dos planteamientos claves, uno de carácter político y el otro en la línea del proceso de paz; en cuanto al primero y en el marco del proceso electoral que se contextualizaba en los diálogos de La Habana, la Iglesia invitó vehementemente a la clase política del país que buscaba el poder en las instituciones parlamentarias a tres cosas esenciales:

- (1) No permanecer indiferente ante el sufrimiento causado por la pobreza que impedía a muchos el acceso a una alimentación adecuada, a una vivienda digna, a un sistema de salud pública eficiente, a una educación de calidad y a un empleo digno y justamente remunerado que les permitiera a las familias colombianas gozar de mejores condiciones económicas.
- (2) No permanecer indiferente ante los problemas que han afrontado nuestros campesinos, nuestra clase trabajadora, los desplazados y las víctimas de la violencia en nuestra historia.
- (3) Asumir un compromiso eficaz para establecer políticas públicas que, superando el asistencialismo, puedan dar eficaz solución a las causas profundas del “conflicto social” que ha sido el principal motor de las diversas formas de violencia que nuestro país ha padecido (CEC. C.E., 2014).

Ahora bien, para la Iglesia colombiana hacer creíbles los esfuerzos de paz que se desarrollaron en La Habana, viviendo al mismo tiempo la continuidad de la crueldad y la violencia en el país requería hacer invitaciones concretas, tanto para los actores en confrontación y en diálogo, como para la ciudadanía en general: (i) que ambas partes tuvieran gestos valientes y audaces en el camino de la reconciliación y la paz, (ii) que las FARC y el ELN cumplieran con el cese definitivo de las hostilidades, (iii) que el Estado propiciara las condiciones para cumplir con el propósito de cesar la violencia y propusiera una pedagogía que permitiera a todos comprender el alcance de la negociación, y (iv) que la sociedad civil venciera la desesperanza y la apatía frente al proceso de paz y asumiera una actitud responsable con el compromiso de ser constructores de paz (CEC. C.E., 2015).

3. El análisis de los puntos que se alcanzaron: no cabe duda de que, dentro de la lógica jurídica, sociológica, económica y política los acuerdos fueron viables para una transformación integral del país, ya que abordaron una responsabilidad y unas dinámicas distintas a las que la guerra planteó en su momento. El proceso de La Habana estaba estructurado debidamente con una ruta clara para el desarrollo del diálogo y la construcción de los acuerdos; los puntos centrales estaban sustentados a partir de las causalidades que dieron pie al conflicto colombiano. No fueron planteamientos fuera del rango social, político y económico, ya que hicieron parte de la

necesidad y de los caminos que, por una parte, permitían la transformación social y, por otra, garantizaban la justicia jurídica, la justicia social, la equidad y un sistema político que pudiera salvaguardar los derechos de los ciudadanos. Los puntos fundamentales identificados, tales como el problema de la tierra (la transformación de la política agraria en el campo en Colombia), la necesidad de apertura y transformación de la política (degradación política y corrupción), la dejación de las armas (como uso violento de la guerra), el problema de las drogas ilícitas (como instrumento de sostenibilidad para el narcotráfico), el reconocimiento de las víctimas del conflicto (como sujetos garantes de derechos), y el cumplimiento de los acuerdos (desde su aplicación por un tiempo requerido) fueron estudiados y aceptados con el fin de lograr un cambio real del país. En consecuencia, se debía tener la certeza de que los acuerdos garantizaran los derechos, repararan a las víctimas, condujeran al perdón y a la reconciliación y permitieran una mayor participación democrática, gracias a una política integral, justa y construida desde la base.

En medio de estos diálogos de La Habana, aunque la iglesia católica no era directamente un instrumento de primera mano ni estaba activamente dentro de la Mesa, su papel protagónico no se apartó nunca de su visión, de su disponibilidad, de su tarea profética y de su proactiva función en favor de las urgencias, de las necesidades del país y de la construcción de la paz. El nuevo presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia, Monseñor Luis Augusto Castro Quiroga, arzobispo de Tunja, lo manifestó en una entrevista que concedió en el año 2014:

La iglesia no ha estado al margen de estos diálogos porque todos los que han estado en La Habana, salvo los guerrilleros que no pudieron venir, han estado aquí, dándonos razones de lo que han hecho y aclarando todo; tenemos una comunicación muy interesante y no hay necesidad de que estemos allá sentados; estamos al tanto de todo y hablamos desde acá. Nuestra misión será más que todo en el marco del posconflicto, que hay que enfrentar con mucha seriedad. Hay un desafío político y económico: acabar con esa guerra por las tierras, que es la raíz de todo este conflicto. Hay además unos desafíos éticos, porque es necesario que haya solidaridad; si no la hay, tampoco habrá nunca una distribución equitativa de los bienes, por eso es fundamental. El otro aspecto ético muy importante y difícil también es infundir en el país la capacidad de buscar el bienestar del otro, de los

demás, más allá de sus propias familias, hay que cambiar la mentalidad, el espíritu y el alma, esos son los desafíos enormes que traerá el posconflicto (Periódico Vanguardia, 2014).

La tarea por la paz de la iglesia católica colombiana no se agota si el gobierno la llama o no la llama a cumplir funciones dentro de un diálogo político; su misión eclesial está condensada en una responsabilidad que desde su labor espiritual también ha asumido la praxis humanitaria, psicosocial, formativa y política, especialmente, con los afectados por el conflicto armado y sus víctimas; su misión ha sido y es defender y promover la vida y los derechos fundamentales para su óptimo desarrollo colectivo. En medio de todas estas responsabilidades y frente a las negociaciones dadas en La Habana —en ese momento— la Iglesia siempre tuvo claros unos criterios esenciales (CEC C. E., 2013):

1. El apoyo a los esfuerzos que buscaban dar fin al conflicto armado por medio del diálogo y de los acuerdos con las FARC y con el ELN, y que conducían al cese definitivo de dicho conflicto y de toda clase de violencia.
2. La construcción de una Colombia reconciliada y en paz, lo que requería de un diálogo transparente con un horizonte que no podía ser distinto de la búsqueda auténtica del bien común de todos los colombianos y, además, un diálogo que pasara —necesariamente— por el reconocimiento de la dignidad humana y por la tutela eficaz de los derechos de la persona a la verdad y a la justicia en cuanto a los delitos cometidos. En el encuentro de la CEC. CE. (2016) ante el análisis de la realidad nacional se trabajó sobre lo referente a la justicia transicional y se interrogó sobre cómo la misma responde a los delitos de lesa humanidad que de ninguna manera pueden tener amnistía ni ser cobijados por la impunidad; pero la Iglesia dijo tener fe en que el proceso jurídico en elaboración se estuviera logrando como lo esperaban la sociedad nacional e internacional, las víctimas y el mismo Papa Francisco, y a la reparación que estaban llamados a asumir con las víctimas.
3. Para la iglesia católica la paz requiere una justicia que acentúe la dimensión restaurativa de la pena y que sea capaz de reparar integralmente a las víctimas del conflicto armado; en lo

referente a las víctimas del conflicto armado es clave resaltar que la Iglesia realiza un acompañamiento desde cuatro aspectos: en primer lugar, desarrolla labores de prevención donde la violencia va tomando fuerza, esto significa llevar alimentos, servicios religiosos y pastorales a las comunidades aisladas o separadas por la violencia misma; en segundo lugar, atiende la dimensión espiritual de los sobrevivientes del conflicto desde una mirada integral y no excluyente, al permitirles recuperar la confianza, con el fin de restablecer la capacidad de sanar heridas y proyectarse hacia un futuro deseado; en tercer lugar, brinda acogida a todas las familias, comunidades y personas que han sido afectadas por la violencia y les da una respuesta solidaria ante el desarraigo y el despojo que han sufrido; y en cuarto lugar, brinda rutas de acceso a la restitución de derechos y apoyo a la labor de incidencia sociopolítica (SNPS/CC, 2016), Para eso es necesario encontrar, en ese diálogo con las víctimas y la sociedad civil, salidas políticas y jurídicas que faciliten la reincorporación a la sociedad de los actores armados y evitar cualquier tipo de impunidad.

4. El tema de la tierra ha preocupado a la iglesia y lo considera factor crucial para la construcción de una paz auténtica; más a fondo la Iglesia comprende que en el punto 1 del Acuerdo de Paz, sobre el tema de tierras, se abre una ventana con el fin de generar una política de desarrollo agrario integral, que de ninguna manera compromete la propiedad privada o los legítimos derechos adquiridos. Se propone así un importante Plan de Desarrollo Rural que habría que ejecutar durante el llamado posconflicto y se acentúa el deber del Estado para promover la inversión privada en el campo y el acceso al financiamiento para los pequeños productores debe profundizarse con un trabajo mancomunado entre el Estado y los bancos. Con todo esto, el Episcopado anhela una sociedad rural más incluyente, reducir la pobreza en el sector y mejorar la situación de inequidad que se vive en el campo (CEC. C. E., 2016). En la Doctrina Social de la Iglesia se enfatiza sobre la necesidad de una justa distribución y de verdaderas políticas de Estado que contribuyan al desarrollo social y económico del campo, tales como mejores programas de desarrollo rural, mayor inversión en infraestructura y tecnología, una política de generación de empleo, acceso a créditos sociales para los pequeños y medianos productores, etc., por consiguiente, en la construcción de la paz y en el cambio social del país es urgente, con dichas medidas, crear las condiciones para una digna calidad de vida de las familias campesinas.

4.4. La iglesia católica colombiana en el posconflicto y la implementación del Acuerdo de Paz de La Habana

Para Aponte y González (2016) el posconflicto es un proceso que va desde el diálogo de una negociación hasta el momento en que se concreta todo lo pactado; posteriormente, viene el reconocimiento institucional o político tanto de los actores armados como de los acuerdos y, finalmente, el gobierno le da legitimidad con el fin de garantizar su regulación y la ejecución de políticas públicas que busquen la reconciliación de la sociedad. Todo proceso de negociación comprende tres etapas:

1. La primera es la prenegociación: es necesario que se den tres condiciones para un buen desarrollo, a saber: (a) una disposición para realizar un acuerdo, (b) reconocer la igualdad entre las partes implicadas en el mismo, y (c) tener presente la posibilidad —dado el caso— de que el acuerdo tenga dificultades en su pleno cumplimiento.
2. La segunda es el desarrollo de la misma negociación en la cual se busca la solución de los problemas principales.
3. La tercera es la observancia de los acuerdos, en donde los actores armados junto con el gobierno cumplen con lo pactado para poner, definitivamente, cese a las hostilidades e iniciar con la reparación de las víctimas como centro de las negociaciones.

