

## Desplazamiento forzado: biopolítica\* de la invisibilidad

FELIPE VEGA D.\*\*

### RESUMEN



*Este artículo introduce el análisis entre la ciencia política y la teología, respecto del proceso de desplazamiento forzado en el Magdalena Medio. Muestra un nuevo poder de vida dentro de las comunidades como mecanismo de lucha y resistencia, en contra de un sistema político de muerte. La experiencia de fe en estas comunidades nos permite entender las luchas, sin violencia, de personas reales tratando de vivir, gracias a una nueva comprensión de la liberación del Dios de la vida.*

*Palabras clave: Desplazamiento, experiencia de fe, resistencia, liberación, lucha social.*

\* Al hablar de mecanismos de control hablo estrictamente de un primer sentido del concepto de Biopolítica, usado por Foucault como mecanismo disciplinario y regulador de producción y reproducción de formas específicas de vida, las cuales definen cartografías específicas como las prácticas de salud, la figura familiar aceptable, la actividad sexual; en pocas palabras, la comprensión de una idea legítima de ciudadanía. A pesar que Negri retoma este concepto en repetidos momentos, otorgándole a partir de una transformación ontológica, una vitalidad positiva como innovación y resistencia; para este artículo, me centraré solamente en el aspecto y composición negativa hecha en la propuesta foucaultiana como producción de mecanismos de sujeción o, mejor, maneras como los seres humanos son convertidos en sujetos.

\*\* Licenciado en Filosofía. Estudios en Teología. Magíster en Estudios Políticos, Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en análisis de problemas políticos económicos e internacionales, Instituto de Altos Estudios para el Desarrollo, Academia Diplomática de San Carlos. Director de la Maestría en Estudios Políticos de la Pontificia Universidad Javeriana y director de la Especialización en Gobierno Municipal de la misma Universidad. Dirección: Edificio Carrizosa No. 9 Ext. 2469. Correo electrónico: lfvega@javeriana.edu.co

*Abstract*

*This article proposes a dialogue between Political Science and Theology about forced displacement in the Magdalena Medio area. This dialogue reveals a new power of life in these communities as a mechanism of fighting and resisting against a political system of death. The experience of faith in these communities helps us to understand the fights, without violence, of real people trying to live, thanks to a new comprehension of liberation given by the God of life.*

*Key words: Expatriation, faith experience, resistance, liberation, social struggle.*

Al iniciar un texto sobre el desplazamiento forzado y de forma más específica una escritura respecto del desplazamiento forzado a partir de la experiencia en el Magdalena Medio colombiano, surgen muchas preguntas que comienzan desde la producción de los eventos hasta sus construcciones intrínsecas; esto es, los engranajes internos que recomponen una nueva historia de un grupo determinado de personas en un éxodo continuo, con un referente inmediato y otro histórico de carácter permanente.

Es preciso adelantar una comprensión histórica, aunque no extensiva, sobre la conformación del poder político en Colombia y el papel de los imaginarios religiosos dentro de dichas composiciones. Esto, para plantear una pregunta, que sea plataforma eficiente en la que tanto la ciencia política como la teología se permitan un acercamiento disciplinar. Ello evidencia la violencia y la mutilación, como propuestas hechas desde una máquina de muerte y de poder, ante una propuesta por la libertad y la vida desde las comunidades deambulantes. Es así como las preguntas centrales que haré a propósito del desplazamiento, para evidenciar sus estrategias de invisibilidad, como accesorios eficientes del ejercicio para la desaparición y la eliminación, son las siguientes: ¿Cómo, a partir de la experiencia en el Magdalena Medio, son compuestos mecanismos estratégicos de poder que restringen la vida en procura de garantizar mecanismos de control social? Y ¿cuál es el papel de la religión dentro de dichas estructuras del poder político, que históricamente han validado la violencia como un espacio de fragmentaciones e invisibilidades?

Tales preguntas, que orientan este trabajo, obligan a una breve comprensión de los fundamentos del poder en este sistema político, en especial, las relaciones existentes entre la conformación de los sistemas jurídicos, la posesión de la tierra y los imaginarios religiosos subyacentes a la vida social rural en la que se originan dichos desplazamientos. De antemano, anticipo que a lo largo del trabajo intentaré sustentar que el desplazamiento forzado por la violencia ha sido la dinámica producida a partir de la conjunción propiciada por la tenencia de tierra, los emergentes sistemas jurídicos y los imaginarios religiosos; dinámica que permite explicar los fundamentos y orígenes del poder político en Colombia y las estructuras de legitimidad en las que se fundan los mecanismos de muerte y de supresión de las diferencias. Así mismo, intentaré mostrar cómo, desde las herramientas del análisis político, la teología se provee de argumentos críticos para evidenciar la fe como realidad y experiencia emancipadora, es decir, como posibilidad para resistir con vehemencia a dichas producciones de sujeción y control propias de un sistema social que ha validado la muerte de los débiles, tras los discursos de la supervivencia de la mayoría.

