

**Las prácticas religiosas en la resignificación del proyecto de vida de personas  
víctimas de la violencia de Estado**

**Autor:**

**Oswaldo Martínez Cardozo**

**Trabajo de grado para optar al título de magister en desarrollo educativo y social.**

**Director:**

**Mg. Carlos Enrique Cogollo**


**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL**

**FACULTAD DE EDUCACIÓN**

**MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL**

**BOGOTÁ D.C.**

**2018**

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>REALIDAD AL SERVICIO</small>	<b>FORMATO</b>	
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>	
<b>Código: FOR020GIB</b>	<b>Versión: 01</b>	
<b>Fecha de Aprobación: 10-10-2012</b>	<b>Página 2 de 165</b>	

<b>1. Información General</b>	
<b>Tipo de documento</b>	Tesis de grado
<b>Acceso al documento</b>	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
<b>Título del documento</b>	Las prácticas religiosas en la resignificación del proyecto de vida de personas víctimas de la violencia de Estado.
<b>Autor(es)</b>	Martínez Cardozo, Oswaldo
<b>Director</b>	Carlos Enrique Cogollo
<b>Publicación</b>	Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2018. 160 p.
<b>Unidad Patrocinante</b>	Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano CINDE.
<b>Palabras Claves</b>	PRÁCTICAS RELIGIOSAS, PROYECTO DE VIDA, VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA

<b>2. Descripción</b>
<p>El presente trabajo de investigación es una interpretación crítica de la incidencia que tienen las prácticas religiosas como prácticas sociales en la resignificación del proyecto de vida de personas que han sido victimizadas por el Estado, a través de la Fuerza Pública y que hacen parte de los programas de acompañamiento de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello (CCNPB)</p> <p>El trabajo se ubica en el paradigma hermenéutico, con un enfoque crítico cualitativo. Tiene como punto de partida las voces de personas víctimas de la violencia de Estado, en torno a sus prácticas religiosas, los contextos en que fueron configuradas, los cambios que los hechos victimizantes provocaron y las resignificaciones que se dieron en el horizonte de lo simbólico – sagrado como dimensión humana. El trabajo identificó las incidencias que las prácticas religiosas han tenido en los proyectos de vida y en los tránsitos de la victimidad, desde la condición de sufrientes hasta la condición de supervivientes como resultado de un reposicionamiento espiritual, social y político.</p> <p>Esta reflexión académica tiene como referente la teoría crítica y la teología latinoamericana de la liberación. Desde esta plataforma teórica plantea una interpretación de la práctica religiosa como praxis de liberación, dinamizadora de procesos emancipadores configurados por personas, familias y comunidades que han decidido resignificar el dolor como movilizador de sus luchas por la verdad, la justicia, la reparación integral y las garantías de no repetición.</p> <p>El trabajo concluye que la religiosidad configura una sacralidad en el plano religioso y una sacralidad en el plano civil y que tanto la una, como la otra, son redireccionadas de manera diferente</p>

por efectos de la violencia de Estado. También logra identificar y caracterizar los tránsitos de la victimidad en los casos concretos en los que el sufrimiento y el dolor se van resignificando en memorias de resistencia y causa política.

Finalmente, el trabajo proyecta otras dimensiones del problema que pueden ser abordadas en investigaciones futuras sobre el perdón y la reconciliación en tensión con los deseos de justicia y castigo; sobre la memoria histórica y la verdad como principios de una nueva espiritualidad y sobre los imaginarios de lo religioso que se han construido en las organizaciones sociales.

### 3. Fuentes

- Acevedo Arango, O. F. (2017). *Episteme de la victimidad: Reposicionar al sobreviviente y reparar a la víctima*. Bogotá: Ediciones Usta.
- Acosta Cárdenas, J. G. (2012). *La victimidad aproximación a la lectura popular de la Biblia como un camino de dignificación*. Facultad de Teología.
- Adorno, T. W. (1994). *Actualidad de la filosofía*. Planeta-De Agostini,.
- Alfaro, J. (1988). De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger. *Gregorianum*, 211–272.
- Álvarez, A. (2014). *Los discursos otros. Crítica al universalismo occidental*. Bogotá DC: Ediciones Desde Abajo.
- Arango, O. A. (2011). *Antropología y teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Arias Marín, A. (2012). *Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima*. *Nómadas*, (36).
- Bonilla Castro, E., & Rodríguez, P. (1997). *Más allá de dilema de los métodos. La investigación en Ciencias Sociales*. Bogotá: Uniandes.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (25 de Julio de 2018). *oas.org*. Obtenido de *oas.org*: <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2018/162.asp>
- Dussel, E. (n.d.). *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Encuentro de El Escorial. JSTOR.
- Dussel, E. (2011). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de brouwer Bilbao.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega.[Libro En Línea] Disponible: <Http://www.Scribd.com/doc/414204/Eliade-Mircea-Lo-Sagrado-Y-Lo-Profano>.
- Ellacuría, I. (1990). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación (Vol. 2)*. Trotta Valladolid.
- Fiscalía General de la Nación. (20 de Octubre de 2014). *fiscalia.gov.co*. Obtenido de *fiscalia.gov.co*: <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/noticias/destacada/fiscalia-declara-casos-de-integrantes-de-la-up-como-crimenes-de-lesa-humanidad/>
- Frankl, V. (1990). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- González, D. M., Medina, P. R., & Rodríguez, M. B. (2016). *Las víctimas del conflicto armado en Colombia como sujetos políticos: entre la cooptación y la oposición. Dinámicas de agencia y resistencia en el proceso de formulación de la Ley 1448 de 2011*.

- Grujik, M. (2012). La herencia religiosa en la Guerra de Bosnia y Herzegovina (1992-1995). *Revista De Paz Y Conflictos*, 5, 173-182.
- Grupo de Memoria Histórica. (2011). *La huella invisible de la guerra: Desplazamiento forzado en la Comuna 13*. Taurus Ediciones.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sigueme.
- Habermas, J. (1973). Conocimiento e interés. Ideas y valores, 61-76. Obtenido de revistas.unal.edu.co: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29111>
- Hobbes, T. (1999). *El Leviatán*. México: Editorial Cruz O.S.A.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós Barcelona.
- Houtart, F. (1998). *Sociología de la religión*. Plaza y Valdes.
- Levi, P. (1985). *Si esto es un hombre*. El Aleph Barcelona.
- Leyva, G. (2005). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Anthropos-UAM Metropolitana. México DF.
- Marcuse, H. (1978). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Martínez, O. (2000). *Animadores campesinos para una eclesialidad campesina*. Tesis de Grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Facultad de Teología.
- Martínez, O. (2005). *Prácticas pastorales y tejido social en Medellín del Ariari, El Castillo - Meta*. Bogotá: Universidad Pedagógica - Trabajo de grado .
- Martínez, O. (2011). *Búsquedas, aprendizajes y Relatos. Sistematización de experiencias Bíblicas*. Bogotá: Misioneros Claretianos.
- Martínez, O. (2012). *Abriendo Caminos, Sembrando Esperanzas*. Bogotá: Misioneros Claretianos.
- Oviedo Cordoba, M. (2013). *Identidad narrativa en experiencias de secuestro*. Manizales: Universidad de Manizales - CINDE.
- Páramo, P., & Otálvaro, G. (2006). Investigación alternativa: por una distinción entre posturas epistemológicas y no entre métodos. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (25).
- Paniagua Solórzano, W. (2010). *La victimidad: Una aproximación desde el proceso de resarcimiento en la región Ixhil del noroccidente de Guatemala*. Universitat Autònoma de Barcelona,.
- Pédrón Colombani, S. (2008). Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos "neotradicionales." *Sociedade E Estado*, 23(2).
- Penagos Concha, V. E. (2016). *Mujeres en resistencia*.
- Plata Pineda, O. (2006). Religión y política en El Leviatán de Thomas Hobbes. *Práxis Filosófica*, 57 - 80.
- Richard, P. (2004). *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación: en el contexto actual de la globalización*. Caminos,
- Santamaría Rodríguez, J. E. (2016). *La victimidad como lugar teológico: apropiación para una teología de la realidad histórica desde la propuesta de Ignacio Ellacuría*. Facultad de Teología.
- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología* (Vol. 17). Ediciones C. Lohlé.
- Tamayo, J. J. (1991). *Para comprender la teología de la liberación*. Stella-Navarra: Verbo Divino
- Tamayo, J., & Fariñas, M. (2008). *Culturas y religiones en diálogo*.
- Tillich, P. (1962). *Political expectation*. Harper & Row.
- Torres, A. (2014). *Metodologías participativas de investigación social*. Bogotá: CINDE.

Urrego Pava, G. A. (2017). Ley de víctimas: un debate en torno a la inclusión y la exclusión social.

Vasilachis, I. (2006). Estrategias de investigación cualitativa. Barcelona: Gedisa.

Wenger, E. (2001). Comunidades de práctica aprendizaje significado e identidad.

Zemelman, H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. Polis, 355 – 366.

#### 4. Contenidos

El trabajo de investigación titulado: “Las prácticas religiosas en la resignificación del proyecto de vida de personas víctimas de la violencia de estado” está estructurado de la siguiente manera: t  
Una introducción, seis capítulos y las conclusiones.

En la introducción se hace una presentación general de la investigación, su interés social, académico y su estructura metodológica. En el capítulo uno, se plantea el problema teniendo en cuenta el contexto nacional, el escenario institucional de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello , y una descripción general de cinco casos que pueden ser considerados víctimas de la violencia de Estado. En el capítulo dos, se realiza la revisión de antecedentes investigativos, que recogen investigaciones recientes de maestría y doctorado en torno a las prácticas religiosas, la victimidad y el proyecto de vida de víctimas de la violencia. El capítulo tres constituye una aproximación a referentes teóricos y conceptuales. Como referentes teóricos se acude a la Teoría Crítica de la sociedad y a la Teología de la Liberación, como referentes conceptuales se acude al concepto de Prácticas religiosas, víctima y victimidad y finalmente, con el concepto de proyecto de vida. En el capítulo cuatro, se revela un desandar metodológico en cuanto no fue una construcción previa, sino una sistematización final del cómo se llegó a los resultados de esta investigación. En el capítulo cinco, se presenta la interpretación analítica de los tránsitos que se dan en las prácticas religiosas, identificando tres movimientos: configuración de la sacralidad religiosa y la sacralidad civil; desacralización de las estructuras sagradas tanto religiosas como civiles y resacralización y reposicionamiento político. En el capítulo seis, se da cuenta de los tránsitos de la víctima de la violencia de Estado desde su condición de sufriente, hasta llegar a ser superviviente. Finalmente se plantean conclusiones a nivel contextual, teórico , metodológico e interpretativo.

#### 5. Metodología

El presente trabajo de investigación es de enfoque cualitativo, situado desde el paradigma hermenéutico. Dado el tipo de problema planteado sobre la relación entre prácticas religiosas y resignificación del proyecto de vida de las personas víctimas de la violencia de Estado, es pertinente interpretar las prácticas religiosas como prácticas sociales que suceden contextos sociales políticos y culturales diferentes.

La investigación parte de testimonios que algunas personas víctimas de la violencia de Estado han socializado en el marco del trabajo de defensa de Derechos Humanos que realiza la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello.

Simultáneamente con el planteamiento del problema se realizó una serie de diálogos situados en los contextos en los que viven las personas víctimas, en torno a la trayectoria histórica de su dimensión religiosa evidenciando un especial interés de las víctimas en conversar sobre esta dimensión con libertad.

Luego se realizó una revisión documental en busca de antecedentes investigativos en libros, revistas, periódicos, informes, tesis de maestría y de doctorado, teniendo en cuenta las siguientes categorías de búsqueda : Prácticas religiosas, víctimas de la violencia de Estado, Proyecto de vida.

Para el trabajo de campo, se configuró una entrevista semiestructurada que se realizó a siete personas que manifestaron interés y apertura para dialogar sobre sus prácticas religiosas con el investigador. Las entrevistas se hicieron a lo largo de un año, en el marco de encuentros de trabajo o en actividades institucionales de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, realizadas en el contexto en que las personas viven en la actualidad.

Después del trabajo de campo, se situaron los conceptos en un universo teórico mayor, que articulara y diera más sentido a las futuras interpretaciones, por eso se optó por consultar y exponer dos referentes teóricos: la teoría crítica y la teología de la liberación como proceso latinoamericano en la perspectiva crítica.

Teniendo en cuenta los referentes teóricos y conceptuales se realiza la interpretación de las voces de las víctimas, configurando una estructura de análisis, según la cual, en las prácticas religiosas se pueden identificar tres movimientos:

- Primer movimiento: Configuración de lo sagrado en lo religioso y en lo civil.
- Segundo movimiento: Desacralización de las estructuras religiosas y civiles
- Tercer movimiento: Resacralización en torno a la victimidad.

Con referencia al campo de la víctima de la violencia de estado, también se identificaron tres momentos diferentes en la autocomprensión de la víctima:

- Primer momento: la víctima sufriente: Sujeto ontológico perjudicado
- Segundo momento: Víctima sobreviviente: Sujeto jurídico
- Tercer momento: Superviviente: Sujeto político.

En el campo del proyecto de vida también se identificaron tres dimensiones:

- Primera dimensión: Presente que interroga por el sentido de la vida
- Segunda dimensión: El pasado como memoria
- Tercera dimensión: El futuro como utopía.

Finalmente se plantean conclusiones a nivel contextual, teórico y metodológico, la cuales se acompañan de algunas proyecciones investigativas.

## 6. Conclusiones

El abordaje de las prácticas religiosas en las ciencias sociales y en el contexto colombiano, constituye una oportunidad para analizar el conflicto armado y sus consecuencias, en una perspectiva crítica y propositiva, en cuanto centra su atención en la praxis humana de liberación, en un proceso de asimilación y resignificación del dolor como posibilidad de reposicionamiento político.

La coyuntura de una justicia transicional y una comisión de la verdad, constituyen un panorama en el cual las víctimas de la violencia se han visibilizado y se abre la posibilidad para que sus voces sean expresadas, pero no es suficiente para la reparación de las víctimas, pues cada persona que ha sufrido los rigores del conflicto, lleva consigo dolores profundos y en algunos casos cadenas de victimizaciones y revictimizaciones, que condicionan la confianza que las víctimas puedan tener en las políticas de Estado.

El trabajo de acompañamiento que realiza la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, al incorporar la dimensión simbólico – religiosa en sus líneas de trabajo, abre una posibilidad para que la memoria histórica, las voces de las víctimas y las narrativas del dolor se manifiesten en escenarios de significados diferentes a los ámbitos jurídicos o psicológicos y se entretrejan en torno a reivindicaciones individuales y colectivas en favor de un reposicionamiento político de las víctimas.

La teoría crítica de la realidad y la Teología latinoamericana de la liberación, son referentes pertinentes para interpretar las voces de las víctimas, sus proyectos de vida de frente a las estructuras descomunales del poder del Estado, que las originó y ante el cual tienen que tramitar sus proyectos. En ese contexto una mirada crítica aporta a los procesos emancipatorios, transformadores de realidades concretas, con mística y espiritualidad, soportes de las causas y convicciones de las víctimas.

Se comprende que las víctimas son sujetos sociales, capaces de asumir su condición de victimidad y replantearse su praxis histórica, su práctica religiosa propia, desde procesos organizativos y espacios políticos, desatando todo su potencial humano y visibilizándose como agentes de su propia historia. También se entra en diálogo con el concepto de victimidad como estado en que las víctimas se encuentran y dentro de la cual realizan sus tránsitos y reposicionamientos.

Tanto en la práctica religiosa, como en la victimidad, como en el proyecto de vida suceden unos cambios, producto de las decisiones de las víctimas, tales cambios reorientan el proyecto de vida de las víctimas hacia un reposicionamiento, religioso, vital y político, siempre y cuando sus decisiones logren articularse con procesos organizativos, en defensa de sus propios derechos y los derechos de otras víctimas, esta articulación es evidencia de un reposicionamiento en favor de la justicia, la verdad, la reparación integral y las garantías de no repetición.

Esta investigación ha hecho una aproximación al problema, sin embargo las prácticas religiosas, como fenómeno humano, social, político y semiótico, pueden ser interpretadas en otras perspectivas que aporten a desentrañar todo su potencial, en virtud, no solo del conocimiento, sino de la construcción y el debate por una sociedad más justa e incluyente

<b>Elaborado por:</b>	Oswaldo Martínez Cardozo
<b>Revisado por:</b>	Carlos Enrique Cogollo

<b>Fecha de elaboración del Resumen:</b>	13	02	2019
--	----	----	------



## **Dedicatoria**

A las personas que inspiraron este proceso, por conectar mi vida con la vida del país en una profunda indignación, respeto y solidaridad.

A Amparo Jaimes, Álvaro Torres, María del Rosario Vallejo, Luis Enrique González, Alba Galeano, Celmira López y Carmenza Gómez; a sus familiares asesinados, desplazados y desaparecidos, y en ellos, a los millones de víctimas de la violencia de Estado.

A Sandra, Sofía y Samuel, mi familia, por acompañarme en este apasionante oficio de investigar.

A mis hermanos y hermanas de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, cómplices en esta apuesta definitiva por la vida.

## **Agradecimientos**

Agradezco de todo corazón a las Diosas y Dioses ancestrales que siguen siendo guardianes de la vida, a pesar del imperio de la muerte.

A las víctimas de la violencia de Estado que compartieron conmigo sus narrativas y sus saberes espirituales y políticos.

Al equipo humano del Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE), por su compromiso académico con las causas sociales.

A la Universidad Pedagógica Nacional por estimular la investigación social crítica.

A la gran familia de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, por creer en estas curiosidades investigativas.

Al maestro Carlos Enrique Cogollo, por sus orientaciones, por sus consejos temáticos y metodológicos, siempre profundos y pertinentes.