Ahora bien, el posconflicto supone dos transformaciones fundamentales para toda sociedad: la primera tiene que ver con la culminación del enfrentamiento bélico entre el Estado y los grupos armados ilegales; la segunda, con la perspectiva política e institucional que tiene el deber de evitar que se den argumentos para un nuevo levantamiento en armas como mecanismo de exigencia de cambios políticos, económicos y sociales. Estas transformaciones producen una esperanzadora realidad en el devenir de una sociedad que aprendió a soportar y asumir la realidad de la guerra a la fuerza siendo impotente, resistente y acostumbrada a su crueldad. Eso hace que muchos en el colectivo social sientan incertidumbre y den poco crédito al logro de la paz; aunque esto parezca desmotivador, es responsabilidad nacional aprender a ver en el silenciamiento de las armas la vía para lograr el cambio de paradigma social y estructural. Por otra parte, que el Estado desarrolle nuevos caminos para evitar el levantamiento de las armas es una tarea compleja que

dentro del imaginario colectivo genera un serio dilema porque esto implica: la transformación interna del quehacer político con el que se edificaron las estructuras del Estado, el cambio de las ideologías políticas, la voluntad del gobierno para romper las barreras y las brechas entre lo rural y lo urbano, la modificación de los vicios de una clase política —politiquería según la DSI— que con el tiempo se degradó, pervirtió y acostumbró a no centrarse en el propósito para el cual está llamada a ejercer por el bien común.

También se hace necesaria una transformación de la economía nacional que haga realidad la justicia social y la equidad, con el objeto de obtener el desarrollo para todos. Si bien se ha evidenciado una distribución inequitativa de los bienes del país, cambiar esta situación permite generar las condiciones necesarias para el mantenimiento del orden social, ya que ha sido la misma sociedad la que ha creado al Estado para que haga justicia con equidad y no para que consagre privilegios que, aunque sanciona el derecho positivo, van en contra del derecho natural (Duque, 2000). El posconflicto aborda no solo el enfoque de lo institucional sino también de lo social y de lo colectivo, pues considera que los territorios pueden ser, por una parte, los primeros espacios para la transformación y el restablecimiento de lo humano integralmente y, por otra, el escenario para la edificación conjunta de nuevos paradigmas sociales, económicos, culturales y políticos. Dicho posconflicto implica un rediseño institucional que abarque a la mayoría de la sociedad y que impacte a todo el país, y la identificación de una serie de prioridades no negociables por parte del Estado, tanto frente a las FARC, en el actual momento histórico, como frente a otros grupos armados aún existentes o que puedan aparecer en el futuro.

El Estado debe hacer una transición institucional enfocada en ejercer una presencia territorial, ya que se parte del hecho de que la democracia es la opción política elegida, legítima y avalada por la sociedad colombiana. Por otra parte, se deben encaminar los esfuerzos para reforzar las condiciones policiales y militares del control territorial con el fin de fortalecer el modelo político y de seguridad (Molano, 2015).

Se puede concluir este capítulo afirmando que la propuesta eclesial en cuanto a discursos y a la ortopraxis ha sido en esta época del posconflicto un favorecer los procesos de rehumanización que permitan sensibilizarse con el dolor de los otros, a crecer en humanidad, a valorar más la vida y vivir como hermanos. Esta es una tarea predominantemente ética y política,

con el propósito de proceder a la reconciliación sin permitir que haya impunidad (Vanguardia, 2014).

La iglesia católica ha venido insistiendo en que esto tiene que darse a partir de la implementación de los acuerdos, los cuales son una nueva carta de navegación que compromete lo político, lo social, lo económico, lo humano y la capacidad del perdón y la reparación social, que se da con el reconocimiento de los hechos que hicieron daño a la población de Colombia, y para ello el Episcopado Colombiano, a través del SNPS/Cáritas Colombia (2016) ha propuesto como estrategia institucional los siguientes criterios de acción que abordan temas en relación con los acuerdos que se deben fortalecer en los territorios, tales como:

1. La tierra y el territorio.
2. El fortalecimiento de la democracia.
3. La zona libre de adicciones y de violencia.
4. La opción por las víctimas y la reintegración de los excombatientes.
5. El trabajo en red.

Lo anterior tiene, pues, la clara intención de lograr la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad colombiana para alcanzar la paz. Por consiguiente, dicha estrategia institucional ha abordado el post acuerdo y el posconflicto a partir de los siguientes enfoques:

1. Una respuesta solidaria en tiempos de crisis: se ha tratado de reducir el impacto y la vulnerabilidad en las personas, familias y comunidades, causados por eventos antrópicos y naturales, mediante la atención humanitaria y el acompañamiento psicosocial y jurídico, así como aportar al análisis y visibilización de la problemática hacia una respuesta integral por parte de las organizaciones e instituciones gubernamentales y no gubernamentales a nivel local, nacional e internacional.
2. La tarea de reconstrucción del tejido social: se ha llevado a cabo el acompañamiento en la tarea de reconstrucción de planes de vida y del tejido social compuesto por individuos, familias y comunidades, dando sentido esperanzador a la realidad que les afecta como sujetos de cambio, y fortaleciendo sus capacidades y habilidades para el relacionamiento social y organizacional. De igual forma, se han estructurado estrategias de gestión social e

incidencia política para lograr la respuesta efectiva de las organizaciones gubernamentales y las no gubernamentales en estos procesos.

3. La proyección y la estabilización: se ha asumido la tarea de promoción humana orientada al desarrollo humano integral y solidario de las comunidades en articulación con las organizaciones y la institucionalidad en los niveles local, regional, nacional e internacional, para cambiar positivamente las dimensiones sociopolíticas, socioeconómicas, socioculturales y socioambientales.
4. El futuro deseado: se ha trabajado para dinamizar en las comunidades especialmente las afectadas por el conflicto armado colombiano, el goce efectivo de derechos y el cumplimiento de deberes a fin de contribuir en la construcción de una paz duradera. Igualmente, para promover la formulación e implementación de políticas públicas que garanticen el desarrollo humano integral y solidario hacia una sociedad justa y fraterna.

A través de lo que se ha planteado en este trabajo se comprende el giro dado por la iglesia católica colombiana que la ha llevado a tomar conciencia de su papel en la historia y en una sociedad atravesada por profundas desigualdades. En este sentido, está llamada a ser garante y promotora de la edificación y la transformación social a partir de los acuerdos suscritos entre las partes en conflicto. Después de alcanzar los acuerdos de paz con una de las guerrillas cuya ideología denuncia las injusticias sociales y la degradación política, se necesita llevar a la práctica lo que se pactó para conseguir la transformación integral de toda la estructura social, generando un paradigma distinto y logrando altos niveles de justicia y de bien común. En este caso, la Iglesia se siente responsable de las realidades propias de su entorno, pues lleva en su interior un testimonio que busca emancipar al ser humano y se muestra como una institución de libertad que a partir de su praxis posibilita la concientización crítica fundada en la fe cristiana (Espinosa, 2018), razón por la cual la DSI en la actualidad no puede estar al margen de cualquier circunstancia generadora de opresión y/o marginación social.

Bustos (2017) afirma que la implementación del Acuerdo Final es una oportunidad para revisar y transformar las estructuras políticas, sociales y económicas que por muchas décadas fueron hechas desde una perspectiva centralista, partidista y lejana a la realidad de los territorios. El Acuerdo Final de 2016 tiene la enorme responsabilidad de recuperar la confianza en el proceso y desarrollar legítimamente los temas que no se revisaron a fondo en la negociación o simplemente

se omitieron. Se debe considerar un instrumento que ayude a establecer las urgentes reformas políticas y jurídicas que favorezcan a los pequeños y medianos empresarios, campesinos, amas de casa, ciudadanos de bajos recursos, líderes sociales y demás, por medio de la legalización y el apoyo para sus tierras, la inversión social en sus territorios, la formalización del empleo digno, el equilibrio en los impuestos y la recta promoción de los derechos básicos.

Las principales dificultades que ha tenido el proceso de implementación son las siguientes: (a) los retrasos en la adecuación de las Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN) y los Puntos Transitorios de Normalización (PTN); (b) el grave problema de violencia contra líderes sociales y defensores de derechos humanos; (c) la preocupante situación de los territorios dejados por las FARC luego de su movilización hacia las ZVTN y los PTN, y (d) el desarrollo normativo del Acuerdo de paz que no solo no dio los resultados esperados a través del *fast track* (luz verde que la Corte Constitucional le dio al Congreso por medio del Acto Legislativo 01 del 7 de julio de 2016 para que en la mitad del tiempo legislativo aprobara las leyes y reformas constitucionales que se necesitan para la implementación del Acuerdo), sino que sufrió un gran revés por parte de la Corte Constitucional (Bustos, 2017). Han sido muchas a nivel político y económico, no obstante, para la Iglesia Católica colombiana este proceso nunca ha parado, siempre ha continuado y siempre ha estado avanzando, aunque a ritmo desacelerado, pero no se ha arruinado. La implementación se ha llevado a cabo en el campo de la reintegración de los excombatientes de las FARC, lo cual es bastante; no obstante, aún enfrenta muchos desafíos importantes como el hecho de que la Reforma Rural Integral promueva una política rural integral seria, capaz de generar un cambio radical y positivo, ya que el desarrollo de los territorios, del campesinado y del país pueden convertir la ruralidad en un motor macroeconómico mediante el cual los campesinos y los pequeños productores sean los protagonistas de la industrialización de la tierra colombiana (Parra, 1996).

En consecuencia, para lograr el éxito de la implementación se requiere que las instituciones públicas y privadas, las organizaciones sociales y la comunidad en general asuman dicha etapa para lograr propósitos dentro de los territorios que permitan la construcción de la paz desde estos. Si la ciudadanía se compromete con la implementación del Acuerdo y se maneja una dinámica de trabajo conjunto entre los niveles nacional, departamental y local, serán más efectivas las estrategias diseñadas para hacer frente a las distintas amenazas que se han venido presentando a lo largo de este periodo. Por otra parte, esto permitirá mostrar, sin generar confusiones ni

desconfianza en las comunidades, los planes y programas que han sido diseñados hasta ahora de forma coherente y coordinada (Bustos, 2017).

Para la iglesia católica colombiana es importante que la ciudadanía participe en las dinámicas constructivas de un país que quiere dar el paso hacia el perdón y la reconciliación, y que trabaja por el cambio social y político con una justicia que tiene como meta el fortalecimiento del bien común y la convivencia ciudadana. Desde esta perspectiva, la eclesialidad colombiana en su trabajo por la paz ha venido tejiendo este mecanismo de participación mediante un diálogo social, especialmente, con comunidades que fueron afectadas por el conflicto armado, construyendo de manera integral una conciencia de paz y de reconciliación, y creando territorios libres de violencia con miras al desarrollo socioeconómico. El compromiso y esfuerzo de los territorios en la construcción de paz, además de las medidas de reparación y recuperación del tejido social permite un trabajo permanente que lleve a una travesía por toda su historia, y a reconocer su valentía y situación, porque son muchos los señalamientos y juicios precipitados que se hacen a las comunidades de estas regiones golpeadas por el conflicto, las cuales deben sentir que su pasado se está reparando en el presente, para asegurar un mejor futuro (Bustos, 2017). En este diálogo social la Iglesia ha trabajado sobre tres pilares fundamentales (SNPS/CC, 2016):

1. La dignidad y el reconocimiento de lo humano.
2. La transformación política, económica, social y cultural a través de la solidaridad y la participación y responsable.
3. La construcción de una sociedad justa, solidaria y en paz con el fin de promover iniciativas de desarrollo enfocadas en una “economía de paz” ecológica y sustentable, mediante la cual los integrantes de las comunidades se planteen un objetivo común para generar ingresos económicos, oportunidades de cambio y equidad social.