### **LA ESTRUCTURA RELIGIOSA Y LOS SISTEMAS DE PARTIDOS**

Antes que nada, diré que el concepto de religión no lo entiendo como la acción de ligar con, o como experiencia en procura de sentido y proyecto de la vida comunitaria o individual; muy por el contrario, entenderé la religión como un sistema de producción de verdades que se actualizan por medio de discursos y rituales<sup>1</sup> que legitiman una composición social de unos individuos “creyentes” frente a otros, sean éstos confesantes o no del credo religioso que actualiza una verdad en términos absolutos (Küng, 1974: 75).

En este sentido, no es desconocido –para analistas o estudiosos de la historia– la estrecha relación existente entre la Iglesia Católica y la construcción de los sistemas prepolíticos de la colonia y los posteriores regímenes

---

1. Entiendo la religión desde la crítica hegeliana presentada por Hans Küng; esto es, un sistema religioso anquilosado por el dogma y las estructuras institucionales, autoritario, supersticioso y decadente. “La religión no ha de servir únicamente para juntar las manos y doblar las rodillas y el corazón ante el Altísimo, sino que también debe contribuir a los sanos goces de las alegrías humanas, a la expresión de las facultades del hombre, de su valor, de su humanismo, de su jovialidad e igualmente al disfrute de la vida.”

de la vida republicana. Sin duda, el papel de la Iglesia Católica durante la conformación del Estado liberal en Colombia, durante el siglo XIX, fue determinante para garantizar procesos identitarios al interior de los partidos políticos emergentes. En principio, la estructura religiosa provee a los partidos políticos, bien sea por filiación o antagonismo. Algunos trabajos (Abel, 1990: 178) evidencian dicha relación como fundamental para el mecanismo identitario en cuestión, en tanto que los ritos religiosos y el discurso oficial de la institucionalidad admitían un tipo específico de estratificación social como orden natural y de suyo social, a la vez que legitimaban una dominación específica del territorio como extensión y sustento del poder sobre un sinnúmero de individuos específicos. Incluso –podría afirmar– que el principio de igualdad propugnado por las filosofías liberales de siglo XIX era inaceptable para la estructura religiosa imperante, no por la adhesión a la creencia en cuanto ésta prefiguraba un sistema de salvación, sino en tanto que preservaba una estructura social y un sentido de la propiedad dictaminada por un principio divino y absoluto.

Sin duda se podrán hacer objeciones a partir de algunos personajes específicos que contrariaban esta lógica de producción del poder político. No obstante, esos individuos, visibles o anónimos, no representaban una posición oficial contraria a la estructura religiosa que fortalecía las clases dominantes.

El modelo de la estructura social sustentado por tales relaciones fue determinante para la proyección de la hacienda como estrategia para la diferenciación de clases en el proceso de conformación colombiano. Es así como la estructura hacendaria y la posesión de la tierra en grandes extensiones, que lograba conformarse como poder político, mantenía una estrecha relación con los partidos políticos emergentes, especialmente con los de cuño conservador, cuya doctrina institucional se encontraba anclada en la escenificación del ritual armonizado con los intereses de los terratenientes y caudillos que accedían al poder político, convirtiéndose en fundamento ideológico y verdad constitutiva de los mismos (Pécaut, 1987: 56).

La asignación de un tipo específico de lugar social y la relación sacral con el poder estatal emergente, conformaron una composición de las representaciones simbólicas del poder político (Uribe, 1990: 74-87), sobre la base absoluta y segura de la verdad revelada. En este sentido, la verdad, como producto social, originaria de esta hibridación, compuso una relación sacral

entre la violencia política desde un espectro de legitimidad institucional, frente a diversos mecanismos de resistencia en los sectores excluidos (Fajardo, 1983: 83) que propugnaban fuera de la legalidad por medios que les brindaran oportunidades de inclusión. La violencia como mecanismo legítimo, pero a su vez ilegítimo, lentamente se convirtió en la manera eficiente para la participación política en Colombia.