## Tabla de contenido

Tabla de contenido.....	11
Introducción.....	15
CAPÍTULO 1.....	19
EI PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	19
1.1 Justificación.....	19
1.2 Planteamiento del problema.....	22
1.3 Escenario institucional.....	23
1.4 Las víctimas: cinco casos concretos.....	24
Testimonio 1.....	24
Testimonio 2.....	25
Testimonio 3.....	26
Testimonio 4.....	28
Testimonio 5.....	30
1.5 La pregunta de investigación.....	32
1.6 Objetivos.....	33
1.6.1 Objetivo general.....	33
1.6.2 Objetivos específicos.....	33
CAPÍTULO 2.....	33

ANTECEDENTES INVESTIGATIVOS .....	33
2.1 Prácticas religiosas en un grupo de personas mayores en situación de discapacidad y pobreza .....	34
2.2 Cultura, territorios y prácticas religiosas, repensar el territorio de la expresión religiosa..	38
2.3 “Si no fuera por Dios, nosotros ya nos hubiéramos muerto.” Víctimas, reconciliación y religión. ....	39
2.4 La victimidad como lugar teológico: apropiación para una teología de la realidad histórica desde la propuesta de Ignacio Ellacuría. ....	41
2.5 Las víctimas del conflicto armado en Colombia como sujetos políticos: entre la cooptación y la oposición. Dinámicas de agencia y resistencia en el proceso de formulación de la Ley 1448 de 2011 .....	43
2.6 Ley de víctimas: un debate en torno a la inclusión y la exclusión social.....	45
2.7 Identidad narrativa en experiencias de secuestro .....	47
2.8 Otros antecedentes investigativos .....	49
CAPÍTULO 3.....	50
REFERENTES TEÓRICOS Y REFERENTES CONCEPTUALES .....	50
3.1 Referentes teóricos .....	50
3.1.1 La teoría crítica.....	51
3.1.1.1 Una teoría crítica para analizar la realidad social .....	51
3.1.1.2 Una crítica a las relaciones individuo – sociedad .....	53
3.1.1.3 La crítica al Estado .....	55

3.1.1.4 La crítica a la producción de conocimiento científico.....	56
3.1.2 La teología de la liberación .....	58
3.1.2.1 Antecedentes históricos de la Teología de la Liberación .....	59
3.1.2.2 La teología de la liberación como teoría crítica .....	63
3.1.2.3 Nuevo método teológico.....	65
3.2 Referentes conceptuales .....	68
3.2.1 Práctica religiosa.....	69
3.2.1.1 Lo religioso en la perspectiva antropológica.....	69
3.2.1.2 Lo Sagrado en oposición a lo profano.....	71
3.2.1.3 Lo religioso como práctica social.....	72
3.2.1.4 Lo religioso en la comprensión del mundo .....	75
3.2.1.5 La práctica religiosa como dimensión subjetiva.....	76
3.2.1.6 De lo sagrado a lo religioso .....	77
3.2.2 La víctima de la violencia.....	79
3.2.2.1 La victimidad.....	83
3.2.2.2 Sujeción al daño .....	86
3.2.2.3 Tránsitos sufriente-sobreviviente- superviviente.....	87
3.2.2.5 Tránsito a sobreviviente.....	89
3.2.2.6 Tránsito a superviviente.....	90
3.2.3 Proyecto de vida .....	91

	14
3.2.3.1 El proyecto entre la memoria y la utopía.....	92
3.2.3.2 Proyecto y sentido de la vida.....	95
3.2.3.3 La vivencia de Víctor Emil Frankl .....	95
3.2.3.4 La Logoterapia.....	96
3.2.3.5 Proyecto, sentido y religiosidad.....	99
<b>CAPÍTULO 4.....</b>	<b>101</b>
<b>METODOLOGÍA .....</b>	<b>101</b>
4.1 Sobre los enfoques de investigación .....	101
4.2 La opción metodológica de este trabajo .....	104
4.3 Desandando la ruta metodológica .....	105
<b>CAPÍTULO 5.....</b>	<b>109</b>
<b>SACRALIZACIÓN, DESACRALIZACIÓN Y RESACRALIZACIÓN. TRES MOVIMIENTOS EN LAS PRACTICAS RELIGIOSAS DE LAS VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA DE ESTADO .....</b>	<b>109</b>
5.1 Primer movimiento: la configuración de lo sagrado .....	109
5.1.1 Lo sagrado en relación con la naturaleza y el contexto.....	110
5.1.2 La configuración de lo sagrado como “bueno” .....	113
5.1.3 La configuración de lo sagrado y la concepción del Estado.....	115
5.2 Segundo movimiento: la desacralización de lo sagrado.....	120
5.2.1 Los hechos violentos .....	121

5.2.2 Lo sagrado en cuestión .....	123
5.3 Tercer movimiento: la resacralización y reposicionamiento de la víctima.....	128
5.3.1 La fe y las prácticas religiosas en otra dirección .....	129
5.3.2 La victimización, origen de nuevas prácticas religiosas.....	131
5.3.3 Las prácticas religiosas del reposicionamiento político .....	133
CAPITULO 6.....	136
TRÁNSITOS Y REPOSICIONAMIENTOS DE LAS VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA DE ESTADO.....	136
6.1 Las particulares condiciones de la víctima sufriente.....	138
6.2 El sobreviviente y su decisión de seguir viviendo .....	144
6.3 El superviviente y su reposicionamiento político. ....	147
Conclusiones .....	152

## **Introducción**

El trabajo constituye un aporte en la interpretación del lugar y de la incidencia que tienen las prácticas religiosas como prácticas sociales en la resignificación del proyecto de vida de personas que han sido victimizadas por el Estado a través de la Fuerza Pública.

Partiendo del supuesto de que el Estado es garante de los derechos fundamentales y protector de la ciudadanía; resulta contradictorio que la fuerza pública, en aras de mantener el orden a través de sus operaciones militares y policiales, lejos de garantizar el pleno goce de los Derechos Humanos, se transforme, convirtiéndose a sí misma y por su mediación al estado en violador de los mismos derechos, en detrimento de su legitimidad y confianza ante sus propias víctimas y la sociedad en general.

La actual coyuntura colombiana está enmarcada por varios fenómenos políticos, sociales y jurídicos. En el plano político se puede mencionar: el acuerdo de paz realizado entre el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC-EP, luego de los diálogos sostenidos en la Habana entre 2012 y 2016, este acuerdo pone fin a más de cincuenta años de confrontación armada y abre una posibilidad para que las víctimas digan su voz y reclamen sus derechos.

Tanto los diálogos de paz, como la firma del acuerdo, configuran en Colombia una condición de posconflicto, lo que representa un avance en la construcción de la Paz y una oportunidad de verdad, justicia, reparación integral y garantías de no repetición, para las víctimas del conflicto.

En el plano jurídico, la justicia transicional, compuesta por una serie de mecanismos, leyes y decretos, se convierte en la oportunidad para que las víctimas y los victimarios del conflicto,



hagan públicas sus narrativas en aras de la verdad, la memoria histórica, las garantías de no repetición, y la justicia, como vías para la reparación integral.

En esta coyuntura, las víctimas de la violencia ejercida por el Estado a través de la fuerza pública, han ido pasando de la invisibilidad y la criminalización por parte de su victimario, a ser sujetos sociales empoderados, no solo frente a sus victimarios, sino frente a la sociedad en general. Este tránsito pone de frente a la sociedad colombiana ante millones de víctimas que tienen en su historia y en sus relatos, la memoria del conflicto que se levanta como una denuncia nacional que clama justicia.

La presente investigación se sitúa entonces en el lugar de las víctimas, en las maneras como han tramitado su proyecto de vida en medio del dolor y el sufrimiento causados directamente por las fuerzas militares o policiales del Estado y/o por su omisión ante la crítica situación de las víctimas.

La investigación se ocupa de interpretar las prácticas religiosas de las víctimas y el lugar que estas prácticas tienen en la resignificación de su proyecto de vida y su reposicionamiento político. En el curso de la investigación se hará un análisis a profundidad, desde la perspectiva de la teoría crítica, de los tránsitos que suceden a la víctima en cuanto sujeto creyente protagonista de su religiosidad y en cuanto víctima capaz de seguir viviendo, superando el dolor para reposicionarse como sujeto de derecho y líder de sus propias causas.

El documento que recoge la investigación es una síntesis del debate académico, el trabajo de campo, la creatividad metodológica y sobre todo el dialogo que, sobre esos mismos tópicos, se dio en el marco de la línea de desarrollo comunitario de la Maestría en Desarrollo Educativo y Social.

En el capítulo 1, se plantea el problema teniendo en cuenta el contexto nacional, el escenario institucional de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello<sup>1</sup>, y una descripción general de cinco casos que pueden ser considerados víctimas de la violencia de Estado en cuanto hay procesos judiciales que demuestran la responsabilidad del Estado en los hechos victimizantes, ya sea por acción directa o por omisión.

En el capítulo 2, se realiza la revisión de antecedentes investigativos, que recogen investigaciones recientes de maestría y doctorado en torno a las prácticas religiosas, la victimidad y el proyecto de vida de víctimas de la violencia.

El capítulo 3 constituye una aproximación a referentes teóricos y conceptuales que permiten analizar el lugar de las prácticas religiosas en la resignificación del proyecto de vida y el reposicionamiento de las víctimas de la violencia de Estado. Como referentes teóricos se acude a la Teoría Crítica de la sociedad, en la versión de la Escuela de Frankfurt y a la Teología de la Liberación como paradigma crítico en América Latina. En la formulación de referentes conceptuales se acude al concepto de Prácticas religiosas, al concepto de víctima y victimidad y finalmente, con el concepto de proyecto de vida.

En el capítulo 4, se expresa el desarrollo metodológico de esta investigación, aclarando que se han hecho varios ajustes. La exposición que allí aparece revela un desandar metodológico en

---

<sup>1</sup> Organización social, dedicada a la Defensa y promoción de los Derechos Humanos, de víctimas de la violencia de Estado. Fundada en 2003 en torno a la memoria de Norman Pérez Bello, un joven catequista oriundo de Sogamoso, asesinado en Bogotá el 10 de junio de 1992. La Corporación CNPB inspirada en las urgencias de la realidad colombiana, los principios del cristianismo liberador y el carisma misionero claretiano, ha optado por acoger y acompañar procesos sociales de lucha, resistencia y salvaguarda de la vida de personas, familias y comunidades en los departamentos de Casanare, Arauca, Boyacá, Santander, Tolima, Meta, Cundinamarca, Vichada y la ciudad de Bogotá. Como institución hace parte del Movimiento Nacional de Víctimas de Estado- Movice; de la Coordinación Colombia Europa, Estados Unidos, de la Red EcuMénica de Colombia y de la Comisión Claretiana de Justicia y Paz.

cuanto no fue una construcción previa, sino una sistematización final del cómo se llegó a los resultados de esta investigación.

En el capítulo 5, se presenta la interpretación analítica de los tránsitos que se dan en las prácticas religiosas, identificando tres movimientos: un primer movimiento de configuración de la sacralidad religiosa y la sacralidad civil; un segundo movimiento de desacralización de las estructuras sagradas tanto religiosas como civiles y un tercer movimiento de resacralización y reposicionamiento político.

En el capítulo 6, se da cuenta de los tránsitos de la víctima de la violencia de Estado desde su condición de sufriente, objeto ontológico perjudicado; el paso a víctima sobreviviente, sujeto jurídico y posteriormente el superviviente como sujeto político.

Finalmente se plantean conclusiones a nivel contextual, a nivel teórico y conceptual, a nivel metodológico y a nivel interpretativo.

## **CAPÍTULO 1**

### **EI PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN**

#### **1.1 Justificación**

El conflicto armado en Colombia ha dejado huellas y secuelas, por decirlo de esta manera, en el “alma” de cada de una de las personas que ha sido víctima y en el “alma” de la sociedad en general, que ha sido espectadora de estos actos violentos durante cinco décadas.

El desplazamiento, la salida y abandono del territorio, es para las víctimas un desarraigo forzado, en que se rasgan y quiebran todas las relaciones sociales. Así las cosas, en el acumulado histórico de las víctimas, en su experiencia, en su memoria, en su emocionalidad; itinerando con ellas, va su fe religiosa y las prácticas de esa fe religiosa, que, a través del lenguaje del símbolo, permite una interpretación de lo sucedido y de los deseos futuros a nivel personal y familiar.

Las acciones institucionales privadas y gubernamentales diseñadas en la actualidad para acompañar el proceso de reconstrucción del proyecto de vida y reparación de las víctimas de la violencia, si bien no excluyen, ni censuran la práctica religiosa como una medida de elección personal e íntima de las personas, no incluyen dentro de su metodología de intervención, acciones y pedagogías que potencien esta dimensión.

En víctimas de otros escenarios de guerra, la práctica religiosa ha sido de gran importancia para sus procesos de reconstrucción del proyecto de vida y de reparación. En el caso guatemalteco, por ejemplo, una vez pactada la paz, según (Pédron Colombani, 2008) el resurgimiento de prácticas religiosas, condujo a la población a comprenderse con otras posibilidades de vida digna, desde el estado de bienestar planteado por los movimientos neopentecostales hasta las búsquedas identitarias en línea de ancestralidad de los cultos mayas.

También en cuanto a la puesta en marcha de una nueva experiencia social que parte de la reconciliación y se mueve hacia la reparación de los daños causados por la violencia, reconocer el universo religioso resulta de vital importancia ya que no existe un sólo universo religioso, sino múltiples y muy variados, cada uno con su especificidad cultural, pero no encerrados e incomunicados entre sí, sino en constante intercambio y reformulación de sus respectivos patrimonios culturales. “Pluralismo cultural y pluralismo religioso se interrelacionan

dinámicamente en un proceso de encuentros y desencuentros, de aproximaciones y correcciones mutuas” (Tamayo & Fariñas, 2008, p. 44).

Los efectos de la violencia dejan en las víctimas secuelas complejas, difíciles de reparar, se trata de una nueva situación en la cual la exploración y el afianzamiento de la dimensión religiosa, simbólica, espiritual y trascendente le permite a las víctimas fortalecerse para emprender o reemprender nuevos proyectos, a veces con mayor radicalidad y claridad social y política.

Por lo anterior, la realización de la investigación, pretende documentar e interpretar el lugar que ha tenido la práctica religiosa en la resignificación de los proyectos de vida de personas víctimas de la violencia, en cuatro casos concretos del trabajo de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello. Lo anterior, teniendo en cuenta que la contribución a nivel humanitario, jurídico y psicosocial, también aporta a las personas víctimas de la violencia en reconstrucción de su proyecto de vida y/o una resignificación del sentido de la misma, en la medida en que las prácticas de fe religiosa suceden en una dimensión que articula la memoria, el dolor y el deseo de seguir viviendo con un cuerpo de principios éticos y un lenguaje simbólico que expresa una nueva religiosidad asociada a circunstancias y condiciones de sufrimiento.

Este trabajo también resulta pertinente para el mejoramiento de la estrategias y metodologías de acompañamiento a personas víctimas de la violencia de Estado, en cuanto aborda la práctica religiosa como movilizadora del proyecto de vida, es decir como dinamizadora de tránsitos individuales y colectivos en favor de un reposicionamiento de las víctimas: desde el sufrimiento hasta la supervivencia; desde una sacralidad tradicional, hasta una resacralización más correspondiente con su historia; desde los dolores de la violencia del pasado hasta las utopías de la justicia y la paz en el presente y en el futuro.

## 1.2 Planteamiento del problema

No obstante, la implementación de los acuerdos de paz, se evidencian nuevas problemáticas sociales sobre la base de la desigualdad social y la corrupción en diferentes escenarios de la vida nacional. La violencia encuentra formas inéditas de ser, la intensidad del conflicto armado se traslada al terreno de lo social. Las víctimas del conflicto van contando su verdad en los tribunales de la Justicia Espacial para la Paz (JEP), pero derechos fundamentales, como la vida, la libertad, la educación, el trabajo, la tenencia de la tierra, la reparación integral y las garantías de no repetición, siguen siendo esquivos, para sus destinatarios.

En los territorios más afectados por el conflicto, toman fuerza proyectos como el narcotráfico, la presencia y operación de grupos paramilitares, bandas criminales emergentes y las disidencias de la antigua guerrilla. Se configuran otras formas de la violencia y consecuentemente las afectaciones a la población siguen siendo las mismas: despojo, desplazamientos, asesinatos, desapariciones, torturas y persecución a las organizaciones populares.

Las víctimas de la violencia como seres humanos, han resistido a una cadena de dolores y revictimizaciones históricas. En este proceso las prácticas religiosas constituyen un plano humano, simbólico, social y político que moviliza su proyecto de vida, en cuanto la religiosidad tiene una esfera íntima que no es del todo controlable por las estructuras de poder instituidas en la sociedad.

Las prácticas religiosas, como lenguaje simbólico, dan cuenta de manera tangible de concepciones de la vida, de la muerte, del dolor, de los sentimientos, de los duelos - los elaborados y los inconclusos - de las esperanzas, de los sueños y las ilusiones. Lo religioso es entonces una dimensión humana a través de la cual se puede resignificar el proyecto de vida personal, familiar y comunitario de las personas que han sido convertidas en víctimas y que han decidido seguir

viviendo, haciendo de su dolor una fuente de espiritualidad, una bandera de lucha y una ruta de reposicionamiento social y político.

### **1.3 Escenario institucional**

El escenario institucional desde donde se aborda el problema de investigación, es la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello (CCNPB), una organización social, fundada en el año 2003, inspirada en la realidad de las víctimas de la violencia generada por el Estado, en la defensa de los Derechos Humanos, teniendo como marco de referencia los valores del Evangelio y los recursos legales para la defensa y reclamación de derechos fundamentales.

Desde sus orígenes, la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, ha tenido como uno de sus proyectos centrales, la acogida y el acompañamiento de personas, familias y comunidades que han sido victimizadas en diferentes regiones del país. Como institución defensora de Derechos Humanos, definió dentro de sus líneas de acompañamiento: la recuperación de la memoria histórica y el reposicionamiento social y político de las víctimas a través de celebraciones y prácticas simbólico – religiosas, lo que permitió, que se considerara la práctica religiosa en una perspectiva socialmente crítica y teológicamente liberadora.

Las personas que acompaña la CCNPB, son en su mayoría agentes sociales, líderes comunitarios, hombres y mujeres del campo y de algunas ciudades que han sido señalados y perseguidos por su compromiso, en algunos casos han perdido a sus seres queridos en acciones violentas; lo que demarca un cuadro crítico y una desconfiguración de los proyectos de vida, que habían construido en sus respectivos entornos. Ahora, convertidas en víctimas, han decidido seguir, en una lucha interminable porque la verdad, la justicia, la reparación integral y las garantías de no repetición, sean una realidad.

El acompañamiento y la atención a víctimas, ya sea por entidades del Estado o por organizaciones no gubernamentales, centran su trabajo en la dimensión psicosocial, en la dimensión humanitaria y en la dimensión jurídica, dejando de lado la dimensión religiosa, considerando que hace parte del fuero íntimo y cultural de las personas. La Corporación Claretiana Norman Pérez Bello ha incorporado a sus prácticas de acompañamiento, la recuperación de la memoria de las víctimas a través de acciones religiosas, con un alto contenido simbólico, lo que le permite a las personas expresar en un escenario menos restringido sus relatos, recuerdos, sentimientos y proyectos.

#### **1.4 Las víctimas: cinco casos concretos**

En este trabajo se han tomado como referentes cinco casos de víctimas de la violencia en los que está comprobada la responsabilidad del Estado a través de la fuerza pública y en los cuales, las mismas víctimas han reconocido que la práctica religiosa ha sido fundamental para continuar la vida:

##### **Testimonio 1**

Luz Amparo Jaimes y Álvaro Torres y, padres de los niños Jenny, Jimmy y Jeferson de 14, 9 y 6 años respectivamente. Violados y asesinados por el Subteniente Raúl Muñoz Linares, de la Brigada Móvil N° 5, adscrita a la Brigada XVIII del Ejército, el día 14 de octubre de 2010, en la Vereda Flor Amarillo, Municipio de Tame- Arauca<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> El Subteniente Raul Muñoz Linares, fue condenado en sentencia proferida por el Juzgado 27 penal del circuito, con función de conocimiento de Bogotá, el 25 de septiembre de 2012, a 60 años de prisión. Para más información véase: <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/noticias/sentido-de-fallo-condenatorio-para-munoz-linares-por-homicidio-de-ninos-de-tame-arauca/>

El caso también ha sido dado a conocer a la opinión pública a través de diferentes medios de comunicación, por ejemplo, véase: Revista Semana: <https://www.semana.com/nacion/articulo/caso-tame-60-anos-prision-subteniente-raul-munoz/265365-3> El Tiempo: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12252801> El



## Testimonio 2

María del Rosario Vallejo y Luis Enrique González, líderes campesinos, víctimas de desplazamiento forzado junto con toda su comunidad en el municipio de Jerusalén (Cundinamarca). El Estado colombiano reconoció su responsabilidad en este desplazamiento y fue obligado a acatar la sentencia T-1115, del 7 de noviembre de 2008<sup>3</sup>, en la cual la corte constitucional ordena al Estado Colombiano a reubicar a estas familias.

Esta comunidad integrada por personas desplazadas de diferentes zonas del país, empezó a ser acompañada por la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello en 2006. En ese entonces estaba ubicada en el municipio de Jerusalén, Cundinamarca, dentro de la modalidad de tierra para los campesinos con un subsidio otorgado por el Gobierno Nacional a través del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER).

Esta situación llevó a los campesinos y campesinas a invadir otra tierra en el Municipio de Silvania (Cundinamarca), para que los escucharan y a iniciar una serie de peticiones y denuncias. La CCNPB aportó análisis de aguas y estudios de la situación de las familias que fueron utilizados como pruebas para instaurar una Acción de Tutela. En primera instancia favoreció los reclamos de la comunidad, pero fue impugnada por el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAG), Acción Social y en segunda instancia el fallo fue revocado.

---

Espectador: <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/piden-60-anos-de-carcel-oficial-violacion-y-asesinato-d-articulo-292169>

<sup>3</sup> La sentencia T-115 de 2008 ORDENA al Director del INCODER y al Ministro de Agricultura y Desarrollo Rural, la reubicación de las 17 familias beneficiarias del predio La Colorada, en un nuevo predio que tenga condiciones de habitabilidad, agua potable y posibilidades de establecer cultivos que les permitan obtener una subsistencia digna, pero que también tenga vocación agropecuaria que asegure su estabilización socioeconómica. En este proceso de reubicación se deberán respetar los principios de voluntariedad, seguridad y dignidad señalados y asegurar la plena participación de los afectados. Esta reubicación deberá realizarse dentro de los 6 meses siguientes a la comunicación de la presente sentencia. El Director del INCODER y el Ministro de Agricultura y Desarrollo Rural deberán informar a la Corte Constitucional la forma como han dado cumplimiento a la presente sentencia. Para mayor información véase: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2008/T-1115-08.htm>

Finalmente, a tutela se llevó a la Corte Constitucional que, en noviembre del 2008, protegió los derechos de los campesinos y campesinas y ordenó a través de la sentencia T-1115 de 2008, al Estado una serie de pasos para garantizar la vida digna de los campesinos. De todo lo ordenado por la Corte Constitucional, sólo se ha cumplido la compra de una tierra.

