



**Experiencias significativas de
una praxis por la paz:**
*en busca de la palabra del laicado en
Colombia*

El desafío que abordamos en este libro inicia por la búsqueda de una praxis en favor de la paz y por el seguimiento de un sujeto religioso: el laicado católico. ¿Dónde está la praxis del laicado católico en favor de la paz en Colombia? Como todo ejercicio de investigación, el planteamiento de la cuestión es fundamental. Cuando hablamos del laicado, aludimos a esa designación teológica que se refiere a una parte o a una identidad del pueblo cristiano. Esta parte está explicitada en documentos eclesiológicos y teológicos que es necesario examinar. Una vez hecho esto, la cuestión nos guía hacia el concepto de praxis. ¿Cuál es la praxis del sujeto laical en relación con la paz? En la indagación sobre la praxis laical por la paz, se presenta el concepto de experiencias significativas en construcción de paz (ESCP) como un camino para analizar este fenómeno. Diversas experiencias del laicado en su compromiso con la construcción de paz arrojan un excedente de significado y sabiduría que apunta hacia un nuevo modo de comprender tanto al laicado como al ejercicio teológico que este representa desde la praxis. Estas son las cuestiones fundamentales que tratamos en este capítulo inicial.

Fundamentación teológica del laicado

Los laicos en los documentos del Concilio Vaticano II: *Lumen gentium* y *Gadium et spes*

Para una aproximación teológica al laicado en la Iglesia, recurrimos al Concilio Vaticano II, específicamente a las constituciones *Lumen gentium* y *Gadium et spes*, y el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*, en los que podemos identificar las líneas de la renovación eclesial y laical. De igual manera, para completar el estudio sobre la misión y vocación del laicado, se considerarán los aportes de las encíclicas *Christifideles laici*, de Juan Pablo II, y *Evangelii gaudium*, del papa Francisco, sin desconocer el tratamiento del tema en otros documentos². La situación del laicado antes del Concilio Vaticano II era de absoluta dependencia, simplemente existía para ser instruido en la fe por los clérigos, quienes eran los representantes exclusivos de lo sagrado, justificado por el modelo de cristiandad que dominó durante muchos siglos a la Iglesia y que continúa teniendo un fuerte arraigo en lo clerical y lo sacramental.

² De Pablo VI tenemos las cartas apostólicas *motu proprio Catholicam Christi Ecclesiam* (1967) y *motu proprio Apostolatus peragendi* (1976), y la homilía del 15 de octubre de 1967 en el III Congreso Mundial del Apostolado de los Laicos. De Juan Pablo II, la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo (1988) y de Francisco la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) y la carta del Santo Padre Francisco al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, del 19 de marzo de 2016. Y, finalmente, las conferencias del Celam, como Medellín, Puebla y Aparecida

Inicialmente, los aspectos novedosos y significativos sobre una teología del laicado están contenidos principalmente en la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* y el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*, en los que se empezó a estructurar la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, y que desarrollaremos a continuación.

La constitución *Lumen gentium* marcó el devenir de la construcción teológica en la que primó una resignificación de la vocación y misión del laicado tanto en la Iglesia como en el mundo. La renovación eclesial impulsada por el Concilio Vaticano II concibe a la Iglesia como “Pueblo de Dios” y “sacerdocio común”. Esta nueva comprensión teológica del conjunto del Pueblo de Dios que es la Iglesia es sacerdotal (n.º 10). Todos los miembros sin distinción de ninguna índole son llamados a la santidad (n.º 11) y a participar de la “función profética de Cristo” (n.º 12).

La categoría de Pueblo de Dios, en palabras de Schickendantz (2020), significó para la Iglesia una especie de “revolución copernicana”. Esta noción contiene un carácter inclusivo que “subraya ante todo la ‘común pertenencia a la Iglesia previamente a toda diferenciación de condición o de función’; juega un ‘rol estructurante y arquitectónico’; ‘constituye la categoría privilegiada, la viga portadora de ese nuevo modelo de Iglesia que el Concilio elaboró laboriosamente’” (p. 112).

Otro concepto que refuerza esta nueva concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios es el concepto de sinodalidad. El papa Francisco (2015b) afirma:

La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico. Si comprendemos que, como dice san Juan Crisóstomo, “Iglesia y Sínodo son sinónimos” —porque la Iglesia no es otra cosa que el “caminar juntos” de la grey de Dios por los senderos de la historia que sale al encuentro de Cristo el Señor— entendemos también que en su interior nadie puede ser “elevado” por encima de los demás. Al contrario, en la Iglesia es necesario que alguno “se abaje” para ponerse al servicio de los hermanos a lo largo del camino.

No cabe duda de que el camino de la sinodalidad es un camino que desafía a la Iglesia hoy, pues implica que tanto pastores como laicos caminen juntos. La Comisión Teológica Internacional recientemente ha formulado una descripción de la sinodalidad en el sentido de resaltar la corresponsabilidad y la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia: “indica la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser

comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora” (Schickendantz, 2020, pp. 112-113).

Con la categoría “Pueblo de Dios”, se está expresando claramente el querer de Dios consistente en santificar y salvar a todos los seres humanos, no de forma individual y aislada, sino unidos entre sí para conformar con todo el género humano un pueblo que lo conozca de verdad y le sirva con una vida santa a través de la práctica de la justicia (n.º 9). En esta nueva concepción de Iglesia como Pueblo de Dios, el ser humano adquiere una gran relevancia porque es inconcebible una Iglesia sin el llamado de Dios y sin la respuesta libre y creativa de quien es llamado. El llamado de Dios, como insiste Lumen gentium, es a formar la comunidad (laicos, religiosos y clérigos) con la entera disposición de reconocer a Jesús como el autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz (n.º 9).

La Iglesia, sacramento visible de la unidad salvífica para todos sin distinción ni estratificación de ninguna índole, no es una obra humana de carácter asociativo y beneficiario, ella procede de la iniciativa de Dios que la llama, como reza el lema de la Conferencia Episcopal reunida en Aparecida (Brasil), a ser discípulos y misioneros de Jesús para que todos los pueblos tengan vida y la posean en abundancia. Al respecto, Parra Mora (2017) afirma: “Toda la estructura eclesial es jerárquica, no monárquica ni tampoco democrática, sino regida y gobernada por la más impresionante red de idoneidades, de carismas y de misterios, con la marca inequívoca del carisma de los pastores para apacentar, regir y gobernar” (p. 40).

A la Iglesia “Pueblo de Dios”, dado su carácter de universalidad, le concierne la misión de anunciar y proclamar el Reino de Dios a todos los pueblos y culturas con una actitud de respeto y humildad, sin ningún atisbo de superioridad, ni de despojar a las culturas y a los pueblos de sus bienes temporales; “al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno, las favorece y asume; pero al recibirlas las purifica, las fortalece y las eleva” (n.º 13). Es evidente que el Concilio Vaticano II en este punto abre una puerta para las futuras críticas al colonialismo que emergerían en la teología de la década de 1970 en adelante: “sin despojarlos de sus bienes temporales”.

El Pueblo de Dios es uno a partir de su bautismo o inserción en la persona de Cristo, como de su confirmación o inserción en su misión: todos elegidos, todos consagrados, todos sacerdotes, todos profetas, todos enviados, todos marcados por el Espíritu, con variedad de carismas para la prestación de los más variados ministerios eclesiales y sociales. La pirámide anterior había concentrado en la cúspide misma de la pirámide todo poder, todo saber, todo sacerdocio, todo enseñar, todo interpretar, todo valer para

despecho de una larga e infeliz historia de los hombres laicos y de las mujeres en la Iglesia (Parra Mora, 2017, p. 39).

En este orden de ideas, la Iglesia Pueblo de Dios es primordialmente una comunión de carismas y ministerios diversos que están interrelacionados para asumir la misión salvífica en el mundo en busca siempre de la unidad y la comunión en la perspectiva de resguardar la justicia y la paz en el mundo entero. En consecuencia, la función de los pastores es la de reconocer y promover los servicios y carismas de todos los miembros, especialmente del laicado, instándolo a cooperar de forma unánime en esta tarea común.

El fundamento de la Iglesia es Cristo (n.º 48). Junto a Él se adhieren y circulan los diversos ministerios que, enriquecidos con los dones y carismas de cada uno de los miembros, colaboran y cooperan para la edificación de la comunidad eclesial llamada a amar y servir en el mundo a través del anuncio y la vivencia del Reino de Dios que ha de procurar la vida digna de todo ser humano en corresponsabilidad y armonía con todos los seres que pueblan el planeta Tierra. En este sentido, la Iglesia en su integridad es comunidad sacerdotal cuyo fin es el servicio a la humanidad. En el lenguaje paulino, el servicio se refiere a la diversidad de dones que dan respuesta a las diversas necesidades que padece la comunidad, como las de orden coyuntural, por ejemplo, el servicio de la misericordia (Rm 12,8), el de la exhortación, el de las curaciones y los milagros (1 Co 12,9), y las necesidades estructurales, como enseñar, dirigir, discernir los espíritus (1 Co 12,10; Ef 4,11; Rm 12,8) que demandan ser resueltas (Boff, 1992).

La Iglesia es “el encuentro de la comunidad de los fieles, encuentro provocado por Cristo y por el Espíritu, para celebrar y profundizar su fe y discutir sus problemas a la luz del Evangelio” (Boff, 1992, p. 246).

Los dones o carismas son para el servicio de la comunidad. Pablo dice: “a cada cual se le otorga la manifestación del espíritu para provecho común” (1 Co 12,7), y Pedro lo confirma: “Cada cual ponga al servicio de los demás el carisma que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios” (1 P 4,10). Por su parte, los Hechos de los Apóstoles hablan de cómo el espíritu “se derrama sobre toda carne” (Hch 2,17).

Es decir, todos los miembros en la Iglesia sin excepción alguna y con la diversidad de ministerios y carismas están puestos única y exclusivamente al servicio de la edificación del mismo pueblo (n.º 13). Además, el documento señala que la Iglesia, en el espíritu ecuménico que la ha de acompañar, guarda vínculos de unión con los cristianos no católicos y con los no cristianos para aunar esfuerzos en procura del bien común y la paz de toda la sociedad.

Desde esta perspectiva eclesial, todos y cada uno de los miembros a través de la diversidad de sus carismas y oficios han de procurar primero la comunión a través de la comunicación de los dones espirituales y las ayudas materiales para mantener la unidad que favorezca y promueva la paz y la justicia entre todos como un modo de prefigurar la santidad. Es decir, la salvación no se alcanza por el mero hecho de incorporarse en la Iglesia, que equivaldría a estar de cuerpo presente, pero no de corazón. Todo lo contrario, a la Iglesia como Pueblo de Dios le urge la práctica perseverante y continua de la caridad.

La concepción de Iglesia como Pueblo de Dios implica un cambio en la teología que conlleva la resignificación de la escatología, para la cual el Reino de Dios debe hacerse presente en el aquí y ahora, y no solo en la trascendencia, donde lo ubicaba el discurso tradicional propio del modelo de cristiandad. En respuesta, tiene cabida el emerger de la teología de la esperanza que está en la base de las teologías que inspiran las nuevas teologías contextuales.

De esta forma, el Concilio Vaticano II implicó la resignificación de la vocación cristiana de todos los miembros del Pueblo de Dios a través de la llamada universal a la santidad y al apostolado. En este sentido, el concepto de laico se refiere al cristiano que se incorpora en la Iglesia a Cristo a través del bautismo en el que todos sus miembros reciben la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo que los incorpora como miembros del Pueblo de Dios. Al laicado le “pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales” (n.º 31). Es decir, le corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que está estrechamente vinculado para buscar la realización de la santificación del mundo mediante el testimonio de su vida, fe, esperanza y caridad, siempre guiados por el espíritu evangélico (n.º 31).

Jesús no predicó la Iglesia, sino el Reino de Dios en la perspectiva de una transformación total y absoluta de los cimientos que sustentan este viejo mundo, que ha de ser transformado con la intervención divina en un nuevo mundo a través de la superación del pecado, expresado en el sufrimiento, el odio, la violencia y todas las alienaciones que martirizan la vida humana y el cosmos. La situación de tensión existente entre la eclesiología de comunión a partir de los pobres y la eclesiología que posee una visión jurídico-societaria ha de ser dirimida por la disposición al servicio del Reino de Dios. La forma como la Iglesia-institución ha ejercido el poder de forma autoritaria y coactiva obnubila el Reino de Dios que es manifestación de vida plena (Boff, 1992). No se debe olvidar que el gran desafío que vivimos en Colombia y América Latina es la búsqueda de la construcción de un nuevo mundo en el que prime la defensa de la dignidad humana y de la naturaleza, lo que necesariamente conduciría a la transformación de las estructuras sociales y la búsqueda de un ser humano nuevo, liberado de sus propias esclavitudes.

En este marco eclesial, la vocación propia de los laicos en la Iglesia no está dada ni puede hallarse de forma análoga al ministerio de lo sagrado, sino desde la común dignidad que comparten todos los hijos de Dios concedida por el bautismo que nos modela con Cristo: “Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu” (1 Co 12,13). De esta forma, el bautismo aparece como constitutivo de toda la dignidad cristiana, principio de la consciencia misionera y de las responsabilidades para con el mundo. Es decir, como un “horizonte insuperable de vida, de inteligibilidad y de acción” (Sánchez Zariñana, 2016, p. 34). De igual manera, el sacramento de la eucaristía es expresión de la real participación del cuerpo del Señor en el que entramos en comunión con Él y entre nosotros mismos (n.º 7). Pablo en sus cartas lo expresa de la siguiente manera: “Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan” (1 Co 10,17), “Ustedes son el Cuerpo de Cristo, y cada uno en particular, miembros de ese Cuerpo” (1 Co 12,27), “pero cada uno es miembro del otro” (Rm 12,5). De ahí que el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial se ordenan el uno para el otro. Todos se reunían constantemente en la vida común, en la fracción del pan y en las oraciones (Hch 2,42), dando testimonio de Cristo en todo lugar, y razón de la esperanza que tienen en la vida eterna (1 P 3,15).

Por otra parte, la constitución *Gadium et spes* expresa claramente la nueva relación de apertura de la Iglesia para con el mundo en la que ha de primar la solidaridad y la compasión para estar atenta a “los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren” (n.º 1). El laicado está llamado a cumplir con fidelidad sus deberes temporales para la transformación de la realidad social, económica, cultural y religiosa, guiados siempre por el espíritu del Evangelio (n.º 43).

Es importante insistir en el énfasis que acentúa *Gadium et spes* en la forma solidaria y profética como la Iglesia ha de acercarse al mundo: “La Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia” (n.º 1). En este sentido, reconoce que su objetivo primordial es atender a todas las cuestiones apremiantes que agobian al género humano a través de una actitud dialógica, solidaria y profética. En estas circunstancias, la tarea del laicado se va configurando en la perspectiva de “propender por el establecimiento de un orden político, económico y social en el que prime la búsqueda del bien común y la defensa de la dignidad humana” (n.º 9). El laicado, a ejemplo de Cristo, está llamado a ejercer en su ser y quehacer una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico desde la óptica de Reino de Dios (n.º 43). Por tanto, se ha de enfrentar con vehemencia el divorcio entre la fe y la vida, la ciencia y el Evangelio, la política y la ética considerándolo uno de los más graves errores de la época, y al que los profetas del Antiguo Testamento reconvenían con ímpetu, pues lo consideraba un gran escándalo contrario a la voluntad del creador.

Dado este contexto, el compromiso primordial del laicado es la transformación del mundo en busca en todo momento de humanizar. Es decir, cristificar todas las realizaciones humanas. Ello exige la puesta en práctica de una espiritualidad que fortalezca y capacite en la toma de decisiones que conlleven mejorar al mundo en todas sus dimensiones y rechazar todos los antivalores que buscan construir un mundo ajeno a los valores del Evangelio (Sánchez Zariñana, 2016).

Lo anterior confirma que el laicado en la Iglesia participa activamente con “pleno derecho en su misión, en su espiritualidad, y puede comprometerse en la misma Iglesia o fuera de sus estructuras, sin dejar de ser laico” (Sánchez Zariñana, 2016, p. 35). El laicado ha de servir de forma decidida a la humanidad para que el mundo, la casa común, se transforme y se convierta en una esperanza real para todos los seres humanos, especialmente para aquellos que lo pasan bastante mal, como los pobres. Para ello, “la Iglesia en el mundo ha de significar la Iglesia por el Reino de Dios. Esta utopía del Reino prometido es un principio crítico de nuestras realizaciones terrestres. Es lo que Metz llama ‘reserva escatológica’” (p. 36). De igual modo, la búsqueda del Reino de Dios está ligada a la inseparable búsqueda activa de la verdad, la justicia, la reparación y la reconciliación, que son los elementos constitutivos de la paz. De ahí la urgente necesidad de asumir y liderar los compromisos políticos y sociales efectivos que la hagan realidad.

El decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*

Otro de los documentos clave en la fundamentación teológica del laicado es el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*. Este documento se aprobó antes de la clausura del Concilio Vaticano II y se destaca porque ratifica y desarrolla el apostolado de los laicos en la perspectiva de una “plena comunión eclesial”. Este decreto precisa que la misión fundamental de toda la Iglesia es anunciar el Reino de Dios en el espíritu que inspiró y motivó la práctica de Jesús.

En este sentido, los laicos, “hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo” (n.º 2), son poseedores de una gran variedad de ministerios y carismas; estos han de colaborar asiduamente en la labor apostólica que tiene su fuente y origen en Cristo. En otras palabras, la función primordial del laicado en el ejercicio de la labor apostólica es evangelizar y santificar el mundo con un espíritu evangélico de forma que su laboriosidad en este aspecto sea un claro testimonio de Cristo y sirva para la salvación de todo el género humano y el cuidado de la casa común (n.º 2). Para ello, han de estar estimulados e inspirados por la caridad que viene de Dios y el espíritu de las bienaventuranzas que los facultará para despojarse “de toda maldad y de todo engaño, de hipocresías, envidias y maledicciones” (1 P, 2,1) para hacer y procurar el bien de todos sin distinción de ninguna clase.

En este orden de ideas, la caridad cristiana ha de ser uno de los grandes distintivos que ha de caracterizar el apostolado de los laicos. El evangelista Mateo afirma que el mandamiento más importante consiste en amar a Dios y al prójimo de todo corazón (Mt 22,27-40). Jesús, de manera explícita y operante, hace objeto de esa caridad a los pobres y necesitados: “Cuántas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis” (Mt 25,40). De igual manera, les recuerda a sus discípulos: “En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos con otros” (Jn 13,35). Es decir, la caridad cristiana se hace viva y operante allí donde existan personas que carecen de comida y bebida, vestidos, hogar, medicinas, trabajo, y de los medios necesarios para llevar una vida verdaderamente humana; personas afligidas por las calamidades o por la falta de salud, que sufren en el destierro o en la cárcel. La caridad cristiana, consolarlos con cuidado diligente y ayudarlos con la prestación de auxilios (n.º 8).

El laicado con su labor apostólica está llamado a impregnar y perfeccionar todo lo que constituye el orden temporal conformado por los bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, la política, las artes y profesiones; de igual manera, el progreso y la evolución de las cosas y la técnica como de las relaciones internacionales con el espíritu evangélico: “Y vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno” (n.º 5-7).

Al ejercer su apostolado, los laicos lo hacen en varios campos y de manera múltiple, tanto en la Iglesia como en el mundo, entre los cuales destacamos: “las comunidades de la Iglesia, la familia, la juventud, el ámbito social, el orden nacional e internacional” (n.º 9). En el medio social, el apostolado consiste en “el esfuerzo por llenar de espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes, y las estructuras de la comunidad en que uno vive” (n.º 13).

Las asociaciones laicales no son un fin en sí mismas, sino que están articuladas y sirven a la misión fundamental de la Iglesia, que es el anuncio del Reino de Dios. Las asociaciones laicales del apostolado son muy variadas: se proponen el fin general apostólico de la Iglesia, buscan de un modo especial los fines de evangelización y de santificación, persiguen la inspiración cristiana del orden social o dan testimonio de Cristo, especialmente por las obras de misericordia y de caridad (n.º 19).

Los documentos conciliares *Lumen gentium*, *Gadium et spes* y *Apostolicam actuositatem* nos muestran la nueva actitud de la Iglesia, que es transparentar en el mundo una actitud de escucha y de servicio que le ayude a penetrar a fondo en las entrañas de este mundo, cuya tarea esencial es acoger y salvar, y no condenar. Otro de los grandes logros del Concilio Vaticano II fue concebir a toda la Iglesia como Pueblo de Dios, sacerdotal, profética y misionera. Este hecho significó la búsqueda de un proceso de renovación y transformación de su misión en el mundo y en relación con cada uno de los pueblos y

sus culturas. Es precisamente en esta dimensión misional en la que los laicos tienen la oportunidad de ejercer una mayor participación y liderazgo de una forma mucho más preponderante y activa. Este hecho marcó una gran diferencia en comparación con la tradición eclesial que venía imperando en la Iglesia, donde el laico tenía una connotación de inferioridad y subordinación, y se consideraba sinónimo de sumisión, pasividad; sus tareas eran consideradas de segunda línea totalmente dependientes y determinadas por el clericalismo que dominaba en la misma institución eclesial, y que veía al laicado como un analfabeto desde el punto de vista religioso y pastoral al que había que instruirlo.

Es evidente que la nueva comprensión eclesiológica originada con el Concilio Vaticano II viene animada e inspirada por la categoría de la Iglesia como Pueblo de Dios, en la que todos los bautizados son parte importante y constitutiva de su misión, cuyo principal fundamento proviene de la experiencia bautismal que es común a todos los miembros de la Iglesia. Las implicaciones de la inclusión del género en la reflexión sobre la misión laical serán discutidas más adelante en el marco de las teologías feministas.

La Iglesia ha pasado “desde la concentración total de toda función activa en manos del clero al reconocimiento del derecho/deber de los laicos y laicas de participar en la vida y misión de la Iglesia” (Schickendantz, 2020, p. 120). El bautismo confiere a todos los miembros de la Iglesia “la dignidad y la libertad de los hijos de Dios” (n.º 9), lo que implica la puesta en marcha de una nueva identidad y consciencia de la vocación y misión del laicado.