### LA POSESIÓN TERRITORIAL Y LOS MECANISMOS JURÍDICOS

Acorde con lo anterior, los mecanismos legales de expulsión demarcan la geografía espacial del territorio colombiano<sup>2</sup>; a manera de ejemplo, las adjudicaciones de tierras baldías, en 1881, otorgaron –mediante documentos de deuda pública– 359.831 hectáreas a las familias de los líderes militares frente a las 6.066 entregadas a pequeños cultivadores (Kalmanowitz, 1980: 87). Es evidente que la apropiación de grandes porciones del territorio se desarrolló –durante todo el siglo XX y comienzos del actual– más a partir del desalojo y del dominio ilícito, que consolidan las estructuras de poder regional en la geografía nacional a través de mecanismos de fuerza ejercidos por actores armados.

De esta manera, el nacimiento de este modelo estatal que se terciaba entre la creencia y el agnosticismo, llamado por Kaplan el “Leviathan criollo” (Kaplan, 1969: 39), desarrolló mecanismos de captación y de control de todo tipo de minoría social, apropiando, en el mejor de los casos, cualquier tipo de organización social divergente, y en caso de resistencias, eliminándola físicamente como condición para la preservación del orden institucional.

Ahora bien, tales procesos de eliminación se encuentran garantizados por los marcos jurídicos en los que reside la legitimidad del poder estatal, de forma tal que cualquier tipo de relación de solidaridad no puede ser viable fuera de la hacienda, puesto que carece de legitimidad, lo cual condiciona que las relaciones sociales no puedan ser establecidas fuera de su

---

2. Es fundamental que se entienda el concepto de expropiación en el que los sectores dirigentes actuales, herederos de los procesos que fundaron sus antecesores, construyeron el Estado a partir de la expropiación y la eliminación para la adquisición de la tierra, con el posterior aval de algún tipo de ley que zanjaba cualquier proceso de legitimidad en la adquisición. Véase, Jimeno, 1989: 375.

influencia. En definitiva, la posesión de la tierra y los marcos legales para el ejercicio del gobierno van a determinar los mecanismos de composición identitaria, esto es, la caracterización de los individuos “indio”, “anormal”, “forajido”, y al mismo tiempo, la legalidad de la expulsión e incluso del asesinato, a partir de la elaboración de leyes que se constituyen mecanismos legítimos para el ejercicio de las violencias (Foucault, 2000: 35).

### **LOS PROCESOS DE EXPULSIÓN COMO MANIFESTACIÓN DE PODER POLÍTICO**

La posesión de la tierra se convirtió durante siglo XIX y durante la expansión de la democracia del siglo XX en el mecanismo por excelencia para la manifestación del poder político. Así, la ciudadanía y los derechos anclados a esta producción social no sólo fortalecían las nacientes instituciones constitucionales, sino permitían que la violencia como reproducción sacral fuese compuesta en un nuevo concepto: “la política”.

La violencia, durante esta consolidación del poder político, es sinónimo de “verdad”. Ella origina su fundamento y su finalidad, se erige en el signo sobre el que se cimienta la contienda de las facciones antagónicas, y hace del acto de matar una composición de lenguajes e imágenes que –tras la composición discursiva del ser peligroso o anormal– se pone de nuevo al servicio de la hegemonía de la muerte, al intentar inclinar las posiciones y reducir a la nada a los opositores (Uribe, 1990: 42). Así, se consolida la manera como la masacre, alimentada por la venganza de la sangre, se impone como necesidad de establecer el predominio y como un asunto de identificación del asesino con su partido contra la facción política por dominar. Sin duda, las figuras de la venganza forman parte de un tejido social que se funda en lealtades primarias articuladas a las figuras religiosas; y éstas, unidas a las euforias furibundas de los creyentes defensores de la virtud, encuentran su punto de fusión anterior a los actos del asesinato.

Las estampitas de la Virgen del Carmen o los estandartes del Cristo milagroso han sido la cédula de identidad que esconde el nombre del asesino y deforma eficientemente la categoría de la víctima. Los asesinos besan una y mil veces los escapularios antes de entrar al sacrificio encomendado (Ginzburg, 1994: 96). De tal forma, durante ese festín de sangre, no hay posibilidad alguna de arrepentimiento. A ello se suma la degradación de la

víctima. El despojo de sus documentos de identidad borra el nombre y las posibilidades de perdón, para después proceder al descuartizamiento y ocultar por el rasgo identitario de la religión, lograr un proceso de descontaminación que garantiza la preservación del espacio entre el asesinato simple y el ritual (Girard, 1996). El asesino se erige como figura heroica y ocupa un lugar dentro de los vínculos sociales de una región específica.