El INCODER compró en el Municipio de Alvarado (Tolima) una finca con tierras de ladera, en su mayoría aptas para el cultivo de la caña dulce y una pequeña planada para otros cultivos y donde también construyeron el asentamiento. Sin embargo, el Estado no ha cumplido con lo ordenado por la ley y por el fallo de la Corte Constitucional, pues no hubo gestión de proyectos productivos, viviendas dignas y el agua que proviene del Río la Chucua, aunque es suficiente, presenta niveles altos de contaminación ya que no tiene una adecuada canalización hacia el predio.

### **Testimonio 3**

Alba Nelly Galeano Quintero, víctima de desplazamiento Forzado, causado por la realización de la Operación ORION: un conjunto de opresiones militares, policiales y judiciales que buscaban expulsar a las milicias urbanas de las FARC, el ELN y los Comandos Armados del Pueblo (CAP) de la comuna 13 de la ciudad de Medellín, y que terminó con un saldo de 150 allanamientos, 355 personas capturadas, de las cuales 82 terminaron sindicadas, un civil muerto, 38 civiles heridos, ocho desaparecidos y 2000 desplazados, según el Grupo de Memoria Histórica (GMH) de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR).

En junio del año 2005 fueron enviados a la vereda La Parada, finca la Colorada, en el municipio de Jerusalén, (Cundinamarca). Allí iniciaron nuevamente sus proyectos de vida. A los pocos días de su llegada al predio, cesó el invierno y quedaron con unas gotas de agua salada y

otras de agua azufrada que provenían de un nacedero llamado la Bota. Tenían que compartir este recurso con otras fincas. Los cultivos no produjeron nada ese año por la acidez de la tierra y la escasez de agua. Las ayudas del Estado nunca llegaron.

El 16 de octubre de 2002 se inició la Operación Orión, la acción armada de mayor envergadura que ha tenido lugar en un territorio urbano y en el marco del conflicto armado en el país. Dicha operación se extendió a lo largo del mes de noviembre y principios de diciembre, fue llevada a cabo por fuerzas conjuntas del Ejército, el DAS, Policía, CTI, Fiscalía y Fuerzas Especiales Antiterroristas, con tanquetas de la Policía y apoyo de helicópteros artillados. En ella participaron alrededor de 1.500 efectivos y estuvo acompañada por hombres y mujeres informantes encapuchados, quienes luego de haber sido capturados en el marco de las anteriores operaciones militares habrían brindado información a las autoridades. (Grupo de Memoria Histórica, 2011, p. 11)

Por los excesos de la fuerza pública en los hechos sucedidos en la comuna 13 de Medellín, entre 16 y el 19 de octubre de 2002, el Estado colombiano fue condenado el 22 de noviembre de 2016 por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)<sup>4</sup>.

Soy del departamento de Antioquia, más concretamente del municipio del Peñol, región del Oriente antioqueño y me encuentro en la ciudad de Bogotá, este es mi cuarto desplazamiento reconocido porque he tenido muchos... son veinte años de recorrido por el mundo de los... como defensora de derechos humanos y lideresa. Entonces eh...llegué a la ciudad de Bogotá a consecuencia del asesinato de mi compañero Gerardo González García el 13 de junio del año 2006 y llegué a la... llegué a la casa de acogida de la Mana de la cual era administradora, por así decirlo, la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

---

<sup>4</sup> Caso Yarce y otras vs. Colombia. Sentencia de 22 de noviembre de 2016, en la cual se dispone que el Estado es responsable por la violación al derecho a la libertad personal, consagrado en los artículos 7.1, 7.2, y 7.3 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en relación con el artículo 1.1 de la Convención, en perjuicio de María del Socorro Mosquera Londoño, Mery del Socorro Naranjo Jiménez y Ana Teresa Yarce, de conformidad con los párrafos 138 a 159 y 170 de la presente Sentencia.

#### **Testimonio 4**

Ana Celmira López, una mujer de 93 años, quién falleció en 2016 en Agua Azul Casanare, desplazada de Medellín del Ariari, corregimiento de El Castillo (Meta), después de haber sobrevivido a múltiples atentados, soportar señalamientos y amenazas. Ella es una sobreviviente de la Unión Patriótica, el proyecto político que resultó de los acuerdos de Paz, firmados entre las FARC y el gobierno de Belisario Betancur, en la Uribe (Meta), en 1985.

A mediados de la década de los ochenta, en el marco de lo que concibiera como un histórico proceso de paz, el gobierno y las FARC, consideraron que uno de los criterios para el fin del conflicto, era que los sectores alzados en armas pudieran ingresar en la legalidad a través del ejercicio político.

Ley 35 de 1982 fue la primera manifestación de la voluntad política del Gobierno, que concedió mediante ésta una amnistía general a quienes estuvieran implicados en delitos políticos cometidos hasta la fecha de su expedición. Posteriormente, el 28 de mayo de 1984, se suscribió en el municipio de La Uribe, Meta, el primer acuerdo de paz entre una Comisión de Paz y las FARC, que luego fue ratificado por Betancur. En éste se establecían, entre otras cosas, un cese bilateral del fuego, la creación de una Comisión de Verificación y un periodo de un año para que los integrantes de las FARC pudieran organizarse políticamente con las garantías adecuadas de parte del Gobierno. (Monzon & Quiroga, 2010, p. 10)

La señora Alba Nelly Galeano Quintero vivía en el barrio Belencito de la comuna 13 San Javier de Medellín. Fue después de la Operación Orión, que vino una persecución contra los líderes sobrevivientes, lo que desató un desplazamiento masivo de los habitantes hacia otros sectores de la ciudad y hacia otras ciudades del país.

“En marzo de 1985, las FARC dieron inicio a la Unión Patriótica. Muchos colectivos sociales y políticos –campesinos, intelectuales, dirigentes barriales y gremiales, trabajadores de la cultura, sindicalistas, minorías que buscaban la reivindicación de sus derechos, el Partido Comunista Colombiano, militantes de los dos partidos tradicionales– y ciudadanos que creyeron por primera vez en la posibilidad de una participación política en verdaderas condiciones democráticas se vincularon activamente a la propuesta o simpatizaron con ella” (Monzón & Quiroga, 2009, pág. 11)

Ella misma, sus palabras, su cuerpo, sus recuerdos evocados con lágrimas dan cuenta de un profundo dolor y de una fe religiosa inquebrantable:

En el 2004 llegaron a Matarme unos paramilitares y me dijeron que tenía media hora para irme o me mataban delante de todo el pueblo. Salí y desde entonces no he podido volver. Aquí ando con vida gracias a mi Dios y esta Yudy, que es como una nieta, ella y el marido ven por mí y hasta aquí en Agua Azul me han mandado razones y amenazas. Yo ya tan vieja y no me dejan en paz... (López, comunicación personal, 2014).

Las personas de la Unión Patriótica, entre quienes se encuentra la Señora Celmira López, han denunciado ante las instancias jurídicas de nivel nacional e internacional<sup>5</sup>, buscando que sus casos no queden en la impunidad, que puedan seguir haciendo actividad política sin ser exterminados por ese solo hecho y detener la ola de crímenes contra sus militantes sobrevivientes.

---

<sup>5</sup> El caso de la Unión Patriótica fue aceptado por la Comisión Interamericana de la Derechos Humanos el 12 de marzo de 1997. Los peticionarios en esta causa (REINICIAR y la Comisión Colombiana de Juristas), alegan que la República de Colombia (el "Estado" o el "Estado colombiano" o "Colombia") es responsable de haber violado derechos consagrados en la Convención Americana sobre Derechos Humanos (la "Convención" o la "Convención Americana"), en relación con la persecución de miembros del partido político Unión Patriótica. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (la "Comisión") concluye que el caso es admisible.

En el 2014 La Fiscalía General de la Nación lo califica como crimen de Lesa Humanidad; véase: <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/noticias/destacada/fiscalia-declara-casos-de-integrantes-de-la-up-como-crimenes-de-lesa-humanidad/>

En Julio de 2018 el caso es presentado por la Comisión interamericana de Derechos Humanos, ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, es pepera de que se produzca una condena al Estado colombiano, véase: <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2018/162.asp>

El 20 de octubre de 2014 la Fiscalía General de la Nación reconoció el caso de la Unión Patriótica como un crimen de lesa humanidad. El entonces Fiscal General encargado, Jorge Fernando Perdomo Torres manifestó: “Se logró determinar que se trata de ataques cometidos por grupos paramilitares, en algunos casos, en asociación con agentes del Estado, ataques generalizados, sistemáticos reiterados contra la población civil, ocurridos entre 1986 y 1996” (Fiscalía General de la Nación, 2014).

De acuerdo con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2018):

Los hechos involucran desapariciones forzadas, amenazas, hostigamientos, desplazamientos forzados y tentativas de homicidio en contra de integrantes y militantes de la UP, perpetrados tanto por agentes estatales como actores no estatales con la tolerancia y aquiescencia de aquellos. Por ello, la CIDH determinó la responsabilidad del Estado en sus dimensiones de respeto y de garantía. El Estado reconoció su responsabilidad internacional únicamente por el incumplimiento del deber de garantía, en su componente de protección, por no haber prevenido los asesinatos y demás actos de violencia en contra de los miembros de la Unión Patriótica, pese a la evidencia de que la persecución en su contra estaba en marcha. (pág. 1)

### **Testimonio 5**

Carmenza Gómez Romero, madre de Víctor Fernando Gómez Romero, un joven del municipio de Soacha (Cundinamarca), que desapareció el 23 de agosto de 2008 y posteriormente fue asesinado por el ejército nacional el 25 de agosto de 2008 en Ocaña Norte de Santander, y presentado como guerrillero caído en combate, se trataba de un Falso Positivo: práctica adoptada por el ejército para obtener beneficios por resultados militares aparentes, pero con víctimas civiles.

Sobre dichas prácticas militares en el caso colombiano, la Organización de Naciones Unidas explica “Al Comité le preocupa el patrón extendido de ejecuciones extrajudiciales de civiles posteriormente presentados por la fuerza pública como bajas en combate. El Comité expresa su preocupación por las numerosas denuncias de que Directivas del Ministerio de Defensa que otorgaban incentivos y el pago de recompensas sin control y supervisión interno han contribuido a las ejecuciones de civiles” (Organización Naciones Unidas, 2011).

La señora Carmenza Gómez, ha hecho parte del grupo de Madres que elevó una denuncia colectiva, contra el Estado Colombiano por el asesinato de sus Hijos. La Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, las ha acompañado sobre todo en lo que tiene que ver con la reconstrucción de la memoria vital de sus hijos a través de celebraciones simbólicas en las cuales se pueden reivindicar los proyectos de vida de estas familias en toda la amplitud y complejidad, incluida la dimensión religiosa como dimensión que posibilita la resignificación de la muerte y el reposicionamiento de la vida.

Por estos hechos, la justicia ordinaria ya ha investigado y condenado a los militares responsables. El juzgado primero especializado de Cundinamarca condenó a 46 años de prisión al coronel en retiro Gabriel de Jesús Rincón Amado, igualmente, otros 20 militares fueron condenados a penas de 52, 51, 49, 48 y 37 años de prisión por los mismos casos<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> El fallo condenatorio contra los 21 militares, responsables de estos casos de falsos positivos: <https://www.semana.com/nacion/articulo/falso-positivo-de-soacha-condenas-de-hasta-52-anos/520904> El caso de Víctor Gómez, ha sido altamente informado a la opinión pública. Véase El Espectador: <https://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso136617-soy-madre-de-dos-falsos-positivos> Véase El Tiempo: <https://www.eltiempo.com/justicia/jep-colombia/falsos-positivos-de-soacha-seran-revisados-por-la-jep-252794>

## 1.5 La pregunta de investigación

Teniendo en cuenta la contextualización de los cinco casos, es posible identificar cómo los modos de ser y de operar de los actores armados legales causan daños físicos, morales, sociales, culturales y económicos. Estos actos de violencia han sido más contundentes en personas y comunidades que viven en zonas donde la tierra es de gran interés para el desarrollo de proyectos agro industriales, energéticos o mineros del orden nacional o regional. Si bien es cierto que los daños causados, no se dan, en razón de las prácticas religiosas, si es cierto que la violencia vulnera al ser humano en toda su integridad e integralidad. Los tejidos sociales, la cultura, las prácticas productivas, las formas de asociación y todo cuanto se configura en un determinado territorio se ve afectado cuando se presenta un hecho violento.

En la resignificación de los proyectos de vida, cuentan todas las dimensiones del ser humano, sin embargo, en el presente trabajo de investigación solo se fijará la atención en una de ellas, la dimensión religiosa, para interpretar el aporte de la práctica religiosa en la resignificación de proyectos de vida en cinco casos concretos, de familias y personas que habiendo sido vulneradas por el estado como actor en el conflicto armado, han continuado sus vidas y radicalizado sus opciones sociales y políticas.

Teniendo en cuenta lo anterior, la pregunta que orienta esta investigación es la siguiente:

¿Qué lugar tienen las prácticas religiosas en la resignificación del proyecto de vida de personas víctimas de la violencia de Estado, acogidas por la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, entre 2008 y 2015?



## **1.6 Objetivos**

### **1.6.1 Objetivo general**

Interpretar la relación que existe entre las prácticas religiosas y la resignificación del proyecto de Vida de personas víctimas de la violencia de Estado.

### **1.6.2 Objetivos específicos**

- Caracterizar las prácticas religiosas de personas víctimas de la violencia, acompañadas por la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello (CCNPB).
- Identificar los tránsitos en las prácticas religiosas y en la victimidad a través de las narrativas de las personas víctimas de la violencia de Estado.
- Explicar las transformaciones que se dan en los proyectos de vida de las personas víctimas de la violencia como consecuencia de sus prácticas religiosas.

## **CAPÍTULO 2**

### **ANTECEDENTES INVESTIGATIVOS**

Para la búsqueda y revisión de antecedentes de investigación, se definieron tres categorías: prácticas religiosas, configuración de la víctima, proyecto de vida. Se consultaron bases de datos científicas y repositorios de investigaciones de CINDE, la Universidad Javeriana y la Universidad Santo Tomás. Como resultado de este ejercicio, se encontraron trabajos de investigación que desde

perspectivas diversas y desde diferentes campos del conocimiento han abordado esas mismas categorías y que sirven como referentes a esta investigación.

A continuación se presenta la relación de los antecedentes encontrados.

## **2.1 Prácticas religiosas en un grupo de personas mayores en situación de discapacidad y pobreza**

Este artículo de investigación realizado por Alba Castellano Soriano, enfermera, Doctora en enfermería de la Universidad Nacional de Colombia y docente en la facultad de enfermería en la Universidad Javeriana y por Alba Lucero López, Doctora magister en enfermería de la Pontificia Universidad Javeriana, tiene como objetivo demostrar el impacto de la religión en 36 hombres y mujeres de 60 años y en condición de discapacidad y pobreza en relación con el mejoramiento de la calidad de vida y superación de adversidades.

Esta investigación se realizó en el marco del proyecto comprendiendo el cuidado de los ancianos en situación de discapacidad y pobreza, presentando como tema central la importancia de la religión en la vida de las personas, específicamente en la última etapa de la vida (la vejez) y la influencia que puede llegar a tener en el cuidado de la salud.

El artículo resultado de una investigación desarrollada en la práctica de la enfermería, demuestra y fundamenta que la religiosidad es una herramienta importante para el mejoramiento de la salud física, emocional y psicológica en las personas mayores; además de plantear que las prácticas religiosas como las oraciones o la lectura de libros sagrados ayuda a sobrellevar los procesos médicos a los que son sometidos las personas según su condición. Igualmente, este artículo va dirigido a estudiantes de medicina o alguna carrera afín que quieran relacionar el cuidado de la salud y las creencias religiosas como parte de su práctica.

Ahora bien, es importante mencionar que la población la cual fue objeto de estudio no contaba simplemente con la condición de vejez y discapacidad, sino que ésta se complejiza al ser personas de barrios pobres de la ciudad de Bogotá, representado esto en su nivel educativo y dependencia económica “La escolaridad general era la primaria incompleta (...) todos eran dependientes económicamente de sus familiares y algunos contaban con auxilio estatal” (Castellanos & López, 2012, p. 54).

Ciertamente, la religión es algo que fundamenta y estructura la sociedad a partir de los valores que desde allí influyen los actos y las creencias de las personas. El hecho que para superar algún conflicto emocional, económico o social las personas busquen una tranquilidad espiritual a través de la oración, pero así mismo una solución a su situación por medio de las plegarias y rituales que son propios de una tradición, de una religión ya sea católica, evangélica o protestante sólo por mencionar algunas; demuestra que la religiosidad tiene gran impacto cultural en la población y más en aquella, que en su contexto la religión construía las relaciones familiares y sociales.

Es por lo anterior, que la población mayor de 60 años, como lo demuestra este artículo, tiene tan marcadas esas prácticas religiosas “La mayoría de las personas mayores que participaron en este estudio pertenecen a la religión católica, realizan algunas prácticas y ritos propios de esa religión y mantienen en sus casas imágenes alusivas a los santos de su devoción como la Virgen María, el niño Jesús, entre otras” (Castellanos & López, 2012, p. 56).

Es importante mencionar que se ha demostrado que las personas creyentes afrontan de mejor manera las situaciones que lleva consigo el envejecimiento y gozan de mejor salud física, mental y hasta viven más que las personas que no tienen tan marcadas las prácticas religiosas

(Castellanos & López, 2012), esto representa la relación que se plantea entre vejez-religión-salud. Sumado a lo anterior, no sólo se toma las prácticas religiosas a modo de mejorar la calidad de vida sino mediante las que se busca un refugio en situaciones de depresión o estrés, claras consecuencias de la condición de pobreza, además de la discapacidad la cual resta autonomía en sus acciones o quehaceres.

La metodología realizada para la investigación constó de diarios de campo, observación participante, catorce entrevistas, categorización y sistematización de los datos. Esto ayudó a determinar un patrón cultural: ¡A Dios rogando y la vida enfrentado! y dos categorías: Toca llevar las cosas con fe y que sea la voluntad de Dios, ¡Con la ayuda de Dios, la familia y los vecinos salimos adelante!, que guiaron los resultados y la discusión en la investigación; mencionando por una parte la esperanza y la fe que se tiene al momento de superar los conflictos, y por otra las relaciones sociales que se establecen por medio de las prácticas y creencias religiosas, ya sea con la familia, los vecinos o miembros de la comunidad religiosa.

De acuerdo con los hallazgos de esta investigación, la religión tiene sobre las personas una consecuencia positiva en relación con su situación de discapacidad y pobreza, teniendo en cuenta que mejora su situación vital, mental y psicológica.

Actualmente, las prácticas religiosas están marcadas en cierta parte de la población, más que todo y en concordancia con el artículo, en las personas mayores a los 40 años, además la voluntad y la manera de realizar estas prácticas son mediadas por condiciones sociales propias de la población. No se desarrolla ampliamente la condición de pobreza que se menciona como característica de los ancianos en el artículo. Las comunidades populares se reúnen en torno a una

misa, a pedir por su situación, y también buscan en la religiosidad una respuesta que supla esas necesidades de su contexto.

Además, es bueno tener en cuenta que son las comunidades pobres, las que buscan a través de las prácticas religiosas una transformación a su condición social y no una resignación para sobrellevar la misma. Por supuesto, la población de interés en la investigación también contaba con la condición de discapacidad, sin embargo, hay que tener en cuenta que no es lo mismo ser anciano discapacitado, pero tener todas las comodidades económicas y un auxilio médico eficaz a la mano que un anciano discapacitado, con pocas posibilidades económicas y con un auxilio de salud estatal que es ineficiente frente a las necesidades de salud de la población.