La misión del laicado según los documentos *Christifideles laici* y *Evangelii gaudium*

La exhortación apostólica sobre el laicado en *Christifideles laici* de Juan Pablo II (1988) hace alusión a aquella gran porción que pertenece al Pueblo de Dios y que según Mateo 20,1-2 están representados en los obreros de la viña: “El Reino de los Cielos es semejante a un propietario, que salió a primera hora de la mañana a contratar obreros para su viña. Habiéndose ajustado con los obreros en un denario al día, los envió a su viña” (Mt 13, 38). La viña es el mundo entero que debe transformarse en Reino de Dios. “Vayan también ustedes a mi viña” se hace extensivo a los laicos que son llamados personalmente por el Señor a participar activamente de la misión en favor de la Iglesia, que tiene como tarea esencial el anuncio del Reino de Dios para la transformación del mundo. En este sentido, el objetivo del documento eclesial “es suscitar y alimentar una más decidida toma de consciencia del don y de la responsabilidad que todos los fieles laicos —y cada uno de ellos en particular— tienen en la comunión y en la misión de la Iglesia” (n.º 2).

En la actual coyuntura, el involucramiento del laicado se hace crucial. Su reto es observar cara a cara la realidad humana y planetaria con

sus valores y problemas, sus inquietudes y esperanzas, sus conquistas y derrotas: un mundo cuyas situaciones económicas, sociales, políticas y culturales presentan problemas y dificultades graves [...] es este el campo en que los fieles laicos están llamados a vivir su misión. Jesús los quiere, como a todos sus discípulos, sal de la tierra y luz del mundo. (n.º 3)

Mencionamos a continuación algunos de los problemas más urgentes que debe afrontar el laicado.

La *Christifideles laici* es consciente del desafío: ideologías, poder económico, sistemas políticos inhumanos, tecnocracia científica, avasallamiento por parte de los medios de comunicación, etc. (n.º 5). Para esta, el ser humano ha de ser considerado en todo espacio geográfico. Nosotros incluimos a Colombia, pues es el escenario de esta investigación. Se trata de asumir nuestro territorio como un sujeto “dotado de consciencia y de libertad, llamado a vivir responsablemente en la sociedad y en la historia” (n.º 5). Por tanto, ningún motivo debe justificar que a la persona se la conciba como “una ‘cosa’ o un ‘objeto’ del cual servirse” (n.º 5), o lucrarse. El documento asume la complejidad de la violencia en general. Este fenómeno, comprendemos, tiene las características de ser multicausal y pluriforme, expresándose “en el aciago enfrentamiento entre personas, grupos, partidos, clases sociales constituyéndose en un problema social permanente” (n.º 6).

La aspiración fundamental del pueblo colombiano la constituye el bien de la paz con justicia social, verdad, reparación y reconciliación. Para hacerles frente a todos los problemas, los laicos están llamados a ser destinatarios y protagonistas de la política: “la caridad que ama y sirve a la persona no puede jamás ser separada de la justicia: una y otra, cada una a su modo, exigen el efectivo reconocimiento pleno de los derechos de la persona” (n.º 42).

Desde esta perspectiva, la tarea del laicado consiste en animar y transformar cristianamente el orden temporal actuando siempre con un valiente arraigo profético capaz de denunciar la arrogancia, la idolatría del poder, del egoísmo y la corrupción que obnubila la presencia del Reino de Dios. De ningún modo, pueden los laicos abdicar de la participación en la política; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común (n.º 42). La polémica que separa religión y política parece quedar superada

por este raciocinio, en el cual la dimensión política de la fe es inaplazable. Es, a partir de esta comprensión y constatación, que el desafío del laicado será construido en los capítulos siguientes.

La orientación principal de la política según el magisterio de la Iglesia está fundada en la búsqueda del bien común, como lo estipula la constitución *Gaudium et spes*, lo que “abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección” (n.º 42). Es decir, una política para la persona y la sociedad encuentra en la defensa y promoción de la justicia su razón de ser, “entendida como ‘virtud’ a la que todos deben ser educados, y como ‘fuerza’ moral que sostiene el empeño por favorecer los derechos y deberes de todos y cada uno, sobre la base de la dignidad personal del ser humano” (n.º 42).

Lo anterior advierte la urgencia en la actual sociedad de parte de los laicos de dar testimonio fehaciente de los valores humanos y evangélicos presentes en la actividad política, “como son la libertad y la justicia, la solidaridad, la dedicación leal y desinteresada a la búsqueda del bien de todos, el sencillo estilo de vida, el amor preferencial por los pobres y los últimos” (n.º 42). La solidaridad política ha de considerar siempre el verdadero desarrollo integral del ser humano, como lo describe la encíclica *Sollicitudo rei socialis*: “no es un sentimiento de vaga compasión o de superficial enternecimiento por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común” (n.º 42).

El fruto de la actividad política solidaria ha de ser siempre la paz. En efecto, el laicado no puede permanecer indiferente y distante ante todas aquellas situaciones y acciones que niegan y ponen en peligro la paz. El laicado ha de asumir la tarea de ser “sembradores de paz” (Mt 5,9), tanto mediante la conversión del “corazón” como mediante la acción en favor de la verdad, de la libertad, de la justicia y de la caridad, que son los fundamentos irrenunciables de la paz (n.º 42).

Por último, en este recorrido de la teología del laicado abordaremos la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, considerada el vademécum en función de la promoción de la vocación y misión del laicado hoy. Este documento expresa claramente que la evangelización es tarea de todo el Pueblo de Dios (n.º 11-134), y que “los laicos son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios” (n.º 102). Además, ofrece unas líneas para orientarse en la visión de una Iglesia en el “dinamismo de salida”. El papa Francisco quiere, ante todo, que la Iglesia vuelva a descubrir la importancia del “dinamismo de salida”, su naturaleza esencial de “Iglesia en camino”. El fundamento es profundamente cristológico: “La comunidad evangelizadora experimenta que el Señor tomó la iniciativa,

la ha primereado en el amor; y, por eso, ella sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos” (n.º 24).

Francisco insiste en que es el Evangelio el que ha de impulsar a la Iglesia a una constante renovación, siguiendo el ejemplo de Cristo, quien hace siempre todo nuevo (n.º 11). La mirada al mundo exige salida y nuevas posturas, actitudes abiertas y capaces de hacer valer el compromiso con un reino que debe ser construido por todos (n.º 180-181). Esto caracteriza a la Iglesia en su particularidad, como lo dice el papa: “prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades” (n.º 49). Esto concuerda con la eclesiología del Concilio Vaticano II, definida categóricamente en *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, consistente en ser una Iglesia peregrina, en constante fidelidad al anuncio del Evangelio, comprometida vehemente con la práctica del Reino a la manera del maestro de Nazaret.

Una de las ideas fuerza de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el laicado en la Iglesia es que constituye la inmensa mayoría del Pueblo de Dios, distinguiéndose por ser grandes colaboradores en la catequesis y celebraciones de la fe, con un fuerte sentido de comunidad y una gran capacidad de compromiso por la caridad en el servicio a los más pobres. Esta presencia y compromiso significativo del laicado ha coadyuvado para que la consciencia de su identidad y misión en la Iglesia vaya en aumento. Sin embargo, como lo señala el mismo papa Francisco, aún persiste en muchas partes una toma de consciencia muy tenue de la responsabilidad laical que debería nacer del bautismo y de la confirmación. Ello es explicable por la incipiente evangelización recibida en la cual no se les ha formado para asumir responsabilidades importantes y trascendentales en la Iglesia y en la misma sociedad; al igual que el excesivo clericalismo que aún prolifera y tiene un gran arraigo en muchas comunidades parroquiales que las mantiene al margen de las decisiones e imposibilitadas para expresarse y actuar conforme a su vocación. ¿Habrá un obstáculo en la estructura jerárquica y episcopal que esté bloqueando el pleno sacerdocio del laicado? Frente a este escenario, es posible percibir la necesidad de que la Iglesia realmente se actualice en las implicaciones conciliares del Concilio Vaticano II.

Si bien se percibe una mayor participación de muchos en los ministerios laicales, este compromiso no se refleja en la penetración de los valores cristianos en el mundo social, político y económico. Esta participación se limita muchas veces a las tareas intraeclesiales sin un compromiso real por la aplicación del Evangelio a la transformación de la sociedad. La formación del laicado y la evangelización de los grupos profesionales e intelectuales constituyen un desafío pastoral importante (n.º 102). En procura del fortalecimiento de la

identidad y misión del laicado, la Iglesia ha de enfrentar con ahínco los siguientes retos que tienen carácter de urgencia:

- ✘ La necesidad de tener y expresar la consciencia de ser Pueblo de Dios, y como tal se ha de actuar por la fe: no debe vivirse de forma individual ni aislada, sino en la comunidad donde se nutre de la espiritualidad que impulsa a la vivencia del amor y el compromiso por estar atentos a las necesidades de los hermanos, especialmente los más pobres y necesitados, con una actitud de misericordia y luchando por la construcción de un mundo más justo y solidario, y en el cuidado y respeto de la creación.
- ✘ Una participación decidida en la acción política que conlleve el favorecimiento del bien común y allanar los caminos de la paz. La Iglesia tiene en su haber un historial de hombres y mujeres que han servido a Dios a través del compromiso en las actividades políticas y de gobierno sin separarse de Dios ni permitiendo que la política lo haga de la moral. En este sentido, las actuales sociedades democráticas reclaman nuevas y amplias formas de participación, por lo que el laicado está llamado a participar activa y protagónicamente en la gestión de la cosa pública en un ambiente de auténtica libertad.
- ✘ La necesidad de formación sociopolítica del laicado. En efecto, todas las personas pueden contribuir por medio del voto a la elección de los legisladores y gobernantes, así como a la formación de las orientaciones políticas y las opciones legislativas que, según ellos, favorecen mayormente el bien común. Sin embargo, es preciso invertir eclesialmente en la formación política del laicado, para que esta participación vehicule la praxis consciente por la paz que la Iglesia promueve en sus documentos.
- ✘ La necesidad de formación en pluralismo y diálogo interreligioso e interfé. Dado que la vida en un sistema político democrático no podría desarrollarse provechosamente sin la activa, responsable y generosa participación de todas las personas, “con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2002), se hace importante que el laicado desarrolle la capacidad ecuménica de trabajar con otras personas que se encuentren en otras orillas ideológicas, religiosas o de fe.
- ✘ La formación de laicado y, en la misma línea, la evangelización de los grupos de profesionales e intelectuales constituyen para la Iglesia un desafío pastoral importante e impostergable que exige respuestas (n.º 102).

- ✎ La ampliación de “los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia” y, a su vez, “garantizar la presencia de las mujeres donde se toman las decisiones importantes” en la Iglesia (n.º 103).
- ✎ La animación de los jóvenes a quienes el papa Francisco les dice con insistencia que sean “callejeros de la fe, felices de llevar a Jesucristo a cada esquina, a cada plaza, a cada rincón de la Tierra” (n.º 106).

La eclesiología del papa Francisco que se puede inferir en este documento sigue la línea del Concilio Vaticano II considerándolo una agenda inacabada. En este sentido, el papa concibe a la Iglesia como “una Iglesia en salida”. Esta concepción eclesial lleva la marca de la Iglesia latinoamericana, descrita por las conferencias episcopales de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida. De esta manera, la Iglesia vuelve a transparentar en todas sus acciones a Jesús crucificado y resucitado. Si esto no acontece simplemente, la Iglesia “no lleva el sello de Cristo encarnado, crucificado y resucitado, se encierra en grupos elitistas, no sale realmente a buscar a los perdidos ni a las inmensas multitudes sedientas de Cristo” (n.º 95).

Sin embargo, dada la variedad de escritos y documentos, podemos inferir que la misión y vocación del laicado en la Iglesia y el mundo entero está en proceso de construcción, con pocos avances significativos. Lamentablemente, aún sigue pesando esa concepción de que la plena vocación cristiana solo es realizada en la persona religiosa o en el sacerdote. De esta manera, el laicado, en muchos sectores de la Iglesia, sigue siendo considerado un cristiano de segunda categoría. El descontento y la crítica sobre la vocación y misión del laicado sigue estando presente, específicamente este hecho se destaca en la relación entre el laicado y el clero. Véase, por ejemplo, la situación de marginalidad de las mujeres en la Iglesia. No obstante, el compromiso de los laicos es uno de los temas más alentadores y esperanzadores de la Iglesia hoy.

El pontificado de Francisco parece haber agitado varios temas relacionados con el papel de la mujer en la Iglesia, la participación de los cristianos en política y las otras religiones. Las palabras y los gestos del papa sacuden la cuestión en el seno de la Iglesia católica. Sin embargo, el magisterio de Francisco, magisterio en acción, se entiende en el magisterio inspirado por el Concilio Vaticano II, retomando sus sendas y planteando desafíos importantes para la Iglesia del siglo XXI. ¿Podríamos a partir de esto comenzar a esbozar una teología de la paz?

Esbozos de una teología de la paz

El binomio paz y teología guarda una estrecha relación, pero algunas veces ese vínculo se hace difuso cuando entra de por medio la creencia en un Dios que avala o justifica el uso de la guerra, y se usa como pretexto para defender una doctrina o unos dogmas que han sido, sin duda, constructo humano. Sin embargo, al volver la mirada sobre la historia de nuestro continente latinoamericano, encontramos que, en muchas de las grandes reivindicaciones humanas como reconocimiento de los derechos de los indígenas y de los negros, solo por mencionar estos dos hechos, se avizora en ellas la influencia de un pensamiento teológico sustentado en la perspectiva de una divinidad que ama y defiende la vida, distante del Dios de la guerra y de la paz impuesta.

Seguimos en la línea de Bartolomé de las Casas, en la defensa de los derechos de los indígenas; continuamos el horizonte del indígena Guamán Poma de Ayala quien formuló un ideal de convivencia entre europeos e indígenas (Dussel, 2007; Mignolo, 2007). De la misma forma, reivindicamos las raíces y la sabiduría de los movimientos de resistencia de personas afro e indígenas, y de sus organizaciones comunitarias que a lo largo de estos quinientos años han resistido al exterminio impuesto por el colonialismo occidental cristiano. La teología, desde una postura crítica y defensora de la dignidad humana, busca la transformación de esas realidades mediante la propuesta de los valores necesarios para que la fe y las distintas creencias defiendan y denuncien los atropellos proferidos en contra de los pueblos y aporten significativamente a la convivencia, construcción y consolidación de la paz como un compromiso justo y necesario para el bienestar de todos.

La paz es la “suprema aspiración de toda la humanidad a través de la historia” (Juan XXIII, 196, n.º 1), está grabada en la consciencia de cada ser humano, fundada en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, para orientar todas las relaciones que configuran la vida social de los pueblos. De hecho, es un anhelo que trasciende a las sociedades y a las culturas, que está por encima de las racionalidades del ser humano determinadas por las propias fuerzas cimentadas en las ciencias naturales y humanas. Sin embargo, la tradición bíblica transforma el deseo en la esperanza de que Dios ayudará a lograr este gran propósito. “Pues yo os digo: No resistan al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra” (Mt 5,39).

La declaración de Cristo sobre el conflicto es humanamente irracional, aunque también puede ser una fuente completa para la reflexión teológica dirigida a abordar el tema de la paz. La gratuidad, la justicia divina, el perdón, son elementos que el mensaje cristiano propone a fin de superar las situaciones de conflicto. (Malagón Avilés et al., 2020, p. 35)

En este contexto, la teología tiene una tarea que se ramifica en una doble finalidad: la primera consiste en comprender y analizar la forma en que los símbolos de lo sagrado han construido el estado actual de la sociedad (Beltrán Acero, 2015), y la segunda en formular visiones críticas y transformadoras de la realidad que alimente nuevos paradigmas que vayan en consonancia con el horizonte del Reino de Dios (Schüssler Fiorenza, 2011). La reflexión teológica de la paz ha de estar ligada a la tradición del método teológico latinoamericano, fundamentalmente en esa matriz hermenéutica que investiga el ser y el quehacer de la teología y sus correlatos. “No podemos renunciar a los discursos fundamentales tras la urgencia de los contextuales o particulares. Ambos discursos son urgentes, necesarios y complementarios en la actual coyuntura latinoamericana y caribeña” (Madera Vargas, 2020, p. 28).

De igual manera, es importante que esta teología “dialogue con los nuevos fenómenos mundiales como la globalización, el cambio climático y la agudización de las dependencias de poderes que provocan grandes crisis sin entrar ellos en crisis, como los centros hegemónicos de control de las finanzas y de promoción de constructos ideológicos unidos a intereses evidentes” (p. 28). En ese sentido, no podemos renunciar al marco teórico general del marxismo, al mismo tiempo que lo enriquecemos y ampliamos su visión para comprender mejor “lo contextual y lo particular”.

Reconociendo todo el bien que ha significado para los pueblos latinoamericanos el legado de la dignidad humana construido por la teología de la liberación, los actuales procesos humanos nos interpelan de forma radical: “Lo más crucial es que hay signos de un cambio de época, y que la respuesta a clamores de la humanidad conlleva replantear la Misión” (Irrázaval, 2015, p. 34). Esto implica la resignificación de nuestro ser y quehacer teológico.

Sin embargo, el caminar teológico hacia una teología de la paz no está exento de vicisitudes, tanteos y tropiezos. Para ello, debemos hacer una apuesta por innovaciones epistemológicas que responden, entre otros factores, a los constantes cambios axiales que son veloces y monumentales, y que están cambiando los ejes que mueven el mundo (Vigil, 2012). La productividad capitalista y una cierta globalidad propagandística de la información han abierto más la brecha entre los que tienen (los ricos) y los que no tienen (los pobres) (Irrázaval, 2013).

La proliferación de posturas gobiernistas de corte nacionalista, populista y de ultraderecha son una amenaza para las democracias y, en última instancia, para el planeta. Esta tendencia autoritaria ha forjado comunidades de desplazados, desarraigo, pérdida de lazos sociales y comunitarios, con el concomitante empobrecimiento de su vida económica y cultural. Al mismo tiempo,

a escala planetaria hay iniciativas de cuidar el medio ambiente, de forjar pequeñas asociaciones, de humanizar la estructura social. Resaltan los movimientos de pueblos árabes, que destronan a dictadores y que gestionan nuevos horizontes. Desde hace tiempo sobresalen las propuestas ecológicas, la auto-limitación a lo necesario, y el no dejarse abrumar por lo superfluo. También hay debates sobre la irracionalidad del progreso primermundista, ya que los recursos son escasos. En diversos ambientes resuena un clamor: otro mundo es posible ¡y es deseable! (Irarrázaval, 2013, p. 12)

Cada uno de estos factores alienta la transformación del ser y quehacer de una teología de la paz hoy. Necesitamos, por tanto,

una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose — en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de la humanidad, en el amor que libera, en la construcción de una sociedad justa y fraterna— al don del Reino. (Gutiérrez, 1972, p. 41)

Se trata de una teología que aprenda de y difunda la sabiduría cultural de los pueblos, de las comunidades indígenas y afrodescendientes, que aporte significativamente a la resignificación y potencialización de la lectura e interpretación de los textos sagrados (relecturas bíblicas y otros textos sagrados) para que sean comprendidos e interpretados desde el contexto particular de cada una de las comunidades y los grupos, y en diálogo con la comunidad global; necesariamente, estamos hablando de espacios para que las teologías feministas, afroindígenas y diversas se consoliden y sus reflexiones nutran el todo de la sociedad; que continúe el desarrollo de la ecoteología en la perspectiva de cuidado de la casa común donde el ser humano sea el principal garante de esa transformación. Es decir,

la prioridad es ser más humanos, en lo que ocurre cada día, en un trascendente aquí y ahora donde acontece la salvación. Convivimos con la gloria de Dios. Es una felicidad que no ha sido ganada por individuos sagrados. Muy por el contrario, la salvación es un regalo divino ofrecido a cada persona y al universo. [...] La meta no es restaurar una cristiandad en América Latina, ni es combatir el secularismo, ni es la auto-perfección. La meta es dar gloria a Dios, en las responsabilidades de cada día, que sintonizan con el evangelio de Jesús. (Irarrázaval, 2018, pp. 11-12)

Nótese que, entre estas teologías que representa Irarrázaval (2018), se afirma sin temores una nueva escatología en la que la trascendencia se ubica aquí y ahora, y, por tanto, se rescata la idea de la salvación de su reducción trascendentalista que la ubicaba siempre

en un “más allá”. Ahora, ¿en qué consistiría “dar gloria a Dios en las responsabilidades de cada día”? Sintonizar el día a día con el Evangelio de Jesús implica necesariamente institucionalizar políticamente el cuidado del ser humano en todas sus dimensiones, incluso, su aspecto individual y comunitario (Butler, 2020).

Parfraseando al papa Francisco³, la configuración de la teología de la paz requiere el concurso de teólogos que emprendan la opción de untarse de pueblo, salir a las calles, recorrer los barrios, los caminos y las veredas donde yacen los grandes conglomerados humanos que buscan respuestas prontas con las que puedan realmente significar su vida de sentido. Ello exige aprender a conocer y experimentar las necesidades y los dramas humanos que pululan por doquier, ponerse en la actitud de escuchar y dialogar con los otros saberes y cosmovisiones propios de cada cultura; de igual modo, acompañar y fortalecer las reivindicaciones y los procesos socioculturales de las comunidades y de los pueblos que buscan defender y exigir sus derechos.

Agrega el papa Francisco que el teólogo de hoy no se puede conformar con una teología especulativa de oficina:

Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman unguento y vino en las heridas de los hombres. (Francisco, 2015b, párr. 3)

Es inevitable pensar, por ejemplo, frente a la idea de “acompañar y fortalecer las reivindicaciones y procesos socioculturales de las comunidades y pueblos”, el desafío que representa superar los estigmas lanzados sobre estas poblaciones, a quienes, particularmente en Colombia, se las ha estigmatizado como “guerrilleros”, o a estudiantes como “vagos”, o a las comunidades diversas como “depravados”.

La teología de la paz ha de ser esculpida por el compromiso diáfano y convincente del teólogo con la realidad de sufrimiento, en busca de los aportes que den respuesta a las soluciones de los conflictos y a las necesidades que afligen, en procura del cambio y la transformación de la sociedad. Para ello, es importante implementar acciones de toda índole: pastorales, sociales, culturales y económicas, que no se limiten al sostenimiento de una religiosidad que, en la mayoría de los casos, no transforma ni se compromete con la realidad social (Toro, 2004). En este sentido, Malagón Avilés et al. (2020) agregan:

³ Sobre el modo de formar nuevos teólogos señala: “No un teólogo ‘de museo’, que acumula datos e información sobre la revelación, pero sin saber muy bien qué hacer con ello. Y tampoco un ‘balconero’ de la historia. [...] una persona capaz de construir en torno a sí la humanidad, de transmitir la divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana, y no un intelectual sin talento, un eticista sin bondad o un burócrata de lo sagrado” (Francisco, 2015b).

“la paz se dará como una práctica sociopolítica, pública y cultural, representada en el proceso del tribunal, y reconocida por la misma sociedad” (p. 37). En el pasaje bíblico del sermón de la montaña, Jesús traza de forma clara la opción para sus seguidores: “Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9). La propuesta de Jesús es dicente y clara; el esfuerzo del creyente será su trabajo concreto por la concordia y por la paz del mundo.