Es evidente que la tensión violenta de los desplazadores revestidos de luminosidad sacral y heroica, legitime sobre los sobrevivientes de las masacres el imperativo de abandonar cualquier posibilidad de mantener su residencia; de esta manera, logra iniciar procesos de desplazamiento a zonas de frontera que serán siempre el único medio seguro a la mano para preservar su vida. Indiscutiblemente, el modelo de desplazamiento ha configurado, conforme a la tradición y a lo largo de la constitución del poder político, un orden geográfico específico y, más explícitamente, una dinámica de participación en los entornos sociales a través del asesinato o del exilio.

### **EL DESPLAZAMIENTO FORZADO EN SAN PABLO, SUR DE BOLÍVAR: UNA COMPOSICIÓN FRACTAL DE LA REPRODUCCIÓN SISTEMÁTICA DE LA VIOLENCIA COMO FUNDAMENTO DEL PODER POLÍTICO**

La situación de San Pablo raya en lo paradójico y lo dramático, si se tiene en cuenta que es un municipio de unos 30.000 habitantes, para los que su historia reciente está conformada por giros de control político entre guerrillas de izquierda y autodefensas de derecha.

El principal producto de supervivencia son los cultivos ilícitos, que han traído –junto a la confrontación armada– oleadas de grupos humanos desplazados a engrosar diariamente los círculos de marginación en la cabecera municipal. Esta economía ilegal, promovida por los actores armados, quienes mantienen una confrontación directa por el control de los territorios cultivados, ha venido afectando los precios, con un considerable aumento de la inflación; así, se hacen inaccesibles los productos de base agrícola, que escasean en razón de la ocupación de la tierra cultivable por los cultivos ilícitos. En este sentido, los precios de los alimentos no difieren mucho de los que pueden ser obtenidos en ciudades capitales, e incluso, en algunos casos, son mayores de los que se ofrecen en los mercados mayoristas urbanos.

Los mecanismos de participación política durante la década de los noventa estuvieron determinados por la imposición coercitiva proveniente de las armas; muestra de ello fueron las manifestaciones en la ciudad de Barrancabermeja, a mediados de los noventa, y propiciadas por el ELN. Posteriormente, antes de finalizar la misma década, los grupos paramilitares, bajo una estrategia similar, movilizaron a los mismos individuos en un movimiento de rechazo a un despeje provisional para la concertación de diálogos de paz con sus contradictores armados.

Asesinatos de actores sociales y masacres han estado a la orden del día desde la incursión paramilitar y el anterior establecimiento guerrillero, por lo que los desplazamientos y la destrucción de pequeños corregimientos o veredas, como el caso de “Vallecito”<sup>3</sup>, fueron muestras del poder militar de las autodefensas operantes en la zona. Así, al controlar la zona y hacer ejercicios de escarnio público, mecanismos justicieros de un sistema jurídico paralelo al estatal, no sólo permitieron evidenciar su convivencia con algunos sectores de las Fuerzas Armadas, sino que principalmente debilitaron los procesos legítimos de participación política y por ende la posibilidad de una construcción de instituciones en un marco flexible y democrático.

Seguido al control militar de las autodefensas, por medio de cruentas arremetidas militares, ante la mirada impávida de la fuerza pública, emerge un mecanismo mucho más refinado, pero no por eso menos siniestro: la búsqueda de legitimación política por medio de prácticas sociales. En lo que lleva corrido del actual gobierno, la capacidad de influencia sobre la administración y finanzas municipales no se han hecho esperar; se han dado inversiones algo escandalosas, como una cancha de fútbol con excelentes condiciones de iluminación<sup>4</sup>, un hospital con equipamiento moderno y, una

3. “...Depende, es decir, ahí uno, depende de lo que está ocurriendo; si por ejemplo es un combate, pues sale uno y coge a los niños y corra. Ese desplazamiento puede ser; en los últimos tiempos se ve más una modalidad (...), usted sale simplemente (...), pero antes no hay que salir. Esa es otra modalidad, la que es causada por amenazas debido a los actores, o uno o dos para toda la comunidad, les dan plazo, 24 horas, 6 horas, 40 horas, una semana, y en ese plazo la gente... Cuando les dan plazo la gente corre a donde sus amigos, entonces alcanza a vender sus gallinas, los animales a muy bajo precio, para recoger alguna cosa.
4. Algunos entrevistados aseguran que por más que se argumente que la cancha se hizo para vincular a un prestigioso equipo de fútbol a la vida del municipio, en realidad fue construida para garantizar un lugar de aterrizaje de los vuelos ilegales de helicópteros que respaldan acciones contrainsurgentes de las autodefensas.

planificación hecha con anterioridad a los desplazamientos, de “invasiones-tugurios”, como lugar de recepción de los grupos migrantes para el control poblacional.