Por otra parte, es importante recalcar el aspecto que se menciona en el artículo frente a las relaciones que se establecen y fortalecen por medio de las creencias y prácticas religiosas; es importante ya que en un caso de pobreza, de discapacidad o cualquier otra situación que limite capacidades o afecte emocional, física o psicológicamente a una persona, una de las búsquedas que se tienen es apoyo y unión con personas que quizá están en la misma condición o desean brindar un apoyo para la superación de la misma.

Por otra parte, un aspecto que se debe tener en cuenta en la investigación es cómo el lenguaje utilizado por parte de las personas demuestra aún más el gran impacto cultural que tiene la religión; es el caso de las categorías, el patrón cultural y las expresiones utilizadas: “Son pocas las personas que vienen a visitarlo a uno, pero de vez en cuando vienen del grupo de oración a colaborar en lo que pueden; es que mi Dios le manda a uno sus ángeles para que lo protejan” (Castellanos & López, 2012, p. 56).

El artículo es útil para la investigación, en la medida que conjuga dos aspectos que históricamente han sido incompatibles, la fe y la ciencia. Cómo la medicina sustentada en avances científicos, los cuales deben ser demostrados, puede ser acompañada de la religión que si bien se sustenta en la fe y la espiritualidad aspectos subjetivos de las personas; son estas las recomendaciones que proponen desde la investigación, basándose en que las creencias y las prácticas religiosas ayudan a sobrellevar los procesos médicos de las personas y mejorar su calidad de vida.

## **2.2 Cultura, territorios y prácticas religiosas, repensar el territorio de la expresión religiosa.**

El presente trabajo de investigación, asocia el esfuerzo de investigadoras e investigadores que hacen parte de la red Cultura, territorios y prácticas religiosas (CTPR) bajo la coordinación de la Dra. Cristina Carballo; *Docteur en Geographie Sociale* (Francia), Magíster en políticas ambientales y territoriales y profesora de Geografía en la Universidad de Buenos Aires. Este Capítulo propone analizar el papel de la religión en la organización territorial, teniendo en cuenta su importancia como parte del capital cultural.

Esta investigación se dirige a profesionales en Ciencias Sociales o en temas religiosos, que deseen estudiar la relación de la religión con el aspecto cultural y geográfico. Es importante además, ya que propone nuevas visiones y aspectos para entender la fe, no como algo desarraigado de los territorios, sino por el contrario, con un papel protagónico en ellos.

El texto expone, cómo las prácticas religiosas enriquecen el capital cultural, ya que se proponen con búsquedas de identidad y sentido de pertenencia sobre los territorios. Es necesario aclarar la especificidad que plantea la autora en el texto, haciendo referencia a que las prácticas

religiosas en América Latina, se dan con base a las raíces culturales propias de la región. Las peregrinaciones por ejemplo, son portadoras de tradiciones, herencias culturales, memoria, historia tanto de las creencias y ritos indígenas, como de la doctrina católica (Carballo, 2009).

Es importante resaltar la definición de territorio que plantea el texto: espacio de producción y reproducción de poder, el cual no se construye simplemente con la ocupación sino con el componente de las relaciones sociales, económicas, políticas y simbólicas entrando en este aspecto la religión y los lugares sagrados. Es aquí donde se evidencia el aspecto demográfico y social que se le atribuye a la religión.

Ahora bien, la importancia de este texto recae en dos elementos: El primero, referido a la fe como razón que impulsa a la organización en las personas que comparten un territorio, forjando nuevas espacialidades, es decir, nuevos imaginarios de territorio, prácticas y expresiones religiosas. El segundo, se relaciona con el papel de la religión, la memoria y la diversidad cultural en la construcción del territorio como un espacio dinámico; permitiendo complementar y hasta contraponer algunos conceptos que geográficamente proponen el territorio como un espacio estático.

### **2.3 “Si no fuera por Dios, nosotros ya nos hubiéramos muerto.” Víctimas, reconciliación y religión.**

El artículo producto de investigación, es escrito por Juan David Villa, publicado en la *Theologica Xaveriana Review*, vol. 57, núm. 164, octubre-diciembre, 2007. Está hace un abordaje de la práctica religiosa de mujeres víctimas de la violencia en el Oriente Antioqueño.

El trabajo de investigación hace una interpretación de la religiosidad de mujeres víctimas de la violencia, con el propósito de fortalecer procesos comunitarios que reclaman verdad, justicia y reparación integral. El artículo documenta:

La comprensión de las víctimas sobre los procesos que han venido desarrollando, tanto en una perspectiva psicosocial -que se ve reflejada en la transformación personal y comunitaria de la que dan cuenta-, como en la perspectiva de plantear sus puntos de vista en torno de la verdad, la justicia y la reparación en tanto elementos fundamentales para un proceso de reconciliación social. (Villa, 2007, p. 566)

En el desarrollo de la investigación, se va identificando cómo los hechos victimizantes inciden en la experiencia religiosa de las víctimas “porque la forma como se vive la experiencia de Dios en ese lugar, el de ser víctima de la violencia, puede conducir a unos caminos u a otros, a unas formas u otras de entender y hacer posible la reconciliación” (Villa, 2007, p. 568)

La violencia se puede considerar una situación límite, en cuanto pone la existencia humana en los límites de posibilidad o de imposibilidad, despertando en las víctimas miedos profundos y en algunos casos desconocidos, tales sentimientos obedecen a la barbarie y la sevicia con que la violencia se ha presentado en el marco del conflicto armado colombiano.

Pero si además miramos los métodos empleados, que se convierten en representación escénica del terror para llevar un mensaje a toda la población, nos encontramos de cara con la barbarie de la guerra, la destrucción planificada del tejido social y ante el sufrimiento indescriptible de las víctimas, que ha implicado la pérdida de los referentes mínimos para la convivencia social: el respeto a la vida y a la dignidad de los otros (Villa, 2007, p. 570)

Ante la irracionalidad de la violencia, las víctimas pueden llegar a orientar su religiosidad en dos direcciones. “Algunas afirman que “no vale la pena vivir”, que “uno se quiere morir”, que “yo estaba muerta en vida” ... Este es un lugar de no-ser, en el que la persona se siente como un



ente, y deambula por la vida sin saber el rumbo (Villa, 2007, p. 571). Otras personas, en cambio se encomiendan con más fuerza a su divinidad y se proponen salir adelante, en una especie de dinamismo que resulta del dolor ahora convertido en razón para vivir o para luchar. De allí parte un primer deseo: “Hay que cambiar esto...” “Tengo que salir de este abismo.” Y en la salida Dios vuelve a ser compañero (Villa, 2007).

La investigación refiere como conclusión que los relatos de vida son un indicador de las posibilidades que puede tener la reconciliación y el perdón en un determinado territorio. Por otra parte, se considera el carácter fundamental, de la experiencia de fe, que también llama experiencia de Dios, según la cual la víctima puede emprender un proceso de aceptación, reconciliación y perdón, en la perspectiva de alcanzar una paz individual como condición necesaria para una paz social.

#### **2.4 La victimidad como lugar teológico: apropiación para una teología de la realidad histórica desde la propuesta de Ignacio Ellacuría.**

Este trabajo se encontró en dos presentaciones: una tesis de maestría en teología de la Pontificia Universidad Javeriana y un artículo de investigación, que condensa el contenido del proyecto. Por su profundidad analítica, se ha tomado la tesis, como referente investigativo.

Ahora bien, frente al planteamiento que rige esta investigación, también es importante aclarar por qué se hace referencia a la propuesta de Ignacio Ellacuría. No sólo es el carácter histórico de sus reflexiones políticas, teológicas y filosóficas en razón de la realidad salvadoreña y latinoamericana en la cual vivió. “Es también su sentido práxico y la posibilidad que ofrece para elaborar una apropiación crítica e histórica de la realidad a fin de proponer acciones concretas para su transformación desde la praxis de fe cristiana (Santamaría Rodríguez, 2016, p. 2).

El trabajo tiene como centro la realidad histórica de la víctima y su autocomprensión, a lo que denomina victimidad, en la perspectiva del filósofo y teólogo Ignacio Ellacuría, una condición que constituye la posibilidad de contrarrestar los efectos de la victimización, entendida, esta última como el proyecto del victimario. El abordaje de la realidad histórica de la víctima, supone una lectura crítica de las condiciones socio históricas que las han producido.

En ese mismo orden, la investigación hace una mirada histórica del conflicto armado en Colombia y de los fenómenos adjuntos al conflicto que operan con la violencia como su modo natural de ser, como el narcotráfico, el paramilitarismo y la guerra de guerrillas, como fenómenos transhistóricos, que han configurado la vida nacional y han causado enormes daños en la población, sobre todo del sector rural.

Los factores que recrudecieron el conflicto armado en el último tiempo responden al modelo de sostenibilidad económica que ha supuesto la colonización y ampliación de la frontera agrícola por parte de los grupos paramilitares y guerrilleros para incrementar sus fuentes de financiación a partir de los cultivos de coca (Santamaría Rodríguez, 2016, p. 17).

Luego de una lectura histórica y contextual, se adentra en la consideración de la victimidad como lugar teológico que, en la perspectiva de la teología crítica, no se enuncia desde el “misterio de Dios”, sino desde la realidad histórica del hombre. Se trata de un giro epistemológico que pone la contingencia humana y sus consecuencias, como revelación para el quehacer teológico, se trata de una interpretación teológica y liberadora de la condición humana, particularmente la de la victimidad.

Ahora bien, para comprender la victimidad como ‘lugar teológico’, es necesario aproximarse una vez más a los testimonios de las personas que han sido afectadas por distintas

acciones de violencia armada en el país. De igual manera, supone profundizar en los aspectos que subyacen a esta condición y hacer una caracterización de las particularidades que la definen psicosocial y contextualmente. (Santamaría Rodríguez, 2016, p. 30)

Concluye la investigación que una teología de la realidad histórica, se determina por el carácter transformador de la praxis liberadora, es decir de la capacidad de las víctimas de resignificar su dolor y avanzar hacia su propia liberación, reconfigurando las condiciones históricas en favor de su propia dignidad.

La ‘teología de la realidad histórica’ permite comprender que su propuesta soteriológica es praxis que transforma la historia. Sumado al asunto de la apropiación de la praxis histórica de las víctimas, el ejercicio de contemplación del Cristo crucificado deja entrever también la urgencia de una ‘espiritualidad’ cuya fuente sea la realidad histórica (Santamaría Rodríguez, 2016, p. 91).

## **2.5 Las víctimas del conflicto armado en Colombia como sujetos políticos: entre la cooptación y la oposición. Dinámicas de agencia y resistencia en el proceso de formulación de la Ley 1448 de 2011**

Esta es una tesis, realizada en el marco de la maestría en desarrollo educativo y social, de la Universidad Pedagógica Nacional y el CINDE. El equipo de investigación hace un abordaje de las dinámicas de agencia y resistencia de las víctimas del conflicto armado colombiano, en el proceso de formulación de la Ley 1448 de 2011, conocida como Ley de víctimas y restitución de tierras.

...resulta significativo hacer un análisis de las situaciones que llevaron a la formulación de la ley de víctimas y restitución de tierras, Ley 1448 de 2011 con el fin de comprender cómo se dio el proceso que produjo la primera ley que en Colombia reconoce de manera integral

los derechos de las víctimas del conflicto armado, incluyendo como parte de la reparación el tema de la restitución de tierras. (González, Medina, & Rodríguez, 2016, p. 14)

El trabajo también aborda el tema de la subjetividad política de las víctimas, en cuanto sujetos de derechos, con capacidad de agencia y resistencia en el juego de las relaciones de poder que se producen en la concepción, configuración e implementación de una ley que hace parte de la política pública.

En este sentido nos preguntamos por las dinámicas de agencia o resistencia de las víctimas en este proceso de formulación de la Ley. En la medida en que éstas se inscriben en un entramado de relaciones de poder que limitan o condicionan las acciones de los sujetos y su posibilidad de agenciar en las decisiones gubernamentales. (González et al., 2016, p. 21)

En la investigación se toman como fuentes a los actores directos en la configuración de la ley, se encuentra que la articulación entre agencia y resistencia dentro de los procesos organizativos de las víctimas está función de la construcción de un marco legal incluyente que reconociera los derechos de todas las víctimas.

A nivel metodológico, se inscribe en el enfoque cualitativo, se realiza análisis del discurso a partir de 13 entrevistas a sujetos políticos diferentes, que tomaron parte en la formulación de la referida ley. También hace un análisis documental de todos los antecedentes jurídicos y políticos que condujeron a la Ley como política pública incluyente.

El trabajo concluye que la elaboración de un marco legal, es un proceso en que se entrelazan diversas posturas políticas, sin embargo, confluyen en un objetivo común, que es visibilizar a las víctimas, no solo como producto del conflicto, sino como sujetos políticos, sin dejar de lado el

reconocimiento del conflicto armado interno, como fenómeno histórico que ha dejado más de seis millones de víctimas.

Esto es coherente además con una gran preocupación de las víctimas por la reconstrucción de la historia, de la memoria, al incluir un análisis profundo de las condiciones y limitaciones que posibilitaron que una Ley que reconocía la existencia, por ejemplo, de un conflicto armado, saliera adelante aún con todos los opositores que ésta podría tener (González et al., 2016, p. 158).

## **2.6 Ley de víctimas: un debate en torno a la inclusión y la exclusión social**

Es una tesis de maestría de la Universidad Católica de Colombia. La autora centra su atención en el carácter inclusivo de la Ley 1448 de 2011, no solo como marco legal, sino como mandato ético y social, que llama la atención de la sociedad colombiana en general para, generar una postura consciente ante las víctimas del conflicto, en cuenta sujetos de derecho. En esa misma perspectiva aborda la realidad de los Derechos Humanos en Colombia, y las distancias que existen entre la legislación y la práctica social.

Cuando se escucha la fundamentación y el contenido de los «derechos humanos» se siente hasta una gran satisfacción interior por la idea de que estos derechos nos pertenecen y son inalienables, sin embargo, esa satisfacción se va desvaneciendo cuando en los contextos sociales, económicos y políticos las generaciones han tenido que afrontar los rigores de la guerra, donde el discurso de los «derechos humanos», para sus víctimas, no deja de ser más que una retórica política cuando se analiza en su real aplicación. (Urrego Pava, 2017, p. 10)

La investigación también aborda el nivel de los compromisos del Estado colombiano con las víctimas del conflicto, en cuanto responsable por acción u omisión de los hechos victimizantes. La responsabilidad del Estado, después de sesenta años de conflicto armado, no puede ser solo de

tipo moral, se debe revertir, a tenor de la ley, en garantía del pleno goce de los derechos de las víctimas.

Hoy en día se debe reflexionar si las oportunidades sociales, económicas y políticas que se les están brindando a miles de víctimas, después de sesenta años del conflicto armado colombiano, hacen parte de un conveniente discurso jurídico-político que va desde la mención de los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución Política de 1991(...) hasta los componentes de prevención, protección, atención, asistencia y reparación integral a las víctimas que contempla la ley 1448 de 2011. (Urrego Pava, 2017, p. 11)

Resulta vital en la ubicación histórica, una referencia a la obligatoriedad de reconocer y visibilizar a las víctimas, no solo desde los marcos de la legislación internacional, sino desde los antecedentes legislativos y políticos de la historia nacional. Llama la atención un dato del congreso de la naciente república de Colombia en 1821.

El reconocimiento de las víctimas de esta larga historia de guerras civiles, se remonta a la guerra de independencia, cuando el 13 de octubre de 1821 se expidió un decreto mediante el cual reconoce la memoria de los muertos por la Patria, y otorga unas recompensas a sus viudas, huérfanos y padres, para satisfacer una deuda de justicia (Congreso de la Republica, 1821).

En el estudio de la ley, ahonda en el papel del Estado en cuanto garante de derechos y en la naturaleza de la ley en la perspectiva brindar amparo integral a las víctimas y comprometerse con la reparación y la no repetición de hechos atroces en contra de los ciudadanos. Recurre entonces al objetivo de la ley en función de la dignidad humana.

El propósito de la ley de víctimas es el de amparar de manera integral a las víctimas, otorgando mecanismos de asistencia, atención, prevención, protección, reparación integral con enfoque diferencial, acceso a la justicia y conocimiento de la verdad, ofreciendo

herramientas para que aquellas reivindiquen su dignidad y desarrollen su modelo de vida, (Urrego Pava, 2017, p. 54).

Concluye el trabajo que la ley es importante en cuanto visibiliza a las víctimas en el escenario nacional e internacional, como sujetos de derecho, sin embargo, anota los límites de la ley, en cuanto esta no es suficiente, para el goce pleno de los derechos humanos de las víctimas y que es necesario entonces apelar a otras variables que se ubican en el terreno de lo político, lo social y lo cultural.

Si bien representa un reconocimiento, visibilidad y mayor protección de los derechos humanos del número excesivo de víctimas que ha dejado el conflicto, también lo es, que la ley establece una gran cantidad de derechos, que en su aplicación presentan obstáculos para su acceso, y no es posible su materialización. (Urrego Pava, 2017, p. 115)

## **2.7 Identidad narrativa en experiencias de secuestro**

Esta es una tesis de doctorado, en la cual se aborda de manera privilegiada el valor y poder las narrativas de las víctimas de la violencia, como mediaciones vitales para la memoria histórica. La autora desarrolla la investigación en la perspectiva teórica de Hannah Arendt, teniendo en cuenta que la narración de las víctimas aporta a la sociedad, claridad sobre los asuntos desconocidos, que tiene que ver con la crueldad y la violencia que provienen de la guerra.

La visión arendtiana vincula la identidad a la narración de historias para dar cuenta de los asuntos humanos inciertos, inestables y contingentes trascendiendo los rasgos del sujeto individual. Por ende, la identidad se entendió dentro del escenario de las acciones y los discursos de quienes habitan un lugar común.

El trabajo hace referencia a una de las manifestaciones de la violencia en el marco del conflicto armado colombiano, el secuestro. Las víctimas de este fenómeno atroz experimentan el dolor y la victimización por un actor en el conflicto diferente al Estado. Se trata de la pérdida involuntaria de la libertad. Este trabajo refiere a un fenómeno diferente a la víctimas de la violencia de Estado, resulta pertinente como antecedente investigativo, por el abordaje de las narrativas como evidencia de la memoria, de la verdad; en esa dirección como posibilidad de reposicionar a la víctima. “A través de las narrativas se han iluminado situaciones de vulneración de la dignidad humana que de otra manera quedarían en el olvido, como las relacionadas con la sustracción del hombre del ámbito público” (Oviedo Cordoba, 2013, p. 16).

La investigación descifra a través de las narrativas la verdad de las víctimas, como testigos de excepción de las conductas atroces de los victimarios, “Con sus narraciones las víctimas descubren el desmoronamiento de los valores morales y su suplantación por la división entre hundidos y salvados”(Oviedo Cordoba, 2013, p. 38). Las víctimas con su narración van dando cuenta de la verdad histórica, que no es una mera descripción de hechos, sino que cumple a la vez el papel de juicio a los victimarios y a la indiferencia social.

El autor acude a los postulados de Primo Levi, para explicar todo aquello que se activa con las narrativas del dolor a propósito del holocausto, si se tiene en cuenta que episodios tan complejos y dolorosos en la historia de la humanidad, eliminan al sujeto, su particularidad, su humanidad, su dignidad.

Las narrativas del Holocausto dan cuenta de la eliminación de la singularidad y los lazos comunitarios. Así para Primo Levi la expropiación de la singularidad es un proceso sistemático de despojo de lo propio de cada sujeto: nombre, lenguaje, personas amadas, hogares, costumbres,



ropas y hasta sus cabellos. El valor del hombre despojado de su singularidad se reduce a utilidad. Por ello pasa a ser prescindible y al final del proceso solo queda un ser “vacío, reducido al sufrimiento y la necesidad, falto de dignidad y de juicio” (Levi, 1985, p. 28)

En relación con el caso colombiano la investigación plantea que las narrativas de la violencia aportan a la posibilidad de construir identidad, hacer memoria y avanzar hacia la reconciliación, tales narrativas permiten diversidad en puntos de vista, en lenguajes en modos de recordar. “Estas son un imperativo en la búsqueda de la dignidad humana por su valor subjetivo y simbólico, en cuanto dan a conocer los acontecimientos desde la vivencia de cada una de las personas... como víctimas, victimarios o ciudadanos...” (Oviedo Cordoba, 2013, p. 70)

## **2.8 Otros antecedentes investigativos**

En las páginas anteriores se han expuesto siete antecedentes investigativos con fines académicos sociales y políticos, sin embargo, en torno a la realidad de la víctimas y sus múltiples dimensiones, la literatura es abundante. Vale la pena mencionar todo el trabajo investigativo que con mucho rigor ha realizado el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) con el Grupo de Memoria Histórica (GMH), en torno a diferentes acontecimientos que evidencian causas y consecuencias del conflicto armado interno.