Las bases para una teología de la paz se encuentran en los caminos de liberación abiertos por las teologías subalternas de Asia, África y Latinoamérica. Estos caminos han abierto un gran torrente de liberación que, en los últimos años, ha comenzado a correr y a filtrarse por todas las grietas del sistema, en busca de abrirse camino al andar. En este esbozo introductorio sobre una teología de la paz, agregamos inmediatamente a la idea de la liberación el desafío del pluralismo religioso y de la diversidad sexo-genérica, ambas instancias de complejidad y avance en la teología tricontinental (Young, 2001). Sin embargo, esto que estamos llamando teología de la paz irá configurándose de manera posterior al análisis de las experiencias significativas en construcción de paz. De este análisis surgirán elementos y perspectivas constitutivas de una teología de la paz (capítulo dos).

Hacia el análisis de las experiencias significativas en construcción de paz

La revisión de los documentos conciliares nos ofrece un marco teológico importante y general para indagar el trabajo de los laicos por la paz. En ellos, encontramos las bases para una teología que sitúa al laicado en el centro de una revolución inconclusa. Al considerar la paz y su fundamentación teológica, recurrimos al trayecto realizado por los movimientos de liberación (dentro y fuera de la Iglesia) y la manera en que este camino hizo surgir, a su vez, los desafíos del pluralismo y la diversidad para el pensamiento y la praxis teológicos.

Sin embargo, si la teología ha de ser siempre un acto segundo, se requiere, por consiguiente, un marco ideológico y categorial que nos permita entrecruzar otros campos más allá de la teología, de modo que podamos “ver” mejor la realidad. Sabemos en este punto que la Iglesia se propone ser una comunidad abierta, “en salida”, y comprometida de manera amplia y en la base, para cumplir el principio del sacerdocio de todos los creyentes. Somos conscientes, de igual forma, de que este llamado teórico, académico, o de la teología conciliar y posconciliar, si se quiere, convoca una movilización que acaba, en el contexto histórico de la política de países como Colombia, tropezando con lo que llamamos el “excesivo clericalismo”, por un lado, y una tendencia preponderante al conservadurismo de derecha y de extrema derecha, por otro. Esto plantea un desafío radical: el cristianismo colonial (Mignolo, 2007), este cristianismo que históricamente se

ha posicionado en contra de la paz (Flórez Suárez et al., 2020), ha construido un mundo desigual y degradante para el ser humano, de manera que en este punto es necesario recurrir a todas las herramientas que disponemos en la inter- y transdisciplinariedad de las ciencias, para intentar enriquecer el análisis. En primer lugar, procedemos a tejer una serie de categorías que son cada vez más frecuentes en la teoría crítica contemporánea. De ahí construimos una referencia histórica a partir de lo que hemos denominado experiencias significativas en construcción de paz (ESCP). Se tratará, en un paso posterior, de retomar estos insumos entre los planteamientos generales de una teología de la paz.

Matriz de las categorías para el estudio de las experiencias significativas en construcción de paz en Colombia

Esta revisión sobre las ideas católicas sobre el laicado y los esbozos de una teología de la paz se conectan ahora con una serie de categorías de análisis desarrolladas por diversos discursos críticos en el mundo. Cada una de estas categorías busca representar o captar algo del proceso histórico en su contradicción dialéctica. Es decir, cada una de estas palabras comprende la expresión de procesos de alienación, que en teología se asocian a la necesidad de redención. Procedemos a explicitar en general el uso y sentido que estas categorías adquieren en este marco conceptual. Cada una representa a su vez un vector de análisis. Asumimos un vector de análisis en construcción de paz, por ejemplo, cuando en una experiencia determinada se expresa la superación o una tendencia a la superación de aquella opresión. Estas son clase, raza, género/sexualidad, derechos humanos, defensa del territorio, religión, cultura, mejoramiento de las condiciones de vida/economía, organización social y ecología.

Las primeras tres (clase, raza, sexo/género) hacen parte de una tríada clásica en los estudios feministas, especialmente de aquellos que han incorporado el debate de lo interseccional (Aránguez Sánchez, 2021; Crenshaw, 1991; Davis, 1981; Hooks, 2021). Las siguientes categorías, como derechos humanos, defensa del territorio u organización social, han sido forjadas a partir de la propia consideración de los elementos presentes en las ESCP. A continuación, nos detenemos un momento en cada una de ellas para observar su funcionamiento en el análisis.

Clase

La categoría “clase” proviene del vocabulario marxista, el cual es, en general, el vocabulario general de la teoría crítica contemporánea. Expresa la unidad de un grupo de personas, una clase, la cual está determinada por el vínculo con una clase dominante expresado por el término “subalternidad”. Este término implica otros términos como

“concientización”, “dominación”, “dialéctica”, etc. En el contexto de las sociedades campesinas tercermundistas o, como se suele decir hoy, del “sur global” (De Sousa Santos, 2010, 2011), el término marxista ha sido digerido para significar diversos elementos, más allá del “trabajo”, que configuran una especie de multiplicación o pluralización de las “clases”, alrededor de otras categorías que adquieren eventualmente su propio lugar categorial al lado de la “clase”.

Todas estas tienen que ver con elementos resultantes de la colonización, como la racialización e indigenización de la población, la imposición de una sociedad heteronormada con roles fijos de género, la articulación de estos géneros en una estructura productiva económica de explotación y esclavitud y dominación, la emergencia de la religión como factor subordinante, etc. Sobre estos términos, por ejemplo, Wade et al. (2008) comentan:

Hemos optado en muchos casos por usar neologismos como “generizar” y “generizado” [...], “racializar”, “racializado” [...] y “sexualizar”, “sexualizado” [...]. Todos intentan referirse a procesos que tienen aspectos o dimensiones de género, raciales o sexuales. Por ejemplo, hablar de la ciudadanía generizada, sexualizada y racializada dirige la atención al hecho de que la construcción del concepto de la ciudadanía, en un contexto determinado, tiene connotaciones, aspectos o dimensiones de género, raciales y sexuales. (p. 11)

Consideramos la clase como un vector de análisis en construcción de paz cuando la experiencia referida contribuye a los procesos de concientización de una clase en resistencia y a los procesos de disolución o superación de las realidades materiales que producen las contradicciones históricas de clase.

Raza

Como ha sido observado con el término “clase”, las diferentes categorías de análisis se pluralizan a partir de la noción de clase y subalternidad. Raza, género y sexualidad (Wade et al., 2008) constituyen, así, elementos inseparables en los procesos de alienación y subalternización en las sociedades afectadas por el colonialismo y el neocolonialismo euronorteamericano. Se tratan por separado tan solo por cuestiones metodológicas. La categoría “raza” es una categoría sociológica y no biológica. Dicho esto, esta se refiere a la estructura subalternizante originada a partir de la separación/clasificación de las razas y de su subsiguiente jerarquización. Tal clasificación es, en general, epidérmica, pero también incluye otros elementos fenotípicos y comportamentales (performativos). Esta es la razón por la cual el significado de lo que se entiende por raza varía de un contexto a otro; en otras palabras, la negritud en los Estados Unidos o en Brasil es diferente de la

negritud en Colombia. El concepto, más antropológico, de etnia expresa esta complejidad más allá de lo epidérmico, pero en este libro es menos importante esta especificidad como la noción de que hay un vector alrededor de lo epidérmico, lo fenotípico y lo cultural que constituye una expresión de la alienación en nuestro territorio.

Tomar en serio los procesos de racialización (y generización/sexualización) en el continente, y en nuestro país, implica ir más allá del análisis marxista, de las primeras teologías de la liberación, que redujo el sujeto teológico al “pobre”, apareciendo para una gran mayoría de la comunidad teológica y religiosa un sujeto desprovisto en su identidad de diferentes aspectos constitutivos; un pobre sin género, sin referencias étnico-raciales, sin sexualidad. Esta dimensión será importante para visibilizar, por ejemplo, las comunidades del río Atrato, o de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, que analizaremos más adelante, en las cuales la praxis por la paz está claramente marcada por un derrotero que parte de las identidades étnico-raciales en los territorios.

Género/sexualidad

Este vector de análisis debe ser cuidadosamente utilizado en el contexto latinoamericano. Sabemos que la categoría de género, tal y como es usada en los discursos académicos, surge en otros contextos y, cuando es transplantada al sur global, debe sufrir procesos de transformación. Lo comunitario es más útil para describir ciertos procesos rurales, campesinos, o de comunidades llamadas “tradicionales” (Oyěwùmí, 2017; Paredes, 2010). Sin embargo, en escenarios occidentalizados como el nuestro (Mignolo, 2007), el género es útil como categoría de análisis. En algunos análisis, se usa por separado la categoría sexo, sin embargo, algunos teóricos encuentran importante comprenderla interrelacionada, de manera que se habla de la categoría sexo/género (Schüssler Fiorenza, 2000), o la diversidad sexo-genérica (Cordova Quero, 2020). La categoría ha sido útil en el discurso crítico contemporáneo para comprender las desigualdades sociales causadas por el sistema cultural binario que construye roles fijos para cada género, y los sistemas sociales de relaciones de poder, jerarquía y clasificación basados en una expresión determinada y controlada de la sexualidad.

El sexo/género constituye un vector de análisis en construcción de paz al permitirnos verificar el respeto a los derechos humanos y constitucionales de los sujetos vulnerables definidos por la ley (niños y niñas, mujeres, personas diversas); se construye paz cuando las experiencias nos permiten transformar y superar las realidades de opresión y marginalización visibilizadas por esta categoría.

Derechos humanos

Con este vector, así como con los anteriores, sucede de la misma manera: son aplicaciones de conceptos surgidos de otros contextos. Podemos afirmar también que son conceptos que han adquirido una dimensión planetaria o, al menos, pretendieron esto. Pero antes de rechazar estas categorías como nociones extrañas o foráneas, debemos comprender su funcionamiento en nuestro territorio. El concepto de derechos humanos continúa expandiéndose desde su creación en 1948, y es su carácter de global (o “universal”) lo que le ha valido su estatus de derrotero cultural, incluso, para los discursos religiosos en todo el mundo (Pui-Lan, 2015). Sin embargo, es necesario defender una visión crítica de los derechos humanos, como afirma Arias Marín (2015). Usamos el concepto de derechos humanos como vector de análisis en construcción de paz y herramienta para verificar la superación de las contradicciones a las que este concepto apunta. Es una ESCP aquella en la que los derechos humanos son fortalecidos, contextualizados, protegidos sus defensores e implementados para todas las personas.

Estas categorías en adelante expresan una relación directa o indirecta con los derechos humanos. Sin embargo, desde ya proponemos un ejercicio de contextualización, enfocamos conceptos que se derivan de un marco general de derechos, pero que asumen una forma particular en cada contexto.

Defensa del territorio

La defensa del territorio es la defensa de la vida, y la vida es un derecho humano a defender. Con este concepto, podemos observar cómo las categorías de análisis se van haciendo cada vez más complejas. Es decir, el discurso de los derechos humanos debe ir desplegándose en el tejido de la historia humana y sus culturas, y en este encuentro surge la comprensión de la interconectividad de la vida en todos sus niveles. No podemos dejar de observar también cierto aspecto del encuentro cultural colonial. Mientras la tendencia de las sociedades que sufrieron la inyección de ideales civilizatorios fue inculcar su visión de separación entre “el hombre” y la “naturaleza”, las sociedades racializadas sobrevivientes de la colonización acudieron a su herencia cultural ancestral y se construyeron a sí mismas en una noción de ser humano y ser sociedad que incluyó eventualmente el lugar geográfico y las actividades humanas en él desarrolladas (Gutiérrez y Restrepo, 2017). La defensa del territorio como vector de análisis pone de relieve el aspecto colonial del encuentro entre culturas, y comprende cómo el modelo de producción capitalista que se globalizó es nocivo para el ser humano global, desde una comprensión holística y profunda de la existencia planetaria. Así concebido, el territorio es factor de construcción de paz cuando una experiencia determinada manifiesta la tensión entre la globalización capitalista y la resistencia de las comunidades locales, proyectándose esta tensión en el

territorio. Las ESCP presentan comunidades conectadas con sus tradiciones ancestrales en cuya cosmovisión se genera un arraigo y conexión indisoluble, en complementariedad, en armonización, y enfrentan el interés industrial o comercial que no ve esta conexión. Cuando la vida de las personas se encuentra de esta forma atada al territorio, la defensa de este se convierte en la defensa de la vida misma de las personas. Consecuentemente, esto tiene implicaciones en relación con la preservación de los recursos naturales de los territorios, pues las prácticas productivas ancestrales han demostrado estar en una lógica de sostenibilidad y preservación, justo lo contrario de las prácticas extractivistas con las cuales se vincula el Estado con mayor facilidad.

Religión

Recurrimos al concepto de religión empleándolo de forma crítica, pues entendemos cómo la comprensión occidental de lo religioso condujo a la jerarquización de las culturas (cf. Asad, 1993). Para construir este concepto como vector de análisis en construcción de paz, es necesario comprender la religión como el espacio de significación cultural a partir del cual se construye el campo de acción de una sociedad, sus condiciones profundas y sus determinantes políticas. A pesar de que el concepto es más apto para analizar el fenómeno de la religión cristiana, religión aquí designa el espacio (discursivo y ritual) al cual apelan las comunidades y tradiciones ancestrales para afirmar sus prácticas culturales productivas y reproductivas, en tensión con el modelo laico-secular, que continúa siendo “cristiano” estructuralmente (Beltrán Acero, 2015), impuesto por el Estado moderno colombiano. La religión es un vector de análisis en construcción de paz cuando las experiencias conducen a procesos de legitimización, respeto, reivindicación y protección de las religiones, religiosidades y espiritualidades, tanto de las comunidades religiosas tradicionales como de su conexión con el territorio, generalmente mediada por prácticas que ilustran la sabiduría ancestral y cósmica de estas comunidades.

De la misma manera, cuando la religión o las religiones implementan sus contribuciones en favor de su comprensión particular de lo sagrado, la espiritualidad y la convivencia humana, la religión se convierte en un vector de análisis sobre las ESCP. Es fundamental, por tanto, visibilizar cómo a partir de procesos internos de las religiones se han construido ideales y prácticas de liberación, que se comprenden en el marco de la búsqueda de la paz: la dignidad humana, los derechos humanos, la diversidad, la justicia, la verdad, la reconciliación y la reparación. Esto une orgánicamente la religión con las propias categorías de análisis que estamos proponiendo. Han sido estos procesos los que han sido esquematizados en las propias visiones de liberación generadas en el cristianismo y en otras religiones. En este sentido, la religión debe enfrentar esta ambivalencia en la que a veces se presenta al mismo tiempo como factor de opresión y de liberación. Es nuestra convicción de que es posible construir un cristianismo de liberación en el espacio onto-mítico-ético que representa la religión (Dussel, 2002).

Cultura

El concepto de cultura es un espacio de debate y disputa de significado por la propia palabra. Por tanto, conviene delimitar con cuidado el modo en que lo usaremos y la forma en que será considerado el vector de análisis de ESCP. Seguimos a Bauman (1999) en su comprensión de “cultura como autoconsciencia de la modernidad” (p. 12). Al postular esta formulación en un marco que comprende la cultura como praxis, este autor recupera la tradición humanista que considera que la historia y la cultura no están hechas por fuerzas sobrehumanas o divinas, sino que podemos comprenderlas y, por tanto, transformarlas, pues somos nosotros mismos quienes las hemos construido. Cultura como praxis implica la idea de que la acción consciente que transforma el mundo de la vida (*Lebenswelt*) busca la superación de la alienación, esa múltiple separación del ser humano consigo mismo, como individuo, con el otro, con el colectivo o la especie y con la naturaleza (Mészáros, 2006, pp. 19-20). La cultura como vector de análisis permite verificar cuáles son las experiencias que representan estos procesos de autoconsciencia del cuerpo social, lo cual implica que las experiencias conduzcan a la comprensión del funcionamiento del proceso social, su historia, su política, y que se supere la alienación en la condición humana contemporánea.

Mejoramiento de las condiciones de vida/economía

Como puede observarse en el punto anterior, superar la alienación del ser humano implica un proceso de autoconsciencia global que es capaz de orientar la acción consciente en los escenarios locales de su manifestación. El reconocimiento de la devastación de la vida de buena parte de los seres sentientes en la Tierra, de la amenaza a sus condiciones de existencia y a su equilibrio dinámico, marca un momento de esta autoconsciencia planetaria. Un proceso global de autorreconocimiento y autoconsciencia del ser humano como base para la transformación consciente de la realidad hacia un horizonte más allá de la mera supervivencia conlleva necesariamente el mejoramiento de las condiciones de vida de todas las personas sin excepción. La economía como ciencia de la óptima administración y distribución de los recursos y los sistemas que hacen posible la reproducción de la vida se pone en jaque en este vector. El concepto de mejoramiento de las condiciones de vida como vector de análisis implica el deseo de destacar aquellas experiencias en las que, por su creatividad, asertividad y espíritu humanista, se vislumbran las posibilidades de un mundo más igualitario para todas las personas. Pero el mejoramiento de las condiciones de vida está directamente ligado a la comprensión de la cultura como acción consciente del cuerpo global sobre sí mismo, es decir, como resultado de la praxis. Esto incluye el cambio de visión en la que la calidad de vida no puede ser considerada desde el punto de vista individualista, sino de la capacidad de desarrollar seres humanos y sociedades solidarias.

Organización social

En el análisis de las ESCP, se destaca generalmente el elemento de la organización social como un aspecto fundamental para el desarrollo de una visión de liberación y emancipación. Comprendemos el concepto como la suma de todos los factores que intervienen en la articulación de una comunidad, cuyo horizonte es el beneficio de la comunidad. Solo comunidades organizadas pueden enfrentarse al Estado o ser oídas por él. Por otro lado, solo comunidades organizadas logran una identidad suficiente para dar lugar a la ocupación consciente de los territorios. Esto quiere decir que, cuando estamos delante de comunidades organizadas, lo estamos de procesos de autoconsciencia del cuerpo social. Al contrario, cuando el grado de articulación entre las personas es mínimo, y no logran alcanzar el estatus de comunidad, estamos frente a un tejido social aún no activo, que fácilmente puede degenerar en tumor y cáncer. Al analizar las formas de organización social, hay que considerar la manera en que estas funcionan en un marco general constitucional y en que están informadas por sus tradiciones culturales, étnicas o religiosas. La visibilización de estos elementos es importante porque nos ayuda a comprender cuáles han sido estos factores que han facilitado la organización del cuerpo social y de las comunidades, y así replicar tales experiencias en otros contextos o iluminar otros esfuerzos a partir de lo aprendido. El reconocimiento de las diferentes formas de organización social y la validación de sus maneras particulares de generar tal organización debe ser comprendida en una ecología de saberes (De Sousa Santos, 2010) en la que cada comunidad y sus tradiciones en constante transformación son traídas al escenario del debate público y de la resolución de nuestros problemas comunes. En este caso, el factor de organización social se contrapone al vector de competencia e individualismo que impera en el sistema cultural capitalista.

Ecología

La paz no es mera ausencia de violencia, sino la consecuencia de una realidad más global, profunda e integral que está interconectada: lo político, lo económico, lo religioso y lo cultural. Por tanto, varios factores intervienen en el proceso. La industria extractiva y la política energética en Colombia representan una de las mayores fuentes de tensión sobre el medio ambiente en estos momentos y, por ende, un causal de nuevos conflictos socioambientales. La relación entre el uso y aprovechamiento de los recursos, los intereses de particulares y los conflictos armados es, por tanto, multidimensional, dado que los recursos naturales están en la base de la situación y se encuentran en el centro del surgimiento, el mantenimiento o la terminación del conflicto. La ecología es un vector de análisis en las ESCP como un elemento que visibiliza todas estas dimensiones desde la vivencia de la naturaleza como sistema global en el cual existimos.

Una reflexión final sobre las categorías de análisis de construcción de paz

Generalmente, cuando se habla de paz en el contexto colombiano contemporáneo, se la piensa enmarcada en el telón de fondo de la guerra, el conflicto armado y los acuerdos de paz. Cuando investigamos el trabajo de los obispos por la paz (Flórez Suárez et al., 2020), habiendo partido anteriormente de una comprensión sobre la paz desde la Biblia y en documentos del magisterio católico (Flórez Suárez et al., 2019), el marco preponderante ha sido este. Esto no debe llevarnos a pensar que este enfoque agote el tema de la paz, todo lo contrario. Existe un foco cuyo telón de fondo es la guerra y los acuerdos de paz, y frente a este panorama es que emergen principios como verdad, justicia, reparación y reconciliación. Pero existe otro foco cuando abordamos el asunto desde las experiencias significativas en construcción de paz, porque en este punto nos acercamos a una visión que profundiza tanto el principio de verdad como el primer momento del “ver” del método latinoamericano. Se profundiza en la “verdad” cuando la voz de más y más personas y grupos comienza a ser oída en los circuitos del poder político y cultural (los discursos de liberación y emancipación contruidos por las personas subalternas en la medida en que fueron entrando y accediendo a los discursos políticos, académicos, culturales). Se profundiza en el “ver” cuando se comprende y profundiza el uso de las “medicaciones analíticas” a la hora de acercarse a la “realidad”, es decir, la asistencia de las ciencias humanas y sociales.

Por esto, hay que comprender esta sección como una ampliación y elaboración profunda de algunos de los principios generales sobre la paz. Sospechamos que en medio de cierta generalización conceptual alrededor de la paz está ocurriendo un proceso de ocultamiento o desconocimiento de las implicaciones estructurales del avance en procesos de paz. La paz es loable y deseable para todos, según parece. Sin embargo, ¿qué sucede exactamente cuando avanza la paz? O, como estamos sugiriendo, ¿qué aprendemos sobre la paz en sí misma cuando analizamos las experiencias significativas de personas y grupos que construyen paz? Considérese: cuando más y más personas comienzan a tener acceso al poder de la palabra y a formular sus visiones de paz, el “ver” queda en jaque, se complica. En otras palabras, parece que no todos “vemos” lo mismo. Las categorías de la paz son el resultado de una contribución teórica que proviene de la visión particular de estos grupos que ha ido enriqueciendo un “ver” complejo y multidimensional. Ya no es posible formular caminos hacia la paz desde una universalidad abstracta, sino desde las universalidades concretas, encarnadas, cada una personificando algún aspecto del espíritu absoluto o de la dimensión profunda del ser en expansión. Se trata de la complejidad de las visiones construidas desde abajo, desde los excluidos y, ante todo, desde la resistencia.