A este proceso de cooptación, los lugareños lo han llamado “paracracia”, concepto para nada paradójico, debido a toda la inversión social y gestión que estos grupos han iniciado por medio de organizaciones no gubernamentales de su cuño, en especial, algunos proyectos sociales propiciados por la legitimidad que han venido alcanzando en la zona. De otra parte, en aquellos proyectos en los que no tienen control, intentan, por diferentes medios, iniciar una estrategia de influencia o cooptación para consolidar una imagen social magnificada y ampliada de protección social y de profunda preocupación por el desarrollo del municipio.

Este mecanismo de ilegalidad en la legalidad ha dado patente de corso a repetidas violaciones y exclusiones de todo tipo; la posibilidad de hablar transparentemente o con intenciones explícitas ha quedado restringida al ámbito de la Iglesia local, que ejerce un papel determinante en tanto el apoyo que los pobladores sienten en ella brinda posibilidad de resistencia al proceso de apropiación por la violencia de vidas y territorios. Aun así, la posibilidad de iniciar un proceso traslúcido de participación se hace cada vez más difuso; reina el silencio y la aceptación de las acciones de control social expreso, por temor o por conveniencia. Tales prácticas garantizan la sujeción al nuevo poder, pues en términos de subsistencia económica, la minoría de los actores armados lentamente se siente reivindicada por esos apoyos en abstracto.

A tal punto ha llegado la presión, que al referirse a las autodefensas, los habitantes utilizan motes como “los de acá”, “los señores” o “los duros”, por temor a nombrarlos claramente. Además, lo lúdico ha sido permeado por los intereses políticos de estos actores que patrocinan fiestas, corralejas, y ejercen un boicot irrestricto sobre los procesos no liderados por ellos; convocan a reuniones de gremios, captan recursos, como remedos de una política fiscal, de tal forma, que lentamente han constituido un poder político eficiente bajo las garantías que por temor ofrece el poder estatal.

La visibilidad del poder fundado en la violencia y su legitimación por vía de una política de paz hace que el concepto de esta última se construya dentro de los mecanismos histórico-tradicionales en un pacto de los vence-

dores sobre los vencidos. Se conforma así una legitimidad borrasca erigida en la marginalidad y la exclusión de los intereses de los desplazados ante una persistente miopía jurídica y política del Estado.

Dichos procesos de legitimación de la violencia se componen en el tránsito de la ilegalidad a la legalidad. Por ello, se diluye cada vez más la posibilidad de hacer consistente un proceso de participación mediante la expresión pública de posiciones e intereses. La democracia emerge ficticiamente como un simulacro de elecciones, en tanto que la imposición y la radicalización de dispositivos para evitar la emergencia pública y la tematización de necesidades sociales no puede efectuarse por fuera de los mecanismos de restricción impuestos por las autodefensas. Éstas se validan constantemente ante las garantías subrepticias de la legalidad estatal. Es así como la participación se hace posible únicamente en la capacidad de guardar silencio y silenciar, convalidando espontáneamente las acciones de control social provenientes de los grupos paramilitares como si fueran iniciativas democráticas de una ciudadanía libre y autónoma.

#### **A PROPÓSITO DE LA LECTURA DE LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS LOCALES, SOBRE LA VIOLENCIA Y EL DESPLAZAMIENTO: EL ANUNCIO A LOT EN SODOMA Y LAS AUTODEFENSAS COMO ÁNGELES DE SALVACIÓN**

El desarrollo del desplazamiento en San Pablo se encuentra muy ligado a la experiencia religiosa, en especial, a las experiencias carismáticas de asociaciones o Iglesias protestantes. Estas experiencias se sostienen en tres pilares fundamentales: por una parte, la contingencia de la vida anudada a la voluntad de Dios; por otra, la comprensión desde dicho designio de la vida eterna o futura, a partir de la resignación frente a las necesidades de la vida actual; y, finalmente, la idea de comunidad como espacio en donde individualmente se realiza la concientización de la salvación (Girard, 1996: 32).