Pero también con el diálogo social se ha tratado de aportar a la reconstrucción de la memoria histórica en comunidades afectadas por el conflicto y de establecer acuerdos comunes desde la diferencia, abordando temas como la justicia social, la justicia restaurativa, los DDHH, el DIH, el marco normativo relacionado con víctimas y victimarios, y la re significación del daño, el perdón, la sanación y la reconciliación. A este diálogo social fueron convocados líderes sociales, excombatientes, líderes religiosos y gestores de paz locales (CCN, 2019).

Además de lo ya expuesto, Bustos (2017) resalta que para la iglesia católica colombiana es en el diálogo con las comunidades dentro de los territorios donde se identifican las verdaderas necesidades y que se requieren un empoderamiento y una capacitación de las mismas para evitar que en el periodo del posconflicto se termine en un desbordamiento de mercados ilegales y en una mayor fractura social, ya que el Acuerdo de paz dejó un vacío muy grande frente a la capacidad institucional de los territorios, por lo que no se puede pensar en una implementación exitosa si el nivel nacional no se articula con el nivel departamental y municipal para poder tener claridad sobre los planes y programas que se están desarrollando y que se pueden ofrecer en cada región. Todo esto ayuda a reconocer y construir el Plan de Desarrollo Local para su transformación social, económica y política a partir del fortalecimiento de habilidades comunicativas, la generación de procesos de participación ciudadana y la creación de oportunidades para la formación de iniciativas que promuevan el desarrollo integral y sustentable medioambientalmente.

El paso de una iglesia católica anquilosada a una progresista ha sido indudable, renovada esta con una conciencia y una pastoral decididas por la promoción de la dignidad humana, el fortalecimiento del tejido social y la cooperación en las relaciones interpersonales que permitan que el mensaje de esperanza y reconciliación llegue a más personas; a la vez, esta Iglesia considera que la inclusión y el desarrollo local aportan respeto por los DDHH y promueven una participación activa y solidaria en diferentes espacios (SNPS/CC, 2020).

CRITERIOS PARA LA REFLEXIÓN

CONCLUSIONES

El discurso y la praxis de la iglesia católica colombiana se fueron transformando a partir de la juiciosa observación y del discernimiento de una realidad nacional cargada de conflictividades de carácter religioso, social, político y económico en los que no se podía consentir ni favorecer situaciones que colocaran en peligro la dignidad humana, el bien común y la convivencia colectiva, valores que debían ser asumidos muy radicalmente para un desarrollo concienzudo de la sociedad que encaminara hacia una forma nueva de Construir la Paz. Aunque este cambio paradigmático tardó en fortalecerse, la iglesia católica colombiana y otras voces disidentes pero que también contribuyen a la búsqueda de la justicia social y de la construcción de la paz, se han hecho cercanas a las causas, consecuencias y secuelas que iba dejando el conflicto social, político, económico y religioso, y el impulso de esta tarea se desarrolló teniendo en cuenta la naturaleza de la iglesia y su opción preferencial por los más pobres del continente. Situación que requirió una postura profética que amparara y defendiera a los territorios sumidos en una violencia armada y en el sufriente olvido del Estado.

Por consiguiente, la evolución y compromiso de la iglesia católica ante la realidad social del país, de una posición anacrónica y autoritaria en el pasado, constituyó un gran avance de acuerdo con lo expuesto en este trabajo, mediante un discernimiento que le permitió el logro de propósitos significativos en la búsqueda de la paz, pero también en la defensa de la vida, la justicia social, el desarrollo integral, la convivencia y, en especial, en la defensa de las víctimas de las injusticias sociales. Todo esto lo logró en colaboración con otros aportes de la academia y las ciencias humanas y sociales, y con la ayuda de los grandes debates institucionales que con un enfoque interdisciplinario posibilitaron en Colombia la construcción de caminos comunes por el bien de la sociedad.

Y es que el discurso y la praxis de la eclesiología no solo universal sino nacional —en el caso de esta última, especialmente, luego de librar intensos debates en su interior— han abordado la tarea permanente de reconstruir y transformar realidades que evidencien la construcción de la paz. En dicha tarea se tiene una base con la que se ha podido contar para dar respuesta con instrumentos de reflexión doctrinal y científica a fin de acceder a una mejor y más profunda comprensión de la realidad humana, social, económica, política y cultural, desde la reflexión

teológica de la fe cristiana que ha contribuido, en Latinoamérica y en Colombia, a la evolución del ser humano y su relación con el mundo y la historia. Tales cambios asumidos por la institución eclesial colombiana comenzaron a sobresalir desde el pensamiento social de los pontificados de León XIII (1878–1903), Juan XXIII (1958–1963), Pablo VI (1963–1978) y Juan Pablo II (1978–2005), cuyo proceso universal, continental y nacional, en la actualidad se ratifica con un profetismo realista y penetrante en el llamado del pontificado del papa Francisco. Por lo tanto, el pensamiento renovador de la Iglesia Católica colombiana debe entenderse como un llamado eclesial y a la vez una disponibilidad que está frente a las realidades y complejidades de la humanidad del siglo XXI. Por consiguiente, el discurso de la fe eclesial se fortalece con el aporte interdisciplinario con las ciencias humanas, el cual le ha permitido darles altura, credibilidad y trascendencia a los argumentos materializados en la praxis eclesial, por lo que dicha epistemología eclesial de lo social condensa argumentos que permiten trabajar integralmente por el fortalecimiento de las dimensiones humanas que son el soporte de la construcción de lo individual y de lo colectivo.

Ahora bien, esta epistemología eclesial de lo social tiene un papel protagónico para un conocer (VER) el porqué de los fenómenos sociales, políticos y económicos; un discernir (JUZGAR) sobre la forma cómo tales fenómenos generaron fuertes contrastes con la situación social y económica de las masas marginales y, a la vez, un construir (ACTUAR) al participar en la transformación de tales problemas sociales y políticos del país. Por ende, dar cuenta del cambio ocurrido en el pensamiento eclesial permite presentar un promover la conciencia colectiva que busque pasar de una cultura de la violencia a una cultura de la paz. Este discurso invita asumir propósitos concretos como: (a) el fortalecimiento de la conciencia cristiana para trabajar por la estructuración de un orden social justo; (b) el diseño de estrategias dentro de la pastoral eclesial que busquen la promoción comunitaria para lograr equidad; (c) la consolidación de la relación entre justicia y paz, la difusión de una pedagogía de justicia, la reparación y el perdón que puedan superar los odios y los resentimientos, y la apertura de espacios para que la memoria histórica pueda mantenerse como parte de la identidad de los territorios, y (d) la promoción de iniciativas que respondan a la cultura de cada territorio y a sus necesidades, con el fin de lograr niveles de calidad de vida que faciliten un desarrollo humano integral de manera justa y equitativa.

Se pueden definir entonces, a nuestro modo de ver, algunos criterios que dan cuenta de la evolución de la iglesia católica colombiana, en su eficacia y en su importancia epistemológica donde no busca, solamente, el fin del conflicto armado sino también la reducción de la pobreza y

de la marginación social, causantes, por un lado, de todo fenómeno de injusticia social y, por el otro, de la espiral de la violencia. Estos criterios pueden ahondar más en la reflexión sobre los argumento epistemológico de una teología de lo social desde un enfoque interdisciplinario que permite sustentar el entendimiento de las necesidades sociales debidamente insertadas en las problemáticas del país, y con la contribución de las ciencias sociales, la reflexión de la realidad y la praxis se busca generar acciones necesarias para una debida transformación.

Primer criterio: la transformación discursiva y práctica en la eclesialidad colombiana a finales del siglo XX

La Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II dice que la presencia de razones para la transformación del discurso y la praxis eclesial empieza a darse desde las mismas causas históricas de la década de los años treinta en Colombia que interpelaron no solo la imagen, sino la naturaleza y la misión de la iglesia católica (en lo que va más allá de su institucionalidad jerárquica). Tales situaciones, como las que tenían que ver con lo sociocultural, económico y político, habían generado una serie de conflictos en el país por un tipo de secularización acelerada y fortalecida gracias, en primera instancia, a las políticas reformistas liberales y, más adelante, durante los gobiernos del Frente Nacional. Estos tipos de cambios históricos afectaron la acción pastoral al tener que afrontar la rápida urbanización y la construcción del proceso intelectual que le impedía a la iglesia católica colombiana entrar en un diálogo concreto con un desarrollo de mentalidad y de pragmatismo que se venía entretejiendo a partir del surgimiento de todas las ideas generadas por las corrientes intelectuales que estaban en boga en el mundo. Por consiguiente a la luz del Vaticano II, las conferencia episcopales latinoamericanas y las realidades históricas del país llevaron a que la eclesialidad colombiana fuera capaz de entrar en un diálogo con la realidad misma, es decir, a saber tener una escucha responsable frente a las circunstancias que requería un saber y un entender a ese ser humano colombiano que avanzaba en su existencia y que ponía en riesgo su desarrollo integral y su progreso como parte de la función colectiva y de la historia. Es así que su transformación discursiva y la práctica pastoral la llevó a recorrer dos caminos: el primero fue tomar conciencia de sí misma y comprender cuáles debían ser su papel dentro de las realidades propias que vivía el país, y cual debería ser su aporte propositivo en la necesitada renovación con el fin de poder generar cambios estructurales que beneficiaran a toda la sociedad

en general y, el segundo buscó ayudar a “Construir la Paz”, discerniendo y proponiendo logros significativos que hicieran visible el llamado no solo al cese de la violencia armada, sino a trabajar mancomunadamente por establecer diálogos sociales y políticos que permitieran verdaderos procesos de transformación cultural, pedagógico que repercutieran al interior de los territorios vinculando a las instituciones del Estado para una verdadera consecución de la paz.