El propósito fue sumar al discurso de la paz una serie de categorías que permitan aterrizar los discursos generalizantes sobre la paz, el amor al prójimo y la justicia social, de manera que hablar de paz comience a implicar necesariamente, por ejemplo, escuchar la verdad que las mujeres tienen que decir sobre su historia; es decir, promovemos una práctica teológica en la que no sea posible hablar de paz sin hablar de justicia racial y justicia de género, y de los procesos de acumulación de capital y de tierra, entre otros.

Identificación y análisis de las principales experiencias significativas de paz en Colombia

Inicialmente, se hizo una identificación, caracterización y mapeo de las ESCP lideradas por el laicado en Colombia. Se buscó que la selección de las ESCP y sus comunidades obedeciera a un criterio amplio que considerara lo diverso y lo pluriétnico del país representado en indígenas, campesinos, afrodescendientes y afroindígenas tanto en lo rural como en lo urbano. Con este mismo propósito, hemos establecido una matriz para registrar y analizar de manera holística cada una de las ESCP. Además, agregamos una revisión de la literatura académica y práctica sobre estas ESCP.

Desde la promulgación de la Constitución Política de 1991 y sus posteriores desarrollos normativos, Colombia ha experimentado una explosión de prácticas de participación ciudadana que posibilitó sentar las bases para que los ciudadanos y sus organizaciones se integraran en la definición de horizontes de sus territorios y en el diseño, ejecución, seguimiento y control de las políticas públicas. A pesar de los avances, Colombia afronta el desafío de establecer espacios cada vez más amplios, incluyentes y transparentes en donde converjan diversos tipos de actores alrededor de la gestión del desarrollo, la construcción de sociedad y la definición de su destino desde su propia cotidianidad. (Maldonado Castellanos, 2016, p. 111)

La visión de paz territorial adoptada por la Oficina del Alto Comisionado para la paz (OACP) y el enfoque de construcción de paz propuesto por el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 afirman que la participación de los ciudadanos en la gestión de lo público para construir condiciones de paz es fundamental y su promoción una tarea inaplazable para que, por un lado, los pobladores mejoren sus condiciones de vida en ámbitos democráticos, respetuosos de la diversidad y libres de corrupción, y por otro, se configuren verdaderos pactos de gobernabilidad que refuercen el compromiso de las instituciones y los ciudadanos alrededor de objetivos comunes (Jaramillo, s. f.).

Las ESCP que a continuación referimos son iniciativas de paz desde la base, cada una con un sinnúmero de particularidades en proceso de construcción demarcadas por

las características y necesidades de cada uno de sus contextos y regiones. Un aspecto común es que encuentran su origen y consolidación en contextos con un alto índice de violencia, pobreza y abandono por parte del Estado. El proceso de organización de estas experiencias ha tenido lugar en medio del juego cruzado como una expresión convincente de resistencia civil no violenta al conflicto armado en un territorio delimitado declarado al margen de las hostilidades, con el fin de autoprotegerse de las agresiones, y así reivindicar la autonomía e inmunidad de la población civil frente al conflicto armado para reconstruir el tejido social, desarrollar un proyecto de vida soportado en la solidaridad y el bien común (Hernández Delgado, 2000).

Los elementos estructurantes sobre los cuales caracterizaremos cada una de las experiencias significativas de paz son el contexto sociopolítico y geográfico en el que se asienta la experiencia, y después aquellos aspectos que la originaron y la posibilitaron, convirtiéndola en una experiencia significativa, así como los principios y valores que la fueron configurando como una alternativa digna de ser reconocida.

Comunidad de Paz de San José de Apartadó

El contexto sociopolítico y geográfico

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó tiene asiento en la región ubicada en el nordeste antioqueño en la zona limítrofe con Panamá, en el municipio de Riofrío. Para una mejor comprensión del contexto en el que se encuentra arraigada la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, señalamos las tres subregiones que conforman la región y sus dinámicas, actores y estructuras diferentes, pero interrelacionadas:

En primer lugar, se encuentra el Norte (San Pedro de Urabá, serranía de Abibe y el Alto Sinú), donde predominó el latifundio y, por tanto, el control paramilitar. Es la región con mayor viabilidad para la realización de megaproyectos, carreteras y en general infraestructura modernizante. En segundo lugar, se encuentra la subregión del Eje Bananero (Turbo, Apartadó, Chigorodó y Carepa), caracterizada por ser la zona de mayor desarrollo agroindustrial y, por tanto, la zona de mayor y más intensa disputa entre los diferentes actores armados. Por último, está el Urabá Chocoano (Darién y Medio Atrato), subregión esta donde se presenta un territorio de colonización tardía y por tanto de menor desarrollo, se consideró como una zona de retaguardia para las FARC [Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia], en el sector sufrió cruentos enfrentamientos y asedio permanente en el conflicto armado. También se hacen presentes megaproyectos dirigidos hacia la explotación del gran potencial de bio-diversidad (industrias madereras, entre otras). (Montealegre Saavedra, 2018, p. 235; figura 1)

Figura 1.
Comunidad de Paz de San José de Apartadó



Fuente: Tomado de Gómez Nadal (2017).

La región es habitada predominantemente por comunidades afrodescendientes e indígenas que están en situaciones de pobreza, inequidad y marginación, como la gran mayoría de los pobladores de las regiones marginadas en Colombia. Una de las principales causas que explica su situación se debe al abandono del Estado y a un régimen político centralista que ha caracterizado el sistema político de Colombia.

La causa del constante conflicto que vive la región obedece específicamente a los intereses económicos de las grandes empresas nacionales y multinacionales. En la región, pululan los intereses estatales, empresariales, insurgentes y paramilitares que pugnan por hacerse con el control del tráfico de drogas y armas desde y hacia Centroamérica y Norteamérica, así como el apoderamiento de las tierras fértiles de la región que posee grandes reservas de agua y minerales, y con grandes plantaciones de banano (Courtheyn, 2017). La región de Urabá se caracteriza por vivir una “permanente tensión entre los avances de la agricultura empresarial y la persistencia del campesinado” (Montealegre Saavedra, 2018, p. 234). En otras palabras, podríamos indicar que esta tensión es un reflejo poscolonial del encuentro entre una cultura depredadora y colonialista, que es hegemónica, y múltiples otras culturas que resisten desde sus saberes ancestrales.

El interés con que ha actuado el régimen político colombiano ha sido mantener de forma exclusiva unas relaciones de padrinazgo y complacencia con algunos sectores particulares de la sociedad civil colombiana, en un marco de carácter oligárquico, conservador y derechista, y algo más. Este proceder de la clase política y dirigente del país la ubica como perpetradora de las diversas formas de violencia y exclusión

presentes en el país, fenómeno que se ha acentuado profundamente durante las últimas décadas. Si el imperialismo, ese “algo más”, es, como dirá Lenin en 1917, “la última etapa del capitalismo”, la violencia vivida durante los últimos sesenta años en Colombia se suma a la denuncia política y ética que diversas voces globales lanzamos hoy en contra del imperialismo. El padrinazgo no es solo interno, también es de carácter inter- y transnacional, como lo demuestran las relaciones imperiales que dan origen a la masacre de las bananeras de 1928.

En consecuencia, el modelo de desarrollo liderado por la clase política y dirigente colombiana ha sido inequitativo, homogeneizador, excluyente y anticampesino, lo que ha provocado la continua exigencia de reformas institucionales propuestas por las mismas comunidades que no se han logrado consolidar. Precisamente, es en este contexto en el que ha tenido lugar la irrupción de las acciones de grupos insurgentes tanto de izquierda como las guerrillas y los de derecha como los paramilitares⁴. Estos últimos han sido favorecidos por los grandes terratenientes y las oligarquías para mantener y defender sus propios intereses. De igual modo, el accionar paramilitar ha sido amparado en muchas ocasiones por las mismas fuerzas militares, lo que ha provocado en la región la agudización del conflicto y la crisis humanitaria de la población.

La región de Urabá durante las últimas décadas se ha convertido en un territorio de continua disputa entre los grupos contrainsurgentes y los grupos guerrilleros que ha dejado más de un centenar de masacres. Después de la parcial (¿o falsa?) desmovilización paramilitar (2000-2006), y de los acuerdos de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 2016, actualmente hacen presencia los denominados neoparamilitares, llamados bandas criminales (bacrim), surgidos de la alianza entre exintegrantes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y los narcotraficantes; también se les conoce como Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC) o Clan Úsaga, el cual continúa aterrorizando a la población hasta la fecha.

Resistencia civil y neutralidad ante el conflicto

El origen de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó está en la violencia que se ejerció durante décadas en contra de la población civil por parte de los diferentes grupos armados, bajo el estigma de considerarlos la base social del enemigo. Todo empezó cuando más de 2000 campesinos animados por el arraigo a su tierra que destilaba sangre y en situación de éxodo masivo toman

⁴ Esto confirma que el paramilitarismo en Colombia, además de ser un proyecto político-militar, también es un proyecto económico y, sobre todo, cultural o civilizatorio al neoliberalismo (De Sousa Santos, 2009, citado en Montealegre Saavedra, 2018).

la decisión firme de reivindicar la identidad de la población civil, y unos mecanismos originales para resistirse a ser involucrados a la fuerza en el conflicto armado [...] como un grupo que se resistía a tomar una de las dos alternativas que se le ponían de frente como dilema ineludible: o involucrarse en la guerra, o desplazarse. (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 2005)

A pesar de las múltiples agresiones tanto del mismo Estado como de los diferentes actores armados, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó hoy por hoy se mantiene como ejemplo de resistencia civil y alternativa popular frente a la violencia genocida y sistemática que vive el país.

La opción de constituirse en una alternativa de resistencia civil y neutralidad ante el conflicto se fue construyendo a través de los espacios comunitarios y con un estilo de organización consensuado y conjunto que fue dando forma a un reglamento en el que expresaron sus ideales de la no violencia:

Las personas que hacen parte de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó no realizarán actividad alguna que tenga relación directa o indirecta con las operaciones militares —de ninguno de los actores en conflicto, o con el apoyo táctico o estratégico de los mismos. Parágrafo 1. Las personas que hacen parte de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se comprometen a no participar directa ni indirectamente en las hostilidades y a cumplir con las siguientes condiciones: a. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se abstienen de portar o tener armas, municiones o materiales explosivos; b. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se abstienen de brindar apoyo logístico a las partes en conflicto; c. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se abstienen de acudir a alguna de las partes en conflicto para solucionar problemas internos, personales o familiares; d. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se comprometen a participar en los trabajos comunitarios; e. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se comprometen a la no injusticia e impunidad de los hechos. (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 2005, p. 9; figura 2)

Figura 2.

Logo de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó



Fuente: Tomado de Martínez (2019).

La estructura organizacional de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó está conformada por un consejo interno compuesto por los líderes de la región que hace las veces de un órgano colegiado. Son asesorados por representantes de la Iglesia católica, entre los cuales se destaca el jesuita Javier Giraldo, y el apoyo de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Además, cuenta con distintos comités que tienen la misión de coordinar asuntos relacionados con los trabajos comunitarios para la subsistencia, educación, salud, cultura y deporte.

El Consejo tomará sus decisiones en forma autónoma y en caso de que lo solicite podrá tener la asesoría de:

- ✘ Un delegado de ONG nacional.
- ✘ Un delegado de la Diócesis de Apartadó. El Consejo Interno se dará su propio reglamento y podrá tomar decisiones si existe mayoría absoluta, es decir, cuatro más uno.

Parágrafo 1. El Consejo Interno cumplirá funciones administrativas y disciplinarias para observar el acatamiento de las obligaciones de los miembros de la Comunidad de Paz consignadas en la presente declaración. (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 2005, p. 10)

La estructura organizacional de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó cimentada en la circularidad busca favorecer la construcción de nuevas formas de relación política, contrarios a la verticalidad y a la jerarquía con la que ha actuado la política tradicional y los diversos actores armados en Colombia. La comunidad ha configurado una filosofía de vida con la convicción moral y ética de “que no podemos pensar en tú

o yo, sino que debemos pensar en el otro en un sentido de NOSOTROS” (Montealegre Saavedra, 2018, p. 237). En época de comicios para la elección de los miembros al consejo interno, no se aceptan candidaturas ni campañas individuales, sino que es la misma comunidad la que propone a las personas que reúnen las cualidades de liderazgo para ser elegidos a través del voto (Camprubí, 2017, p. 6). Esta opción de resistencia constituye un ejemplo paradigmático para muchas organizaciones sociales.

El primado de lo colectivo sobre lo individual en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó es fruto de los acuerdos y las adopciones de un conjunto de principios y valores que le permite no solo vivir la unidad a pesar de la cantidad y variedad de familias, sino el proyecto de la neutralidad en el conflicto a través de la autosostenibilidad económica, el reconocimiento de la dignidad, la diversidad cultural y religiosa, la resistencia, la memoria y alternatividad como comunidad de paz. Entre los principios a destacar están la libertad, el diálogo transparente, el respeto a la pluralidad, la solidaridad, la resistencia y la justicia para aspirar a su anhelada libertad. De esta forma, la dinámica colectiva se ha puesto como una acción de rebelión contra la guerra misma y la explotación económica, logrando visibilizar y articularse con otras formas de resistencia en el mundo (Montealegre Saavedra, 2018). Estos principios han dado fuerza y vigor a la organización para resistir a los embates de la guerra y la violencia que los ha mantenido sometidos y con permanentes desalojos de sus tierras (Martínez, 2019).

Los principios están alineados en respuesta a la generación de nuevos seres humanos con consciencia crítica, autónoma y solidaria, capaces de generar nuevas formas de vivir en comunidad y con las competencias para capacitarlos en la resolución de los conflictos. Los principios en la comunidad son alimentados por un saber al servicio de la resistencia, en que el conocimiento se concibe como “un saber compartido que permita fortalecer, impulsar y defender la vida, la dignidad y la autonomía, un vínculo que permita la unidad entre teoría y práctica recuperando la expropiación que del conocimiento han sido víctimas también las comunidades y expresiones de saberes populares” (Montealegre Saavedra, 28, p. 239).

A continuación, se menciona brevemente en qué consiste cada uno de estos principios colectivos que vehiculan la misión y visión de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó:

- ✎ **Libertad:** Entendida como capacidad de autonomía para tomar decisiones.
- ✎ **Diálogo transparente:** Se trata de sobrevivir en un contexto de guerra a partir de la verdad que se puede expresar a todos los actores armados.

- ✘ **Respeto a la pluralidad:** Empezando por el respeto a la neutralidad, se aceptan las diferencias porque se está luchando por el respeto a la vida de todos.
- ✘ **Solidaridad:** La protección de todos fundamentados en el bien común.
- ✘ **Resistencia y justicia:** Se resisten situaciones injustas mediante prácticas creativas. Se resiste el hambre, la violencia, la muerte, a través del trabajo colectivo, de prácticas fundamentadas en la comunidad, en el diálogo y en el respeto. (Montealegre Saavedra, 2018, p. 238)

La apuesta de paz de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó es distinta de la visión hegemónica con la que comúnmente se ha asociado la paz de parte de la clase política y dirigente que gobierna el país, que ha consistido en una especie de pacificación militar, diplomacia estatal o ausencia de guerra, sin asumir las reformas estructurales que se requieren. Su comprensión de la paz ha consistido en “un proceso que puede ser producido por actores no estatales, a través de prácticas cotidianas para sembrar condiciones dignas de vida” (Courtheyn, 2017, p. 57). Uno de los fundamentos clave en su configuración ha sido la forma activa y consensuada como han logrado concebir la paz en el territorio a través de una forma organizacional consistente en:

a) negarse a colaborar con los grupos armados y b) la construcción de comunidad a través del trabajo colectivo. Así practican esa paz, cultivando con fines de comercialización y para el pancoger en grupos de trabajo y en tierras comunes. Además, toman decisiones colectivamente en asambleas comunitarias, conmemoran a las víctimas con peregrinaciones a sitios de masacre y pintando piedras con los nombres de las víctimas, y participan en redes nacionales e internacionales con otras organizaciones de derechos humanos y comunidades campesinas indígenas y afrodescendientes. (Courtheyn, 2017, p. 57)

Esta resistencia alternativa y no violenta ha sido en muchas ocasiones deslegitimada por el mismo Estado y el constante hostigamiento de los grupos armados ilegales que merodean la región. Nótese, sin embargo, el acompañamiento de la Diócesis de Apartadó, de autoridades locales como la alcaldesa Gloria Cuartas y de instituciones como el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (Cinep/PPP). Esto construye una convergencia de fuerzas que proviene de diversos estamentos de la sociedad, y es en esta articulación y suma de fuerzas en las que emerge el éxito de esta ESCP. Tres asuntos es importante señalar a este respecto: en primer lugar, destacamos la presencia del laicado, cuya existencia se ve fortalecida por el trabajo decidido de la Diócesis de Apartadó; en segundo lugar, que la dinámica dentro de la cual el laicado ejerce su trabajo por la paz de la mano del acompañamiento eclesial se realiza desde una posición descentrada, es

decir, en armoniosa y consistente articulación con todos los actores involucrados; y, por último, que esta dinámica circular, horizontal, pluralmente democrática, es la expresión práctica de una laicidad sinodal, que “camina junto a”, y que, de la misma manera que Jesús estuvo al servicio de la utopía del Reino de Dios (proyecto político de la palestina del movimiento de Jesús), está ella al servicio de la paz.

Actualmente, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó está reubicada en San Josecito, donde con mucho valor y gallardía construye en el día a día un proyecto agrario y político de resistencia, un territorio que tiene como fundamento principal en su organización la paz como forma de vida y donde ha sido vital el apoyo de la comunidad internacional.

La paz para la Comunidad de Paz de San José de Apartadó implica, en primer lugar, la capacidad de resistir a la guerra negándose a colaborarles a los distintos actores armados tanto estatales como no estatales, y en segundo lugar, creando y promoviendo la dignidad ecológica a través de la relacionalidad, la solidaridad y el trabajo comunitario en la comunidad y con otras comunidades en resistencia.

La capacidad de resistencia como comunidad de paz se visibiliza a través de la autonomía política, la soberanía alimentaria, la educación autónoma, la convivencia y la solidaridad. Para ello,

los miembros de la Comunidad expresan una relación comunicativa con la tierra. La tierra no es simplemente un objeto inerte, sino un ser vivo que requiere alimento y una “dieta variada y saludable”, al igual que los seres humanos. Sin utilizar el lenguaje de los “seres de la tierra” [...] la comprensión de estos campesinos sobre la tierra es similar a muchos grupos indígenas en las Américas. (Courtheyn, 2017, p. 68)

En la década de 1990, con la consolidación del paramilitarismo en la región, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó fue afectada de forma continua y sistemática por el recrudecimiento de la violencia a través de los continuos asesinatos a líderes y el amedrentamiento y desplazamiento a la población. En 2001, los paramilitares le impidieron el paso de alimentos para la comunidad y la acusaron de abastecer a los guerrilleros cuando los alimentos que compraban eran para alimentar a las familias. Varios campesinos que bajaron al pueblo a llevar mercado fueron asesinados. Ante esta situación, la comunidad decidió volverse autosostenible (Martínez, 2019, párr. 10).

A partir de estas situaciones en contra de la comunidad, sus líderes empezaron a generar estrategias de autosostenimiento, así es como comienzan a diversificar los

cultivos con los que se van a proveer de lo necesario para autoabastecimiento y evitar el riesgo de caer en manos de los grupos delincuenciales que los acechan continuamente.

Otro de los hechos de violencia sanguinarios que ha padecido la Comunidad de Paz de San José de Apartadó tuvo lugar el 21 de febrero de 2005.

Ese día, en medio del patrullaje del Ejército, paramilitares del bloque Héroes de Tolová, de las AUC, asesinaron a 8 personas de la comunidad. Entre las víctimas había tres niños, el menor de ellos de un año y medio de edad. Por este acto, fueron condenados cuatro militares como coautores de la masacre. (Martínez, 2019, párr. 11)

A causa de este episodio, la comunidad rompió toda relación con el Estado, con el argumento de no tener ninguna garantía de protección ni de justicia en los hechos y las situaciones que han vivido. Una muestra de ello han sido las constantes denuncias interpuestas ante los entes de control y justicia del contubernio y la evidente cooperación de la Brigada XVII del Ejército Nacional con los paramilitares en estas acciones violentas. Lamentablemente, muchos de los líderes han sido encarcelados porque, según el parecer de los jueces, las denuncias presentadas son infundadas. Es decir, los hechos padecidos por la comunidad carecen de veracidad, de acuerdo con estos jueces.

Desde hace varios años, la comunidad viene denunciando la presencia de hombres armados en la región. Afirman que el paramilitarismo sigue manteniendo el control en algunos sectores. En los últimos meses, varios de sus líderes han sido amenazados y en las carreteras siguen apareciendo muertos. A esto se suma lo que han denominado la persecución institucional. A finales de 2018, la Brigada XVII del Ejército Nacional, en cabeza de su comandante, Carlos Alberto Padilla, interpuso una tutela contra la Comunidad de Paz de San José de Apartadó por algunas denuncias en redes sociales en las que manifiestan la connivencia entre militares y paramilitares. La tutela se falló en favor de los militares y, ante la negativa de la comunidad a borrar la denuncia, el representante legal, German Posso, fue arrestado. “Esto significa que el Ejército quiere cortar el último espacio de denuncia de la comunidad”, afirma el padre Javier Giraldo, acompañante de la comunidad (Martínez, 2019, párr. 13).

Figura 3.
Rostros de las víctimas de la violencia



Fuente: Tomado de Martínez (2019).

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó lleva veintitrés años asumiendo la neutralidad ante el fuerte conflicto que vive la región y Colombia. Son más de dos décadas en las que se han negado a participar o apoyar a cualquiera de los bandos involucrados en la guerra que vive el país. Exigen justicia por las más de trescientas víctimas que les ha arrebatado la violencia.

Hasta hoy y pese a las múltiples agresiones de parte de los diferentes actores armados (incluso, por supuesto, al Estado), pues no hay que olvidar que Álvaro Uribe Vélez, presidente en el periodo 2002-2010 afirmó en su momento que no iba a permitir zonas vedadas para el ejercicio de la autoridad y señaló a varios líderes de ser auxiliadores de la guerrilla), hay que decir que se mantiene como ejemplo de resistencia civil y alternativa popular frente a la violencia. Si bien forjadas como grupos de asentamiento provisional, la continua arremetida violenta contra sus líderes les ha llevado a pensarse a sí mismas como organizaciones auto-gestionarias. (Montealegre Saavedra, 2018, p. 236)

Sin embargo, la persistencia de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó sigue viva en las nuevas generaciones que manifiestan estar comprometidas y decididas a mantenerse firmes en este propósito. Esta situación contrasta con la realidad de abandono en la que se encuentran las comunidades en muchas regiones del país, como esta de San José de Apartadó, que denota una vez más la ausencia del Estado que solo hace presencia estrictamente militar y en connivencia con el paramilitarismo; prácticamente, las comunidades se sienten solas y abandonadas a su suerte.