Frente a tal composición religiosa, las lógicas dentro del evento del desplazamiento se alteran; es así como los actores armados se convierten en parte de la acción de la voluntad divina. Algunas de las víctimas, pertenecientes a la iglesias protestantes, consideran que el acto del desplazamiento ha sido por voluntad divina y, en algunos casos, gracias al anuncio por parte de las autodefensas, los consideran ángeles salvadores, anunciantes de un desastre del cual Dios quiere salvarlos.

Lo paradójico del asunto reside en que los anunciados son los miembros de dichas comunidades y que la virtud de la acción salvadora es propia a su moral particular, sus costumbres y, más específicamente, ser considerados como "gentes de bien" (Kung, 1974: 73). Dentro de esta dinámica, los individuos pertenecientes a otros cultos no son salvados, puesto que desde esta comprensión religiosa la hermenéutica se asemeja a la experiencia de salvación expuesta en el texto bíblico de Lot en Sodoma, en la que a partir del anuncio salvador del ángel se hace posible la profesión de fe hecha por parte de los creyentes, en cuanto Dios elige y salva en medio de un escenario de inmoralidad y perversión.

Paralelo a este proceso, los círculos de seguridad que establecen los actores, en momentos anteriores al desplazamiento, permiten un filtro para el paso de quienes consideran que son aptos de dicha salvación. Es así como los actores armados permiten el paso de los pastores protestantes, quienes son cabeza de dichas comunidades, e incluso, en algunos casos, financian la construcción de los nuevos templos en las zonas de desplazamiento.

Al interior de estos cultos, los discursos que se perciben por medio de los creyentes enfatizan la idea de una salvación individual, en la que la voluntad de Dios propicia un nuevo tipo de orden. En consecuencia, la legitimidad del desplazamiento vuelve a adquirir un vigor religioso como proceso político (Geertz, 1996: 88). Los creyentes de este tipo de cultos se aíslan totalmente de los sistemas de denuncia, y mucho menos consideran una asociación en procura de reivindicar sus derechos; sólo aceptan la asociación en tanto ésta les provea de bienes materiales para la subsistencia. El creyente, a pesar de mantener relaciones cordiales con los no creyentes, conserva una relación distante en cuanto interacción explícita de su mundo de la vida; sus relaciones en los eventos públicos son estrictamente arengadoras por medio de la oración, cuyos contenidos legitiman la violencia, revestida de un halo sacro, y presentan a los actores violentos bajo el manto de una misión necesaria para la consolidación de un mejor orden social.

El actor armado es salvador (Girard, 1996: 45) y el exilio hace parte de un proceso interior espiritualmente vivido. Esta espiritualidad, que se reconstruye en el exilio, se ve reforzada por la estrategia de reubicación paramilitar, en la cual los desplazados llegan a territorios ya establecidos, que a manera de panóptico, permiten a los paramilitares mantener un control efectivo de

### **LA LUCHA DE JOB: RESISTENCIA A LA ESTRUCTURA BIOPOLÍTICA DEL PARAMILITARISMO EN SAN PABLO**

La pregunta que debe orientar esta experiencia parroquial es la siguiente: dentro de una estructura eclesial ¿cómo es posible una deconstrucción de la violencia legítima, en tanto ruptura de la estructura religiosa como la he venido presentando? ¿Acaso la experiencia de fe vivida en la parroquia es distinta de la práctica religiosa desarrollada en el culto protestante?

Si por una parte el accionar paramilitar y su hibridación en el culto evangélico han reproducido mecanismos específicos para el control social, por otra, la experiencia de la parroquia opone una lectura diferente ante los actores armados. Comparo la lectura trastocada de Lot y su escape de Sodoma con el discurso protestante, en cuanto acción salvadora trascendente, impositiva y poco libertaria; con la posibilidad de lucha que desde Job se hace posible en procura de la emancipación, resistiéndose a las prácticas de muerte (Negri, 2003: 151).

La experiencia parroquial que admite la diversidad y se funda en el pluralismo y la construcción de comunidades a partir del reconocimiento mutuo del mundo de la vida (Lohfink, 1998: 47) rompe toda actividad de alienación y sus estrategias de poder. El reconocimiento que se produce en las experiencias de una fe en el destierro y en la resistencia, como la lucha de Job en la reivindicación de justicia contra las estructuras de muerte, emerge como la expresión de la multitud, que al multiplicar redefine su valor y su comprensión de una planeación como comunidad presente y a futuro (Negri, 2003: 161).