Segundo criterio: un creíble discurso de “Construir la Paz” como aporte fundamental en el pensar y el actuar de la eclesialidad colombiana

Durante la década de los noventa las ofensas contra la vida y la justicia se revelaron ampliamente con fuertes expresiones de una violencia ejercida irracionalmente que llevó sistemáticamente a una violación de los derechos fundamentales (CEC. CE.1995). Desde esta perspectiva la eclesialidad colombiana se vio en la necesidad de plantear un nuevo camino para Colombia: “Construir la Paz” desde cuatro aspectos importantes:

- Marcar el fin de un conflicto armado existente, perjudicial y mutante.
- Avanzar hacia un desarrollo progresivo de carácter económico e industrial que planteara y garantizara acciones de justicia social desde un marco de políticas de equidad, empezando por los más pobres.
- Contar no solo con una pedagogía de los Derechos Humanos (DDHH), sino también con su aplicación, donde el Estado fuera garante de los derechos fundamentales de los ciudadanos.
- Exigir una constante acción de perdón, reconciliación, reparación y no repetición de los hechos que marcaron la historia sangrienta del país.

Una de las más importantes consecuencias de “Construir la Paz” residía no solo en el silencio de las armas y la transformación del conflicto, sino también en lograr buscar la edificación de caminos que permitieran el diálogo político con los actores del conflicto armado marcando un derrotero en relación con su participación como institución de los logros por la paz del país. Por ende, en la década de los noventa desarrolló un análisis panorámico del país, el cual fue presentado en documentos como *Pastoral de la Paz* que colocó la lupa frente a la realidad sociopolítica y al

conflicto armado colombiano desde 1998, y en el documento elaborado en la LXIX Asamblea Plenaria ordinaria del Episcopado Colombiano (CEC C. E., 2000). Aquí se resaltaron algunos puntos clave en la óptica eclesial colombiana:

1. Una mirada integral de la realidad colombiana.
2. Una comprensión eclesial sobre las complejidades del perjuicio integral causado a la población colombiana:
3. Frente a los argumentos y acciones del conflicto es necesaria la exigencia social para dar soluciones.

Ahora bien, para la Iglesia colombiana se requieren exigencias claras en la búsqueda de prontas soluciones sobre estos requerimientos:

1. Garantías y atención integral para las víctimas del conflicto.
2. El diálogo político como salida del conflicto.
3. Se deben asumir el DIH y los DDHH.
4. Se hace indispensable una transformación de la democracia.

Por consiguiente, el llamamiento eclesial colombiano dado en los comienzos de la década de los noventa y que se ratifica con el tiempo, busca contribuir en la solución pacífica del conflicto armado a través de distintas acciones visibles como:

1. La denuncia permanente de todas las formas violatorias de los derechos humanos, vengan de donde vinieren, promoviendo, apoyando y defendiendo los “territorios de paz”.
2. El apoyo a la Comisión de Conciliación Nacional y a todas las instancias en las cuales está comprometida la Conferencia Episcopal Colombiana en búsqueda de una solución negociada del conflicto armado colombiano, teniendo como base importante el apoyo en la mediación y la verificación de carácter internacional con el objeto de establecer argumentos de juicio para el logro de negociaciones que conduzcan eficazmente a una paz justa y verdadera.

3. La creación y el fortalecimiento —desde las regiones— de las Comisiones de Vida, Justicia y Paz para que faciliten el diálogo, promuevan mesas de trabajo sobre la paz, desarrollen labores humanitarias con la población civil afectada por el conflicto y logren acuerdos humanitarios, locales y regionales.

Desde estas experiencias es importante asumir que la forma renovada y creíble de la praxis, el pensamiento y el discurso eclesiales en Colombia tiene sus cimientos en la reinterpretación positiva del pensamiento eclesiológico. Esta renovación llevó a una liberación mental de la Iglesia y al desarrollo de una epistemología integral de lo social que permitió la ortopraxis de la fe, la cual como espiritualidad aprendida desde el Evangelio cristiano ayudó a confrontar y a superar las realidades del conflicto, donde la ética debía marcar cada acto del ciudadano creyente en la realización de la persona y de la humanidad (Novoa, 1999) y escalar las dimensiones de las realidades sociales y políticas por comprender y transformar.

Por consiguiente, el “Construir la Paz” exige transformaciones estructurales que pasan por unas dinámicas de transformación cultural y procesos de pedagógica para la paz que buscare caminos de concienian colectiva en la búsqueda de una justicia social, el cual garantiza una digna estabilidad social; no obstante, como lo dice Parra (1996) esto no se logra de un salto, ni por decreto, sino por la creación paciente y difícil de las condiciones de la justicia que puedan asegurar una paz duradera y sostenible, propósito que debe llevar a toda la sociedad a asumir responsabilidades propias para resolverlo y por esta razón es necesario que el pueblo colombiano llegue a tomar conciencia de la realidad y de la responsabilidad que todos tenemos frente a ella, y a colocar en el centro de toda acción política, social y económica a la persona humana, su altísima dignidad y el respeto por el bien común (CEC C. E., 2017). De aquí que los argumentos y una epistemología de lo social en el pensamiento eclesial colombiano reconocen la importancia de trabajar sobre el valor inviolable de la persona, de su dignidad, su libertad y, además, buscan reconocer la urgencia de criterios claros para un desarrollo humano sostenible, cultural, económico, político, jurídico y ecológico. Se requiere entonces, establecer acuerdos que permitan transformar las causas y consecuencias del conflicto armado y otras situaciones dañinas como la injusticia social, la inequidad y la corrupción. En consecuencia, el argumento eclesial de “Construir la Paz” exige también un correcto quehacer político, donde se debe establecer el

compromiso no solo de la ciudadanía, sino de quienes representan los partidos, movimientos políticos y sociales, gremios empresariales o sindicales y el mundo de la academia, para que la construcción de la paz no se agote en los esfuerzos de un período de gobierno, ni se convierta en patrimonio de una ideología, de un sector o de un movimiento, independientemente de su tendencia.

Tercer criterio: una relación interdisciplinaria en la que las ciencias sociales y la epistemología eclesial de lo social son cimientos para el creíble discurso de “Construir la Paz”.

Esta relación se entabla desde el mismo quehacer teológico eclesial, el cual dimensiona la capacidad trascendente en materia de lo espiritual que no se antepone ni excluye, sino que complementa el criterio de la corresponsabilidad del individuo creyente frente a lo histórico, teniendo clara la capacidad misma de la persona y de su compromiso con lo circundante. Por tal motivo, establecer la relación entre la Teología cristiana que lleva al discernimiento de la realidad trascendente de la persona con el fin de encontrar realización, y la de las ciencias sociales como la que permite el análisis de las realidades constitutivas materialmente por la acción propia de la persona que busca una realización personal y colectiva, no genera, de ningún modo, una oposición, antes bien, entre ellas existe una estrecha complementación. Por consiguiente, el quehacer de la reflexión social frente a los dilemas sociales que ponen en riesgo un tipo de realización humana y social, permiten resaltar los sufrimientos y que generan pobreza, marginación y desesperanza donde se exige de la experiencia mística y del papel profético de todo/a creyente quien está llamado/a ejercitar una reflexión que lo/a lleve a comprender la importancia de la vida humana, de su desarrollo, pero también de su liberación.

Según Gutiérrez (2017) la relación entre la construcción y la complementariedad de los argumentos de la teología y las ciencias sociales tiene las siguientes características:

1. Las ciencias sociales ayudan a comprender la realidad social, lo que permite desarrollar un discernimiento valorado y profundo e identificar la criticidad en los aspectos cambiantes de la historia y en la búsqueda liberacionista, los cuales pertenecen al mundo de las luchas contra

la opresión que se evidencia en una sociedad que busca un mayor compromiso con dicho intento de emancipación.

2. Toda teoría que desde el plano de la Fe cristiana reflexiona sobre lo humano y sobre el acontecer en la historia busca concientizar sobre el poder liberador del Evangelio cristiano, lo cual requiere el “análisis de lo humano y de lo social”; por consiguiente, en las ciencias sociales se pueden encontrar argumentos de carácter emancipador.

3. Por otra parte, las ciencias sociales permiten el acercamiento al conocimiento de la realidad con autonomía en lo político, lo económico, lo cultural y lo social; en ellas se analizan causas, tendencias y se buscan soluciones que se van proponiendo con el transcurrir del tiempo; esto para la teología de lo social —en su construcción epistemológica— es fundamental porque también sus reflexiones refieren a los problemas humanos y sociales, lo cual fortalece el desarrollo de sus argumentos.

4. Entre la relación del teólogo (que discierne la presencia de Dios en la historia del ser humano y su desarrollo integral) con las ciencias sociales que analizan e interpretan las realidades contextuales existen dos aspectos: (a) estar atentos a los cambios profundos en el hombre y a la búsqueda de su principio liberador basado en múltiples aspectos humanos y sociales, comprender las culturas y cada uno de sus significados y aportes para la transformaciones colectivas y (b) el ser capaces de descubrir la existencia de una relación y, a veces, de una ruptura con la Trascendencia Divina, las cuales se evidencian en las situaciones mismas de la historia política, económica, social y espiritual del mundo, pero a la vez la importancia de ver en la pedagogía un camino ara transformar y construir conciencia.

Tal relación interdisciplinaria en la reflexión entre Teología y Ciencias Sociales le permitió a la iglesia católica colombiana interpretar las realidades que vivía el país y alcanzar una madurez doctrinal que la llevó a ser instrumento para promover acciones concretas como la de propiciar el acercamiento del gobierno colombiano con los grupos insurgentes y el desarrollo —con el tiempo— de un trabajo no solo de asistencia a las comunidades vulnerables, sino de fortalecimiento del desarrollo humano integral de quienes fueron víctimas del conflicto, pero también receptores de las injusticias sociales promovidas por políticas de Estado.

Cuarto criterio: el alcance del lenguaje eclesial sobre lo social, factor influyente para la transformación del discurso y de la orto praxis eclesial en el creíble discurso de “Construir la Paz”

El discurso eclesial colombiano que combina lo conservador religioso con las ideas renovadoras y conscientes de una sociedad en conflicto, exige interlocutores que permitan, por un lado, crear y sentar caminos con categorías y acciones que eleven al respeto por la dignidad humana, la justicia social, el bien común y la convivencia ciudadana y, por el otro, faciliten la transición de la violencia a la paz. Aunque este ejercicio no ha terminado, no cesará y es tarea compleja, la jerarquía colombiana como institución es consciente de la responsabilidad de utilizar un lenguaje que permita el desarrollo integral de las personas en lo humano y lo social. Desde esta perspectiva es importante distinguir tres características que han llevado al discurso eclesial colombiano a ser más influyente en el plano social desde finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI:

1. Un discurso con dimensiones políticas para trabajar hacia la paz con justicia social: en la visión de la Iglesia como Pueblo de Dios se permite tener un protagonismo desde el “lenguaje político” cuyo punto de referencia es el sujeto como un ser individual y social al que se le debe comprender, buscar, promocionar y custodiar mediante la materialización de la justicia, la equidad y el bien común, la defensa de su dignidad y de sus derechos como los colectivos basados en el desarrollo humano integral y solidario, la paz permanente y duradera, la vida digna, el Estado Social de Derecho y el cuidado de la creación, entre otros (Henao y Herrera, 2017). Para esto, se exige construir una ética política donde se conciba esta como un servicio a la comunidad que asume las realidades conflictivas, que plantea proyectos humanizantes y que favorece siempre el bien común dentro de la comunidad política que es la ciudadanía (Mifsud, 2001), donde se garanticen los derechos de la persona humana para lograr una convivencia social basada en la verdad, la justicia, el amor, la solidaridad y la libertad, y se asuman las consecuencias en el orden político, económico, social y cultural como una verdadera comunidad política para todos los fines de la vida humana, con un bien común universal propio (Múnera, 2005). En este sentido, el lenguaje político dentro del pensamiento eclesial es una reflexión teológica, sociológica y axiológica de “carácter práctico” donde se invita a todo sujeto creyente en el ejercicio de su ciudadanía a establecer una relación con otros

sujetos. Este sujeto es una persona profundamente comunitaria y solidaria que desprivatiza su fe, es decir, una fe de individualismos que se olvida de las necesidades del prójimo y la ejerce dentro de su misma responsabilidad con el otro. Esto no se logra mediante una actuación aislada del individuo, sino por medio de una actuación “en” y “para la comunidad”, un ejercicio de ciudadanía que adquiere sentido y responsabilidad social.