Los gobernantes, llamados a administrar el Estado social de derecho, como lo exige la Constitución Política de 1991, no han actuado como garante en la satisfacción de las reales necesidades sociales que padece la población, como salud, educación, tierras, créditos, servicios, infraestructura (Montealegre Saavedra, 2018; figura 4).

Figura 4.
Entrada a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó



Fuente: Tomado de Gómez Nadal (2017).

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó se ha constituido en una auténtica iniciativa de paz surgida en medio del conflicto, con un inmenso costo por la cantidad de líderes y miembros asesinados, pero que, con la valentía de sus líderes, ha sabido resistir de forma pacífica a la agresión de los distintos actores del conflicto. La pérdida de líderes importantes en este proceso de resistencia es una muestra de la consagración a la no violencia a través de sus reglamentos internos que, con convicción y decisión, han vivido.

Es una de las experiencias que han tenido gran impacto en el ámbito nacional como internacional y considerada un ejemplo emblemático por muchas organizaciones nacionales e internacionales. Se ha caracterizado por ser una experiencia de resistencia civil en el conflicto armado que ha vivido el país, a través de una sólida organización social que promueve la defensa y conservación de su territorio, los derechos humanos, la cultura con sus tradiciones y costumbres, y la ecología. Esta goza de unos modos propios de organización y de producción para la sostenibilidad económica que le permite mantenerse en sus propósitos. Precisamente, uno de los elementos clave es la “reivindicación de la neutralidad como un derecho colectivo y la exigencia de retorno a sus tierras” (Montealegre Saavedra, 2018, p. 230).

Concibe la integralidad de la paz como expresión de la dignidad ecológica que integra no solo a los seres humanos, sino también a la tierra, los animales, el agua, las plantas y el medio ambiente:

El equilibrio de la vida de todos los seres de la biosfera, la cual presenta una medida para lidiar con la crisis ecológica en la actualidad. La Comunidad de Paz busca la dignidad ecológica fundando centros agrícolas y granjas autosuficientes, en las que prohíben la exploración minera, preservan semillas y plantas medicinales, y experimentan con la soberanía alimentaria. El coordinador de un centro agrícola narra los desafíos y los éxitos del proyecto comunitario de producción de panela, afirmando la importancia de la autosuficiencia. (Courtheyn, 2017, p. 68)

En otras palabras, las concreciones de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas y afrodescendientes están relacionadas directa y estrechamente con la tierra a la que consideran la madre (Pachamama). La razón fundamental para estos pueblos está en el estilo de vida, es decir, la manera en que habitan la tierra con dignidad, haciendo uso razonable y responsable de los recursos, y pensando siempre en la sostenibilidad del planeta.

El Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio

El contexto sociopolítico y geográfico

El Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (PDPMM) ha sido otra de las iniciativas de paz más destacadas en el país. En esta experiencia, confluyen un sinnúmero de organizaciones y programas de desarrollo social, político, cultural, ambiental y económico para responder de forma integral a las diversas necesidades de la población ribereña. En sus inicios fue impulsado y liderado por la Iglesia, precisamente los jesuitas, bajo el liderazgo del padre Francisco de Roux, con el apoyo decidido de monseñor Jaime Prieto, obispo de Barrancabermeja. “Estos programas constituyen un modelo de articulación de esfuerzos entre las organizaciones sociales y de la sociedad civil, el empresariado y las diócesis en cada región. En la actualidad en poco menos de 10 de ellos, la Iglesia hace su aporte” (Naranjo Mesa, 2020, párr. 5).

La región donde tiene lugar el PDPMM está situada en el centro del país, integrada por los departamentos del Cesar, Bolívar, Santander y Antioquia, que comprende 31 municipios mayoritariamente rurales con una extensión de 30 000 km² y con una población promedio de 800 000 habitantes, donde el 75 % viven en condiciones de pobreza y con necesidades básicas insatisfechas (NBI), a pesar de ser una región que cuenta con una gran cantidad de recursos hídricos y minerales (Barreto Henriques, 2015; Guerrero, s. f.; figura 5).

Figura 5.
Territorio del PDPMM



Fuente: Tomado de Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (2015).

La región cuenta con grandes yacimientos de petróleo, carbón y oro. Sin embargo, sus habitantes padecen altos índices de pobreza extrema. Esta contradicción flagrante es explicada por Guerrero (s. f.) en cuatro dinámicas que se retroalimentan de forma mutua:

1. Una economía basada en la extracción y de enclave frente a una precaria economía campesina de pescadores, campesinos, pequeños empresarios y comerciantes que no cuentan con una política estatal para el desarrollo.
2. La producción bruta regional anual de 2.680 millones de dólares, solo 499 millones se quedan en la región. A ello se une la precariedad de políticas públicas en factores tan importantes como la educación, la salud, la tierra, el medio ambiente y la infraestructura para el desarrollo rural.
3. Las decisiones neoliberales macroeconómicas de una apertura económica sin restricciones terminaron destruyendo la agricultura comercial especialmente en los productos de arroz, algodón y soya.
4. Siendo una población creativa, y al no contar con una educación de calidad, se hace imposible el desarrollo de su propia economía. (p. 4)

A pesar de estar en su territorio una de las grandes empresas del Estado como Ecopetrol, la presencia del Estado ha sido precaria, sobreabundan los poderes e intereses

locales, regionales y nacionales que están en constante pugna, la vía para la resolución de los conflictos es través de las armas, excepto la negociación y la concertación (Guerrero, s. f., p. 2).

En estas condiciones, la región del Magdalena Medio ha vivido una situación de guerra permanente que pareciera no tener fin. En la zona, surgió el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y los primeros movimientos de autodefensa campesina. Esta ha sido escenario de una disputa violenta por el territorio entre el ELN, las FARC, el Ejército Popular de Liberación (EPL) y los diversos grupos paramilitares. Este hecho ha generado el incremento de las altas tasas de homicidio, que la han convertido en una de las más altas en el mundo. “En este contexto, la gobernabilidad y la ley están en entredicho: los alcaldes y las autoridades civiles y militares se muestran impotentes y, en muchas ocasiones, en alianza con los grupos paramilitares, consolidando un ambiente que nutre la ilegalidad y el crimen” (Guerrero, s. f., p. 5).

Desarrollo humano integral y sostenible

En sus inicios, el PDPMM se concibió como una propuesta de desarrollo humano integral y sostenible en un contexto caracterizado por la violencia y la pobreza, con el reto de

construir una nación sin excluidos y en paz mediante el impulso, [...] de procesos que lleven a establecer espacios humanitarios para la transformación de las instituciones y de la política y para la fundación de una economía para la vida con calidad y dignidad para todos; tomando como puntos de partida la identidad cultural expresada en una propuesta regional de desarrollo y la protección colectiva del medio ambiente. (Sarmiento Santander, 2006, párr. 1)

Los orígenes de la propuesta del PDPMM están ligados a la Corporación Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (CDPMM) como entidad y matriz institucional del PDPMM que inició trabajos en octubre de 1995. El PDPMM fue fruto de la iniciativa y asociación de cuatro grandes organismos: el Comité de Derechos Humanos de la Unión Sindical Obrera de la Industria del Petróleo (USO), la Empresa Colombiana de Petróleos (Ecopetrol), la Diócesis de Barrancabermeja y el Cinep/PPP. La orientación de la iniciativa ha estado encaminada a dar respuesta a dos cuestiones fundamentales que conciernen al ser y quehacer de las gentes de la región: ¿por qué una región como el Magdalena Medio abundante en recursos materiales alberga una población con altos índices de pobreza? y ¿por qué siendo una población alegre, solidaria, amante de la vida, conserva niveles altos de violencia en sus relaciones sociales? (Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, 2015; figura 6).

Figura 6.
Historia de la PDPMM



Fuente: Tomado de Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (2015).

El PDPMM agrupa un sinnúmero de organizaciones orientadas hacia los siguientes principios éticos que ayudan a su cohesión y permanencia, y que guardan relación con uno los principios constitutivos de la paz: la defensa de la vida en toda sus expresiones, la promoción de la dignidad humana y la justicia:

- ✎ Lo fundamental y primero es la vida, de ahí la determinación de protegerla y rodearla de garantías.
- ✎ El compromiso por la afirmación de la dignidad absoluta de todas las personas.
- ✎ Trabajar decididamente por la paz como un bien común afirmando la seguridad humana y los derechos humanos integrales.
- ✎ La promoción de un desarrollo concebido como la producción de las condiciones necesarias para que todos los pobladores puedan vivir, expresar y compartir su dignidad de forma libre y participativa.

- ✎ La opción de construir un desarrollo basado en la promoción y consolidación de la paz con verdad, justicia y la participación de todos los actores que involucre la exigencia de cambios estructurales, culturales y personales.
- ✎ Estar del lado de las víctimas para desde allí acompañarlos y reconstruir la convivencia.
- ✎ Establecer y proteger relaciones de género basadas en el respeto, la igualdad y la construcción colectiva.
- ✎ Cuidar la naturaleza y velar por la protección y la sostenibilidad de los recursos naturales en todos los proyectos que se imprimen.
- ✎ Favorecer la primacía de los bienes comunes en el ejercicio de la participación pública a través de las actividades sociales y políticas que favorezca la construcción del Estado social de derecho. (Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, 2015)

El PDPMM busca impulsar en la región procesos organizativos y participativos sin exclusiones, que procuren una buena interacción entre el Estado y la comunidad a través del buen aprovechamiento de los bienes y servicios públicos en favor de la realización humana y la protección del medio ambiente. Uno de los mecanismos establecidos son la participación y el diálogo entre diversos actores en los que se aborden los asuntos estructurales del territorio que haga posible la construcción de la paz como expresión de la protección integral de la vida humana, la consolidación de la justicia y el cuidado del medio ambiente (Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, 2015).

Desde su creación, el PDPMM ha orientado su trabajo en tres grandes líneas estratégicas caracterizadas por la interacción, interdependencia e integralidad en el territorio, a partir del desarrollo de las acciones que involucren a las comunidades, las organizaciones y los pobladores de la región:

1. Derechos Humanos, Diálogo y Construcción de Paz. [...] esto implica movilizar los referentes territoriales de paz a la reparación colectiva, la construcción de memoria, garantías de no repetición y las condiciones necesarias para la implementación y puesta en marcha de los acuerdos alcanzados.
2. Procesos Sociales, Culturales y de Gobernabilidad Democrática. [...] implican un proceso de organización y de diálogos social y político en la región, en la formación de líderes, ciudadanos en transformación de política favorable,

para llegar a la paz y a la democracia y asumir el reto de la incorporación de nuevos actores al ejercicio de la política.

3. Procesos productivos y ambientales para la Equidad y el Desarrollo Sostenible. [...] Enmarcada en los derechos colectivos y del ambiente; en el sentido de construir y poner en práctica los mecanismos y estrategias que protejan y desarrollen los nichos de vida colectiva y del derecho humano y cultural al territorio por los propios pobladores y pobladoras. (Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, 2015)

En respuesta al fortalecimiento de las líneas establecidas, el PPDMM ha impulsado diversos procesos y proyectos, entre los cuales destacamos los siguientes:

1. La Economía de pueblos que consiste en una iniciativa urbana popular denominada, “Merquemos Juntos”, que apoya la empresa familiar y la microempresa con créditos y asistencia técnica. Este proceso se origina en las comunas populares de la ciudad de Barrancabermeja por decisión de las mujeres que se asocian para reunir recursos que les permita comprar comida para sus familias. Gradualmente añadieron a la comida, calzado, útiles escolares y servicio de ropa comunitaria. Después establecieron un sistema de crédito que les permitiera a los jóvenes acceder a la educación superior. Hoy en día tienen en expansión un sistema de crédito que les permite crear una organización regional (4 ciudades intermedias) que produce trabajo productivo como producto de una economía centrada en la dignidad. En 2011 se ganaron el Premio Nacional de Paz, otorgado a experiencias exitosas de trabajo social.
2. Seguridad alimentaria. La propuesta busca demostrar que es posible un campesino empresarial que defienda la seguridad alimentaria, proteja y reproduzca las tradiciones culturales, el arraigo a la tierra y la organización campesina. Con el proyecto se busca producir los alimentos que conforman la dieta de cada municipio, para integrarlo con el flujo de los demás bienes y servicios que llenan las condiciones de la vida querida en el municipio y la región, según las tradiciones culturales, clima, suelos y necesidades de proteínas, vitaminas y calorías.
3. Los proyectos de finca campesina, eje fundamental de la propuesta del PDPMM. Según el Padre Francisco de Roux S. J., quien fue director desde la fundación desde el año 1995 hasta el año 2008. El proyecto la finca campesina se caracteriza por apoyar a las familias que llevan la tradición rural regional de

vivir en el campo. Se incentiva para que las familias produzcan los alimentos y el sostenimiento de sus miembros. De igual manera, contribuyen a la seguridad alimentaria de la región. Además, son cuidadores del medio ambiente con una perspectiva de largo plazo. Genera excedentes para garantizar la permanencia en el territorio y lograr un ahorro que permite a los jóvenes quedarse en fincas campesinas si así lo quieren. La suma de los excedentes de todas las familias campesinas garantiza la estabilidad económica y contribuye de manera determinante a que los pobladores alcancen la soberanía sustentable en el territorio. (Guerrero, s. f., p. 6)

Experiencias significativas como la del PDPMM muestran que en Colombia desde el liderazgo y el empoderamiento de la sociedad civil es viable desencadenar procesos de desarrollo y paz en medio del conflicto que garanticen la promoción y organización de la defensa de los derechos humanos. Precisamente, la defensa del derecho a la vida se ha convertido en una exigencia para que los distintos grupos armados y los sujetos de poder tanto regional como nacional puedan ser reconocidos y respetados en la región. De esta manera, la sociedad civil se reconoce sujeto de derecho, por tanto, los fortalece, los divulga y los resignifica. Esto ha permitido que los ciudadanos recobren su dignidad y resistan sin temor al abuso del poder del Estado y de los grupos armados, tanto guerrillas como paramilitares.

La defensa del territorio y el desarrollo regional dinamizado por el PDPMM han impulsado diversas propuestas de organización que derivaron en la creación de una red nacional de programas de desarrollo regional, como la Red Nacional de Programas Regionales de Desarrollo y Paz (Redprodepaz). Este tipo de iniciativas ha posibilitado que los problemas del desarrollo regional sean parte de la agenda política pública nacional para ir superando, aunque de forma incipiente, los grandes problemas estructurales, como la reforma agraria, el acceso a la tierra, la financiación de proyectos agropecuarios y el apoyo a la economía campesina. Otros de los grandes logros del PDPMM para los pobladores de la región es construir y proponer una agenda a los grandes actores tanto nacionales como internacionales para que apoyen los programas regionales de desarrollo y paz; de igual manera, ha contribuido a la conciliación entre la sociedad civil de la región y el Estado (Guerrero, s. f., p. 11).

El PDPMM constituye una experiencia significativa en construcción de paz porque ha logrado consolidar y validar en la región un modelo alternativo de construcción de una paz sostenible y duradera en el que confluyen diversas enseñanzas y buenas prácticas. Su modelo no busca solo responder a una necesidad en particular, sino que también procura atender de forma integral a todos los componentes que requiere la comunidad para una buena calidad de vida, como salud, educación y trabajo, principalmente. Y esto no es

posible sin un enfoque sobre la economía, la producción y la construcción de comunidad, o la fabricación y preservación del tejido social. De esta forma, si alguien pregunta por alguna experiencia significativa en construcción de paz, deberá comprender que, en este caso, esta incluye todos estos escenarios y esta noción de la interconexión de cada uno de ellos.

No cabe duda de que un primer paso para la consolidación de la paz es el silenciamiento de las armas de los diversos actores armados, pero ello no es suficiente. Hay que buscar la extirpación de las raíces que generan la violencia que vive el país, y ello se logra cuando se consideran todos los niveles y las esferas de las relaciones sociales que viven y conforman la comunidad (Barreto Henriques, 2015). Visto de forma contraria, la guerra no es solo la expresión cruda de la violencia, sino el deterioro o el bloqueo de todo lo que constituye el tejido social de un pueblo y una nación.

De esta manera, el PDPMM surge como una alternativa viable para enfrentar la violencia en Colombia caracterizada por ser un fenómeno complejo y multidimensional que incluye diversas formas, modos y expresiones que actúan de manera interrelacionada y camuflada. Entre estas, podemos identificar la insurgente, la paramilitar, la mafiosa, la criminal y la narcotraficante, que, a su vez, son alimentadas por los factores estructurales de carácter político y socioeconómico que afectan al país. Sin duda, todo ello ha traído graves consecuencias que se revelan en la marginación política, social y económica en la que sobreviven extensos sectores de la población colombiana, sobre todo, el campesinado, los indígenas y los afrodescendientes, con el agravante que habitan o permanecen en zonas donde históricamente han sido segregados por el poder político y económico central. Es el caso de regiones como la zona del Magdalena Medio, que ha padecido el distanciamiento del desarrollo, la democracia y las instituciones del Estado. Todos estos factores han alimentado durante largas décadas la eclosión de los grupos ilegales y la manifestación de la violencia bajo las diferentes modalidades y formas anunciadas (Barreto Henriques, 2015).

No cabe duda de que este tipo de apuesta como el PDPMM han logrado convocar a sectores sociales históricamente opuestos y excluidos a poner sus intereses en la agenda pública, de modo que se beneficie a toda una región de forma integral a través de la concertación de alianzas en la búsqueda y concreción de objetivos comunes. Sobre todo, se trata de abrir el debate sobre los modelos de desarrollo y problemas estructurales de índole social, política y económica del país con distintos actores en el territorio, como los empresarios, los comerciantes, la academia, la Iglesia y las instituciones del Estado, etc.; todos estos actores constituyen un aporte significativo y un avance en la procura de la paz nacional.

La creación y apertura de caminos novedosos y fórmulas alternativas para hacer realidad la construcción de la paz regional y nacional hace que este tipo de experiencias se puedan concebir como un auténtico “laboratorio de paz”, y, a su vez, se abren caminos novedosos y “fórmulas” alternativas.

La comunidad indígena nasa de Toribío (Cauca)

El contexto sociopolítico y geográfico

Esta región del norte del departamento del Cauca, entre la zona plana y la estribación occidental de la cordillera central de Colombia, es habitada principalmente por el pueblo nasa-páez, la conforman los municipios de Miranda, Corinto, Caloto, Santander de Quilichao, Buenos Aires, Toribío y Jambaló. Aproximadamente, son unos 94 000 indígenas, y su lengua materna es el nasa-yuwe.

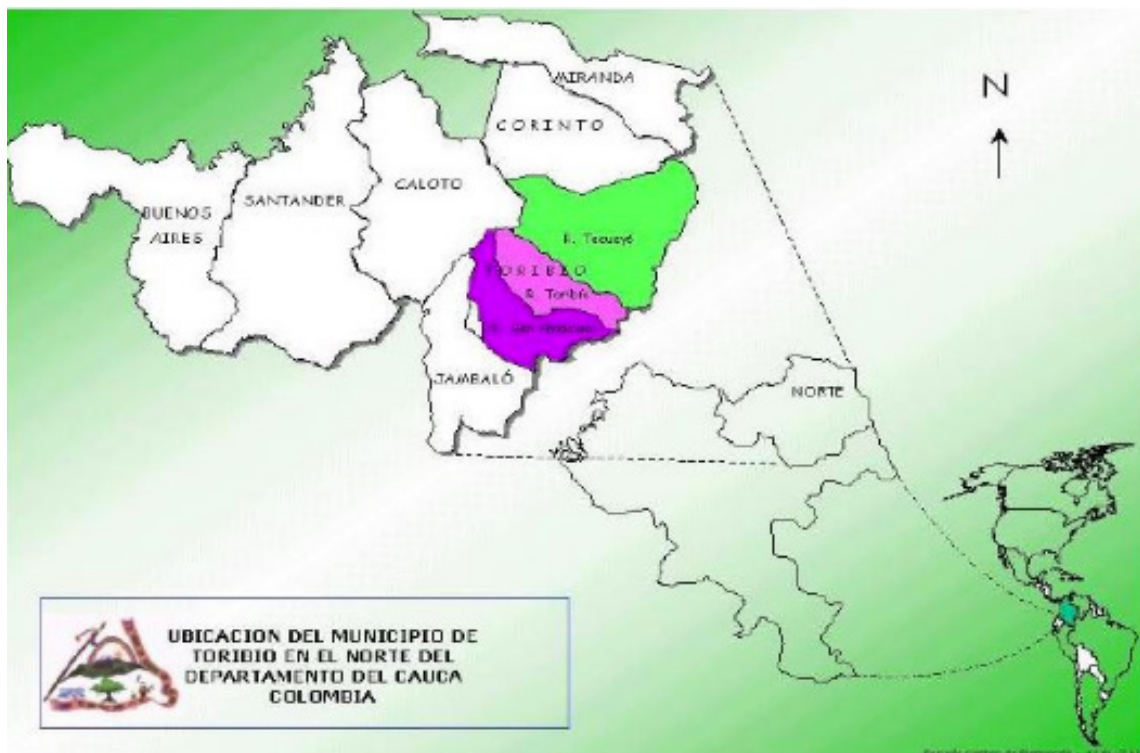
Toribío ha sido uno de los municipios más golpeados por la violencia de Colombia, tiene una población aproximada de 30 000 habitantes de mayoría indígena, de los cuales el 96 % son de la etnia nasa y el 4 % restante mestizos o integrantes de otros pueblos indígenas, como los misaks. Los pueblos indígenas en Colombia se han “debatido entre la colonización y la liberación, la territorialización y la desterritorialización, la muerte y la vida” (Tobar, 2017, p. 169).

Históricamente, la comunidad nasa ha habitado el norte del Cauca. Esta región ha sido asediada constantemente por grupos al margen de la ley, debido a su ubicación geoestratégica apta para el tránsito de armas y cultivos ilícitos, motivo por el cual los distintos actores armados legales (como el Ejército y la Policía) e ilegales (guerrilla, paramilitares y bacrim) han hecho presencia en la zona y se han enfrentado por el control de la zona, recurriendo a la violencia de manera desproporcionada, principalmente, a partir de la década de 1980 (Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC], 2004; Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2013; Gamba, 2017) C). Como resultado de esta disputa territorial, los nasas y otras comunidades indígenas de la región

han tenido que vivir en carne propia las consecuencias de la guerra y violencia: desplazamientos forzados, ataques a la infraestructura, secuestros masivos, asesinatos selectivos y masacres, entre las que cabe destacar la masacre del Naya, en abril de 2001, una de las más atroces de las que tuvieron lugar durante la actividad paramilitar. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 96; figura 6)

Figura 6.