El pesimismo ante la voluntad de los violentos, esa dificultad de reafirmar la propia, existente ante la determinación de un destino absurdo, marcan un sentido del tiempo como nueva ontología ante la alienación proveniente de la muerte. La experiencia en la parroquia es la vida para la eternidad, para la resurrección; pero es de entender que esta comprensión de eternidad es la capacidad de imprimir una huella indeleble en la vida de los hermanos, así como también la resurrección de los muertos en las

esperanzas de resistencia de la población y de construcción de una comunidad justa (Von Rad, 1996: 221).

La Semana Santa en San Pablo me enseñó lo que significa la resistencia como poder constituyente de la comunidad. Ella se contrapone al poder constituido estatal, permisivo y legitimador de los órdenes sociales que procuran la mencionada alienación, mecanismo de aceptación del dolor como voluntad divina. El tiempo como kairós, en la marcha de una comunidad silente, es manifestación de que las resistencias sociales recomponen un tiempo nuevo como teofanía histórica y revolucionaria. En esta experiencia, el dolor no es una idealización de la vida contingente en procura de un proyecto ulterior abstracto; muy por el contrario, el dolor declara de manera implacable el carácter concreto del tiempo que trascendentemente –en cuanto plano propio anterior al individuo– constituye la manifestación de la vida a partir de una realidad común de su propia existencia (Von Rad, 1996: 235); aún más, consolida simultáneamente un reconocimiento en el que la experiencia de fe es un proyecto necesario contra la eliminación.

En un contexto en el que todo se vuelve insensato, ¿cuál es el papel de la fe comunitaria para salir de allí? ¿Cómo recomponer un quehacer ético como supuesto básico de la comunidad?

El dolor desborda la lógica, lo racional, el lenguaje, pero a su vez es la llave que abre la puerta a la comunidad en tanto experiencia común y compartida. La comunidad, como recomposición de sujeto colectivo, para quien no reside su identidad en la estructura de la dominación discursiva del poder legal e ilegal, se forma a partir de esta experiencia. La comunidad es un sujeto que lucha contra la expropiación que decreta el poder, la posibilidad de redescubrir el tiempo que la conforma y que desde su experiencia de fe conforman, es una revelación de la potencia como repudio a la explotación y a las estructuras que la componen (Negri, 2003: 161).

En este sentido, el dolor –no su sublimación– es el fundamento democrático de esta nueva sociedad política. El dolor, como dice Negri (2003: 162), le basta a la vida en cuanto permite el reconocimiento automático de la comunidad social. Por tanto, su lucha es dolorosa, pero a la vez es producida o propiciada gracias al dolor compartido. Esta conciencia, en la que el dolor es una experiencia de muerte, del no ser, conforma –contrario a lo esperado– la idea de que una comunidad, aun cuando incompleta, se reconstruye en

un proceso constante de innovación que le permite un universo infinito de posibilidades.

### **LA EXPERIENCIA DE LA FE: LUCHA CONTRA LA BIOPOLÍTICA DE LA INVISIBILIDAD**

132

Como he mostrado implícitamente, el cuerpo del desplazado se encuentra impregnado de historia (Nietzsche § 274); es decir, el cuerpo es historia sedimentada de los hábitos, las costumbres, los usos que una comunidad ha transmitido; de manera más precisa, el cuerpo es tradición. Ahora bien, la historia configura al cuerpo, pero la materialidad de éste no se desvanece en la historia, de forma que al hablar de cuerpo, hablo de la ubicación de los lugares del poder político dentro de la juridicidad del contrato por medio de la mutilación, la trasgresión, el asesinato, la puesta en escena de los cuerpos muertos, como indicio de advertencia. Los cuerpos mutilados recuentan de manera específica la manera en que la historia hace evidente la violencia como construcción y valor social. De esta manera, el cuerpo es una marca o registro social, es una radiografía sociocultural; expresa y vivencia los conflictos de la cultura, representa la inmediatez de todo sentir, los valores que se esconden en los discursos de valor político que pretende radicar su validez institucional sobre una estructura violenta y en crisis, gracias a la fe vivida en comunidad.