2. Discurso con dimensiones y acciones humanitarias: en toda comprensión y acto que conlleve a un ejercicio humanitario es fundamental superar la praxis del asistencialismo social; el ejercicio humanitario debe enfocarse en la transformación de la realidad humana y de su contexto integral, protegiendo y custodiando la misma existencia frente a cualquier tipo de situación que ponga en peligro no solo su vida individual, sino la de toda una comunidad. En este sentido, la interpretación de lo humanitario en el pensamiento eclesial colombiano encierra un contenido más amplio, pues incluye la provisión de bienes y servicios básicos para la subsistencia y dentro de los contextos de conflicto busca la protección de las víctimas y de sus derechos fundamentales mediante labores que promuevan la defensa de los DDHH, el otorgamiento de garantías como víctimas del conflicto y el apoyo para levantar las denuncias ante violaciones ejercidas por victimarios. Es importante recordar que toda “Acción Humanitaria” históricamente se entiende sobre la base de una serie de principios éticos y operativos entre los cuales se destacan los de la humanidad, la imparcialidad, la neutralidad, la independencia y la universalidad (Abrisketa, 2005). Dentro de este contexto, la Iglesia Católica —como ese cuerpo de naturaleza cristiana y de responsabilidad moral y ética por la defensa del individuo— establece acciones humanitarias no solo en momentos particulares y de extrema urgencia, sino también de defensa de la vida, de acompañamiento psicosocial, de trabajo transformador de la vida y de los territorios entre otras acciones importantes. Es así como en la iglesia católica colombiana la “Acción Humanitaria” se fundamenta sobre el principio de la protección a la seguridad, la dignidad y los derechos de las personas afectadas. Se desarrollan aquí cuatro elementos claves: (a) evitar causar daños, (b) velar porque las personas tengan acceso a una asistencia imparcial, (c) proteger a las personas de la violencia, y (d) ayudar a las personas a reivindicar sus derechos, obtener reparación y recuperarse de los abusos sufridos (SNPC-CC, 2019); estos cuatro elementos se ven muy bien reflejados a partir de trabajos como el de acompañamiento a las víctimas del conflicto armado, los acercamientos

y gestiones humanitarias con los grupos armados al margen de la ley y, a la vez, el apoyo a las familias que sufren por el secuestro, las amenazas y el desplazamiento forzado.

3. Un discurso eclesial con dimensiones pedagógicas para construir la paz: la dimensión pedagógica dentro del ejercicio eclesial no busca establecer unas instrucciones de índole religioso-moral, sino llevar a cada individuo de buena voluntad al fortalecimiento integral de tres aspectos: su autonomía como ser humano, su integralidad como persona y su compromiso con la construcción de lo comunitario-social, teniendo de base su entorno, sus realidades y los conceptos culturales en que se encuentra enmarcado su desarrollo de vida; lo cual lleve a transformar la cultura desde una pedagogía para la paz. Si bien, todo ser humano posee capacidad de establecer relaciones interpersonales con los demás dentro de un contexto de sociabilidad donde convergen la subjetividad (la construcción de la personalidad), la reciprocidad (en su relación con los demás) y la responsabilidad social (configuración con una sociedad humana en torno a varios núcleos), esto desde una reflexión teológica de la Fe cristiana se comprende como una identidad de hijos de Dios (subjetividad), tratando de hacer del otro un hermano (reciprocidad) y asumiendo un compromiso social desde el Evangelio (responsabilidad social) (Mifsud, 2001). Si bien, toda pedagogía eclesial de la fe, también se enfoca en una pedagogía para construir la paz, donde como acción busca la formación del sujeto autónomo, comprometido con acciones concretas que permitan el beneficio a su(s) hermanos(as) lo cual en el ámbito de una responsabilidad social evidencia praxis de justicia y de solidaridad hacia quienes le rodean; se busca hacer constantemente un ejercicio de comprensión de la realidad humana y social donde se establezca una concepción del ser humano llamado a ser el fin y el sujeto de toda expresión de vida social, preocupado por defender y custodiar su dignidad de persona humana y su debido proceso de desarrollo integral (Juan XXIII, Mater et Magistra, 1996).

Por lo tanto, el discurso eclesial —desde la pedagogía para la paz construida desde una ortopraxis— acerca a la realidad humana, las aspiraciones y los problemas, y busca generar cuestionamientos y la construcción de soluciones frente a las injusticias sociales, la exclusión, la pobreza, la degradación política, las desigualdades, la violencia y demás expresiones que destruyen al hombre y a la sociedad (Posada, 1990); en ella, la Iglesia con su acervo doctrinal y un pensamiento ético maduro y sólido puede sustituir toda ideología que degrada la conceptualización

de la dignidad humana y del bien común, pero a la vez, lleva a todo creyente a concientizarse sobre su papel cuya finalidad imprime el carácter transformador y constructor de la historia y de la sociedad. Ya lo decía Juan XXIII cuando afirmaba que la educación cristiana —basada en una acción pedagógica eclesial— debe, por una parte, fortalecer en los fieles la conciencia del deber que se tiene de ejercer cristianamente las actividades de contenido económico y social y, por la otra, enseñarles el método que les permite cumplir con tal deber social (Juan XXIII, Mater et Magistra, 1996).

Quinto criterio: el discurso y la ortopraxis de la Iglesia colombiana para “Construir la Paz” como relación práctica de la justicia social y de la promoción de los DDHH.

Vale la pena resaltar —de manera significativa— que a finales de la década de los noventa y comienzos del siglo XXI se produjo en Colombia el levantamiento de una sociedad consciente y dispuesta a trabajar por la paz. La iglesia católica se hizo promotora de este impulso y buscó convertirse no solo en aquella que trabajaba por ayudar a desactivar las causas del conflicto social, sino también por levantar la voz profética de manera activa, llamando y acompañando a quienes sufrieron como consecuencia de la violencia sistemática y de la injusticia social causadas muchas veces por políticas negacionistas que influían en el débil desarrollo distributivo de la economía nacional, situación que generó pobreza, marginación y un enfrentamiento con quienes reclamaban derechos que les eran negados y/o violentados. Por consiguiente, a partir del discurso renovado y de la ortopraxis de la fe cristiana, el discurso eclesial se sustentó y se desarrolló desde tres ejes:

1. Trabajar desde un construir la paz que condujera a acciones de solidaridad, justicia y construcción de la paz.
2. Una acción pastoral en todo el territorio nacional que fuera promotora de la vida, la justicia, los derechos humanos y la paz.
3. Un discernimiento y unas acciones de lo político que permitieran construir conciencia ciudadana y una transformación hacia una cultura de paz frente al compromiso de rechazar la violencia y construir la paz en el país como criterio axiológico y cultural.

Ahora bien, la exigencia de justicia social en el discurso del Episcopado Colombiano abarca dos componentes fundamentales: el primero es el de una justicia de criterio económico. Sobre este tema los obispos de Colombia han revisado y estudiado el tema económico como aquel que encuentra estrecha relación con el desarrollo social en torno al trabajo, a la justa retribución, a la importancia del trabajo justo, al derecho a la propiedad y también al acceso que todos tienen como derecho fundamental al uso de los bienes materiales. Enfoques que deben estar relacionados en la perspectiva de los derechos humanos, el bien común y el destino universal de los bienes (CEC. C. E., 2019). El segundo está en que la justicia tiene una amplia mirada desde el criterio restaurativo; para el Episcopado el proceso de reparación a las víctimas afectadas por violaciones a los DDHH ocurridas a causa del conflicto armado debe ser integral, solo así será posible el restablecimiento de la dignidad de las personas y el logro del perdón y la reconciliación (CEC. C. E., 2016). En este contexto, para la iglesia ha significado un avance histórico el reconocimiento de las víctimas, lo cual es fundamental para el proceso de reconciliación nacional y para la construcción de la paz.

Es importante comprender que para el discurso y la praxis eclesial en Colombia los DDHH son ahora parte esencial en la construcción de la paz; no son simples concesiones sociales, sino elementos de la propia dignidad humana, del poder político y de la sociedad, los cuales están llamados a ser protegidos. Estos DDHH son parte de la condición humana por lo que van antes de cualquier formulación y legislación. Es en la dignidad de la persona humana donde se garantiza y se extiende la promoción de los derechos hacia todos y en cualquier situación y contexto (CEC. C. E., 2019). Por esta razón, la iglesia católica colombiana desde el Secretariado Nacional de Pastoral Social (CC., 2013) destaca dentro de sus comprensiones una lectura general sobre la situación de los derechos humanos del país, tales como: (a) los derechos civiles y políticos centrados en los derechos a la vida, la libertad y la integridad; (b) la lucha contra la impunidad, centrada en este caso en los procesos de acceso a la justicia y restitución de derechos a las víctimas del conflicto armado; (c) la situación del Derecho Internacional Humanitario (DIH); (d) los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA), y (e) la búsqueda de la paz a partir de los diálogos del gobierno nacional, especialmente los últimos llevados a cabo con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en La Habana (Cuba). Además, estas implicaciones de los DDHH dentro del pensamiento eclesial tienen dos enfoques fundamentales con los que se ha venido trabajando: primero, el que tiene que ver con la formación cuyo propósito

está en el fortalecimiento de las capacidades de los líderes, sus organizaciones y las comunidades con procesos de aprendizaje en autoprotección, prevención y análisis del riesgo por amenazas en el marco del conflicto armado, post acuerdos y todo tipo de conflictos relacionados con tierra y territorio; segundo, el que hace referencia a la protección, implementando —a nivel nacional— mecanismos para la protección de los líderes y las lideresas, y de su núcleo familiar, que se encuentren amenazados por la defensa de los derechos humanos y/o de la democracia.