Ubicación geográfica de Toribío



Fuente: Tomado de Consejo Municipal para la Gestión del Riesgo de Desastres (2012)

La región donde se asientan las comunidades indígenas, dada su importancia geográfica y estratégica como corredor hacia el océano Pacífico y el centro del país, en la parte montañosa, se han establecido los distintos frentes de las guerrillas que han surgido en el país: las FARC, el ELN, el Movimiento 19 de Abril (M-19) (que tuvo su zona de negociación en Santo Domingo, en Toribío), el Comando Ricardo Franco (CRF), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), el Movimiento Jaime Bateman Cayón (MJBC) y el Movimiento Jorge Eliécer Gaitán (JEGA). Asimismo, hacen presencia en la zona los paramilitares que buscan quitarles el poder territorial a quienes lo detentan o reforzarlo, según sus intereses y alianzas; también los narcotraficantes que utilizan el territorio para lavar dineros o establecer laboratorios improvisados para el procesamiento de la coca. Estos grupos solo han dejado en el territorio muertes y desolación, cometiendo una serie de crímenes a la población civil para desalojarla de sus territorios (Wilches-Chaux, 2005).

Para hacer frente a esta situación de despojo y muerte, a mediados de la década de 1980 se conformó el MAQL que se desmovilizó en 1991:

El Quintín Lame fue concebido como un mecanismo para contrarrestar la difusión de la violencia, en un escenario marcado por la confusión que generaba la presencia de múltiples actores armados, y para evitar que otros actores políticos hicieran suyas las banderas de protesta de las comunidades indígenas locales. En últimas, para “monopolizar” el uso de la violencia que otros actores armados pretendían ejercer a nombre de los indígenas. [...] fue un grupo fuertemente territorializado, fundado en una extensa base de apoyo de las comunidades indígenas del norte del departamento. (Tobar, 2017, p. 172)

Los pueblos indígenas del Cauca han tenido la valentía de resistir a los diferentes tipos de violencia, manifestada en el racismo, la desposesión de la tierra, la exclusión, la marginación y el atropello. Las luchas históricas, lideradas por Juan Tama, la cacica Gaitana y Manuel Quintín Lame en contra del sometimiento y la desposesión de parte de los terratenientes de la región han sido un gran estímulo para las distintas generaciones, como la de Javier Calambás que, siendo un niño de 3 años, fue víctima del desplazamiento junto con sus padres de su territorio. El principal propósito de la lucha de los pueblos indígenas ha sido la recuperación de las tierras arrebatadas por los terratenientes y gamonales de la región (Tobar, 2017).

A finales del siglo XIX en la región del Gran Cauca, que corresponde hoy día a los departamentos del Valle, Huila, Nariño, Cauca, Caquetá y Putumayo, una extensa zona que era más de la mitad del territorio nacional, tuvo lugar una crisis económica. Para hacerle frente, la clase dirigente y los terratenientes empezaron a expropiar las tierras de los indígenas, las convirtieron en haciendas y obligaron a sus anteriores dueños a pagar un impuesto por el derecho a vivir en ellas, ya en trabajo, ya en especie, conocido como el terraje. Como consecuencia de la voracidad de la clase política, de empresarios y de terratenientes, se produjo el arrasamiento de grandes extensiones de bosques y la apropiación de tierras de los indígenas para la explotación minera, ganadera, etc. En este contexto, surge el MAQL que nació para detener el proceso de expropiación de las tierras y parar los atropellos en contra de los indígenas que actuaban en defensa de las tierras de sus resguardos. Lamentablemente, sobrevino sobre los pueblos indígenas la represión de parte del Estado y terratenientes para contrarrestar los alcances del movimiento (CRIC, 2004).

La escasez de tierras obligó a muchas familias a desplazarse a otras regiones, convirtiéndose en jornaleros. Los cabildos administraban las pocas tierras que les quedaban a los resguardos, pero a causa de los desplazamientos de los comuneros y la influencia de los partidos políticos tradicionales y la Iglesia, eran instituciones sumamente débiles con poca capacidad de resistir la política del gobierno, que insistía en la extinción de los resguardos. (CRIC, 2004, p. 27)

En respuesta, en la década de 1970, se creó el CRIC, donde convergen no solo comunidades indígenas, sino también organizaciones campesinas, activistas sociales y corrientes progresistas de la Iglesia para establecer un programa que retome los procesos organizativos del movimiento campesino y del MAQL, específicamente reivindicaciones como recuperar las tierras de los resguardos, ampliar estos, fortalecer los cabildos indígenas, anular el pago del impuesto del terraje, hacer conocer las leyes propias sobre indígenas y exigir su justa aplicación, desarrollar programas de educación que lleven a la defensa de la historia, la lengua y las costumbres indígenas, así como formar profesores bilingües para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas (CRIC, 2004).

Posteriormente, al programa se le aunaron dos puntos más, derivados de los procesos de recuperación de tierras: impulsar las organizaciones económicas comunitarias y defender los recursos naturales, y proteger el medio ambiente (Caballero Fula, 2007).

Según estudios del CRIC (2004) sobre la tierra en el Cauca, esta sigue siendo inequitativa. Las comunidades indígenas cuentan con el 18 % de la superficie del Cauca, correspondiente a 544 901 ha distribuidas en bosques, cultivo, páramos, pastos, rastrojos y tierras eriales. De lo anterior, las tierras para uso productivo son 174 375 ha (bosque plantado, cultivo y pastos), lo que indica un promedio de 3,5 ha por familia (Caballero Fula, 2007, p. 9). Estas estadísticas muestran una gran inequidad; según la unidad agrícola familiar (UAF) para el Cauca, está por encima de las 12 ha por familia. Esta situación afecta enormemente a los pueblos indígenas, ya que la tierra es el elemento clave de su sustento económico y cosmovisión (CRIC, 2004).

Las iniciativas de paz de la comunidad indígena nasa de Toribío (Cauca)

Para la reivindicación de sus derechos, la comunidad indígena de Toribío y del Cauca han diseñado algunas iniciativas de resistencia pacífica a través del ejercicio de la no violencia en la que se destacan la Guardia Indígena y el Proyecto Nasa.

La Guardia Indígena

No tenemos miedo porque no tenemos armas.

La Guardia Indígena, guiada por el protocolo pacifista, tiene como propósitos favorecer la construcción de la autonomía, ejercer el control del territorio y proteger a la población en marchas y concentraciones:

La Guardia Indígena es el resultado de un proceso de construcción política. Esta forma particular de organización, que hace parte de los cabildos, es el resultado de décadas de organización orientada a la recuperación de territorios indígenas usurpados durante los inicios de la república y, más tarde, orientada a controlar el territorio recuperado. Las guardias indígenas han hecho énfasis en la importancia de la guardia como una institución creada para el control territorial. (Tobar, 2017, p. 175; figura 7)

Figura 7.

Mural en Toribío



Fuente: Tomado de Tobar (2017, p. 172).

Otro de los logros de la Guardia Indígena ha sido convocar a los jóvenes a participar directamente en la organización, y así evitar el reclutamiento por parte de los grupos armados que merodean en la zona. De esta forma, ha realizado la resistencia civil con miras al fortalecimiento de la identidad, el sentido del territorio y la defensa de vida humana. Sin embargo, pese a su resistencia pacífica, muchos de sus integrantes han sido perseguidos, amenazados y asesinados (Tobar, 2017).

La comunidad indígena nasa se ha caracterizado por ejercer una resistencia activa frente a las acciones violentas de distintos actores armados que han llegado a la región para imponer a través de la violencia sus agendas políticas e intereses económicos. De esta manera, la comunidad indígena se ha constituido en una experiencia comunitaria de construcción de paz territorial, guiados por el principio de neutralidad frente a los enfrentamientos entre los distintos actores armados, logrando de forma pacífica apartarlos de su territorio, y así consolidar su autonomía:

Guardia es ser pacífico, sin arma, con un bastón defendemos nuestros derechos, nuestra vida, nuestro territorio [...] Hemos ido a rescatar secuestrados [...] Nosotros sin un arma pasamos donde está el armado, pasamos en medio de los soldados, pasamos en medio de policías. Nosotros no tenemos miedo porque no tenemos armas. [...] un bastón tiene más fuerza porque es de la misma naturaleza [...] La guardia nunca está para maltratar a la gente, está para defender la vida y está para defender el territorio. Esa es la función de la guardia. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 103)

En la década de 1990, la comunidad indígena implementó la creación de los Sitios de Asamblea Permanente (SAP) para solucionar los problemas de violencia en el territorio:

Estos son espacios físicos dentro del municipio en los que se reúne toda la población cada vez que hay alguna acción violenta por parte de los grupos armados que circulan en el territorio. Allí no solo se refugian de los bombardeos, sino que también buscan soluciones de manera conjunta. Por ejemplo, en diversas ocasiones han llevado a cabo juicios políticos a miembros de la guerrilla o del Ejército que han atentado en contra de algún comunero. En este mismo sentido se conformó el Tribunal de Justicia Indígena para juzgar a quienes afecten la autonomía del territorio. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 98)

Observemos cómo esta práctica no violenta acaba proponiendo como resultado otro ejercicio de la justicia, que muestra, por un lado, la necesidad de una perspectiva pluralista en la configuración de las comunidades que configuran un Estado nacional. Pero, por otro, es también muestra tanto de la ausencia del Estado en estos territorios como de la falta de confiabilidad en las instituciones que de manera oficial imparten la justicia en el territorio.

El Proyecto Nasa

Otra de las iniciativas altamente significativas de la comunidad indígena de Toribío es el Proyecto Nasa que nació en 1980 bajo el liderazgo del sacerdote nasa Álvaro Ulcué Chocué, quien denunciaba con vehemencia y profetismo la violencia que se había ensañado contra los pueblos indígenas. Precisamente, en 1982, le envió una carta al entonces presidente Belisario Betancur, en la que le manifestaba lo siguiente:

¿Cree Usted señor presidente que quitarle la tierra al indígena, que, con tachar sus organizaciones, su cultura, se le está abriendo progreso al país? ¿Acaso el indígena es sinónimo de atraso y contaminación? No es justo que al indígena se le abandone en manos de la violencia [...] No existe respeto por la persona.

Si supiera usted qué es vivir en medio del hambre, la inseguridad (asesinatos, secuestros, allanamientos en los hogares, propagación de intereses ideológicos que confunden al indígena, abuso de las mujeres, etc.), falta de techo de salud, educación, y bienes necesarios. (Tobar, 2017, p. 178)

El Proyecto Nasa surgió en una asamblea comunitaria en septiembre de 1980 como una estrategia de resistencia territorial y cultural de los pueblos indígenas que buscan consolidar procesos de sostenibilidad y desarrollo endógeno; la sostenibilidad se entiende como la capacidad de resistir sin traumatismos un cambio en su propio interior o en su entorno, mientras el desarrollo endógeno se concibe como la interacción entre la comunidad y el territorio. En otras palabras, el Proyecto Nasa contiene una propuesta integral de desarrollo que implica concebir y gestionar el desarrollo de otra manera, es decir, en la cosmovisión de los indígenas, resultan inseparables los conceptos de territorio, cultura y comunidad (Wilches-Chaux, 2005).

El Proyecto Nasa integra los tres cabildos indígenas: Tacueyó, Toribío y San Francisco. Tuvo como estrategia la construcción de la paz y la conservación de sus creencias y costumbres ancestrales. El Proyecto Nasa tiene como propósito central dar respuesta a los graves problemas que padece el pueblo indígena, principalmente el empobrecimiento, la desnutrición y las distintas formas de violencia provocada por la incursión de los grupos de guerrilla y paramilitares, a través del fortalecimiento de los procesos organizativos y la cohesión social por medio la educación, la formación y los proyectos productivos.

Para lograr estos objetivos, se planteó un método basado en tres elementos fundamentales: a) concientización a través de la educación y la capacitación, b) participación comunitaria por medio de la organización de la comunidad y c) desarrollo integral con programas y proyectos que abarcan la totalidad de la vida de los seres humanos y de la Madre Tierra. Además, los indígenas nasas han empleado otras estrategias para transmitir sus aprendizajes de generación en generación. Para ello, emplean las tulpas, donde los comuneros mayores comparten con los más jóvenes sus valores, costumbres y experiencias de resistencia:

Mire nosotros tenemos un punto esencial que le llamamos la tulpa. La tulpa es un lugar donde nos sentamos con los mayores, con los niños, con los jóvenes, a conversar, y ese conversar nos permite transmitir los valores culturales a los niños. El otro valor cultural para la nasa es la minga, que es uno de los momentos donde le digo participan todos, niños, jóvenes, adultos, ahora ya llamadas las asambleas o congresos. Entonces estos son los momentos donde uno trasmite lo ancestral. [...] La minga es un momento de compartir, se trabaja pero también se ríe, se goza. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 105)

Actualmente, se han venido desarrollando varios programas, entre los cuales se destacan los ambientales, microempresariales, de autonomía alimentaria y educativos. Cabe mencionar que la vía del diálogo intergeneracional ha permitido conocer y destacar la importancia de la historia y la tradición en la permanencia y en el fortalecimiento de la identidad indígena (Tobar, 2017).

Lamentablemente, el padre Álvaro Ulcué Chocué fue asesinado en Santander de Quilichao en noviembre de 1984 por dos agentes del Estado (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz [CIJP], 2017). En su legado, se resalta el trabajo de concientización, el valor de la educación y la formación de líderes y jóvenes. Al respecto, afirmaba:

Los muertos ya están descansando, pero nosotros, mientras estemos vivos, tenemos que hacer algo. No tenemos que dejar a los niños por desnutrición, tenemos que ayudar a los ancianos, orientar a los jóvenes, enseñarles a amar a la comunidad, a valorar la cultura, a sentirse ser orgullosos de ser indígena, a preocuparse por la suerte de los demás, a organizarse de verdad, a unirse para luchar por los derechos. Estemos seguros de que si nos dormimos, nos aplastan, si nos dividimos, acaban con nosotros. (Tobar, 2017, p. 178)

Estas dos iniciativas de la comunidad indígena de Toribío, el Proyecto Nasa y la Guardia Indígena, recibieron en 2000 el Premio Nacional de Paz, gracias a las múltiples alianzas que la integran a través de factores sociales, culturales, económicos, educativos y artísticos con la participación asidua de jóvenes, niños, hombres y mujeres. La Guardia Indígena se ha constituido en una alternativa contundente al uso proliferado de las armas en la que se amparan los violentos para silenciar la paz.

La cultura indígena convive estrechamente con la naturaleza, porque su modo de vida está inspirado en el comportamiento de los seres que la habitan. El antropólogo Franz Faust (2001), citado Wilches-Chaux (2005), explica la relación estrecha y profunda entre la tierra y la gente “cuando afirma que el territorio es el libro sagrado de la etnia” (p. 30). En la actualidad, la comunidad indígena nasa está conformada por tres resguardos indígenas, con sus respectivos cabildos⁵. En estos tres cabildos, se encuentran las tres organizaciones comunitarias productivas, una por cada cabildo: la procesadora de jugos naturales a base de mora y gulupa y agua potable embotellada, la procesadora de lácteos y

⁵ Es una entidad pública especial. Sus integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. A Toribío lo componen los cabildos de Toribío, San Francisco y Tacueyó..

la procesadora de café orgánico. Estas organizaciones nacieron y se articularon alrededor del Proyecto Nasa,⁶ entre 1995 y 2002, y pertenecen al sector de alimentos (Vásquez Rivera Vargas, 2020, p. 226).

Las organizaciones comunitarias indígenas

destinan sus ganancias a labores de autofinanciación del cabildo, entendidas estas como gastos de funcionamiento o actividades de capacitación comunitaria, así como actividades de resistencia frente a toda política que agreda el Plan de Vida Indígena⁷, y a la denuncia de la violación de los derechos humanos o actividades de liberación de la Madre Tierra, entre otras. (Vásquez Rivera Vargas, 2020, p. 227)

Para los pueblos indígenas, la tierra es el ámbito vital donde tiene lugar la vida, es decir, la vida, la cultura y la tierra aparecen como una unidad, un todo. Desde esta perspectiva, la economía, la política, las creencias, las cosmovisiones y las prácticas culturales se muestran indisolublemente ligadas y conectadas. El territorio es visto como espacio cultural y sagrado, en él tienen lugar las instituciones y las prácticas culturales que vehiculan emociones, afectos y posibilitan la realización de sus deseos y proyectos de vida, es decir, la vida misma de las comunidades. El territorio es el nicho donde tienen lugar los procesos de reproducción cultural y social de las comunidades. En consecuencia, el desplazamiento y el destierro constituyen una violación de sus derechos colectivos al territorio, que conlleva la desaparición de sus tradiciones y su cultura debido a la pérdida de sus lugares sagrados y de sus actividades tradicionales relacionadas con la naturaleza y el medio ambiente en sus tierras ancestrales (Arias Barrero, 2011).

De manera específica, la tierra, la familia y la naturaleza para las comunidades indígenas están interconectadas y son generadoras de vida y esperanza:

Las comunidades indígenas tienen un concepto de familia que está estrechamente unido al territorio y al de naturaleza. La familia es el núcleo de las sociedades y cimenta la organización social atravesada por fuertes relaciones de parentesco, las cuales varían de región en región. La familia y el territorio no se conciben separados uno del otro porque es el espacio en el cual se conjuga la cultura. (Arias Barrero, 2011, pp. 65-66)

⁶ Este proyecto que conforman los tres cabildos de Toribío se creó en 1980 para fortalecer la autonomía alimentaria, preservar la cultura tradicional, mantener el respeto y el buen uso de los recursos del territorio. Para 2014, el Proyecto Nasa contribuía a la comunidad también a través de productos creados según la materia prima que ofrecía la comunidad y que habían sido destinados, en parte, a su propio autoconsumo.

⁷ Expresa la concepción del proyecto integral de vida de las comunidades indígenas en un territorio determinado, cuyo contenido descende de la visión y la historia de este pueblo.

Para hacer frente a la guerra (o la diversidad de conflictos territoriales), la comunidad indígena nasa decide tomar distancia de los diversos actores en contienda: guerrilla, paramilitares, incluso, Fuerzas Militares y Estado, como la estrategia para resistir a la violencia y a la presión de quienes se benefician de la guerra, al privilegiar la negociación, fundamento para la reconciliación.

Este distanciamiento se puede considerar como una de las soluciones creativas que los comuneros pusieron en práctica para protegerse de las acciones bélicas; sin embargo, esta solución no siempre tuvo los efectos esperados debido a la intensidad de la violencia en ciertos momentos de la historia del país, particularmente, durante el mandato del expresidente Álvaro Uribe Vélez. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 98)

El territorio para las comunidades indígenas y afrodescendientes constituye el ámbito vital donde tiene lugar la vida. De ahí que aspectos como la economía, la política, las creencias, las cosmovisiones y las prácticas culturales están indisolublemente ligadas y conectadas. Sostenemos que las capacidades organizativas de estas comunidades constituyen una experiencia fáctica que apunta a la construcción de paz territorial y reconciliación, por lo que deben ser protegidas, fortalecidas y visibilizadas ante la ampliación de la democracia en el escenario de posacuerdo que vive hoy el país.

El concepto de paz territorial está unido a la preocupación por los derechos y surge de reconocer las brechas en el territorio y la necesidad de un modelo de construcción diferenciada de Estado, donde los componentes del modelo de desarrollo deben surgir de las especificidades de cada región o territorio (Jaramillo, 2014; Serrano Pérez, 2016).

Organizaciones campesinas en el río Atrato

Hasta el momento hemos recurrido al concepto de ESCP como un marco para seleccionar, estudiar y analizar lo que sucede y cómo podemos captarlo para comprenderlo en un proyecto mayor que tiene como centro de reflexión la paz. La cuarta ESCP que analizamos, siguiendo estos criterios, se trata de las organizaciones campesinas en el río Atrato (véase Gutiérrez y Restrepo, 2017, pp. 19-30). Como observamos, estudiar el laicado implica comprenderlo como sujeto político y consciente, por tanto, conectado orgánicamente con su contexto. Es decir que, antes de enfocarnos en el laicado como un elemento separado y disecado de la realidad, este se presenta como un actor entre varios actores, cuya organicidad con el todo se teje alrededor del concepto progresivo y amplificado de la comprensión de la defensa de la vida y el territorio.

Esto nos conduce metodológicamente a la opción de describir el proceso general de manera no jerárquica, siguiendo un principio narrativo que integre a todos sus actores y visibilizando al laicado en sus intervenciones individuales o colectivas, como corresponda en cada caso. Mencionamos rápidamente estos actores a manera de introducción y al mismo tiempo su proceso de transformación. Es decir, por ejemplo, obsérvese el término “campesino”. Este actor será, al final del proceso dialéctico, un sujeto político organizado, en cuyo proceso de autoorganización, lucha y resistencia, se descubre también como un sujeto étnico y racializado. Otro actor de este proceso es la Iglesia católica en sus congregaciones religiosas, en su clero y en su laicado. Aunque en nuestro recorte histórico no entra su transformación, es claro que “las condiciones de posibilidad de la emergencia de los procesos organizativos de las poblaciones rurales del Medio y Bajo Atrato se encuentran estrechamente ligadas a las transformaciones en las concepciones y prácticas de la labor misionera” (Gutiérrez y Restrepo, 2017, p. 44). Las madereras y su interés en devastar el territorio son un actor fundamental entre las misiones y los campesinos. La academia también desempeña un papel importante en este proceso, en la medida en que la preparación intelectual de los sacerdotes en diversas áreas o disciplinas, como la antropología, sociología, psicología, etc., o la comprensión y asimilación de las teologías de la liberación, incluso el propio Concilio Vaticano II, con sus desdoblamientos en Medellín y Puebla, están en la base del arsenal cultural a partir del cual son asesoradas estas comunidades por parte de los curas y párrocos involucrados en este proceso (p. 108). Finalmente, como un actor determinado y determinante por y para estas luchas y articulaciones, se encuentra el marco político cultural legal de la Constitución Política de 1991.

Lo que Gutiérrez y Restrepo (2017) nos cuentan es una narrativa de gran valor histórico, teórico y metodológico, en la que nos presentan un fragmento de la historia política de los afrodescendientes en Colombia y, por consiguiente, un fragmento crucial de la historia de Colombia en su camino rumbo a la paz. Pero es también la historia “de los árboles, de la ciénaga, del río”, como nos cuenta Adriana Arboleda, laica miembro del equipo misionero en los procesos de organización campesina (p. 108), mostrándonos cómo las historias poscoloniales quiebran la lógica binaria más occidental que se establece entre, por ejemplo, naturaleza y “hombre”, o entre individuo y comunidad, etc.