Se mencionan algunos de sus informes y publicaciones por la relación que guardan como marco histórico contextual con algunos de los casos materia de esta investigación.

Para una explicación del conflicto armado colombiano: Informe del GMH (2013); BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Sobre el conflicto en Arauca, por ejemplo:

CNMH (2014) Informe: Recordar para reparar. Las masacres de Matal de Flor Amarillo y Corocito en Arauca. Sobre la Operación Orión en la comuna 13 de Medellín: (GMH) Informe: Desplazamiento forzado en la comuna 13: la huella invisible de la guerra. Sobre el genocidio de la Unión Patriótica: (CNMH) libro: Mujeres en resistencia (Penagos Concha, 2016).

Estos trabajos investigativos hacen parte del componente de verdad como condición para la paz, por eso, aunque su interés no está restringido a la academia, son documentos de referencia para el ejercicio investigativo. Metodológicamente, estos trabajos fueron realizados desde perspectivas, cualitativas y cuantitativas, a fin de servir de soporte incluso en procesos judiciales.

## **CAPÍTULO 3.**

### **REFERENTES TEÓRICOS Y REFERENTES CONCEPTUALES**

#### **3.1 Referentes teóricos**

Una vez realizada la revisión de antecedentes, es necesario apelar a unos referentes de tipo teórico que permitan encuadrar la reflexión y a la vez configurar la orientación epistemológica de la investigación. El universo teórico es inagotable y es tarea de los investigadores optar por las corrientes teóricas que pueden servir de plataforma para comprender, analizar o explicar un determinado fenómeno social.

Para efectos de comprender mejor el lugar de las prácticas religiosas en la resignificación del proyecto de vida de personas víctimas de la violencia de Estado, se ha optado por unos referentes teóricos que soporten también una postura de tipo político con carácter emancipador.

### **3.1.1 La teoría crítica**

El punto de partida de la teoría crítica es la concepción, análisis y práctica formulada por Carlos Marx, en pleno siglo XIX. Una sociedad industrializada, que necesita de clases sociales, de mecanismos de explotación, no es producto de la naturaleza, sino del establecimiento de condiciones materiales históricas, que lejos de garantizar dignidad a todos los seres humanos, abre una brecha entre quienes disfrutan de los medios de producción y quienes los mueven con su trabajo.

El marxismo, desde el siglo XIX, es por excelencia la teoría crítica de la sociedad, su aporte sustancial, fue mostrar que más allá de la voluntad de las personas, más allá de las coyunturas históricas, más allá del pensamiento y de las ideas, son las condiciones materiales, las que determinan el modo de ser de una sociedad. (Álvarez, 2014, p. 7)

Las condiciones materiales, son la mezcla funcional entre los modos de producción y las clases sociales para producir los bienes que determinan la estructura social. Esta concepción, en una sociedad industrializada, con diferencias marcadas entre los obreros y los patrones, constituye uno de los núcleos del marxismo como corriente de pensamiento económico y social. En ese complejo contexto es que la teoría crítica se abre camino. “La teoría en su sentido crítico nunca puede dejar de ser consciente de su contexto constitutivo” (Honneth, 2009, p. 127)

#### **3.1.1.1 Una teoría crítica para analizar la realidad social**

Será la escuela de Frankfurt, la que en la primera mitad del siglo XX, haga una reinterpretación del marxismo y amplíe sus postulados más allá de las condiciones materiales en el terreno de la economía y la producción, e indague por el impacto de esas condiciones materiales, en el terreno de la cultura, la ética y la política. Sin hacer un replanteamiento del marxismo, la

escuela de Frankfurt hace un redimensionamiento de éste, para explicar la estructura social y la autorrealización humana.

La intención original de los exponentes de la Teoría Crítica era la de desarrollar una reflexión filosófica, social y política articulada con un trabajo interdisciplinario con las ciencias sociales, y orientada por una intención crítica y emancipatoria frente a las penurias e injusticias imperantes en las sociedades modernas. (Leyva, 2005, p. 47)

La escuela de Frankfurt, en sus inicios con pensadores como Max Horkheimer, Theodor Adorno y Hebert Marcuse, lanzan una crítica al imperio de la razón occidental, planteando una desfiguración de la razón que debía ser la base de la autorrealización humana. Tal desfiguración de la razón, se dio por la colonización o imposición de la razón instrumental, que orientó la racionalidad occidental, en términos de Max Weber “con arreglo a fines” y no con “arreglo a valores”. La teoría crítica parte de la racionalidad social, no solo a través de la observación, sino indagando por la experiencia social. Así, la teoría crítica “ha sabido conjugar el proyecto de diagnóstico de la actualidad orientado históricamente con un análisis social fundado sobre bases empíricas” (Honneth, 2009, p. 127)

La realidad social es un conjunto de fenómenos, aparentemente formulados por las vías de la razón, sin embargo, en términos de Adorno, la realidad se torna caótica al ser analizada filosóficamente, como si el demonio de la sinrazón la tuviera bajo su poder.

La realidad es [...] el texto que la filosofía ha de leer. Para el filósofo la realidad es incompleta, contradictoria y fragmentada, y en buena parte de ella bien pudiera estar a merced de ciegos demonios; sí, quizás nuestra tarea es precisamente la lectura, para que precisamente leyendo aprendamos a conocer mejor y a desterrar esos poderes demoniacos. (Adorno, 1994, p. 88)

La teoría crítica de la sociedad, en estas formulaciones iniciales considera que el análisis de la realidad social no puede estar en el terreno de una sola ciencia, por el contrario es constitutivo de la escuela de Frankfurt el carácter interdisciplinar de la investigación social, por eso anota la complementariedad entre la filosofía y la sociología.

Mientras el filósofo, a semejanza de un arquitecto, ofrece y desarrolla el proyecto de una casa, el sociólogo sería el que escala las fachadas, el que por fuera trepa y saca todo lo que esté a su alcance. Pues la casa, esa gran casa, hace tiempo que está a punto de desplomarse desde sus mismos cimientos amenazando no sólo con aplastar a todos los que se encuentran en ella, sino también con hacer que se pierdan todas las cosas que allí se custodian, algunas de las cuales son insustituibles. (Adorno, 1994, p. 96)

### **3.1.1.2 Una crítica a las relaciones individuo – sociedad**

Las primeras sistematizaciones de la escuela de Frankfurt, centran su atención en los modos como la sociedad se pierde en las lógicas capitalistas, es decir se sacrifica a sí misma. Tal vez por eso una de las novedades de esta escuela de pensamiento, es la búsqueda del recate de la racionalidad social, entendida ésta como la lógica de los procesos histórico sociales. “La vida de la sociedad es en realidad el resultado del trabajo conjunto de las diferentes ramas de la producción, sin embargo, sus ramas, incluida la ciencia, no se pueden considerar autosuficientes e independientes” (Horkheimer, 2000, p. 32).

Una teoría crítica de la sociedad, puede trascender los alcances, los modos y los fines de la teoría científica tradicional, bastante cuestionada por la escuela de Frankfurt, en cuanto se ha instrumentalizado tanto que ha tenido una suerte de giro sobre el hombre mismo. “La teoría científica no solo había servido para controlar el medio natural a fin de que el hombre pudiera

subsistir como especie; no conforme con aquel logro, se volvió contra el propio hombre, dominándolo” (Horkheimer, 2000, p. 17).

La sociedad en sus dinámicas económicas y sociales opera desde la razón, pero en las lógicas de la producción, una clase social, convierte a las otras en mercancías de sus propios proyectos, en productos de su propia fábrica. La sociedad entonces se ordena por los intereses de clase, por los hábitos y lenguajes de clase que se instalan en la práctica colectiva.

La acción conjunta de los hombres en la sociedad es el modo de existencia de su razón, el modo en que emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero al mismo tiempo este proceso, junto con sus resultados, es ajeno a ellos mismos, y se les presenta con todo su derroche de fuerza y vida humana, con sus situaciones de guerra y con toda su miseria absurda, como una inalterable violencia de la naturaleza, como un destino sobrehumano. (Horkheimer, 2000, p. 39)

En la parte de arriba de la pirámide social, la burguesía se piensa a sí misma, en una especie de “Yo burgués” que naturaliza el sometimiento y negación del otro para el funcionamiento de los medios de producción, la Teoría Crítica, en cambio plantea, que el sujeto es un “individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, en su confrontación con una determinada clase, y por último en su entrecruzamiento, mediado de este modo, con el todo social y con la naturaleza” (Horkheimer, 2000, p. 45)

La producción, regida por la razón instrumental, en un sociedad burguesa y capitalista, concibe que los obreros pueden ser cosificados en el aparato productivo como sacrificio del progreso y la estabilidad económica. Bajo esta concepción como fin, se justifican la explotación, la injusticia y la guerra, ésta última, la evidencia más clara de la ausencia de racionalidad. Cabe entonces un cuestionamiento desde la teoría crítica de la sociedad:

¿Cómo tendría que estar construida una cultura moral que diera a los afectados, a los despreciados y a los excluidos, la fuerza individual de articular sus experiencias en el espacio público democrático en vez de vivirlo en contraculturas de violencia? (Honneth, 2009, p. 145)

En la perspectiva de la teoría crítica, la dignidad individual como evidencia de autorrealización, solo es posible si se articula con la dignidad del colectivo social, es decir, la dignidad individual se enmarca en la posibilidad de la dignidad social.

“En la idea de un universal racional está contenido el concepto de bien común sobre el que tienen que haberse puesto de acuerdo racionalmente los miembros de una sociedad para poder relacionar sus voluntades individuales cooperativamente” (Honneth, 2009, p. 34).

### **3.1.1.3 La crítica al Estado**

En el funcionamiento de la sociedad capitalista y burguesa, el Estado tiene un papel fundamental, en cuanto se convierte en un aparato descomunal de poder. Herbert Marcuse en sus reflexiones sobre el Estado autoritario, le atribuye tres características: el universalismo, el naturalismo y el existencialismo. El universalismo tiene que ver con valorar más el todo que la parte, así en el Estado autoritario se impone la sociedad sobre los individuos, quienes tienen que servir y someterse a los fines de la totalidad. El naturalismo tiene que ver con la comprensión de que la totalidad está representada en el pueblo, que se encuentra arraigado en una tierra, la patria, conformadora de una identidad común, esta concepción “es un mito y en tanto tal encubre la creciente degradación organicista y la eliminación del acontecer histórico-social” (Marcuse, 1978, p. 30). El existencialismo, es entonces la actitud necesaria para que los individuos se sacrifiquen por la sociedad, la existencia se banaliza, en función de los intereses nacionales.

El Estado autoritario necesita de líderes que ejerzan control y afiancen su poder en prácticas de tipo populista bajo la consigna de que “el pueblo no es algo creado por el poder humano, es una parte constitutiva, querida por Dios, de la sociedad humana” (Marcuse, 1978, pág. 34). Se acude a un lenguaje teológico como si la idea de pueblo fuera algo querido por Dios, como un proyecto prioritario y justificado por todos los miembros de la sociedad. Así los intereses y necesidades individuales quedan articuladas en el aparato estatal. Oponerse a los intereses del Estado es convertirse en subversivo para la nación. “De esta manera se ha despejado el camino para el organicismo “heroico - popular”, único terreno en el cual la teoría totalitaria del Estado puede realizar su función social” (Marcuse, 1978, p. 30)

Quienes ejercen el poder y el liderazgo en el Estado autoritario se presentan ante a sus seguidores como héroes, que se sacrifican y trabajan por el pueblo, en busca de legitimidad, que no es otra cosa que el sometimiento de los individuos y los colectivos al poder de su líder. “El cumplimiento de los deberes, el sacrificio y la entrega que el “realismo heroico” exige de los hombres, se realizan al servicio de un orden social que eterniza la penuria y la desgracia de los individuos” (Marcuse, 1978, p. 35)

#### **3.1.1.4 La crítica a la producción de conocimiento científico**

Con respecto al papel de la ciencia y la producción de conocimiento, la teoría crítica de la sociedad, plantea que no se puede considerar la actividad científica desprovista de interés, o como si los posibles intereses fueran generales, nacionales o universales. Por el contrario, Habermas, hará una clara distinción entre el enfoque de la ciencia tradicional y el de la teoría crítica.

En los discursos tradicionales sobre la ciencia, se considera que la actividad del científico ha de estar libre de todo interés político o práctico, como si se tratara de una teoría pura, “las



ciencias se glorían de utilizar sus métodos sin dejarse confundir por una reflexión sobre los intereses que orientan y determinan el conocimiento” (Habermas, 1973, p. 74), por el contrario, la teoría crítica de la sociedad, parte de las condiciones diversas y dialécticas del contexto social. Habermas en su propuesta de organización de la ciencias distingue entre tres tipos de ciencias: las empírico-analíticas, las ciencias histórico-hermenéuticas y las ciencias sociales críticas.

Para las tres categorías de procesos investigativos se puede señalar un nexo específico de sus reglas metódicas-lógicas con intereses determinantes de su pretensión cognoscitiva. Esta es la tarea específica de una teoría crítica de las ciencias, que a su vez pretende evitar los sofismas del positivismo (Habermas, 1973, p. 67).

La clasificación de las ciencias corresponde entonces a intereses diferentes. La ciencia no está desprovista de las particularidades del contexto que las produce, de los campos específicos del conocimiento, sus métodos y sobre todo de sus intenciones. Así, las ciencias empírico - analíticas, responden a un interés técnico, que permita a la humanidad conocer y controlar la naturaleza; las ciencias histórico – hermenéuticas, responden a un interés práctico para comprender todos los fenómenos mediados por el lenguaje; las ciencias socio – críticas, responden a un interés emancipador, es decir a la autorrealización de las libertades humanas frente a todas las estructuras de poder opresor.

En el estatuto mismo de las ciencias empírico-analíticas está implicado un interés técnico; en el de las ciencias histórico-hermenéuticas un interés práctico y en el de las ciencias críticas aquel interés emancipatorio, que, como lo vimos, determinaba también las teorías tradicionales, así aquellas no fueran conscientes de tal interés. (Habermas, 1973, p. 67)

La teoría crítica de la sociedad se puede considerar como un referente teórico pertinente para el abordaje del problema de investigación, teniendo en cuenta que tanto las prácticas religiosas de las víctimas, como la misma violencia hacen parte del entramado de relaciones que suceden en la estructura social. Analizarlas e interpretarlas de manera crítica, sirve para situar los tránsitos que suceden en las víctimas, como un proceso emancipatorio. En términos de Honneth (2009), se trata de una emancipación de las víctimas ante la cultura, la tradición, los estigmas sociales, la política y sus propios victimarios, es entonces un proceso de re-toma de la autorrealización individual y colectiva.

### **3.1.2 La teología de la liberación**

En la línea de la teoría crítica, han emergido en América Latina, diversas manifestaciones de pensamiento emancipador y en diferentes campos de la práctica social y de la elaboración teórica. Proyectos como la Revolución Cubana (geopolítica), la Filosofía de la Liberación (filosofía), la teoría de la dependencia (economía), la educación popular (pedagogía), la Investigación acción participativa (investigación), la sociología de la liberación (sociología), la teología de la liberación (teología), estas, entre otras manifestaciones políticas, artísticas y culturales han sido las evidencias de los grandes cambios que en el mundo se dieron a mediados del siglo en las décadas de 50, 60 y 70. En América Latina van a ser la posibilidad de enfrentar poderes opresores instalados en el Estado, la escuela, la iglesia, la economía y la sociedad.

En este apartado de la investigación se hará un abordaje de la teología de la liberación como proyecto crítico emancipador, manifestación profunda de la teoría crítica de la sociedad en América Latina. Esta referencia teórica resulta pertinente para la investigación, como marco explicativo de las prácticas religiosas, que buscan una liberación de las víctimas de la violencia de

Estado, entendida aquí la liberación como reposicionamiento de las víctimas frente al Estado y frente a sus propias prácticas religiosas en orden a la resignificación de su proyecto de vida.

### **3.1.2.1 Antecedentes históricos de la Teología de la Liberación**

Como proyecto histórico liberador, el origen de la Teología la Liberación (en adelante TL) suele ser ubicado por algunos académicos como Juan José Tamayo y Enrique Dussel, en las acciones que misioneros españoles realizaron en los siglos XVI y XVII, en favor de los indios del nuevo continente y en favor de los esclavos negros. Quienes van hasta este lejano origen, subrayan el arrojo de clérigos misioneros como Antonio Montesinos, en República Dominicana, Bartolomé de las Casas en México, San Pedro Claver en Colombia, Juan Fernández de Sotomayor, también en Colombia, que tomaron partido en favor de negros e indígenas y criticaron dura y frontalmente las acciones de los conquistadores españoles y de la misma corona española.

De acuerdo con esta lógica, los propios teólogos latinoamericanos de la liberación vuelven sus ojos a la conquista, no sólo con el fin de descubrir la ideología y la práctica esclavistas de los conquistadores, sino también con la intención de rastrear los caminos de liberación por los que transitaron los pioneros de la defensa de los indios. (Tamayo, 1991, p. 25)

Para reforzar este origen se apela a palabras y predicaciones de dichos misioneros del siglo XVI, como el sermón de Montecinos en Santo Domingo el 14 de diciembre de 1511. Tamayo cita apartes del sermón:

Decid, ¿con qué derechos y con qué justicia tenéis tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras tan mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertos y

estrágos nunca oídos (...) Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes víctimas? (Tamayo, 1991, p. 26)

O la referencia al texto bíblico del libro de Eclesiástico, que influyó en la conversión de Bartolomé de las Casas:

Hijo mío, no niegues al pobre su subsistencia, no hagas sufrir al miserable (...) Una exigua comida es la vida del pobre, privársela es cometer un asesinato, es matar al prójimo el quitarle su subsistencia, es derramar su sangre el privarle del salario debido (Tamayo, 1991, p. 26).

Las anteriores referencias sirven para identificar los antecedentes eclesiales, teológicos e ideológicos de prácticas emancipatorias gestadas desde dentro de un reducido sector de la estructura católica y medieval de entonces.

Para efectos de la investigación, apelar a evidencias tan antiguas sirve para relacionar las prácticas religiosas y las comprensiones teológicas en relación con las estructuras victimizantes, que hoy como ayer también están en el poder político.

La teología de la liberación más reciente, tiene su origen en una serie de fenómenos teológicos, eclesiales, culturales y políticos que se estaban dando en el mundo desde los años cincuenta y que ejercen presión sobre la iglesia para actualizarse y asumir los retos que la sociedad le plantea en todo el mundo.

Víctorino Pérez (2016), menciona entre otros algunos del antecedente teológico más cercanos a la teología de la liberación latinoamericana:

- La Teología dialéctica de K. Barth (1886-1968) y la Iglesia Confesante de D. Bonhoeffer (1906-1944), primeros antecedentes teológicos de la TdeL.

- La Teología de la esperanza de J. Moltman, la Teología política de J-B. Metz y la teología hermenéutica-crítica de E. Schillebeeckx.
- La *Nouvelle théologie* (Chenu, Congar, De Lubac) y prácticas pastorales en Francia; sobre todo el movimiento de curas obreros iniciado por J. Loew, y textos teológicos/espirituales desde la década de 1930.
- El Concilio Vaticano II y el Pacto de las Catacumbas. El 16 de noviembre de 1965 unos cuarenta sacerdotes de la Iglesia católica, entre ellos varios obispos latinoamericanos, que participaron en el Concilio, se reunieron en las Catacumbas de Sta. Domitila para firmar un compromiso conocido como el Pacto de las catacumbas: “Renunciamos para siempre a la apariencia y a la realidad de la riqueza... Procuraremos transformar las obras de beneficencia en obras sociales basadas en la caridad y en la justicia... Haremos todo lo posible para que los responsables de nuestros gobiernos y de nuestros servicios públicos decidan y pongan en práctica las leyes, las estructuras y las instituciones sociales necesarias a la justicia, a la igualdad y al desarrollo armónico” (Pérez Prieto, 2016, p. 80).