Antes de concluir este trabajo, asalta un último cuestionamiento ¿Es posible encontrar una relación entre el discurso eclesial de lo social y la tarea propia de la educación y la promoción de los derechos humanos como un instrumento para construir la paz con justicia social en Colombia? Si bien aun en medio de las grandes y valiosas voces discrepantes que puedan existir hoy al interior de la jerarquía católica en Colombia, se promueve la construcción de la paz dentro de la voz institucional, consolidada en la imagen de la Conferencia Episcopal colombiana, es notorio decir que el discurso y la ortopraxis eclesial en Colombia cuya línea genética está construida por el Evangelio cristiano, la doctrina social y la mirada interdisciplinaria de las ciencias sociales, la axiología y la juridicidad han creado una fuerte relación con las comunidades en los territorios y las instituciones públicas y privadas para abordar la tarea de educar, acompañar y de ser garante de procesos que promuevan una cultura de paz basados en el perdón y la reconciliación, la promoción de los DDHH en el territorio y la sociedad y la búsqueda de una justicia social. Esto acompañado de acciones humanitarias en favor de salvaguardar y respetar la vida individual y de las comunidades frente al conflicto, como también ante la búsqueda de su desarrollo integral; este proceso parte de la necesidad de la construcción de la conciencia y del fortalecimiento de liderazgos que se convierten en promotores y veedores de la misma construcción y de las mismas dinámicas de transformación en los territorios a partir de los distintos componentes como lo político, promoción y defensa de derechos individuales y colectivos como tarea ciudadana para transformar el entorno. Es parte esencial del pensamiento social de la iglesia católica en Colombia. El tener en la pedagogía, las acciones humanitarias y el acompañamiento en los territorios una apuesta por la construcción de la paz resaltando el presupuesto de la dignidad, el desarrollo humano integral, la justicia social, entre otros argumentos. Desde estas dinámicas dadas en el territorio existen varios componentes abordados por la Iglesia católica colombiana dentro de su discurso

epistemológico de lo social y su ortopraxis para promover y desarrollar procesos pedagógicos articulados con los DDHH como son:

- (i) Presentar a los DDHH como mecanismos de protección de toda persona y su integralidad, como también el de resaltar la responsabilidad colectiva de asumirlas como instrumento para construir el territorio desde la base del respeto por la dignidad y la vida humana, y de poder vivir en libertad, igualdad y solidaridad para el desarrollo integral de la comunidad.
- (ii) El trabajar desde el concepto cultural de los territorios que permita la construcción colectiva de una conciencia del construir la paz.
- (iii) Construir saberes desde criterios y fundamentos axiológicos tales como la justicia, la cooperación, el compromiso social, el respeto de la autonomía personal y colectiva, que permitan el transformar una cultura sistemática de la violencia a una cultura de la paz en el territorio.
- (iv) Interrogar sobre aquellos criterios antiéticos que culturalmente no promueven una cultura para la paz en el territorio como: la discriminación, la intolerancia, la corrupción, la obediencia ciega, la indiferencia política , la insolidaridad colectiva, el conformismo.

Ahora bien, para finalizar es preciso decir que cada uno de los elementos que aporta el discurso de lo social y la ortopraxis de la iglesia católica colombiana son un vehemente insumo para el análisis, el estudio y el seguimiento de las experiencias sobre el cómo dichas intervenciones han ayudado a hacer desde los DDHH una tarea pedagógica que involucra todos los elementos del territorio y su desarrollo para construir la paz, de aquí, -a nuestro modo de ver- existe 4 puntos que se pueden correlaciones claramente para su profundización:

1. Cómo se ha construido un conocimiento maduro y reconocido por parte de la Iglesia católica colombiana, alrededor de su tarea determinante de promover en los territorios marcados por la violencia armada y otros tipos de conflicto (con sus causales y consecuencias) el fortalecimiento de la dignidad humana, su relación con los demás y su

desarrollo integral que repercuta en la construcción de lo social a partir de la libertad, la igualdad y la solidaridad social.

2. Cuál ha sido la forma de articular la cultura como vehículo dinámico para hacer pedagogía de la paz, promoción y la defensa de los DDHH, procesos de perdón y reconciliación en los territorios y el fortalecimiento de liderazgos para la construcción colectiva.
3. De qué manera se ha venido potencializando y acompañando la participación ciudadana dentro de sus diferentes contextos sociales para incidir en la construcción de instrumentos que promuevan la protección la vida, el desarrollo integral y la convivencia social en el territorio.
4. Cuáles y como se han generado los procesos de transformación de la conciencia individual y colectiva que genere una cultura del respeto por el otro, por sus diferencias, por sus derechos y en el asumir con criterio los deberes con responsabilidad como insumo para el construir la paz con justicia social en el marco de fin del conflicto armado.

REFERENCIAS

- Abrisketa, J. (2005–2006) *Acción humanitaria: principios*. Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo. <https://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/4>
- Acevedo, A. (2015). El Frente Nacional: Legitimidad institucional y continuismo bipartidista en Colombia (1958-1974). *Económicas CUC*, 36(1), 27-42. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6799364>
- Acuerdo Final [El Gobierno Nacional y las FARC-EP]. Para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. 24 de noviembre de 2016. <https://www.jep.gov.co/Normativa/Paginas/Acuerdo-Final.aspx>
- Aguilar, M.A. (2001). *Aspectos económicos de la Doctrina Social Católica*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://repositorio.unam.mx/contenidos/aspectos-economicos-de-la-doctrina-social-catolica-462142?c=EYvDb&d=false&q=*&i=1&v=1&t=search_0&as=0
- Almeida, P. y Cordero, A. (2017). *Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos*. CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170721051921/Movimientos_sociales.pdf
- Aponte, J.A. y González D. (2016). Aproximación al concepto de posconflicto: una mirada desde la paz transformadora. *Mundo Jurídico*, 1(2), 13. <http://www.udla.edu.co/revistas/index.php/mundo-juridico/article/view/680>
- Arias, R. (2009). El Episcopado Colombiano en los años 1960. *Revista de Estudios Sociales*, (33), 79-90. <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n33/n33a08.pdf>
- Arias, D. F. (2020). *El episcopado colombiano entre la guerra y la paz: complicidad, indiferencia y compromiso*. Cali: Unicatolica.
- Barreira, C., González, F., González, R., Tavares J.V. y Zuluaga, J. (2013). Conflictos sociales, luchas sociales y políticas de seguridad ciudadana. En C. Barreira, F. González, R. González, J.V. Tavares y, J. Zuluaga (Eds.). *Conflictos sociales, luchas sociales y políticas de seguridad ciudadana*. (pp. 9-20). Universidad Autónoma del Estado de México. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20131007104153/ConflictosSociales.pdf>

- Barreto, J. C. (2016, 7 de noviembre). *Los retos de la construcción de paz en Colombia*. Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. <https://www.cec.org.co/sistema-informativo/opini%C3%B3n/los-retos-de-la-construcci%C3%B3n-de-paz-en-colombia>
- Bentue, A. (1995). Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo. *Teología y Vida*, XXXVI, 159-191. <https://repositorio.lib.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/15252/000436250.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Bertola, L. y Ocampo, J. (2013). *El desarrollo económico de América Latina desde la independencia*. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Biblioteca digital Universidad de Antioquia. Alonso, M. A. (2015). *Jorge Giraldo Ramírez. Política y guerra sin compasión*. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/5199>
- Bidegain, A.M. (2016). ¿Por qué la jerarquía católica “no entendió” a Camilo? Departamento Euménico de Investigaciones. *Pasos* (169), 7-22. <https://irp.cdn-website.com/5be65b2b/files/uploaded/00169-Pasos-2016.pdf>
- Biermann, J. C. (2016, 15 de febrero). *Camilo Torres: el legado de un revolucionario*. Razón pública. <https://razonpublica.com/camilo-torres-el-legado-de-un-revolucionario/>
- Bonnín, E. (1997). *Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia*. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. <http://www.economia.unam.mx/secss/docs/tesisfe/amma/1.pdf>
- Bruckmann, M. y Dos Santos. T. (2008, 16 de mayo). Latinoamérica. *Los movimientos sociales en América Latina: un balance histórico*. CETRI. <https://www.cetri.be/Los-movimientos-sociales-en?lang=fr#:~:text=Los%20origines%20%3A%20de%20la%20influencia,XIX%20y%20comienzos%20del%20XX>
- Bustos., K. J. (2017, julio). *La implementación del acuerdo de paz: oportunidades y desafíos*. Secretariado Nacional de Pastoral Social-Cáritas Colombiana [SNPS]. <https://caritascolombiana.org/wp-content/uploads/2017/08/SNPS-Implementacion-acuerdo-paz.pdf>
- BUILES, MIGUEL ÁNGEL, CARTAS PASTORALES DE MONSEÑOR MIGUEL ÁNGEL BUILES
<https://docplayer.es/193352949-Cartas-pastorales-de-monsenor-miguel-angel-builes.html>
- Calvento, M. (2006). Fundamentos teóricos del neoliberalismo: su vinculación con las temáticas sociales y sus efectos en América Latina. *Convergencia*, 13(41), 41-59.

- http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352006000200002&lng=es&tlng=es
- Cañaverall, A. (2002). *El escarbar campesino en la Biblia: aportes para una interpretación campesina de la Biblia*. Verbo Divino.
- Cardona, G. (1988). Medellín: Un camino de fe eclesial concreta. *Theologica Xaveriana*, (89), 327-340.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22142>
- Carrillo, F. J. *El conflicto armado colombiano (1948-2015) y su proceso de paz en La Habana (2010-2015)* [Tesis de Pregrado, Universidad Complutense de Madrid]. E-Prints Complutense, Repositorio Institucional de La UCM.
<https://eprints.ucm.es/id/eprint/54814/>
- Castro, L.A. (2014, julio 13). En el posconflicto hay que cambiar la mentalidad, el espíritu y el alma. *Vanguardia*. <https://www.vanguardia.com/colombia/en-el-posconflicto-hay-que-cambiar-la-mentalidad-el-espíritu-y-el-alma-EFVL269085>
- CEC, P. C. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Nomos S.A.
- CEME, C. d. (2007). *Archivo Chile. Historia política social - movimiento popular*. Obtenido de <https://www.archivochile.com>:
https://www.archivochile.com/Homenajes/camilo/d/H_doc_de_CT-0007.pdf
- Cerutti, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica.
- Cinep, P. p. (2022). Obtenido de DERECHOS HUMANOS Y VIOLENCIA POLÍTICA:
<https://www.cinep.org.co/derechos-humanos-y-violencia-politica/>
- Cifuentes, M.T. y Figueroa, H. (2008). Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo XX. En Espacio Crítico Centro de Estudios. (Ed.). Ensayos críticos-Una mirada a la institución religiosa católica y su incidencia en la sociedad colombiana durante el siglo XX. Asociación Espacio Crítico.
<http://www.espaciocritico.com/sites/all/files/libros/ecrt/ensayoscriticosno4.pdf>
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (1998, 13 de marzo). *La pastoral para la paz en la actual situación de conflicto armado en Colombia*. Declaración final.
https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1998/La%20pastoral%20para%20la%20Paz%20en%20la%20actual%20situaci%C3%B3n%20del%20conflicto%20armado%20en%20colombia%20-%201998.pdf

- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC] y Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Nomos S.A.
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (1985, 26 de septiembre). *Mensaje pastoral de la XLVI Asamblea Plenaria Extraordinaria de la Conferencia Episcopal de Colombia*. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1985/XLIV%20Asamblea%20Plenaria%20Extraordinaria%20del%20Episcopado%20Mensaje%20Pastoral%20-%201985.pdf
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (1987, 29 de junio). *Mensaje Pastoral del Episcopado Colombiano. Introducción*. Mensaje de la XLVIII Asamblea Plenaria Ordinaria. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1987/XLVIII%20Asamblea%20plenaria%20del%20Episcopado%20Mensaje%20pastoral%20-%20Comisi%C3%B3n%20de%20los%20Derechos%20Humanos%20-%201987.pdf
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (1988, 4 al 8 de julio). Diálogo y compromiso para la paz. *Quincuagésima Asamblea Plenaria del Episcopado*, Bogotá, Colombia.
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (2000, 8 de julio). *Habrá paz en nuestra patria cuando descubramos que somos una sola familia*. Mensaje de la LXIX Asamblea Plenaria Ordinaria. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/2000/Habr%C3%A1%20paz%20en%20nuestra%20patria%20cuando%20descubramos%20que%20somos%20una%20sola%20familia%20-%202000.pdf
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (2007, febrero 9). *El compromiso de la iglesia ante los desafíos de la realidad nacional*. Comunicado de la LXXXII Asamblea Plenaria.
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC] (2013, mayo 27). *Comunicado sobre el desarrollo de los diálogos de Paz*. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Presidencia/2013/pdf/2013%20Desarrollo%20de%20los%20dia%C3%81logos%20de%20paz.pdf
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (2002, febrero 21). *Llamado a la esperanza*. <http://www.derechos.org/nizkor/colombia/doc/paz/confepiscrup.html>
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (2013, abril 26). Comunicado del Consejo Episcopal de paz. *Obispos recuerdan que “La paz es obra de la justicia”*.

- <https://www.aciprensa.com/noticias/obispos-colombianos-recuerdan-que-la-paz-es-obra-de-la-justicia-88809>
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (2017, 12 de octubre). *La Iglesia es fundamental en el diálogo para cerrar los capítulos de violencia*. <https://www.cec.org.co/sistema-informativo/destacados/la-iglesia-es-fundamental-en-el-diálogo-para-cerrar-los-capítulos-de>
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (2017, noviembre 3). *No nos podemos quedar parados. Mensaje para el pueblo colombiano*. <https://www.cec.org.co/sites/default/files/Mensaje%20para%20el%20pueblo%20colombiano.pdf>
- Conferencia Episcopal de Colombia [CEC]. (2021). *S.E. Cardenal Pedro Rubiano Saénz*: <https://www.cec.org.co/episcopado/cardenales/se-cardenal-pedro-rubiano-sa%C3%A9nz>
- Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM]. (1992). *Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. CELAM.
- Corpas, I. (1990, mayo 30). La originalidad de la pedagogía de la fe. *Theologica Xaveriana*, (95), 139-160.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22066>
- Cortés, J. D. (1997). Regeneración, intransigencia y régimen de cristiandad. *Uniandes*, (15), 3-12.
<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/abs/10.7440/histcrit15.1997.00>
- Cristancho, A. (2011, enero-junio). La participación del Episcopado Colombiano en las negociaciones con la insurgencia: origen y debates (1982-1990). *Civilizar 11*(20), 97-114.
<https://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/ccsh/article/view/25/24>
- De Roux, R. R. (1983). *Una Iglesia en estado de alerta: funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Servicio Colombiano de Comunicación Social.
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00491529/file/Iglesia_en_estado_de_alerta.pdf
- Diario El Espectador. (1964, 5 de junio). La desintegración social en Colombia, se están gestando dos subculturas.
- Diario El Espectador. (1964, 27 de noviembre). Crítica y autocrítica.
- Donati, B. (1948). ¿Qué es la justicia social? *Escuela Nacional de Jurisprudencia*, (18), 1-9.
https://www.unam.mx/resultados?as_q=%C2%BFQu%C3%A9%20es%20la%20justicia%20social%3F%20

- Dussel, E. (2017). *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. (1968-1979)*. Editorial Docencia. [https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/\(H-T\)5.Medellin_Puebla.pdf](https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/(H-T)5.Medellin_Puebla.pdf)
- Echeverry, A. J. (2007). *Teología de la liberación en Colombia*. Universidad del Valle.
- El catolicismo. (1956, 19 de noviembre). *Conferencias Episcopales de Colombia. Tomo I. 1908-1953* https://archive.org/stream/conferenciasepis01unse/conferenciasepis01unse_djvu.txt
- Equipo de Teología de Dimensión Educativa. (1997). *Teología a pie entre sueños y clamores. Sistematización del proyecto de teología popular de dimensión educativa, 12 años [1985-1997]*. Editorial Dimensión Educativa.
- Espinosa, J. P. (2018). La Eclesialidad de la Fe en su dimensión práctica. Indagaciones en la Teología Política de Johann Baptist Metz. *Proyección*, LXV (268), 57-73. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6363768>
- Fajardo, D. (2015, noviembre 15). *Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana*. Comisión Histórica del conflicto y sus víctimas. <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/comisionPaz2015/FajardoDario.pdf>
- Fals, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo XXI Editores en coedición con CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/fborda/fborda.pdf>
- Figuroa, H. H. (2007). Intransigencia Católica en Colombia durante los Años Treinta. *Ciencias sociales y religión, Ciências sociais e religiao*, 7(7), 103-130. https://www.researchgate.net/publication/335458658_Intransigencia_Catolica_en_Colombia_durante_los_Anos_Treinta
- Figuroa, H. H. (2016). Monseñor Miguel Ángel Builes, un político intransigente y escatológico (1925-1950). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 21(1), 237-259. <http://www.scielo.org.co/pdf/rahrf/v21n1/v21n1a10.pdf>
- Flórez, J. A. (2020). Iglesias y paz en Colombia. *Argumenta Bíblica Theologica*, 2(3), 45-57. https://revistas.uniclaretiana.edu.co/index.php/Revista_Argumenta/issue/view/35
- Gago, P.F. (1994). Los principios de la justicia social. *Cuadernos de Trabajo Social*, (7), 87-107. <https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/CUTS9494110087>

- García, R. (2017). *Esta guerra que se va...: territorio y violencias; desigualdad y fragmentación social*. UD, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- González, F. (1990). La Iglesia jerárquica: un autor ausente. F. Leal y L. Zamosc (Eds.) *Al filo del caos. Crisis política en la Colombia de los años 80*. (128-152) Tercer mundo Editores.
http://iepri.unal.edu.co/fileadmin/user_upload/iepri_content/publicaciones/Leal-Zamosc_Al_filo_del_Caos.pdf
- González, F. (2005). Iglesia Católica y conflicto en Colombia: de la lucha contra la modernidad a los diálogos de paz. *Controversia*, (184), 10-46.
<https://www.revistacontroversia.com/index.php/controversia/article/view/272?articlesBySameAuthorPage=1#articlesBySameAuthor>
- González, I. (15 de octubre de 2019). Cartas pastorales de Monseñor Builes: segunda parte de 1940 a 1948. *eronautasycronistas.blogspot.com*.
<http://aeronautasycronistas.blogspot.com/2019/10/cartas-pastorales-de-monsenor-builes.html>
- Guerra fría. Wikipedia, la enciclopedia libre. (6 de mayo de 2021).
https://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_Fr%C3%ADa
- Guerrero, P. F. (1 de Enero de 1994). Los principios de la justicia social. *Cuadernos de trabajo social*.(7), 87 - 107. Documento recuperado:
<https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/CUTS9494110087A>
- Gutiérrez, G y Müller, G.L. (2013). *Del lado de los pobres. Teología de la Liberación*. San Pablo.
- Gutiérrez, G. (2017). Teología y Ciencias Sociales. *Controversia* (127), 59-85.
<https://revistacontroversia.com/index.php/controversia/article/view/433>
- Guzmán, G. (1970, marzo-abril). La rebeldía clerical en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 32(2), 357-394.
<http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/58191/51409>
- Guzmán, G., Fals, O. y Umaña, E. (2016). *La violencia en Colombia. Tomo I*. Taurus.
- Guzmán, G., Fals, O. y Umaña, E. (2017). *La violencia en Colombia. Tomo II*. Taurus.
- Henao, H. F. (2008). *Caminar en la Esperanza*. Secretariado Nacional de Pastoral Social.
- Henao, H.F. (2008). *Caminar en la Esperanza*. Secretariado Nacional de Pastoral Social.

- Henao, H.F. y Herrera, E.F. (2017). *Guía pastoral. Incidencia política y en la opinión pública desde la labor social de la iglesia*. Secretariado Nacional de Pastoral Social-Cáritas Colombiana. <https://caritascolombiana.org/wp-content/uploads/2017/08/Cartilla-incidencia-politica-opinion-publica-web-f.pdf>
- Historia Universal. (2020). *La Revolución Cubana*. <https://mihistoriauniversal.com/edad-contemporanea/revolucion-cubana>
- Iglesia Católica de Colombia. (1968). Manifiesto de Golconda. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/handle/10893/19652>
- Independencia de África. Wikipedia, la enciclopedia libre. (3 de mayo de 2021). https://es.wikipedia.org/wiki/Independencia_de_%C3%81frica#:~:text=E1%20primer%20pa%C3%ADs%20en%20liberarse,como%20colonia%20a%20la%20espera
- Jaramillo, F. P. (1996). *Doctrina Social y empresa: alianza para el desarrollo*. Instituto de Estudios Sociales Juan Pablo II-FIEL.
- Luckman, T. y Berger, P. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Lüning., H. (2016). *Camilo Torres Restrepo. Sacerdocio y política*. (J.A. Díaz Trad.). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Mackin, R. (2017). Teología de la Liberación y movimientos sociales. En P. Almeida y A. Cordero. (Eds.). *Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos* (pp. 181-209). CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170721051921/Movimientos_sociales.pdf
- Mallimaci, F. (2020). Ciencias sociales y teologías: los pobres y el pueblo en las Teologías de la Liberación en Argentina. En V. Giménez (Ed.) *La religión ante los problemas sociales. Espiritualidad, poder y sociabilidad en américa latina*. (pp. 283-315). CLACSO.
- Marín, M.P. (2017). Las violaciones de derechos humanos en Colombia durante los años 80 del siglo XX: acercamiento a su comprensión histórica desde la degradación y el fortalecimiento de la defensa. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 22(1), 113-135. <http://www.scielo.org.co/pdf/rahrf/v22n1/0122-2066-rahrf-22-01-00113.pdf>
- Marshall, T.H. y Bottomore, T. (1998). *Ciudadanía y clase social*. [Versión de Pepa Linares]. Alianza. http://alumnos.factoriarte.org/wp-content/uploads/2018/05/EMC_2_anexo5.pdf
- Martínez, D. (2011). Camilo Torres Restrepo: cristianismo y violencia. *Theologica Xaveriana*, 61(171), 131-167. <https://www.redalyc.org/pdf/1910/191020029005.pdf>