Este último punto es crucial si se comprende la relación entre, por un lado, el grado de articulación entre los elementos involucrados en los procesos dialécticos hacia la superación de la crisis, que hoy más que nunca ha adquirido el carácter de mundial y global en la consciencia de la mayoría de la población; y, por otro, las teorías sobre la revolución, la liberación o la paz (términos que podríamos usar indistintamente). Es decir, por un lado, no existe revolución, liberación o paz, sin la comprensión de la interrelación entre categorías que hoy se comprenden como cruciales en el proceso colonial en el continente:

la raza, la cultura, la religión, el modelo económico, el sujeto político, etc.; y por otra parte, tampoco habrá liberación en la medida en que existan mecanismos que fosilizan los elementos en el proceso dialéctico; en otras palabras, si no existe revolución sin lo interseccional, tampoco existe paz sin el proceso interno de transformación que hace que los elementos de un sistema se dispongan hacia la organización no jerárquica y armoniosa de la sociedad. Necesitamos, entonces, una teoría de la performatividad, y un concepto performático de cultura. Se trata de comprender cómo los elementos que interactúan en el proceso de autoproducción de la sociedad están en continua transformación, y cómo hacer para que esa transformación encuentre su cauce hacia un horizonte de la paz.

Esto es, por ejemplo, el proceso dialéctico que se generó en la Iglesia católica, y produjo tanto las teologías de la liberación como el enraizamiento del conservatismo aliado a los poderes políticos que atrasan la paz. Como observaremos más adelante, el proceso del desarrollo del catolicismo en Colombia es importante, porque es este proceso el que va a facilitar o a dificultar la transformación de los elementos culturales necesarios para una readecuación de todos ellos en función de la paz. ¿Cómo entender a los hombres, a las mujeres, a las razas y a los pueblos, con sus religiones y espiritualidades no cristianas? ¿Qué concepción de evangelización puede adoptarse de modo que se interrumpan los procesos de colonización continuada, material y espiritual que viven nuestros territorios? Cada una de estas preguntas y cada uno de estos elementos deben ponerse en proceso de transformación, porque, en la actualidad, se encuentran dispuestos siguiendo una estructura colonial, jerárquica y autodestructiva.

La articulación entre el laicado, los misioneros católicos y el proceso de organización campesina en el río Atrato dio como resultado la autocomprensión del sujeto afrodescendiente que antaño se subsumía en una categoría tan amplia y vaga como el campesinado; el proceso hizo comprender que esta ampliación del sujeto estaba orientada por el interés y deseo de reconocer su historia en el lugar, su ancestralidad y la cultura como componentes indisociables para la comprensión de un territorio; es solo este mecanismo, desde el punto de vista técnico, el que permitirá, posteriormente, la implementación de la Ley 70 de 1993 que, en busca de alcanzar el marco establecido dos años antes en la Asamblea Nacional Constituyente, logra garantizar los derechos de las comunidades étnicas, y de lo negro como etnia, por ejemplo, otorgando “la titulación colectiva de más de cinco millones de hectáreas solo en la región del Pacífico colombiano” (Gutiérrez y Restrepo, 2017, p. 13).

La manera en que este hecho implica, a su vez, el rescate de un bosque, una ciénaga, un río, y un sinnúmero de poblaciones, es lo que hace de este proceso histórico en Colombia una ESCP.

Religión y cultura: recordar y recordar en Trujillo

La construcción de la paz es un ejercicio colectivo, de múltiples actores. Las ESCP, por tanto, son siempre experiencias colectivas. Entre las muchas categorías que convergen en el análisis de esta ESCP, el tema de la memoria es central. Dos categorías nos permiten acercarnos, analizar y estudiar la ESCP en Trujillo: la religión como recordamiento (Schüssler Fiorenza, 1989) y la cultura como memoria cultural. La razón la aporta el modo y las circunstancias contextuales de la masacre continuada de Trujillo. Explicaremos, en primer lugar, este modo y circunstancias contextuales de la masacre, y procedemos a explicar la resistencia en la lucha por la memoria como el antídoto en contra de la guerra expresado en esta masacre.

Economía solidaria

¿Puede la metáfora del Reino de Dios entenderse como una sociedad cooperativa en la cual todas las personas tienen trabajo y cada contribución particular enriquece el todo de dicha sociedad? A la teología clásica de la liberación le fue difícil pensar en la construcción del Reino como un asunto, por un lado, de colaboración entre Dios y el ser humano; por otro, también le fue difícil ir más allá de la escatología clásica del “ya, pero todavía no”, es decir, la plenitud del Reino. Para esta teología, esta plenitud se encuentra en una temporalidad escatológica, “en los últimos tiempos”. Sin embargo, el reconocimiento del carácter fragmentario de los procesos de liberación hoy no está dado por la relación “Dios-ser humano”, “inmanencia-trascendencia”. No es que el Reino no se realizará plenamente porque los humanos somos imperfectos, y solo Dios podrá traer la plenitud en el tiempo escatológico. Hoy, el reconocimiento de lo fragmentario en nuestras luchas por el Reino, por la paz y por la democracia se comprende mejor desde una escatología de la liberación (Beltrán Acero, 2011), en la cual los límites (eschata) están aquí y ahora, en el cuerpo social y planetario.

La paz, que es un marco general para nuestra reflexión, no puede quedarse en la abstracción generalizada y en apelaciones deontológicas. Una paz que no asuma la historia y que no se encarne en ella, en el tiempo y en el espacio, será una paz ciega y superficial. ¿Ha habido alguna vez paz en Trujillo (o en Colombia)?

Hablar de los antecedentes de la masacre continuada de Trujillo es hacerlo de la historia de la patria boba en Colombia. Nada de la violencia que se vivió y se vive en esta región está desconectada de la historia de violencia, saqueo y expropiación que ha marcado la historia poscolonial de las naciones “independientes” en América. Como hemos sostenido en momentos anteriores (Flórez Suárez et al., 2020), la tierra está en el centro del conflicto. La tierra, y los usos que se dan de ella, están en el epicentro de los

“sucesos violentos” en Trujillo y la región. Entonces, en un contexto mayor, Trujillo es el epicentro donde se proyecta toda la degradación del conflicto más amplio: una herencia colonial, un sistema jerárquico y excluyente que le sucede, y la historia de la resistencia campesina frente a la guerra colonial interna desatada por la élite criolla blanco-mestiza.

Al plantear el análisis desde estos términos, y usando estos marcos amplios de referencia, recurrimos al instrumental teórico del discurso colonial y a la perspectiva interseccional de los estudios feministas negros. En el primer caso, los marcadores indentitarios raciales serán un vector importante de análisis. En el segundo, seguimos el principio de que diversas estructuras de opresión se interceptan y entrecruzan en la configuración de los escenarios contemporáneos de violencia. Es decir, esta no se puede desconectar, ni del entramado estructural del poder, ni del proceso histórico en el que tales estructuras han llegado a ser hoy.

Entre 1958 y 1990, transcurren cerca de treinta años de la consolidación de un Estado elitista, cuya marca es intentar borrar el legado de la resistencia campesina y afroindígena en la nación. Esto, como hemos visto, dio origen al movimiento guerrillero, un fenómeno subcontinental. Las diferentes guerrillas surgen en medio de este proceso dictatorial de las clases dominantes del país, en el cual amplios sectores de la población son marginalizados en el escenario político y fuerzan la opción de la vía armada.

No se puede ignorar, en este punto, una legitimación filosófico-teológica del orden social proveniente de la religión cristiana en el catolicismo romano. Es el contexto de la “guerra contra el comunismo” y la lucha contrainsurgente el que se ve reflejado en diferentes textualizaciones y narrativizaciones de los hechos; en este trasfondo cultural ideológico profundo, el orden político y social asimiló la idea del orden económico del capitalismo feudal tejido en el territorio latinoamericano, con la idea de un cristianismo y una sociedad jerarquizada, según la tradición bíblica europea. De este modo, cualquier opción en contra del orden político y social (que es elitista, racista, xenófobo, militarista y terrateniente/feudal) era entendida por las fuerzas gubernistas también como una afrenta a la religión cristiana o al sistema ético-moral-cultural que sustenta al “Estado” (recordemos, un Estado que apenas en 1991 pasa a considerarse “laico”).

La violencia, en los territorios menos urbanizados y más rurales, nunca cesó, pero las razones de esto están lejos de ser el bipartidismo y su aparente manifestación en el escenario local. Más bien, las configuraciones de poder regionales usan el aparato del Estado y un aspecto residual de la política que sostiene la idea de que hay democracia, cuando, de hecho, lo que se vive es un sistema caudillista y gamonal del poder. Es solo cuando comprendemos al Estado (fallido) y a su Ejército (al servicio de las élites), en

medio de una dictadura disfrazada y disimulada, como telón de fondo de todo el escenario, que comprendemos al campesinado orientado por el trabajo de sacerdotes y ministros como un trabajo por la democracia y por la paz.

Así que no sería muy preciso afirmar que, en algún momento de los hechos violentos de Trujillo, por un azar del destino, el campesinado se coloca en la mira del Gobierno y los narcotraficantes, a no ser que disputar y reivindicar el uso de la tierra los ubique en esta posición. En este caso, sabremos que la tierra y las fuerzas políticas que la regulan son el epicentro del interés tanto de narcotraficantes (que entran en escena en la década de 1980) como de militares del Estado (Ejército y Policía, y los emergentes grupos paramilitares). Ahora, no es una coincidencia que los movimientos guerrilleros se hayan transado en guerra con el Estado, justamente por el mismo motivo: la tierra y el sistema político de herencia colonial que los marginaliza. Y, sin embargo, debemos distinguir entre la guerrilla y la organización campesina y ciudadana, aunque, en este momento de la historia del país, el Estado se encuentre en guerra en contra de ambas: guerrilla y campesinado.

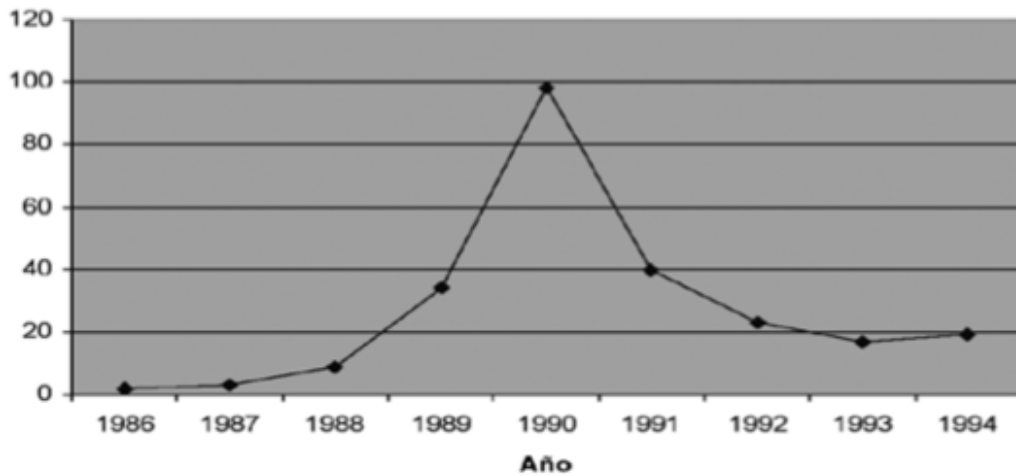
Los hechos violentos de Trujillo

Esta es la forma en que se han referido los degradantes crímenes cometidos en contra del pueblo de Trujillo y alrededores, y en contra de la dignidad de Colombia como nación, en periodos que pueden ser comprendidos entre 1989 y 1991, como un núcleo histórico principal, pero extendido desde mucho antes y hasta nuestros días:

En virtud del contexto social y político de la región, como por la presencia guerrillera, las dinámicas sociales agenciadas por las comunidades rurales fueron asociadas con la insurgencia por parte de autoridades regionales de carácter político y militar, derivando en conjunto con la participación del narcotráfico en los hechos de violencia conocidos, como la masacre de Trujillo, el desplazamiento de población y el deterioro de las dinámicas organizativas. (CNMH, 2011, p. 139; figura 8)

Figura 8.

Número de víctimas de la masacre de Trujillo (1986-1994)



Fuente: Tomado de CNMH (2011, p. 37).

Esta es la razón por la cual estos hechos encuentran dificultad en ser nombrados o categorizados, y son necesarias otras palabras para completar la idea de la masacre: “masacre continuada de Trujillo”, “hechos violentos de Trujillo”, o como lo nombra el propio subtítulo del informe del CNMH (2011): “Trujillo: Una tragedia que no cesa”.

En la anterior cita, se encuentra de manera sintética y conceptual el escenario, los actores y las consecuencias estructurales para la sociedad colombiana, que originan o se derivan de la masacre de Trujillo. Difícil es no aludir al concepto de dictadura narcoparamilitar de origen colonial como el contexto histórico mayor que enmarca esta masacre:

- ✎ Contexto social y político de la región: Impera un caudillismo que viene de la época del bipartidismo, y usa la política para sostener el poder de las familias en estos contextos locales que se arrebatan unas a otras, violentamente, el poder y el control político de la región.
- ✎ Presencia guerrillera: Básicamente, el ELN se encuentra operando en la región, e irresponsablemente se suma a las movilizaciones campesinas, asociación que activa una alianza entre militares (Estado) y narcotraficantes (paramilitares).
- ✎ Estigmatización de la organización social y campesina por parte de autoridades regionales político-militares: Una vez que ocurre la estigmatización del movimiento de organización social, se cierra el ciclo necesario para promover la violencia en su contra.

- ✘ Desplazamiento de la población y deterioro de las dinámicas organizativas: Todos los trabajos de organización social y comunitaria, de emprendimientos cooperativos y demás, se ven heridos igualmente de muerte. Este vacío de tejido social es el necesario para que el sistema cancerígeno del caudillismo, y la dinámica mafiosa que desde esta alianza narcomilitar-estatal se impone, determinen el uso del territorio y de la tierra.

Para los detalles y elementos más descriptivos de los hechos y el terror de la masacre de Trujillo, remitimos al informe del CNMH (2011). La narrativa que pretendemos busca un sentido crítico de los acontecimientos, en un marco amplio y general que abarque la historia de Colombia. En este sentido, nos atrevemos a conjeturar y relacionar algunos datos más allá de los análisis del informe del CNMH. El paro cívico del 28 de octubre de 1988 y la marcha campesina del 29 de abril de 1989 deben verse como escenas no aisladas de un contexto mayor, que es, por un lado, el del “colapso parcial del Estado” (p. 159), y por otro, el proceso de narcotización del Estado y el fortalecimiento y la consolidación del paramilitarismo narcoestatal.

La pregunta que debemos formular es, por tanto: ¿cuáles son los elementos y las condiciones que facilitan la alianza entre militares y narcotraficantes? Es decir, ¿qué es lo que hace que narcos, militares y fuerzas políticas locales se articulen en un lado del conflicto, y guerrillas y movimientos civiles, campesinos, organizados y sociedad civil en el otro? Demos, entonces, algunas puntadas históricas. El proceso de paz fallido del Gobierno de Belisario Betancur con las FARC, que se desarrolla posteriormente como el genocidio de la Unión Patriótica (UP), es concomitante con el ingreso de dineros del narcotráfico en el país y en la política, desde las licencias otorgadas desde la Aerocivil por Álvaro Uribe; el asesinato de Rodrigo Lara Bonilla en 1984 y varios asesinatos de políticos y candidatos presidenciales como Luis Carlos Galán en 1989 hacen parte de esta escalada del narcotráfico en su proceso de toma del aparato estatal; esta toma se consolida un poco más de un año después del asesinato de Lara Bonilla en la retoma del Palacio de Justicia en noviembre de 1985, en el cual los militares realizan secuestros, torturas y desapariciones, incluso la quema de archivos, la cual incluía, por ejemplo, procesos sobre narcotráfico, que implicaban tanto a políticos como a militares (Vega Cantor, 2016).

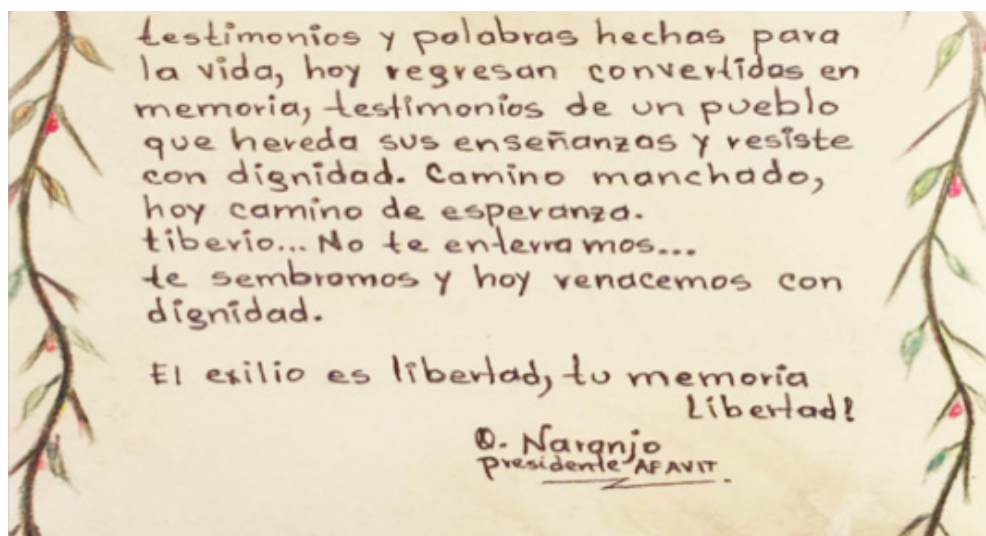
El golpe al sistema de justicia es, por tanto, tanto simbólico como estructural, y diversos elementos configuran lo que podemos llamar un golpe militar de Estado, solo que su articulación se hace en connivencia con los propios miembros del Estado. De esta manera, podemos hablar de momentos en los que se renuevan los procesos dictatoriales, a partir de 1958 (Frente Nacional), el fraude electoral de 1970 (Misael Pastrana) y la masacre del Palacio de Justicia de noviembre de 1985. La respuesta al reclamo del M-19 por el incumplimiento de lo pactado con Betancur se da en este contexto golpista: el

genocidio se da en medio de esta dictadura, que sucede muy a pesar de los procesos y las luchas por democracia epitomados en la Constitución Política de 1991.

Para comprender el trabajo de los laicos en la construcción de paz, debemos entender el trabajo organizativo, en lo económico y lo social, realizado por el padre Tiberio Fernández Mafla. A pesar de que este trabajo se realiza en el marco de la prevención frente a “la amenaza del comunismo”, lo cual corresponde a esta narrativa transnacional de la geopolítica del momento, el trabajo del padre Tiberio parte de principios comunitaristas, de la economía solidaria y de la visión social de la Iglesia pos-Concilio Vaticano II. Dividimos, así, el trabajo por la paz, antes, durante y después de la masacre de Trujillo. A este, desde el punto de vista de la organización social y económica de la región, le sucede el agudizamiento de la violencia y el posterior trabajo de preservación de la memoria, extendido hasta el día de hoy (figura 9).

Figura 9.

Tiberio vive hoy



Fuente: Tomado de CNMH (2011, p. 8).

Padre Tiberio

El padre Tiberio llega a esta región en un contexto en el que, “según algunos testimonios, cada gamonal ponía su cura y hacía cambiar al que no le funcionaba, o se consideraba peligroso” (CNMH, 2011, p. 97). Y realiza una labor notable: bajo su influjo se crearon 45 empresas comunitarias y otras organizaciones, apoyadas por el Instituto Mayor Campesino (IMCA), la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), la Federación Agraria Nacional (Fanal) y el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), junto con algunas universidades como la Universidad La Gran Colombia y la Universidad INCCA (p. 98). Sin embargo, el terreno de su actuación es un campo minado.

Su apoyo a las marchas campesinas, impulsadas por la ANUC para reclamar por la respuesta a las necesidades de la región y localidad, especialmente la del 29 de abril de 1989, fue determinante para que las asociaciones sociales impulsadas por él fueran asociadas con la insurgencia por autoridades locales y regionales, militares y civiles. (p. 94)

El esfuerzo organizativo del padre Tiberio recogía, de alguna manera, la anterior tradición de trabajo social de la Iglesia católica, inspirada en las encíclicas sociales de la llamada Doctrina Social de la Iglesia y concretada en el trabajo organizativo de algunos jesuitas como los padres Vicente Andrade Valderrama y Francisco Javier Mejía, que habían participado en la creación de la Unión de Trabajadores de Colombia, UTC, la Federación Agraria Nacional (Fanal), y la Unión Nacional de Cooperativas (Uconal). Esas actividades, encaminadas a neutralizar la penetración comunista en el mundo obrero y campesino, llevaron a la creación de sindicatos agrarios en Trujillo, Sevilla y Caicedonia. (p. 94)

Este tejido social es el que vemos desestructurarse rápidamente con la intervención de la alianza mencionada, y se impone el sistema económico, ya para esta altura, desde la lógica mafiosa, narcoestatal. Al respecto, comentan los campesinos:

Por ejemplo, el café: la roya, la broca... eso acabo con todo. En tierra fría, cuando hay café, todo mundo tiene plata: las mujeres, el pelao, todo el mundo coge plata; en tierra caliente, cuando hay cosecha de algodón o de tabaco, todo el mundo coge plata. Mientras no hay cosecha de café pues no hay nada; es que no hay trabajo. La única finca donde uno escucha que le dan trabajo a todo el mundo, mujeres y hombres, es donde Los Rastrojos o donde Los Machos, que le pagan ochocientos, un millón cien; entonces ese es el único trabajo que hay, la gente va cogiendo pa' allá. Aquí el problema es que no hay en qué trabajar. (CNMH, 2011, p. 124)

Esta lógica económica se puede observar, está cargada de la violencia histórica que viene desde el bipartidismo, una dinámica que se deteriora vertiginosamente con la lógica del narcotráfico. Ahora bien, el trabajo de los laicos por la paz en este periodo debe comprenderse en la articulación que realiza el padre Tiberio en la región, desde el punto de vista del cooperativismo, la economía solidaria, el fortalecimiento y la creación de pequeñas empresas, etc.:

Yo pienso que en buena medida él fue un tipo que logró cristalizar un objetivo, que sale por cuenta de la Iglesia latinoamericana, y es el de que no hubiese estratificación en clases sociales, que hubiese igualdad, dignidad, que no se tratara

a los campesinos como lo peor. Él fue un tipo que logró dignificar a los señores del campo, le dio un estatus a la gente aquí, en el pueblo. Quiso inmortalizarse en el sentido de que desaparecieran sesgos tradicionales politiqueros, fue un hombre que quiso sembrar la paz, la solidaridad, elementos centrales para una obra de Dios: se hizo campesino con las personas del campo. (CNMH, 2011, p. 134)

En este testimonio, tenemos dos elementos importantes: primero, el rumbo que se marcaba desde la praxis teológica de la Iglesia latinoamericana y, segundo, la asociación de esta práctica con la construcción (“sembrar”) de la paz. Por esto, el padre Tiberio apoya las marchas campesinas y, en un marco mayor, los procesos de democratización del país. Y lo hace desde la ambigüedad de una práctica política orientada por un temor “anticomunista”. Esta no es necesariamente una contradicción exclusiva del teólogo práctico, el padre Tiberio, sino que es una contradicción inherente a un sistema cultural-religioso, el catolicismo, en cuyo interior también se manifiesta esta contradicción. Se trata del cristianismo imperial-gamonal conservador y del cristianismo social-revolucionario o profético, siendo el padre Camilo Torres y el padre Tiberio dos polos de esta perspectiva social-revolucionaria.