Por otra parte, esta fe, esta experiencia comunitaria, innovadora y resistente, permite a los desplazados rechazar la culpa impuesta por los actores de la guerra; así, si la composición social en la que se funda la política es un aprendizaje para dar muerte (Derrida, 2000: 86), la vida y la experiencia de fe son modos de enseñanza para dar vida. La fe impide una renuncia por medio del ejercicio de la justicia y el reconocimiento, recompone la posibilidad del otro como diferencia, en tanto que define su negación como la actividad que funda la delimitación y subjetividad de apariencias. Entonces logra evitar la desaparición de su posibilidad de diferencia, su historia, la tradición construida con otros, más radicalmente, la posibilidad de los cuerpos vivos y sonrientes.

Es así como el desplazado invisible se visibiliza como un vigoroso y nuevo sujeto social, que recompuesto, disputa y resiste contra la violencia visible que lo intenta producir (Derrida, 2000: 94). Se le ha dicho que su

silencio preserva el orden y su sacrificio se convierte en un eslogan por la libertad; que muy solapadamente le obliga a una lectura de la vida como un don en tanto renuncia de sí. No obstante, para la vida desde la fe proclamada, esta posibilidad ya no es admisible, pues la disposición al sacrificio es rechazada, y este rechazo les permite ratificar lo que son y lo que desean ser, transformando la violencia como fruto de un proceso histórico en un espacio en donde ellos mismos se autodeterminan para la construcción de un universo de sentido.

A pesar de los intentos de que esta máquina de la muerte apunte a la instauración de la idea de la vida como posibilidad de sacrificio, la renuncia a la muerte y al sacrificio artificial propuesto por los actores, evidencia una nueva experiencia de la vida, un don que quebranta los basamentos del ejercicio necesario del poder. La fe se antepone como relato de la vida (Lohfink, 1998: 69), como posibilidad de revolución ante la muerte; ella permite la reconfiguración de un nuevo tiempo, en el que su denuncia de la violencia desenmascara el silencio sobre el cual el poder, el culto, el establecimiento y la legalidad, ha erigido sus toldas de legitimidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABEL, CHRISTOPHER, *Política, Iglesia y partidos en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1990.
- DERRIDA, JACQUES, *Dar la muerte*, Traducción de Cristina de Peretti Della Rocca y Paco Vidarte, Paidós, Buenos Aires, 2000.
- FAJARDO, DARÍO, *Haciendas, campesinos y políticas agrarias en Colombia, 1920-1980*, Editorial Oveja Negra, Bogotá, 1983.
- FOUCAULT, MICHEL, *Los anormales*, Traducción de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- GEERTZ, CLIFORD, *La interpretación de las culturas*, Traducción de Alberto Luis Bixio, Gedisa, México, 1996.
- GINZBURG, CARLO, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Traducción Carlos Catroppi, Gedisa, Barcelona, 1994.
- GIRARD, RENE, *La violencia y lo sagrado*, Traducción de Joaquín Jord, Editorial Anagrama, tercera edición, Barcelona, 1998.

- GIRARD, RENE, *Cuando empiecen a suceder estas cosas. Conversaciones con Michel Treguer*, Traducción de Ángel Barahona, Editorial Encuentro, Madrid, 1996.
- JIMENO, MIRIAM, "Los procesos de colonización, siglo XX", en *Nueva historia de Colombia*, Tomo III, Editorial Planeta, Bogotá, 1989.
- KALMANOWITZ, SALOMÓN, "El desarrollo histórico del campo colombiano", en *Colombia hoy, con otros autores*, Bogotá, Siglo Veintiuno Editores, 1980, 2v.
- KUNG, HANS, *La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Editorial Herder, Barcelona, 1974.
- LOHFINK, GERHARD, *La Iglesia que Jesús quería*, Editorial Desclée de Brower, Bilbao, 1998.
- NEGRI, ANTONIO, *Job: la fuerza del esclavo*, Traducción de Alcira Bixio, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2003.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM, *Humano demasiado humano: un libro para espíritus libres*, Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Editorial Akal, Madrid, 1996, 2v.
- PÉCAUT, DANIEL, *Orden y violencia: Colombia 1930- 1953*, Editorial CEREC Siglo Veintiuno (1ª edición), Bogotá, 1987, 2v.
- URIBE, MARÍA VICTORIA, *Matar, rematar y contramatar: las masacres de la violencia en el Tolima*, CINEP, Bogotá, 1990.
- VALENCIA VILLA, HERNANDO, *Cartas de batalla: una crítica del constitucionalismo colombiano*, CEREC, (1ª edición), Bogotá, 1987.
- VON RAD, GERHARD, *La acción de Dios en Israel*, Traducción de Dionisio Minguez, Editorial Trotta, Madrid, 1996.