Como antecedentes eclesiales en América latina, se pueden enumerar:

- El Concilio Vaticano II, de 1962 a 1965.
- El encuentro de los teólogos: L. Segundo, G. Gutiérrez, Lucio Gera en Petrópolis, 1964
- El encuentro de teólogos del ITPAL (Instituto de Teología Pastoral) en Bogotá, 1965

- La encíclica *Populorum progressio* de Paulo VI, elaborada por obispos latinoamericanos, 1967
- El II Encuentro de sacerdotes/laicos del Movimiento Sacerdotal ONIS en Chimbote (Perú), 1968
- La segunda conferencia del episcopado latinoamericano CELAM en Medellín, 1968

A nivel político, el contexto latinoamericano está atravesado por proyectos que reconfiguraron la geopolítica del continente:

- 1959. Revolución cubana
- 1961. “Programa de Alianza para el Progreso” de J.F. Kennedy con los países de América Latina, que supuso el envío de agentes comerciales y de la CIA a gran parte de los países de América Latina.
- 1964. Golpe militar en Brasil y Bolivia.
- 1965. Protestas contra la guerra del Vietnam.
- 1966. Golpe militar en Argentina, agudizado en 1976 con una dura represión civil. Nacimiento de grupos guerrilleros (FARC, ELN) y muerte de Camilo Torres en Colombia.
- 1967. Muerte del Che Guevara en Bolivia.
- 1968. Mayo de 1968 en París. Primavera de Praga y represión rusa. Brigate Rosse en Italia.
- Masacre de Plaza de las Tres Culturas en México. Golpe de estado militar en Perú. Nuevos movimientos guerrilleros en América Latina (Pérez Prieto, 2016, p. 81).

Con esos antecedentes de tipo teológico, eclesial y político, la TL, surge como una forma distinta de hacer teología, desde el lugar de los oprimidos, teniendo en cuenta que en el continente están emergiendo movimientos populares de liberación con una amplia participación de los cristianos y un posicionamiento crítico ante las estructuras de poder opresor.

La TL como proyecto histórico crítico, ha generado posturas encontradas, desde quienes la reafirman como proyecto alternativo, hasta quienes la cuestionan y deslegitiman como proyecto político. A respecto Gustavo Gutiérrez, decía en una entrevista concedida al periódico *Vatican Insider* el 25 de febrero de 2014:

“La Teología de la Liberación tuvo problemas, sobre todo, con los políticos y los militares. Le voy a dar dos ejemplos: en diciembre de 1987 tuvo lugar una reunión, en Buenos Aires, de los ejércitos de Canadá hasta Chile y Argentina, del continente. ¿Sabe usted cuál fue el problema? El peligro de la Teología de la Liberación. ¿Usted escuchó alguna vez que los ejércitos de Europa se hayan reunido para hablar de la teología de Rahner o de Congar? Nunca. Nosotros sí. ¿Quiénes matan? La sociedad civil. Nosotros tenemos centenares de personas asesinadas. ¿Quién mató a Romero? Roberto d’Aubuisson, un militar que ya está muerto; pero ese hombre no era de Iglesia, respondía sólo a sus intereses políticos”.

### **3.1.2.2 La teología de la liberación como teoría crítica**

Como discurso teológico, elaborado científicamente, la TL, surge a finales de la década de los 60, reconociendo que el debate político e ideológico planteado en la conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), dejaba ya abierta la posibilidad a una reflexión de la fe cristiana, en una perspectiva, más social, más política y menos metafísica.

La TL se autocomprende como teología fundamental, y se ocupa de repensar el contenido de la revelación, pero no en abstracto, sino en su concreción histórica y de explicitar la

autocomunicación de Dios a los hombres que viven bajo el peso de la miseria humana, descubriendo en el pobre el verdadero rostro de Dios. (Tamayo, 1991, p. 57)

Se considera como hito importante en origen de la TL, la publicación de algunos libros al comenzar la década del 70: Teología de la Liberación Perspectivas (Lima, 1971) del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, no solo por ser el primer texto que se nombra como TL, sino por ser un auténtico tratado de teología sistemática. En el mismo año se publica el libro del teólogo brasileño Hugo Assmann: Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos, el del uruguayo Juan Luis Segundo: De la sociedad a la teología. En 1970, se había publicado el libro: Marx y la Biblia. Crítica de la Filosofía de la Opresión, del mexicano Porfirio Miranda. La producción de esta literatura, no es en sentido estricto un punto de partida, es mas bien un primer punto de llegada de muchas prácticas pastorales y religiosas que ya habían entrado en contacto con procesos sociales de liberación.

La TL hace parte de las llamadas teologías políticas, se trata de una elaboración teológica que parte del contexto sociohistórico de los pobres del continente y se posiciona, crítica y radicalmente frente al orden establecido; se autocomprende como hermenéutica política del mensaje cristiano y a la vez provocadora del compromiso político de los cristianos, no en razón de un mandato ideológico, sino en razón del compromiso liberador de los sacramentos. “La teología política se mueve en un horizonte hermenéutico que considera lo político como el ámbito más amplio, abarcador y decisivo de la existencia humana” (Tamayo, 1991, p. 57).

La reflexión teológica en la perspectiva de la TL, es una nueva manera de hacer teología, si se entiende que esta reflexión, es la inteligencia de la fe religiosa, que surge en los creyentes y que se va expresando como pensamiento racional en estrecha relación con las condiciones



materiales del contexto. “En todo creyente, más aún, en toda comunidad cristiana, hay un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de la fe” (Gutiérrez, 1972, p. 21).

Para Gustavo Gutiérrez, la teología, tiene a la vez el carácter de sabiduría y de saber racional, en la medida que es un conocimiento que se configura en la experiencia humana, entra en diálogo con todas las circunstancias del contexto y se expresa en un discurso lógico, con argumentaciones históricas y simbólicas. “La teología no solo es ciencia, también es sabiduría, cuya fuente es la caridad que une al hombre con Dios” (Gutiérrez, 1972, p. 25).

Como saber racional el punto de partida de la teología es el diálogo entre fe y razón, es decir que la experiencia de fe religiosa de los individuos, la cual está vinculada a su praxis histórica, se articula con la actividad intelectual, que en este caso es una reflexión crítica de la misma fe y de la praxis histórica del creyente. El encuentro entre fe y razón, no está solo en plano de la filosofía, sino de la amplitud que hoy pueden tener las ciencias sociales. “La inteligencia de la fe comienza a hacerse, también en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas. Es evidente, por ejemplo, la importancia de las ciencias sociales para la reflexión teológica en América Latina” (Gutiérrez, 1972, p. 26).

### **3.1.2.3 Nuevo método teológico**

Los teólogos de la liberación, han presentado la TL, como una nueva manera de hacer teología, que se determinan por quiénes hacen la teología y la teología que hacen. Gustavo Gutiérrez (1972) la define como “Una reflexión crítica de la praxis a la luz de La Palabra” (pág. 38) o como una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Enrique Dussel (n.d.), la define como “momento reflexivo de la profecía que arranca de la realidad humana, social, histórica, para pensar desde un horizonte

mundial las relaciones de injusticia, que se ejercen desde el centro, contra la periferia de los pueblos pobres” (Dussel, n.d., p. 93). Tales condiciones son interpretadas teológicamente desde la experiencia de sufrimiento del pueblo latinoamericano.

A la base metodológica de la teología de la liberación está el que la teología la hacen inicialmente las mismas comunidades cuando reflexionan sobre su vida y su praxis, llegando entonces a una teología de la experiencia histórica. En un segundo momento, ya serán los teólogos los encargados de participar de la reflexión y aportar en las orientaciones desde su ser, su praxis y su sabiduría. La realidad no es sólo el objeto "de" la reflexión teológica, sino también el lugar "desde dónde" o "en dónde" esta reflexión teológica se realiza.

Como criterio fundamental, la TL plantea la opción preferencial por los pobres, donde los pobres constituyen el sujeto del Reino de Dios en la construcción de una sociedad alternativa. “Optar por los pobres, es optar por derrotar la pobreza y avanzar hacia una sociedad incluyente, fraterna y respetuosa con la naturaleza” (Richard, 2004, p. 19).

Metodológicamente la praxis de liberación es un momento primero, con toda su carga teórica, estratégica, pastoral y política. La TL, no busca solo hacer una interpretación de la realidad desde afuera, sino una transformación de la realidad desde dentro. La TL, es entonces un segundo momento de reflexión crítica sobre la praxis de liberación desde la fe religiosa. Nótese cómo la TL busca entonces una sociedad alternativa e incluyente. Es en este momento donde la TL se encuentra íntimamente con el marxismo, no solo como instrumento de análisis, sino como referente político.

Con respecto a la praxis histórica de liberación como momento primero del quehacer teológico, anota Gutiérrez (1972):

Se ha operado en primer lugar, un profundo redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana. Esto ha llevado a ver la fe como un acto de confianza, de salida de uno mismo, como un compromiso con Dios y con el prójimo. El amor es el sustento y la plenitud de la fe, de la entrega al otro e inseparablemente a los otros. Ese es el fundamento de la praxis del cristiano, de su presencia activa en la historia. (p. 27)

La TL, es también una reflexión que nutre la espiritualidad cristiana de transformación. Entendida aquí la espiritualidad como el conjunto de estímulos que motivan la acción humana, es decir no es solo la vinculación del Espíritu, sino la configuración de una espiritualidad que de sentido a la praxis liberadora de los individuos y de la sociedad. “ A esto se añade el pensamiento marxista, centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo” (Gutiérrez, 1972, p. 31).

La TL, ubica la liberación no en el contenido, sino en el método, es decir que es liberando efectivamente, como se hace TL. La liberación es el resultado de la praxis histórica, comprometida con el lugar de los más pobres y animada por una espiritualidad, también liberadora. Solo en esta perspectiva metodológica, la teología, “puede desafiar tal vez, victoriosamente, los mecanismos de la opresión y las tentativas de apropiarse del vocabulario liberador por parte del sistema opresor” (Segundo, 1975, p. 13). La historia humana de los pobres se mueve entonces entre las acciones del opresor y los movimientos individuales y colectivos que el pueblo hace para liberarse. En ese sentido afirma Gutiérrez (1972), que “si la historia humana, es ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político. Construyendo al hombre se orienta y se abre al don, que da sentido último a la historia” (p. 32)

La TL, como teoría crítica asume el contexto social como realidad, entendida ésta, no sólo como el objeto "de" la reflexión teológica, sino también el lugar "desde donde" o "en donde" esta reflexión se realiza. La realidad es como el "texto" dentro de un "contexto", es decir, la praxis

social de los cristianos como praxis liberadora histórica y su vida de fe comunitaria y personal dentro de esa praxis social. Esa praxis y vida, se realiza en una situación histórica social y cultural, se trata del contexto.

Cuando la TL se refiere a praxis social, lo hace en su sentido humano global. Se trata de una praxis auténticamente liberadora con tres dimensiones distintas: primero, la dimensión teologal: aceptación del don gratuito de Dios-fe que impulsa al amor eficaz ; segundo, la dimensión ética: en cuanto en ella la Libertad humana lucha por la justicia y, tercero, la dimensión histórica , en cuanto eficacia y lucha deben tener en cuenta las mediaciones culturales, sociales, políticas, y económicas

Hecha esta presentación de algunos antecedente históricos, eclesiales, teológicos y contextuales; también de plantear el carácter teórico y crítico de la teología de la liberación y algunas particularidades del método de la TL, es preciso ratificar la pertinencia de esta vertiente teórica como referente dentro del cual se pueden interpretar las prácticas religiosas como praxis histórica de liberación en el plano individual y colectivo.

### **3.2 Referentes conceptuales**

Una vez planteadas la teoría crítica de la sociedad y la teología de la liberación como referentes teóricos pertinentes para interpretar la información del problema de investigación, es importante definir también algunos referentes conceptuales que serán de vital importancia para analizar las narrativas testimoniales de las personas víctimas de la violencia. Se han delimitado tres referentes conceptuales, a saber: Prácticas religiosas, Victimidad y Proyecto de vida. Cada uno de estos referentes se plantearán desde las elaboraciones de autores que no se contraponen a los referentes teóricos ya planteados.

### **3.2.1 Práctica religiosa**

La práctica religiosa constituye para esta investigación un referente conceptual fundamental, por eso será expuesto a partir de algunos autores que establecen la relación estrecha entre la práctica religiosa y las dinámicas sociales.

#### **3.2.1.1 Lo religioso en la perspectiva antropológica.**

Para efectos del fundamento conceptual, resulta pertinente acudir a las explicaciones del hecho religioso en la perspectiva antropológica. Partiendo de que la dimensión religiosa es parte de la condición humana, en cuánto pone al ser humano ante los límites de su finitud histórica. La contingencia humana le permite al hombre tener control sobre los hechos producto de su conciencia y de su voluntad. Esta misma contingencia lo pone de frente a lo indescifrable, lo incontrolable, lo imperceptible por la vía de los sentidos y lo difícilmente abarcable en los legajes de la razón.

Mircea Eliade, recurre al trabajo de Rudolf Otto, titulado *Heilige* (1917), para situar la reflexión teórica, no tanto en el concepto de Dios, que es el campo de la teología, sino en las modalidades de la experiencia religiosa (Eliade, 1981, p. 9).

La perspectiva es de orden antropológico, es decir del hombre hacía lo sagrado y exige entonces explicar los fundamentos de la tendencia del hombre a buscar sentido a su existencia en y a regular sus comportamientos por referencia directa a lo sagrado. La relación humana de frente al sagrado se da en una evidente desproporción, pues la divinidad puede lo que el hombre no puede, la divinidad ve lo que el hombre no ve, así las cosas, entonces dicha relación se mueve entre la admiración por el misterio o el miedo al misterio.

Frente a lo sagrado el hombre se posiciona con un sentimiento de espanto considerando las manifestaciones sagradas como un *mysterium tremendum*, con una aplastante superioridad y poderío generador de temor, por lo tanto la admiración simpatía con lo sagrado le permite entenderlo como *mysterium fascinans*, que representa la plenitud del ser. (Eliade, 1981, p. 7)

La cuestión de la trascendencia aparece en la escena existencial en el momento en que el ser humano se experimenta limitado para encontrar respuesta a su propia situación. Podemos señalar que la cuestión trascendental emerge cuando el ser humano no logra tocar el fondo de la profundidad de su propio existir.

La cuestión de Dios, podrá, pues, ser justificada solamente como el “por qué” último exigido por la cuestión misma del hombre, es decir, como condición última de posibilidad e inteligibilidad de lo que el hombre vive en su relación al mundo, a los otros, a la historia, a la muerte. El contenido mismo de la idea de Dios podrá manifestarse solamente a lo largo de la reflexión antropológica, impuesta por la necesidad de comprender el sentido de la experiencia existencial total: será un contenido sugerido por la cuestión misma del hombre (norma hermenéutica para la justificación de la idea y del lenguaje sobre Dios). (Alfaro, 1988, p. 26).

Es así, que tratar con la realidad humana, implica penetrar en esas categorías de finitud e infinitud que aportan una comprensión de esta misma realidad. Por ello, hablar de la finitud humana implica “padecer sus propias ocultaciones”, propias de seres limitados, pero esta limitación adquiere su sentido más profundo en la infinitud humana, que no es otra cosa que el propio trascender que siempre le acompaña.

Se podría decir que padecer y trascender son categorías que describen la figura humana que está en movimiento con su propia realidad. Es la criatura que está “atada” a su contingencia, a su finitud y, a la vez, “deseosa” de emprender el vuelo hacia la libertad que supone el

desprendimiento del peso de la vida, de la temporalidad y de lo espacial. Y en este movimiento, es donde se evidencia la cuestión de Dios que se impone por una necesidad fundamental y es comprender el sentido último de la experiencia existencial. En esta misma perspectiva antropológica,

“Otto designa todas estas experiencias como numinosas (del latín *numen*, «dios»), como provocadas que son por la revelación de un aspecto de la potencia divina. Lo numinoso se singulariza como una cosa *ganz andere*, como algo radical y totalmente diferente: no se parece a nada humano ni cósmico; ante ello, el hombre experimenta el sentimiento de su nulidad, de no ser más que una criatura”. (Eliade, 1981, p. 9)

### **3.2.1.2 Lo Sagrado en oposición a lo profano.**

El contexto social y cultural le permite al ser humano establecer marcos de comprensión de su existencia y en dichos marcos explica todo lo que le acontece. Los lenguajes con que se expresa el individuo y la sociedad hacen parte del mundo material, tangible. Ese conjunto de realidades y lenguajes es lo que se considera el mundo de lo profano, lo conocido, explorado, palpable y explicable por su relación pragmática con la experiencia humana.

Lo sagrado acontece como manifestación diferente a lo profano, como significado especial que las personas y la sociedad da a las manifestaciones de la trascendencia, dichas manifestaciones pueden ser objetos o fenómenos que se dotan de un significado especial para explicar aquello a lo que el ser humano no le encuentra explicación en el entorno inmediato. Mircea Eliade, llama a estas manifestaciones de lo sagrado Hierofanía, es decir algo sagrado que se muestra en las coordenadas del lenguaje descifrable por las personas o los colectivos humanos. Es “la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural, profano” (Eliade, 1981, p. 10) .

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de Hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra. (Eliade, 1981, p. 10)

Las religiones están configuradas por un conjunto de hierofanías o manifestaciones de lo sagrado, una amalgama de significaciones especiales que las personas dan a objetos, lugares, acontecimientos, relatos, que resultan accequibles a sus códigos culturales y correspondientes al relato de sus necesidades y expectativas de vida.

Las culturas han otorgado significados especiales a objetos, ya sea de la naturaleza o contruidos, los cuáles significan religiosamente, no como objetos en sí mismos, sino como lenguaje de lo sagrado, de lo totalmente diferente. Mircea Eliade utiliza la expresión alemana “*ganz andere*” para referirse al significado trascendente de los objetos. “No se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo *ganz andere*” (Eliade, 1981, p. 11).

### **3.2.1.3 Lo religioso como práctica social**

Se puede considerar el carácter social de la práctica religiosa, en ese sentido se toma distancia de una explicación metafísica, acudiendo a los múltiples sentidos y lenguajes que los individuos y las sociedades han dado a dichas prácticas.



El autor norteamericano Etienne Wenger (2001), en su trabajo *Comunidades de práctica*, plantea que “la práctica es hacer algo en un contexto histórico y social que otorga una estructura y un significado a lo que se hace. En ese sentido la práctica es siempre una práctica social” (p. 70).

En ese mismo sentido el autor afirma que el concepto de práctica:

incluye tanto los aspectos explícitos como los implícitos. Incluye lo que se dice y lo que se calla, lo que se presenta y lo que se supone. Incluye el lenguaje, los instrumentos, los documentos, las imágenes, los símbolos, los roles definidos, los criterios especificados, los procedimientos codificados, las regulaciones y los contratos que las diversas prácticas determinan para una variedad de propósitos” (Wenger, 2001, p. 71).

La práctica religiosa se manifiesta en unas acciones, lenguajes y símbolos que se pueden categorizar como fenómenos evidentes, sin embargo, actúan, comunican, simbolizan y representan otro universo individual y colectivo que no resulta evidente a primera vista.

La referencia que la práctica hace a los pensamientos y acuerdos colectivos que no siempre son explícitos, ni materializados en acciones socialmente evidentes, le da a la práctica religiosa un carácter singular, según el cual se expresa fenomenológicamente con lenguajes complejos que expresan un universo de valores que regulan la práctica social individual y colectivamente.

La práctica religiosa en cuanto práctica que se realiza socialmente:

también incluye todas las relaciones implícitas, las convenciones tácitas, las señales sutiles, las normas no escritas, las intuiciones reconocibles, las sensibilidades afinadas, las comprensiones encarnadas, los supuestos subyacentes, y las nociones compartidas de la realidad... son señales inequívocas de la afiliación a una comunidad de práctica y son fundamentales para el éxito de sus empresas. (Wenger, 2001, p. 71).

El hombre cómo ser religioso, identifica y comprende en su entorno las manifestaciones de lo sagrado, sin embargo, no se trata de una lectura cosmológica con una interpretación religiosa, sino de una articulación de su comportamiento con un cuerpo de valores que están contenidos en el significado de lo sagrado. Lo sagrado entonces no se revela libre e indiscriminadamente, sino referido a una necesidad humana, sea esta individual o colectiva.