¿Es el crimen contra el padre Tiberio un crimen de Estado?

La dinámica escurridiza del poder gamonal-criminal en Colombia, y su malicia poscolonial que le posibilita hackear el sistema democrático republicano para continuar una especie de feudalismo terrateniente en moldes democráticos, puede impedirnos comprender la responsabilidad del Estado colombiano en los crímenes cometidos en contra del padre Tiberio y de la población de la región de Trujillo. Empezar a deconstruir o desmontar la “lógica” que justificó y, luego, quiso ocultar la violencia desatada requiere desplazar ciertas nociones y restituir en su lugar ciertos nombres.

Su apoyo [del padre Tiberio] a las marchas campesinas, impulsadas por la ANUC para reclamar por la respuesta a las necesidades de la región y localidad, especialmente la del 29 de abril de 1989, fue determinante para que las asociaciones sociales impulsadas por él fueran asociadas con la insurgencia por autoridades locales y regionales, militares y civiles. (CNMH, 2003, p. 98; figura 10)

Figura 10.

Trujillo, escenario de terror y muerte

Trujillo, escenario de terror y muerte!



“Por entre las montañas desciende el egoísmo ruin que asuela la labranza y detiene el vivir acapara tierra y cielo para su único fin acumula sin límites lo de todos compartir..”

Fuente: Tomado de CNMH (2003, p. 19).

Observamos claramente la alianza y la formación de los bloques diferenciados: autoridades locales y regionales, militares y civiles, por un lado, y asociaciones sociales, campesinos e insurgencia, por otro:

Según alguno de los entrevistados, la intervención del padre Tiberio en la liberación de Rogelio Rodríguez fue determinante para involucrarlo en el conflicto: el señalamiento de algunos capturados y torturados por Henry Loaiza, alias el Alacrán, sobre las sospechas de que los dineros de la cooperación internacional que recibía y manejaba el padre Tiberio para el apoyo a sus microempresas ocultaban dinero de los rescates pagados a la guerrilla, llevaron a este capo, “una persona muy impulsiva, demasiado loco para tomar sus decisiones”, a capturar, torturar y asesinar al sacerdote. (CNMH, 2003, p. 101)

En esta narrativa, trasparece una cierta “inevitabilidad” de quedar involucrado en el conflicto. Sin embargo, lo que hay que considerar es que el propio ser del pueblo es el que está en la mira: el pueblo organizado, el pueblo que se niega a colaborar con los narcotraficantes, el pueblo campesino que trabaja la tierra. En este punto, parece evidente que el pueblo campesino y el pueblo de la tierra luchan en contra de un Estado que dice

luchar en contra de la guerrilla y la insurgencia, pero que, en el fondo, se lucha en contra de los descendientes de la masacre de las bananeras. No se tolera que se rebelen, no se tolera que protesten frente a su explotación, no se tolera su presencia en la tierra que estorba el proyecto de la oligarquía, que hoy es el proyecto del poder narcoestatal:

La marcha campesina del 29 de abril de 1989, apoyada por el padre Tiberio y sus organizaciones campesinas, [...] fue satanizada por el gobernador Ernesto González Caicedo, los mandos del Ejército y la Policía como una acción subversiva, dirigida por el ELN. Obviamente, el hecho de que el ELN hubiera hecho presencia en la marcha no hizo sino confirmar ante los ojos del gobierno departamental, los mandos del Ejército y la Policía, así como a la facción conservadora de los Giraldo y los narcotraficantes en ascenso, las sospechas de que las organizaciones campesinas, las organizaciones de base y el trabajo del padre Tiberio Fernández eran parte de la acción del ELN. (CNMH, 2003, pp. 101-102)

En este momento, el país atraviesa una crisis de consciencia, de autoconsciencia, de identidad. Hay una violencia generalizada que data del siglo anterior, y comienza a emerger la noción de que es importante comprender las causas de esta violencia. Es entonces en la Presidencia de Virgilio Barco que se crea una Consejería Presidencial para los Derechos Humanos y una Comisión para el Estudio de las Causas de la Violencia en 1987. Pero ninguno de estos esfuerzos logra contener la lógica estructural y fundamental de la violencia: el acceso a la tierra, la forma en que se despoja a los propietarios, el modo en que se los reduce a jornaleros, y se somete a la tierra al designio gamonal que, para esta fecha, es narcotraficante.

Ahora bien, lo que hay aquí, según el CNHM (2003), es un “cruce de conflictos” en un proceso de “dominio indirecto del Estado”, que se ejerce a través del “uso de los poderes locales y regionales ya existentes” (p. 103). De ahí que sea importante comprender el trasfondo histórico, que es como el telón de fondo sobre el cual se pinta la masacre continuada de Trujillo. Es un telón de fondo extendido por todo el territorio nacional, en tiempo y espacio: está en curso el genocidio de la UP, el cual acontece en medio de masacres y asesinatos selectivos, en un periodo de cerca de diez años⁸; está en curso la narcotización del aparato estatal y el auge del paramilitarismo, que será narcoestatal en colusión con la élite empresarial del país.

Este monstruo poscolonial que se configuró en Colombia acentúa sus ataques intensificando la violencia en momentos y lugares específicos, como un cólico de gastritis

⁸ Es importante notar que los aspectos genocidas de la élite oligárquica se fueron sofisticando con el tiempo. La diferencia entre la masacre de las bananeras y el genocidio de la UP dan como resultado en cada una de ellas cerca de 5500 personas asesinadas: las primeras en dos días (5 y 6 de diciembre de 1928) y las segundas a lo largo de diez años (1984-1994).

que acentúa la existencia de una herida a través de un dolor abdominal que, en casos graves, hace doblar a la persona y la postra. Esto es Trujillo, y las cerca de 2500 masacres en las cuales se acentuó la violencia en grado sumo en todo el territorio nacional. El cuerpo y el alma de Colombia (cf. Freire, 2012, p. 92) están gravemente enfermos, heridos, postrados. La relación con el cuerpo es metafórica y literal, así como lo fueron los desmembramientos, las mutilaciones y las laceraciones hechas a los cuerpos, que en cuanto colectivos representan el alma del lugar; así el cuerpo, real y simbólico, está en el centro, en cada punto de dolor ocurrido en el cuerpo y en el alma de Colombia en las masacres.

Sin embargo, el cruce de conflictos en sí, sin abarcar el problema desde un enfoque más general, no explica la violencia y la degradación de la guerra en Colombia. En esto marcamos una diferencia y un aporte desde la teología y la filosofía latinoamericana (que es el marco teórico-conceptual de nuestro trabajo) con respecto al informe del CNMH (2011). Para comprender el fenómeno, es necesario entender la lógica poscolonial de la configuración de los Estados en el continente: su sistema de configuración étnico-racial, sexo-genérica y, consecuentemente, de clase, es decir, socio-económico-cultural. Sin este trasfondo, la masacre queda en un espacio nebuloso que no permite llegar al fundamento teórico que observa este acontecimiento, lo explica y promueve una lógica y una lucha social que pueda contrarrestarlo y evitarlo en el futuro. Frenarlo y evitarlo constituyen elementos esenciales de la lógica de la paz en cuanto reparación y no repetición.

El martirio del padre Tiberio

Su sobrina y sus acompañantes fueron torturados y asesinados frente a él, antes de él. Las palabras son insuficientes. Pero, siendo una parte importante de lo que nos queda, nos corresponde aprender a usarlas para curar el mundo. Las palabras del hermano del padre Tiberio pronunciadas con ocasión de sus honras fúnebres representan una especie de cristología corporal latinoamericana:

*Intentaron los violentos, desaparecer un cuerpo,
hacerle correr la suerte nefasta de otros cuerpos.
Quisieron que su piel hecha para la caricia y
para ser acariciado, no volviera a sentir.
¡No pudieron! Hoy sigue acariciando a través
del viento impetuoso, y de la suave brisa, miles de metros
de piel de aquellos que amó y por quienes se entregó.
Quisieron quitar sus brazos hechos para el abrazo acogedor,
en la alegría de los logros, en la solidaridad frente al dolor;
hechos para la ofrenda eucarística. ¡Pero se equivocaron!*

*Hoy sigue abrazando en todos aquellos brazos que celebran un logro,
 en las comunidades, en aquellos brazos que se abrazan en
 la tristeza del desplazamiento, en esos brazos que se abrazan
 para seguir resistiendo.*

*Quisieron quitar sus piernas hechas para caminar.
 Que lindos son los pies del mensajero de la paz.
 ¡No pudieron! Hoy sigue caminando en los miles y
 miles de mensajeros que hoy recorren ciudades, pueblos
 y veredas, para gritar que es posible la civilización
 del amor, la solidaridad, la justicia y la paz.*

*Quisieron erradicar su intimidad,
 el lugar de donde brota la simiente. ¡No pudieron!*

*Hoy sigue íntimo en quienes le amamos, y su capacidad de engendrar
 Reino de Dios, Justicia, Verdad,
 Organización comunitaria, no fue cercenada*

*Quisieron desaparecer su cabeza, con ella la creatividad,
 la inteligencia, la capacidad de comunicarse, la alegría,
 el ingenio, la picardía. ¡No pudieron!*

*Porque su proyecto no era un proyecto egoísta, era el
 Proyecto de Jesús de Nazaret,
 cielo y tierra pasarán,
 mis palabras jamás pasarán. (CNHM, 2003, pp. 72-73)*

En efecto, estas palabras, pronunciadas en abril de 1990, “condensan con fuerza ilustrativa los usos sociales del cuerpo y cómo su fragmentación es comprendida social y políticamente” (CNMH, 2003, p. 72). El Alacrán, así sea un narcotraficante, representa al Estado colombiano, a su aparato de poder, que opera por el abandono (por omisión) y de manera indirecta:

Esta confluencia entre los aparatos estatales de seguridad, los grupos locales de poder previamente existentes y los grupos del cartel en ascenso se mueve dentro de lo que se puede caracterizar como formas de “dominio indirecto del Estado” que significan la manera como los aparatos centrales del Estado operan por medio de los poderes locales y regionales ya existentes. En ese sentido, el caso Trujillo podría ilustrar el estilo de análisis de Stathis Kalyvas sobre las guerras civiles, pues muestran la manera como interactúan lógicas nacionales con luchas regionales y locales, a veces con poca o ninguna relación con la lógica nacional. Y en la dinámica local, podría analizarse la manera como la crueldad y sevicia de los actuales actores violentos se entroncan con una tradición regional de violencia, que hunde sus raíces en el

mediano plazo de esa región. En síntesis, la masacre se produjo en una lógica de carácter preventivo que se reforzó por la importancia del municipio como corredor estratégico que condensa todos los actores de violencia presentes en ese momento en el país. (CNMH, 2011, p. 103)

Ahora bien, ¿qué nos dice el carácter extremo de la violencia perpetrada en Trujillo sobre el Estado colombiano? Llegar a esta pregunta implica haber vencido las lógicas del terror difuso, una lógica que opera para dificultarnos llegar a esta pregunta. Son manifestaciones del terror difuso “discontinuidad espacial y continuidad en el tiempo de los hechos de violencia, dificultad en aprehender el carácter colectivo de la violencia frente a homicidios selectivos, individuales, invisibilización del victimario con el ocultamiento o eliminación de las víctimas y sus cadáveres” (CNMH, 2011, p. 63).

Una vez superado este obstáculo, preguntamos ¿qué nos dice el carácter extremo de la violencia perpetrada en Trujillo sobre el Estado colombiano y su oligarquía narcoparamilitar? Es necesario ahondar en esta cuestión para comprender la degradación de la violencia en este escenario y las posibles vías de transformación. Si para el hermano del padre Tiberio el proyecto de su hermano era el de Jesús, existe algo que conecta ambas historias en cuanto al terror. El arma de terror del Imperio romano, la cruz, se degradó en el terror difuso de las torturas y masacres en lugares escondidos en Colombia, una situación que parece encuadrarse en el concepto de guerras civiles (Kalyvas, 2006). Pero ¿qué es esta lógica de carácter preventivo? Para comprender y ampliar el significado de esta expresión, necesitamos recurrir a la filosofía crítica contemporánea:

Aunque pensamos en la defensa propia como una respuesta a un ataque que se inició desde fuera, el yo privilegiado no necesita de instigación alguna para marcar sus límites y decidir sus exclusiones. “Cualquier amenaza posible” —es decir, cualquier amenaza imaginada, cualquier fantasma de amenaza— es suficiente para desatar la violencia autoproclamada. (Butler, 2020, p. 26)

Esto se torna válido, aunque de formas distintas, tanto para el yo-torturador representante del Estado colombiano, el general José Vicente Urueña, por ejemplo, como para el yo-degradado representado por el torturador narcoparamilitar. Ambos pertenecen a la misma lógica del “yo-privilegiado” que actúa “en defensa propia” siguiendo una “lógica de carácter preventivo (figura 11).

Figura 11.

Sueños y resistencia. Evangelio hecho vida



Fuente: Tomado de CNMH (2003, p. 34).

La voz del padre Tiberio y la voz del laicado

Es solo cuando comprendemos al Estado (fallido), y a su Ejército (al servicio de las élites), en medio de una dictadura disfrazada y disimulada, como telón de fondo de todo el escenario, que entendemos al campesinado orientado por el trabajo de sacerdotes y ministros, como un trabajo por la democracia y por la paz.

En este punto, podría alguien preguntarnos ¿cómo puede el padre Tiberio representar la voz del laicado en los hechos de Trujillo? Esta es una pregunta importante, porque nos permite ilustrar la condición extrema de un pueblo sometido a un Estado dictatorial cuyo style democrático nos retrotrae a la Colonia. Este es un reflejo constante en los espejos de este libro, a saber: la insistencia en el seguimiento al programa crítico instaurado por la pregunta de Spivak (2003): “¿pueden hablar los subalternos?”

El carácter crítico de esta pregunta proviene de un campo disciplinar distinto, a saber: la crítica literaria. Es Paul de Man, maestro de Gayatri Spivak, quien advierte: “la posibilidad de hablar no hay que darla por sentado” (Asensi Pérez, 2009, p. 14). Expandamos esta frase hacia la siguiente expresión: “dense cuenta de que hay quienes no están logrando hablar”. Una expresión aún más precisa, basada en la realidad de la masacre continuada y de la amenaza constante a los sobrevivientes y a quienes trabajan por la memoria, sería esta: “si hablan los matan”.

El intelectual, crítico, consciente de este impase discursivo del habla subalterna, recurre a la retórica del tejido histórico y, leyendo a contrapelo, escucha la voz de los subalternos usando como puerta de entrada la historia del padre Tiberio. Nótese que no estamos afirmando que “él sea” la voz del laicado en Trujillo. Estamos afirmando que su vida y su muerte nos permiten “ver” una comunidad laical por detrás de él cuyo compromiso con su trabajo eclesial constituye la traducción de un trabajo laical de construcción de democracia y paz desde la fe católica.

De este modo, cuando contamos la historia del padre Tiberio, procuramos un mecanismo discursivo que pudiera abrir el panorama hacia una subalternidad extrema, la de un laicado que desde su región local es el extremo que recibe toda la violencia de un Estado criminal cuyas “operaciones” se extienden un par de siglos hacia atrás en el tiempo (Flórez Suárez et al., 2020). Pueden ser destacadas tres instancias de escucha de una voz laical de resistencia a través de la lucha por la preservación de la memoria, en la historia de vida y muerte del padre Tiberio: a) el trabajo por la paz desde el punto de vista de la organización social y económica de la región, b) las palabras del hermano del padre Tiberio como un texto de una cristología latinoamericana desde el laicado y c) el trabajo de preservación de la memoria, extendido hasta el día de hoy. ¿Podemos escuchar la voz del laicado en medio de estas tres instancias?

Estudiar al laicado: ¿puede la persona laica hablar?

Esta pregunta está calcada en una cuestión de la crítica poscolonial. En 1985, Spivak pregunta, en el campo de la historiografía de la India, si la mujer, la subalterna, puede ser escuchada en la representación que de ella se hace en los textos. “Can the subaltern speak?” es una puerta de entrada hacia la consideración de la organización de los subalternos o clases oprimidas, y sus posibilidades de adquirir su voz, su habla, puesta en escena en el sistema discursivo de poder. A lo largo de las investigaciones sobre Iglesia católica y paz, pudimos observar su historia como la de un curso de complicidades, indiferencia y comprometimiento. Sin embargo, esta también ha sido la historia de la emergencia de un sujeto subalterno que, eventualmente, en medio de la historia colonial colombiana, “se convierte” a la causa de la paz.

¿Cuál es este sujeto? Es el cristiano de la liberación, es el cristiano de la paz; son los cristianos constructores de paz. Como hemos visto, la conversión hacia el cristianismo de liberación no ha sido fácil. ¿Se ha convertido acaso la Iglesia católica como institución al cristianismo de liberación? ¿Por qué se experimenta tanta resistencia frente a los pasos hacia ese cristianismo que está dando el propio papa Francisco? ¿Cuáles son las dificultades estructurales que enfrenta el catolicismo romano hacia su conversión al cristianismo de liberación que es el cristianismo de la paz?

Consideramos que una de las estructuras que bloquean estos caminos se encuentra alrededor del laicado. Como se pudo observar, en su fundamentación teológica se afirma que la cuestión aún “está en construcción”. ¿Cómo es posible que el sacerdocio universal de todos los creyentes, piedra fundamental de la fe del testamento cristiano, esté aún en construcción después de 2000 años de cristianismo? ¿En qué dobleces de la historia ha estado escondido (forcluido) el sacerdocio del laicado? La sola expresión “sacerdocio del laicado” hace saltar a la vista la contradicción (así como en la cuestión del género mencionada).

La Iglesia ha trabajado y reformulado teológicamente “la cuestión del laico”. Entretanto, el clericalismo persistente es estructural. Es importante matizar la afirmación de Parra Mora (2017): la Iglesia es jerárquica, por tanto, no es democrática; y aunque no sea específicamente “monárquica”, lo es cuando pensamos en Dios como su jerarca en el cielo. Esta estructura eclesial es, hasta cierto punto, una negación u ocultación de Dios como Pueblo. El Pueblo de Dios (laicado) aparece subsumido en la estructura, sin voz ni voto. ¿Cómo podremos estudiar un sujeto sin voz?

Cuando estudiamos la relación entre la Iglesia como episcopado y la paz, contamos tanto con la narrativización y textualización de los hechos de los jerarcas como con su voz en las intervenciones políticas en construcción de paz. Con el laicado es diferente. No solo porque es un sujeto más difícil de identificar en el plano político y social, sino porque sus acciones deberán siempre estar enmarcadas en un cuadro institucional eclesiástico. Sabemos que la persona laica está en las organizaciones campesinas lideradas por los sacerdotes en cada región, en los testimonios de las investigaciones sobre memoria histórica y cultural de Colombia, en las ausencias y en los silencios de las narrativas oficiales, etc.

Por esto, no representaremos al laicado no solo porque sería una apropiación indebida de un sujeto subalterno (el laico), sino también por las imposibilidades teóricas que estamos mencionando. Esto es también un problema de la lógica identitaria, de cómo las instituciones tradicionales conciben la identidad de sus miembros. Para la institución, sus laicos son exclusivamente católicos. Sin embargo, ¿son los laicos de la Iglesia católica en Colombia “solo cristianos”? Cuando actúan en procesos de construcción de paz, ¿actúan siempre como laicos católicos, es decir, desde su “fe”?

La imposibilidad teórico-práctica de representar al laicado nos conduce a una adaptación del objetivo, un ajuste del foco y una precisión en la metodología. Se trata de visibilizar las experiencias históricas, que hemos llamado ESCP, y a través de esta visibilización abrir un espacio textual para vislumbrar, inferir o deducir la praxis laical en el horizonte de la paz. En estas experiencias, podrán discernirse los diferentes laicados de los diferentes cristianismos; ¿por qué no también apelar a la noción de “cristianos anónimos” de Karl Rahner (1997)? Veremos al Pueblo de Dios, pertenezca o no institucionalmente al cristianismo, trabajando por la paz.

El laicado, este laicado en sentido amplio, no puede ser controlado, como sí pueden serlo, en mayor medida, los jerarcas y sacerdotes (pastores y ministros) en la institución. Y el laicado no puede ser controlado, justamente porque la divinidad no puede ser controlada. “El viento sopla donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va” (Jn 3,8). La crítica poscolonial en su crítica de la historiografía oficial ha percibido este espacio de irrepresentabilidad y, sin renunciar a la praxis y al comprometimiento con la transformación de las estructuras de opresión, avanza con esta consciencia.

El lenguaje de lo universal (es decir, el lenguaje de la igualdad), que cada día debe ser reinventado como partitura común, se presenta también como un lenguaje híbrido y mezclado. Más allá de toda retórica, este lenguaje forma la única base para la articulación de una política posible de la multitud. (Mezzadra, 2008, p. 278)

El laicado habla el lenguaje híbrido y mezclado de la paz, ese lenguaje que se reinventa como partitura común, en medio de esfuerzos que provienen de diferentes estructuras identitarias. En este sentido, la propuesta de estudiar al laicado se presenta como esta tarea “híbrida y mezclada”. Estudiamos al laico, pero el laico no siempre es católico, no siempre está en la Iglesia, no siempre se entiende como “Pueblo de Dios”, o del mismo Dios. Además, el laicado no siempre está consciente de la necesidad de trabajar por la paz. Esto es importante decirlo porque, al estudiar al laicado en las ESCP, no estamos extrapolando su praxis a todo el laicado. El análisis de las ESCP no reduce a ello la comprensión del laicado (que es mucho más diverso, y no siempre está comprometido con la paz). Destacar su compromiso, cuando se da, nos permite ver, más que al laicado y a la Iglesia católica, la forma en que el cristianismo de liberación converge con el laicado en una construcción que busca la paz.