- Martínez, H. (2005). *El compromiso social del cristiano*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Marx, K. y Engels F. (1948). *Manifiesto del Partido Comunista*. Babel.
- Mifsud, T. (2001). *Moral Social. Lectura solidaria del continente*. (Vol. III). Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).
- Mora, O. (2010). Los dos gobiernos de Alfonso López Pumarejo: estado y reformas económicas y sociales en Colombia (1934-1938, 1942-1945). *Apuntes del CENES*, XXIX (50), 151-171. <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cenes/article/view/49/50>
- Múnera, D. (2005). *Doctrina y Enseñanza Social de la Iglesia. En diálogo con la historia*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Murillo, F. J. y Hernández, R. (2011). Hacia un concepto de justicia social. *REICE. Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 9(4), 8-23. <https://www.redalyc.org/pdf/551/55122156002.pdf>
- Naranjo, E. C. (2019). *MEMORIAS DESDE EL TUGURIO UNA ETNOGRAFÍA DE ARCHIVO*. Medellín. : Escuela Interamericana de Bibliotecología.
- Documento recuperado: <https://ia801908.us.archive.org/2/items/memorias-desde-el-tugurio/%28Digital%29%20Memorias%20desde%20el%20tugurio%20completo%20%281%29.pdf>
- Navia, C. (1988). *Judith, relato feminista de la Biblia*. Indoamerican Press Service.
- Novoa, C. J. (2005). *Una perspectiva latinoamericana de la Teología Moral*. Centro Editorial Javeriano (CEJA).
- ONU, o. d. (1999). *RESOLUCIONES APROBADAS POR LA ASAMBLEA GENERAL (resolución 53/243)*. Obtenido de 53/243. Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz: https://fund-culturadepaz.org/wp-content/uploads/2021/02/Declaracion_CulturadPaz.pdf
- Pacomio, I. (1998). *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Sígueme.
- Papa Francisco. (2020, 3 de octubre). *Carta encíclica Fratelli Tutti*. Vaticano. San Pablo.
- Papa Juan XXIII. (1963, 11 de abril). *Carta encíclica Pacem in Terris*. Vaticano. San Pablo.
- Papa Pablo VI. (1965, 7 de diciembre). *Carta encíclica Gaudium et Spes*. Vaticano. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

- Parra, A. S.J. (1996). Construir la paz desde la justicia -Responsabilidad de la Iglesia. *Theologica Xaveriana*, (120)357-374.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/21223>
- Pastoral Social Caritas Colombiana [SNPS/CC] (2019). *caritascolombiana.org*. Obtenido de Políticas y Normas del SNPS-CC.:
- Pastoral Social Caritas Colombiana [SNPS/CC]. (2016). *El SNPS/CC construye paz a través del diálogo en comunidades afectadas por el conflicto armado*.
<https://caritascolombiana.org/el-snps-cc-construye-paz-a-traves-del-dialogo-en-comunidades-afectadas-por-el-conflicto-armado/>
- Pastoral Social Caritas Colombiana [SNPS/CC]. (2020, 22 de septiembre). *Reconstrucción del tejido social, primer paso para la reconciliación y la paz: Monseñor Héctor Fabio Henao*.
<https://caritascolombiana.org/reconstruccion-del-tejido-social-el-primer-paso-para-la-reconciliacion-y-la-paz-mons-hector-fabio-henao/>
- Patiño, C.A. (2015). Posconflicto en Colombia: retos complejos. En A. Molano-Rojas (Ed.) *El posconflicto en Colombia: reflexiones y propuestas para recorrer la transición*. (25-34) Antropos Ltda.
- Pérez, J. M. (2010). *Luchas campesinas y reforma agraria: memorias de un dirigente de la ANUC en la costa caribe*. Panamericana formas e impresos S.A.
https://www2.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field_document_file/luchascampesinasmemoriaanuc.pdf
- Plata, W. E. (2017, 11 de septiembre). Las transformaciones del catolicismo en Colombia. *Razonpublica*, <https://razonpublica.com/las-transformaciones-del-catolicismo-en-colombia/>
- Plata, W. E. y Vega, J.J. (2015). Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20(2), 125-155.
<https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/5054/5397>
- Rawls, J. (2022). La Justicia como equidad. Una reformulación. Planeta.
- Ramírez, L. C. (2015). *Entre altares y mesas de diálogo: el Episcopado Colombiano en acercamientos de paz con grupos armado-ilegales* Debate.
- Revista Semana. (2014). ¿Alguien espía a los negociadores de La Habana?

- Rivas, E. (1978). De Medellín a Puebla: reflexiones en torno a la acción y doctrina social de la Iglesia. *Teología y vida*, 19(3), 181-197 <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/16746>
- Rodríguez., J. D. (2019). *Iglesia Católica y Violencia armada en Colombia. Dinámicas y transformaciones (1990-2016)*. [Tesis de doctorado École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris]. <https://scanr.enseignementsup-recherche.gouv.fr/publication/these2019EHES0113>
- Rubiano, P. (2003, 7 al 9 de septiembre). La Iglesia en Colombia y la paz [conferencia]. *Encuentro hombres y religiones de Aquisgrán*. Alemania.
- Pérez Salazar, J. Óscar. (1). La instrumentalización del imaginario religioso por parte del Partido Conservador durante la guerra civil colombiana de 1859-1862, el caso de Antioquia. *Ciencias Sociales Y Educación*, 3(6), 123-137.
Recuperado a partir de https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/article/view/1022
- Saavedra-Buitrago, I. C. (2013). Influencia de la religión en la política y su posición respecto a la configuración de la oposición política en Colombia. *Derecho y Realidad*, (22), 92-112. https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/view/4769/3904
- Salazar, J. Ó. (2017). *Aggiornamento de la Iglesia católica y modernidad religiosa en América Latina : a través de los estudios socio religiosos de la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio Religiosas (FERES). 1959-1968*. Tesis de Maestría., Universidad de Antioquia, Maestrías de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Medellín. Recuperar: https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/8246/1/PerezJuan_2017_AggiornamentoIglesiaCatolica.pdf
- Salazar, J. O. (Enero - junio de 2022). Modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional católica en Medellín, 1959-1969. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), pag.: 45–68. Recuerado: <https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90235>
- Sanahuja, J. C. (2021). *Cardenal Alfonso López Trujillo*. Catholic.net. <https://www.es.catholic.net/op/articulos/23124/cat/683/cardenal-alfonso-lopez-trujillo.html#modal>
- Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia [SNPS] (1996) *12 trascendentales mensajes sociales. Pacem In Terris Juan XXIII*. SNPS.

- Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia [SNPS]. (1996). *12 trascendentales mensajes sociales. Pacem In Terris Juan XXIII*. SNPS. Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia [SNPS] (1931). *12 trascendentales mensajes sociales*. Papa Pío XI. SNPS.
- Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia [SNPS]. (1996). *12 trascendentales Mensajes Sociales Gaudium Et Spes Pablo VI*. SNPS.
- Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia [SNPS]. (1996). *12 trascendentales mensajes sociales. Centesimus Annus San Juan Pablo II*. SNPS.
- Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia [SNPS]. Caritas Colombiana [CC]. (2019). *Códigos y leyes SNPS/CC. Proyecto fortalecimiento institucional*. <https://caritascolombiana.org/wp-content/uploads/2020/02/C%C3%B3digos-y-leyes.2020.pdf>
- Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia. (1996). *12 trascendentales mensajes sociales. Mater et Magistra Juan XXIII*. Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia.
- Significados (2015, 25 de febrero). Significado de Syllabus. <https://www.significados.com/syllabus/>
- Silva, S. (1984). El pensamiento social en el Documento de Puebla. *Teología y Vida*, 25(3) 175-202. <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/15376/000427713.pdf?sequence=1>
<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/16717>
- Sobrino, J. (1985). El Vaticano II desde América Latina. *Vida Nueva*, (1501), 23-30. https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol25/98/098_sobrino.pdf
- Spitaletta, R. (22 de Octubre de 2019). Un cura de la Noviolencia. *El espectador*. Recuperado: <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/reinaldo-spitaletta/un-cura-de-la-noviolencia-column-887207/>
- Suárez, L. E. (2019). Periodización histórica del cristianismo en Colombia desde 1886 hasta 2017. En L. E. Otros), *La Iglesia colombiana frente al conflicto : entre lo profético y lo institucional* (págs. 290 - 296). Cali: Unicatolica.
- Turriago, D. (2006). El proceso histórico del Vaticano II. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, (143), 15-24. <https://www.redalyc.org/pdf/3435/343529894002.pdf>

- Turriago, D. (2017). La actitud de la Iglesia Católica colombiana durante las hegemonías liberal y conservadora de 1930 a 1953. *Cuestiones Teológicas*, 44(101), 67-94.
<https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/172/74>
- Unesco. (1991). *unesdoc.unesco.org*. Obtenido de Aplicación de la Resolución 25 c/22 relativa al seguimiento del Congreso Internacional sobre la Paz en la Mente de los Hombres: Declaración de Yamusukro: Declaración de Sevilla sobre la Violencia: Informe del Director General:
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000089407_spa?posInSet=1&queryId=d702a5cf-189e-4a91-a25b-e7c82f2a5c09
- Unesco. (1995). *Unesdoc. biblioteca digital*. Obtenido de Declaración y Plan de Acción Integrado sobre la Educación para la Paz, los Derechos Humanos y la Democracia:
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000112874_spa?posInSet=1&queryId=e6f1bb62-b8fb-4f1a-ae3e-7c1065795165
- Valdés, R. (2006). Dogmas de fe: realidades históricas y políticas. *Realidad*, (110), 525-561.
<https://www.camjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/3430>
- Vásquez., M. R. (2007) La Iglesia y la Violencia Bipartidista en Colombia (1946-1953). Anuario de historia de la Iglesia, (16), 309-334.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2293132>
- Vaticano. (1965, 7 de diciembre). *Gaudium Et Spes*.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Vergara, R., Rivas, E., Martínez, D. y Rojas, E. (2005). *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. CELAM.
- Villarraga, A. (2016). Los acuerdos de paz Estado-guerrillas en Colombia, 1982-2016. *Derecho y Realidad*, 14(28), 109-136.
https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/view/7815/6182
- Viramontes, G. P. (2018). *Construir paz y transformar conflictos: algunas claves desde la educación, la investigación y la cultura de paz*. México: ITESO.