La relación entre lo sagrado y la conducta humana, tiene que ver con la conciencia ética del ser humano, que se funda en la capacidad de convivir en un juego de relaciones cordiales, en las que pueda ser con otros, sin afectar negativamente el desarrollo de sus semejantes. Aquí las hierofanías son un regulador de la acción humana, pues reafirman la finitud del individuo y generan la idea de trascendencia a la cuál religarse para poder seguir siendo en la sociedad.

El ser humano es un ser de relación, esto significa que el ser humano se hace en sociedad. También es un ser en relación con el mundo. Este mundo comienza a existir para el ser humano por el lenguaje, el cual es portador de sentido. A través del lenguaje se desarrolla la experiencia hermenéutica, que consiste en interpretar todo lo que sucede en su entorno.

Frente a los interrogantes que acompañan al ser humano en su diario vivir, los cuales surgen en las diferentes etapas de auto-comprensión, la fe genérica se presenta como respuesta. Esta fe genérica es básica, elemental, espontánea y constitutiva de todo el ser humano independientemente de la religión que profese.

La fe genérica indica que nos estamos comprendiendo en la medida en que nos situamos, simplemente, en el mundo, en la sociedad, en la familia, etc.

### 3.2.1.4 Lo religioso en la comprensión del mundo

La interacción del hombre con el mundo profano le exige moverse en dos direcciones, por un lado, adaptándose a las circunstancias del mundo natural, pues hay dimensiones de dicho mundo que él no puede controlar, como el clima o la topografía, por lo tanto, no le queda otro camino que ajustarse a esas condiciones específicas. Por otro lado, está su capacidad de adaptar el mundo en lo que le es posible modificar, como la producción, la generación de cultura y la construcción de artefactos.

Como ser religioso, el hombre encuentra en el mundo las mediaciones de lo sagrado, y el escenario para evidenciar los valores que se derivan de lo sagrado y que se convierten en principios reguladores de su relación con sí mismo, con la sociedad y con el mismo mundo natural

En la mirada filosófica de Martín Heidegger, la existencia de hombres y mujeres se condensa en la existencia de “Un ser ahí” en el mundo. Por tanto, este mundo es lugar de origen y base de la actividad humana. Ante este mundo el ser humano se pregunta, ¿cómo es y qué sentido tiene para él? Con estas preguntas, él se sitúa y distancia frente al mundo, se da cuenta de su mutua diversidad.

Estar ahí, significa que el existir como humano implica estar en relación con otros, un hombre solo es pura abstracción, así que se puede señalar como distintivo del existir humano el estar en relación, estar en sociedad. La estructura de la relación a la que se refiere aquí abarca diversos niveles de conocimiento, a partir de los objetos sensibles: el ver, el tocar, el desear algo, el hacer algo, el ser afectado por algo, el tener conocimiento de algo. El mundo se manifiesta, como el escenario, el espacio abierto para la experiencia humana.

El dato fenomenológico fundamental es que el ser humano sabe la realidad del mundo y de la suya propia, pero el mundo no sabe ni de la suya ni la del ser humano. De este modo, se revela una situación límite de la relación ser humano-mundo. El límite del ser humano consiste en que depende del mundo. Y el límite del mundo versa en que no se conoce a sí mismo y, por ende, no dialoga con el hombre y la mujer.

En el acto de conocer al mundo, el ser humano se conoce a sí mismo como realidad diversa, es decir de distinta naturaleza. Así pues, el binomio ser humano-mundo expresa la relación sujeto-objeto. Esta relación sólo es inteligible por la experiencia en que el hombre y la mujer viven. No obstante, la frontera decisiva entre el ser humano y el mundo está en la conciencia.

### **3.2.1.5 La práctica religiosa como dimensión subjetiva**

Considerar la práctica religiosa como manifestación de la identidad del sujeto en su contexto social y cultural, implica ampliar la mirada más allá de las comprensiones metafísicas de lo religioso y entrar en el terreno del lenguaje simbólico que los sujetos y las sociedades construyen para dar sentido a su ser y a sus acciones. En palabras de Alfredo Fierro, citado por Victoria Camps (1981), “el contexto actual obliga a repensar la naturaleza misma del hecho religioso” (p.63), pues no se puede comprender la práctica religiosa fuera de las coordenadas sociales y culturales, que lejos de configurar mundos ideales, son el escenario de profundas tensiones y conflictos en los que se ve comprometida de manera explícita la dignidad humana.

En las dinámicas sociales el sujeto interactúa con todos sus acumulados, comprensiones, cosmovisiones, espiritualidades y religiosidades, los cuales se entretajan en las relaciones sociales configurando identidades más plurales que singulares. Los conflictos sociales, como una forma de interacción social, no escapan a la influencia de la amalgama de experiencias y comprensiones que

llevan los sujetos individuales y colectivos. En ese marco “las experiencias religiosas ya no se dan en estado puro, sino que hay que rastrearlas en totalidades sociales más complejas, para comprender la influencia que éstas tienen en la configuración de las sociedades” (Camps, 1981, p. 63)

### **3.2.1.6 De lo sagrado a lo religioso**

Cuando se habla de lo sagrado, se habla del significado que los individuos y las culturas le dan a fenómenos naturales o sociales. Mientras que lo religioso está en el plano de la institucionalidad cultural que representan las religiones, entendidas éstas como construcciones históricas que se han configurado culturalmente, vinculando a un número indeterminado de individuos, quienes, por su condición de creyentes, dotan de sentido, poder y legitimidad a la institucionalidad religiosa.

Lo sagrado es la esencia de lo religioso, en esa perspectiva, lo religioso es una especie de objetivación de lo sagrado. Mientras lo sagrado da significado trascendental a objetos, personas, lugares, actos, es decir los convierte en “Hierofanía”; lo religioso los instituye y los posiciona en la estructura de poder, imponiendo un sentido para la colectividad particular y la sociedad en general.

Así, cada fenómeno religioso como manifestación de lo sagrado o hierofanía, se situaría primeramente en un marco histórico. Después, en segundo lugar, desde la fenomenología, se intentaría descifrar el sentido profundo de cada hierofanía sobre una comprensión autónoma de cada forma religiosa. (Eliade, 1981, p. 20)

Si se entra en el plano de la religión como objetivación de lo sagrado, entonces es posible plantear que dicha objetivación no escapa a los marcos ideológicos, políticos y económicos. Así

comprender lo religioso en los tiempos actuales puede suponer tres posibles vías: Una vía considera que lo religioso es algo del pasado, superado ya por la ciencia y la tecnología. Una segunda vía considera que lo religioso como un gran peligro para el moderno mundo secularizado. Dicho peligro está evidenciado en la emergencia de movimientos y sectas de carácter fundamentalista. Una tercera vía considera que lo religioso por fin se sitúa en lo individual y privado, que no entra en conflicto con nada ni con nadie, es una especie de sedante que ayuda a los individuos a sobre llevar los apretados ritmos impuestos por la sociedad de mercado.

En este trabajo se puede plantear una cuarta vía que plantea lo religioso como un componente necesario para justificar las estructuras sociales y los sistemas económicos, que necesitan sacralizar sus reglas, sus dogmas y sus prácticas. Así, en la actualidad, las religiones pueden terminar siendo parte nuclear del aparataje estratégico del capitalismo neoliberal y de su lógica de mercado total. Ese es el terreno en el que se pueden ubicar las estructuras de poder de las iglesias.

Por otra parte, el poder que tiene la dimensión religiosa, en cuanto representación del mundo y materialización simbólica de grandes valores para la convivencia humana, es una mediación poderosa para que las víctimas de la violencia, interpreten su propia historia y resignifiquen su existencia y con especial cuidado, resignifiquen su condición de víctima y los hechos que las instituyeron como tal, para emprender tránsitos que las reposicionen social y políticamente.

Cuando la religión se alinea en el bloque de poder opresor hace un giro en orientación y su racionalidad con “arreglo a fines”, es decir, son cooptadas por las estructuras de poder. Cuando la religión se ajusta a sus principios inspiradores, incluso a su doctrina, a su ritos y lenguajes

simbólicos, su racionalidad se orienta con “arreglo a valores”. “La racionalidad con arreglo a valores, que es la esfera propia de la ética y la religión, ha sido en gran parte desterrada o desconocida por la razón moderna, dominada por la lógica pragmática del dinero y el poder” (Houtart, 1998, p. 7).

Cuando las religiones entran en esta condición de institución al servicio de una estructura como el capitalismo, acontece un distanciamiento, y en el peor de los casos una contraposición a sus principios originales, es decir a su esencia sagrada.

Tanto la crítica marxista de la religión como otros análisis provenientes de diferentes marcos ideológicos, han ido dando cuenta de esa dimensión de lo religioso, cuando trata de institucionalizarse y acomodarse a las estructuras de sociedades que la mayoría de las veces contradicen los principios más sagrados de sus inspiraciones originarias (Houtart, 1998, p. 25).

La religión, su esencia sagrada, su lenguaje, sus ritos y sus prácticas, las más estructuradas y las más espontáneas, están presentes en el proyecto de vida, en la praxis de las víctimas y son una posibilidad de resignificar y reposicionarse políticamente ante el sí mismas, ante la sociedad y ante el Estado.

### **3.2.2 La víctima de la violencia**

En este trabajo es importante hacer una aproximación a las víctimas de la violencia, desde la manera como ellas mismas se autodefinen en su relación con la sociedad y con el estado, a partir de la historia de dolor y sufrimiento que han vivido, también se hará un abordaje desde diferentes perspectivas teóricas provenientes del campo de la antropología, la filosofía crítica y la teología de la liberación, a fin de comprender no solo las condiciones de la víctima como producto inhumano de la violencia, sino como personas capaces de resignificar el dolor y emprender un

tránsito hacía una nueva manera de vivir y enfrentar la realidad, ese tránsito se llamará reposicionamiento político .

En el caso colombiano y en el lenguaje de la ley 1448 de 2011, se consideran víctimas,

Aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1° de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. (Colombia, Congreso de la República, 2011)

Si bien es cierto, la ley reconoce la historicidad de un conflicto armado interno generador de víctimas, también es cierto que hace un corte temporal limitando esta condición solo a quienes han sido victimizados a partir de 1 de enero de 1985.

La definición de víctimas elaborada por las Organización de las Naciones Unidas (ONU) en el artículo 8°, de la Resolución 60/147 del 16 de diciembre de 2005 aprobada por la Asamblea General, presenta la siguiente definición:

Se entenderá por víctima a toda persona que haya sufrido daños, individual o colectivamente, incluidas lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdidas económicas o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que constituyan una violación manifiesta de las normas internacionales de derechos humanos o una violación grave del derecho internacional humanitario. Cuando corresponda, y en conformidad con el derecho interno, el término “víctima” también comprenderá a la familia inmediata o las personas a cargo de la víctima directa y a las personas que hayan sufrido daños al intervenir para prestar asistencia a víctimas en peligro o para impedir la victimización. (Organización Naciones Unidas, 2016).



En esta definición se precisa más la condición de la víctima en orden a los daños sufridos en diferentes dimensiones vitales: física, mental, emocional, económica, como evidencia de menoscabo de sus derechos fundamentales. Resulta importante señalar que en la definición de las Naciones Unidas se contempla, la acción, la omisión y el abuso de poder, como generadores de violencia y de victimización.

En la perspectiva de la ley, el concepto de víctima, plantea que ésta es creada por acciones de otros seres humanos, que responden a su vez, con su accionar a intereses de tipo económico, político o social. La víctima se configura y se entrega a la sociedad en condiciones de inhumanidad.

La víctima es un ser humano que ha recibido una forma inhumana de estar en la realidad, porque su entorno y las “posibilidades” de otros seres humanos, la han entregado de ese modo por transmisión tradente. Todos estamos capacitados para estar en la realidad de una manera humana, pero no todos tenemos las posibilidades para estar de esa misma manera humana, sólo tener posibilidades es lo que permite optar, de lo contrario sucede lo que de hecho acontece en la víctima, otros seres humanos definen la forma en la que deben vivir, siendo ésta una forma injusta y denigrante de vida (Arango, 2011, p. 38).

Las anteriores aproximaciones legales provocan reflexiones de mucho más fondo sobre la condición de la víctima, las circunstancias en que han sido creadas y las motivaciones del victimario; construyen una muestra de un hueco, una ruptura en el sistema de derechos de una nación, “la negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etcétera) indica al “sin-derecho” como un “hueco” negro dentro del “sistema del derecho” (Dussel, 2011, p. 153). Se puede entonces levantar la cabeza y mirar también los cambios en que se dan en sus proyectos de vida, como nuevas perspectivas, que en algunos casos pueden representar un reposicionamiento político, por ejemplo:

Un nuevo concepto de víctima habrá de construirse superando (aún si conserva) los contenidos limitados al daño, el dolor, el cuerpo sufriente, el delito y/o el crimen; más en general, por vía de la autoafirmación de la víctima, la obtención de reconocimiento, pero desechando la construcción de una idea de justicia a partir del daño infligido o la dignidad vulnerada, sino de un reconocimiento (a partir sí del cuerpo sufriente y la dignidad vulnerada) de la autocapacidad de resistencia y emancipación fundada en la afirmación de la igualdad de todos. (Arias Marín, 2012, p. 11)

Si se traspasan los límites de la ley y el lenguaje preciso de propio de la ciencia jurídica, se puede avanzar hacia un concepto mucho más crítico que supere la característica de persona derrotada, maltratada, disminuida en su integridad y en su dignidad, para dar paso a un concepto desde la teoría crítica de los derechos humanos, donde las víctimas son sujetos sociales, capaces de asumir su condición de victimidad y replantearse su praxis histórica, su práctica religiosa propia, desde procesos organizativos y espacios políticos, desatando todo su potencial humano y visibilizándose como agentes de su propia historia. “No es éticamente aceptable renunciar y/o descartar a la víctima como el centro de gravedad ético-moral del discurso de los derechos humanos; pero no es políticamente viable asumirla en su mera postración sufriente, como cuerpo victimado” (Arias, 2012, p. 4)

En la misma perspectiva de la teoría crítica, la teología de la liberación ha planteado que las víctimas no pueden ser solamente evidencia del sufrimiento humano por el querer de Dios. Por el contrario, son seres sufrientes por decisión de un sistema perverso que las produce, en ese sentido la defensa de sus derechos, se manifiesta en toda praxis histórica de liberación que tienda a cambiar la estructura social.

El pensamiento latinoamericano de la liberación, heredero mediado de la teología de la liberación, a la que ya nos hemos referido, ha ensayado una suerte de politización del discurso

religioso de los derechos humanos: historización del sujeto oprimido, el sujeto sufriente que descubre su lugar en la historia y lo lleva a la acción en defensa de los derechos humanos para cambiar el sistema jurídico existente. (Arias, 2012, p. 26)

La misma teología de la liberación, busca analizar de fondo la existencia histórica de las víctimas, no como un tema de reflexión teológica, sino como un núcleo problemático en la historia, producto del pecado social del sistema capitalista neoliberal. Ignacio Ellacuría (1990) para referirse a las víctimas individuales y colectivas, dirás que son, “pueblo históricamente crucificado” (p. 204).

Considerar a las víctimas como “pueblo crucificado” es conferirles la misma paradójica dignidad de Jesucristo, el crucificado por la redención de la humanidad, pero más allá de eso es anteponer el potencial salvífico, liberador, transformador, confrontador que tiene los crucificados de la historia.

La noción “pueblo crucificado” para designar a las víctimas, mantiene viva la pregunta de la teodicea, pues en la fe de la religiosidad se procura afecto, compasión, al “pueblo crucificado”, pero en la historia no se puede hacer nada por él. Ellacuría señala que “esas mayorías, oprimidas en vida y masacradas en muerte son las que mejor expresan el ingente sufrimiento del mundo”. (Arias, 2012, p. 12)

### **3.2.2.1 La victimidad**

La condición de las víctimas evidencias una serie de vulneraciones a su dignidad, que va desde las agresiones físicas, hasta la afectación de sus dimensiones más íntimas como sus relaciones sociales, sus afectos, su espiritualidad, su universo simbólico, su territorialidad, lo que

la pone en una real desventaja ante la sociedad. Si a esto se suman las sensaciones multiformes del dolor y el sufrimiento y los prejuicios sociales que hay sobre las víctimas, entonces estos seres humanos viven, en una real encrucijada para el desarrollo de su proyectos de vida y sus prácticas sociales.

La victimidad es un estado en el cual las personas, independientemente del agente generador de la violencia, comienzan a asimilar que el proyecto de vida ha sufrido unos cambios completamente involuntarios. Esa nueva e indignante condición puede ser el punto de partida de la resignificación de su proyecto de vida y del reposicionamiento político.

El término victimidad fue utilizado por Mendelsohn para referirse al conjunto de características bio-psico- sociales comunes a todas las víctimas en general, con independencia de la causa de su situación. Posteriormente, a partir del constructivismo sociológico, se ha extendido la convicción de que se trata esencialmente de una construcción social (Sumalla, 2013, p. 7).

La sociedad en general es receptora de los fenómenos de victimización, crea juicios, prejuicios, discursos, representaciones, imaginarios, estigmas, señalamientos, sensibilidades, posturas políticas, prácticas humanitarias, siempre considerando a la víctima como otro, disminuido en su dignidad.

El proceso mediante el cual se produce la atribución social de la condición de víctima y la autodefinición por parte de la misma ha sido objeto de algunos estudios teóricos. Este proceso, compuesto por una serie de interacciones, está condicionado y mediado por factores de carácter histórico y cultural, así como por las dinámicas de apoyo y rechazo en torno a las víctimas o la visibilidad que éstas adquieren. Como resultado, la victimidad puede ser expresada y vivida de

diversas formas, ya como patología, como estigma, como status o como privilegio (Sumalla, 2013, p. 6).

Interesa a la presente investigación, la victimidad como condición de posibilidad, en la cual las víctimas replantean su postura frente a la vida y emprenden un proceso de resignificación, poniendo en función todo su potencial humano, su historia personal y colectiva, su ancestralidad, sus valores culturales, su capacidad productiva, su espiritualidad y sus prácticas religiosas, en función de seguir viviendo por encima del dolor causado por la violencia.

Al concebir la victimidad como una condición, apelo al estado situación (presente o futura) en que se halla alguien que se considere o perciba como víctima, pero sin entender el contexto de su vida como definitiva o sin salida, sino con posibilidades de maniobrar, de hacer elecciones y tener cierto espacio de acción con respecto a las afectaciones psicosociales que produjo la guerra en su vida (Paniagua Solórzano, 2010, p. 55).

A pesar de la adversidad, la condición de la víctimas, es el punto de partida para estar en la sociedad, es desde ahí que las mismas víctimas y sus nuevas redes de relaciones humanas e institucionales pueden emprender procesos de reposicionamiento, resignificando los hechos que las condujeron al dolor, convirtiéndolo en evidencia de su subjetividad política, que es por parte resistencia propia y por otro lado sanción moral para la sociedad. Redacción.

De ahí, las distintas acciones de memoria, la construcción de símbolos, los procesos de pacificación, reconciliación y unión comunitaria, ya que su interés no es otro que posibilitar la reconfiguración del tejido social, forjar nuevamente la identidad de la comunidad y establecer alianzas y lazos afectivos por los cuales la cohesión de la población se garantice en defensa de la vida y del territorio (Acosta Cárdenas, 2012, p. 55).

### 3.2.2.2 Sujeción al daño

Otra mirada ubica la victimidad como la condición de las víctimas en cuanto sujetos de daño, es decir que el daño causado es lo que configura su subjetividad y enfrentarse a ese daño es lo que le dará capacidad de agencia para reposicionarse ante la sociedad. “El discurso experto y los expertos producen concepciones sobre la sujeción al daño, formando subjetividades discursivas, como las de víctima en su acepción jurídica, identidades y posiciones en las cuales ellas deben inscribirse y comportarse como víctimas” (Acevedo Arango, 2017, p. 36).

La victimidad como sujeción al daño, centra su atención en las manifestaciones del daño, una especie de tipología del daño, según la cual el daño afecta diferentes dimensiones de la vida humana. Lo complejo es que la víctima de la violencia afronta sin clasificar tres dimensiones del daño: el daño ontológico, el daño por impunidad y el daño político.

El desarreglo de las condiciones materiales de la vida, construidas en el territorio, evidencia una ruptura de las relaciones afectivas, del tejido social, de las prácticas productivas, de los espacios organizativos, de los hábitos religiosos, de las prácticas festivas.

La sujeción al daño se despliega más allá de perjuicio real de la violación del derecho. Ella incluye tanto el daño ontológico (daño vital, material, psicológico, a la vida en relación, al proyecto de vida, el daño psicosocial, al vínculo, el daño colectivo al capital organizacional, el daño cultural a la identidad, a los saberes y prácticas habituales) (Acevedo Arango, 2017, p. 38)

En el caso de víctimas de la violencia de Estado se presenta también congestión e inoperancia del aparataje judicial, lo que puede conducir los procesos jurídicos a la impunidad,

Acevedo (2017), considera que este tipo de impunidad obstaculiza el logro de la verdad, la sanción y la reparación.

El daño político es considerado como la respuesta de la sociedad ante la condición de las víctimas, puede ser de indiferencia, indolencia, insolidaridad, de incapacidad para acoger, apoyar y acompañar a las víctimas.

La victimidad entonces es una especie de “condición puente” según la cual las personas que han sido victimizadas, emprenden un proceso de resignificación de su praxis y de reposicionamiento político. A la vez que es punto de llegada, es punto de partida en el proyecto vital de las víctimas.

### **3.2.2.3 Tránsitos sufriente-sobreviviente- superviviente**

En esta parte del marco conceptual se presenta una serie de aportes que también dan pistas metodológicas para el análisis de las narrativas de las víctimas, en cuanto, define tres momentos en la trayectoria de la víctima. Los tres momentos son: El sufriente, el sobreviviente y el superviviente. Entre ellos se da un tránsito progresivo en la medida que las víctimas agencian a través de diversas prácticas culturales, organizativas o religiosas, procesos de dignificación de su proyecto individual y colectivo.

Este proceso metodológico que distingue los tres estadios en la configuración de la víctima es expuesto con claridad por Oscar Fernando Acevedo Arango, en su trabajo de investigación: Episteme de la victimidad: Reposicionar al sobreviviente y reparar a la víctima, publicado en el 2017 por la Universidad Santo Tomás de Bogotá.

#### 3.2.2.4 La víctima sufriente

El punto de partida es que la violencia como fenómeno político, cultural, económico acontece inicialmente como victimización, es decir en una dirección que va del victimario a la víctima. En ese movimiento el victimario infringe dolor convirtiendo a la víctima en un sufriente, sin salida, sumido en la frustración. En el caso de la violencia de Estado, el victimario quiere aleccionar a la víctima y a su entorno social, una especie de escarmiento para imponer el poder del Estado por la fuerza, en algunos casos respondiendo a la alianza económica del Estado con proyectos económicos transnacionales o para abrir paso a proyectos agroindustriales o mineros en territorios específicos.

En la actualidad el sufriente, el sobreviviente y el superviviente, poseen una dimensión diferente a nivel regional- comunitario, nacional-jurídico e internacional político. En ese sentido las persona sujetas al daño, al sufrimiento y a la tragedia; como las mismas organizaciones de la sociedad civil y las ONGs (...) trabajan para impedir que las personas victimizadas devengan como comunidad de vengadores y entren por la vía civil al circuito de la convivencia y la reconciliación. (Acevedo Arango, 2017, p. 39)

El trabajo de las organizaciones sociales, está inicialmente ahí en hacer presencia efectiva y solidaria al lado de la víctima sufriente, a quien Acevedo (2017) denomina “sujeto ontológico perjudicado”, esa es la víctima creada por el victimario, una persona sumida en el sufrimiento, con imposibilidad de ver con claridad las salidas para recomponer su dignidad, presa del enojo y el duelo. Le acompañan el escepticismo, la desconfianza, el miedo, la rabia, el deseo de venganza, sin una red de relaciones sociales efectiva. No se representan a sí mismas, necesitan de la voz de un tercero humanitario, se sienten sin voz y sin visibilidad.



“Es en esta condición de sufriente, que filosóficamente se puede considerar una situación límite, en la que la víctima emprende una lucha psicológica y espiritual con sí misma, para recomponer sus potencias espirituales, emocionales, mentales, y motivacionales}” (Acevedo Arango, 2017, p. 59).

### **3.2.2.5 Tránsito a sobreviviente**

En el tránsito a la sobrevivencia, las prácticas religiosas juegan un papel fundamental, pues operan en el terreno de lo simbólico, de lo íntimo, una especie de tranquilizante inicial para el alma sufriente que comienza un duelo sin morir. Por el contrario, la consigna de que “la vida continúa”, constituye un mandato para sobreponerse al daño y seguir viviendo resignificando el dolor. La condición de sobreviviente consiste en asumir las consecuencias de los daños que sufrieron y optar por la denuncia, el duelo y la visibilización, en definitiva ya no son los mismos, ahora han sido constituidos como víctimas, las mismas que darán el paso a la sobrevivencia.

El sobreviviente se caracteriza por asimilar e interpretar a su modo las consecuencias de los daños y perjuicios, están en un permanente choque sociocultural con los nuevos lugares que habitan, se encuentra en la vía de superación de dolor, busca acceder a sus derechos y recuperar lo que sea posible de sus derechos fundamentales a pesar del desarraigo y las amenazas.

Acevedo (2017) denomina al sobreviviente “sujeto jurídico” en la medida que apelan a los canales que deja la ley para reclamar derechos a través demandas. Son víctimas en proceso de organización, levantan su voz, pero aún es poca su visibilidad. El tránsito de la víctima sufriente a sobreviviente, se da por su propia capacidad de resistencia y por el apoyo efectivo de algunas redes de organizaciones de carácter humanitario o jurídico.

En el estado de sobreviviente la práctica religiosa se orienta más a una reivindicación del recuerdo en cuanto, no se puede olvidar lo que pasó. Haberlo superado para seguir viviendo, requirió la fuerza de su espiritualidad y la intervención misericordiosa de la divinidad. La ruta por ahora, no es el perdón, es la lucha por la verdad y el lenguaje religioso y los espacios de celebración de la memoria son vitales para configurar la voz que luego será levantada.

### **3.2.2.6 Transito a superviviente**

La víctima en estado superviviente, no solo ha asimilado las consecuencias de la victimización, ahora ha asumido que su lugar en la sociedad es la de convocar a la conciencia ética, sin violentar, es dar la vuelta mirando a la sociedad que puede seguir indiferente, pero ahora la víctima puede hablar, denunciar, incluso acompañar solidariamente a nuevas víctimas sufrientes. El superviviente levanta las banderas de justicia, que antes esperaba, fueran levantadas por la sociedad. El liderazgo es el modo de presentarse y representarse en la sociedad, por eso pueden empezar a ser incómodos para el establecimiento.

Acevedo (2017) denomina al superviviente “sujeto político”, en cuanto se ha resignificado a sí mismo. La víctima ahora se presenta ante la sociedad como sujeto de derechos y con capacidad para encarar al victimario para reclamar por sus acciones o por sus omisiones. Sus fortalezas políticas han pasado por la construcción colectiva y la apuesta política de sus organizaciones, sabe que tiene derecho y conoce los mecanismos legales y sociales para exigirlo, a la vez que suma sus conquistas jurídicas como logro político.

La víctima superviviente se caracteriza por conservar la memoria, pero ya no estar sujeta al daño. Se desvictimizan al retomar su proyecto de vida, así sea en otro lugar, logran incorporar la victimidad a su proyecto de vida para ayudar a otras personas víctimas del conflicto, su lucha es

política y buscan impactar en la sociedad participando en la construcción de políticas públicas y en la movilización social por la causa de las víctimas, incluso se vinculan a otras causas de tipo político, ambiental, sindical, educativo.

En este estado, las prácticas religiosas, no son alienantes, por el contrario se ubican en el terreno de la praxis histórica de liberación, es decir que la trascendencia ha revelado sus hierofanías en favor de la causa de las víctimas. Los lenguajes y las prácticas de fe religiosa, son más de liberación y menos de religación, se puede hablar de una espiritualidad de la liberación.

### **3.2.3 Proyecto de vida**

La vida humana no funciona como el cumplimiento de una carta de navegación o como la lectura de una partitura musical, mucho menos como absurda manipulación de la divinidad sobre la humanidad, como si la vida fuera el cumplimiento de predestinaciones de corte metafísico o mandatos extraterrenales. La vida humana es una permanente construcción y deconstrucción de sentidos, de acciones, de sentimientos, de emociones, de prácticas, de apuestas, de encuentros y desencuentros.

Al abordar el concepto proyecto de vida se hará una mirada política, en el terreno de la subjetividad y una mirada antropológica en el terreno del sentido, una y otra vía resultan claves para ubicar el proyecto de vida de las víctimas de la violencia de Estado, dado que se puede identificar con claridad una vertiente social crítica, como lo plantea Hugo Zemelman en sus reflexiones sobre la subjetividad como proyecto en construcción y deconstrucción permanente. Por otro lado, se apelará a los aportes que desde la experiencia personal ha dejado para la humanidad y para la comunidad científica, el médico y psiquiatra Víctor Frankl, quien plantea

como el ser humano se declara en permanente búsqueda de sentido, aun cuando un sistema de poder lo convierte en víctima.

Tener en cuenta el aporte de Zemelman (2010) ayudará a referir el lugar de las prácticas religiosas de las víctimas de la violencia de Estado como prácticas emancipatorias, que resignifican memorias dolorosas, configuran una lectura política del presente y afianzan una proyección hacia un futuro utópico, con mejores condiciones de vida.

Por su parte, los aportes de Víctor Frankl (1990) ayudarán a relacionar la victimidad con la práctica religiosa y la espiritualidad, en cuanto, el ser humano en busca de sentido y ante la degradación humana encuentra en la religión una atmosfera de posibilidades, que le dan fuerza para sobrevivir y sobre todo valor para reposicionarse frente a la vida.

### **3.2.3.1 El proyecto entre la memoria y la utopía**

El proyecto de vida comprendido como subjetividad, pasa por situar al ser humano en un contexto real. Real en lo geográfico, en lo territorial, en lo productivo en lo político, en lo social, en lo cultural, en lo simbólico, en lo espiritual. Esa situación real incide de manera vital en la configuración del sujeto. A su vez, el sujeto situado es el que dota de sentido, de valor y significado el contexto que habita, se podría decir que sujeto y contexto se habitan y se significan mutuamente.

La comprensión de la subjetividad social como proyecto, demarca un gran reto para las ciencias sociales, pues tanto los sujetos, individuales y colectivos, como sus realidades concretas, están en permanente transformación, ante lo cual las interpretaciones o explicaciones que se puedan hacer desde las ciencias sociales, no son definitivas.

El problema de los sujetos sociales no puede desvincularse de las cuestiones básicas del conocimiento social. Por una parte, por las circunstancias de que ninguna realidad social concreta puede entenderse sin la presencia de algún tipo de sujeto; y de otra, que, a pesar de la importancia de éstos, enfrentamos graves dificultades para comprenderlos en toda su complejidad. (Zemelman, 2010, p. 355)

La subjetividad como proyecto se mueve en una dialéctica entre memoria y utopía, esto es la tensión que libra el presente entre el pasado y el futuro, no solo como referentes de tiempos no controlables, sino como acumulado social que dota de aprendizajes, saberes, experiencia a los sujetos, ese es el lugar de la memoria, desde ahí se construye el proyecto como razón utópica, es decir como posibilidad abierta a un estado de mayor dignidad. “Mundo constituido por dos génesis de necesidades: la memoria (tradicción, inercia), y, de otra parte, las visiones de futuro, la utopía de algo. El punto de tensión entre estas dos grandes polaridades delimita el primer ámbito de las posibles necesidades” (Zemelman, 2010, p. 358).

Concebir el proyecto como dialéctica entre memoria y utopía es también ubicar la capacidad que tiene el sujeto de tomar decisiones en función de su dignidad y en uso de su libertad. Por ejemplo el momento de la victimización, son las mismas víctimas las que deciden no morir en el dolor, sino sobrevivir y enfrentar la nueva condición, con decisiones propias.

“En este caso, el sujeto representa una potencialidad realizada en términos de determinadas alternativas de sentido: esto es, pasa de la pura potencialidad, propia del primer momento, que contiene múltiples posibilidades de sentido, a la concreción de una alternativa particular de sentido” (Zemelman, 2010, p. 359).

Como proyecto, la vida de las víctimas, también se sitúan dialécticamente entre la memoria y la utopía. Los hechos victimizantes son un punto de quiebre, lugar o momento desde donde se

interpretará el antes y el después. La memoria se ordena en aras de explicar el absurdo la victimización o a reforzar el valor político que reporta la victimización en el caso de víctimas supervivientes que ya han logrado un reposicionamiento político.

Más bien se tiene que considerar que puede reconocer distintos planos para manifestarse, tal como pueden serlo los propios de la cotidianidad que se muestra en la situación de vida y de trabajo; o bien, los planos en los que se manifiesta la relación memoria-utopía y el propio sistema de necesidades (Zemelman, 2010, p. 358).

El devenir del proyecto de vida se mueve entonces entre las posibilidades que el sujeto va configurando en el proceso de apropiación de su victimidad y en la conquista de sus derechos, a través de demandas y movilizaciones. Por otro lado, puede operar lo que la sociedad quiere y como lugar del sujeto social víctima. “A este respecto, se pueden destacar momentos del proceso de la subjetividad social, comenzando por aquellos que pueden ser básicos de la subjetividad, de conformidad con un enfoque no psicologista, a saber, el mundo de las necesidades, sin caer en el particularismo” (Zemelman, 2010, p. 358).

No se puede perder de vista que el sujeto no se abre camino, como una especie de superhéroe en solitario, por el contrario, lo hace en un juego de relaciones sociales que siempre están en movimiento, lo que evidencia también un juego de intereses . Más aún en la dimensión política el sujeto corre el riesgo de ser cooptado por proyectos que distorsionan sus potencialidades.

“En este caso, nos encontramos en un momento del proceso de constitución de la subjetividad que es propio del sujeto movilizad, que puede distorsionar sus efectivas

potencialidades internas ya que la subjetividad dependerá de lo que pretenda hacer con el sujeto un agente externo.” (Zemelman, 2010, p. 359)

El proyecto de vida de las víctimas de la violencia de Estado es entonces es la capacidad que tiene el sujeto social víctima, para tomar decisiones en la dialéctica memoria – utopía, buscando la conquista de sus derechos y el ejercicio de su praxis política como proyecto autoliberador, liberador de otras víctimas y liberador de la sociedad.

### **3.2.3.2 Proyecto y sentido de la vida**

La reconstrucción del proyecto de vida en víctimas de la violencia de estado Indiscutiblemente nos lleva a recoger la vivencia y la postura de intervención terapéutica del afamado psiquiatra y filósofo vienés; Víctor Emilie Frankl, fundador de la “Logoterapia” y la terapia centrada en el sentido, que esboza y amplía el panorama de los recursos internos del hombre sufriente entre los que se encuentra la religiosidad. “La última de las libertades humanas; la elección de la actitud personal que se debe adoptar frente al destino para decidir su propio camino” (Frankl, 1990, p. 16).

### **3.2.3.3 La vivencia de Víctor Emil Frankl**

Dentro del contexto de lo que fue la segunda guerra mundial; Víctor Frankl, de familia de origen judío fue deportado en 1942 al campo de concentración de Theresienstadt junto a su esposa y a sus padres. En el año de 1944 fue trasladado a Auschwitz y posteriormente a los campos de concentración de Kaufering y Türkheim. En estos lugares el psiquiatra vienes fue víctima y espectador de una de las más atroces crueldades de las que ha sido capaz de cometer el ser humano en nombre del estado; el genocidio de la comunidad judía. Entre estas maneras bizarras de aniquilación de judíos se encuentra la cámara de gas, en donde fueron asesinados su esposa, padres

y amigos, y con ellos todo lo que hasta al momento había construido en su vida, excepto el interés de ayudar a sus compañeros de cautiverio a “soportar” los campos de concentración, interés que más adelante, con ayuda de su aguda capacidad de observación de lo humano le permitió consolidar la Logoterapia y teoría del sentido de Vida. Frankl fue liberado el 27 de abril de 1945.

Tras su liberación, Víctor Frankl regresa a Viena en donde encuentra un panorama más desolador que el mismo cautiverio, encontrándose sin un rumbo hacia donde encausar su vida; panorama similar al de una víctima del conflicto en Colombia. No obstante su interés en lo humano, específicamente en la capacidad de soportar situaciones límites lo llevo a escribir “El hombre en busca de sentido”, texto en donde describe la vida del prisionero de un campo de concentración desde la perspectiva de un psiquiatra y en donde expone que, incluso en las condiciones más extremas de deshumanización y sufrimiento, el hombre puede encontrar una razón para vivir, basada en su dimensión espiritual; premisa y centro de la Logoterapia.

#### **3.2.3.4 La Logoterapia**

La logoterapia es considerada también la tercera fuerza vienesa de psicoterapia constituida en los años 30 por el médico, psiquiatra, neurólogo y filósofo Víctor Frankl. Según Martínez Ortiz (2005) citando a Guttman,(1988), la logoterapia podría definirse como un modo de pensamiento y una metodología combinados en un proceso dirigido a capacitar a las persona a descubrir significado en sus vidas

La logoterapia es un método psicoterapéutico orientado a descubrir el sentido de la vida. El término "logos", acuñado por Heráclito de Éfeso en el siglo VI a.c. es utilizado por Frankl



como sentido, por lo tanto, la logoterapia es la terapia que se enfoca en descubrir y promover el sentido de la vida para cada persona, aun en medio del mayor sufrimiento. Según Frankl (1990):

Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar dicho sufrimiento, pues ésa es su sola y única tarea. Ha de reconocer el hecho de que, incluso sufriendo, él es único y está solo en el universo. Nadie puede redimirle de su sufrimiento ni sufrir en su lugar. Su única oportunidad reside en la actitud que adopte al soportar su carga. (p. 81)

Para Frankl, el hombre es un buscador permanente de sentido dado que según él, lo humano tiene una necesidad natural de encontrarle un “para que” a su sentir, a su pensar y a su obrar. Sin embargo, la necesidad de lo humano más allá de preguntarse por lo propio, lo emocional, psicológico y/o espiritual; también se pregunta por el sentido de su existencia; por el sentido del sufrimiento y por su papel en situaciones límites como la enfermedad o la muerte; o por qué no decirlo, la misma barbarie humana, y como salir, sobrevivir a tales situaciones. En tal caso para la logoterapia el hombre es un ser reflexivo, proactivo e intencional; también responsable de su vida y de la manera en como asume su sufrimiento.

Una guerra trae consigo episodios de violencia que manifiestan la carencia de valor hacia el otro y que implícitan la incapacidad de convivir con lo diferente, llevan a la persona a vivenciar desinterés por vivir la vida, vacíos existenciales y a experimentar emociones como la angustia, la impotencia, la desesperación, el quebranto y la culpa, que no necesariamente son estados de enfermedad sino por el contrario una oportunidad para que el ser humano pueda concientizarse de su humanidad; en palabras de Frankl (1990):

El sufrimiento no es siempre un fenómeno patológico; más que un síntoma neurótico, el sufrimiento puede muy bien ser un logro humano, sobre todo cuando nace de la frustración existencial. Yo niego categóricamente que la búsqueda de un sentido para la propia

existencia, o incluso la duda de que exista, proceda siempre de una enfermedad o sea resultado de ella. La frustración existencial no es en sí misma ni patológica ni patógena. El interés del hombre, incluso su desesperación por lo que la vida tenga de valiosa es una angustia espiritual, pero no es en modo alguno una enfermedad mental. Muy bien pudiera acaecer que al interpretar la primera como si fuera la segunda, el especialista se vea inducido a enterrar la desesperación existencial de su paciente bajo un cúmulo de drogas tranquilizantes. (p. 57)

La visión de hombre que da soporte a esta manera de intervenir lo humano y que asume su dolor y su angustia es llamada "Análisis Existencial", desde la cual se propone que la libertad y la responsabilidad del hombre ante su existencia y ante las preguntas que la vida le formula en diversas situaciones lo ubican siempre ante un sentido o ante una falta del mismo; situación que debe ser resuelta únicamente por él; ahí está su responsabilidad; y su libertad consiste en la manera, en la actitud que el hombre acoge para resolver tales preguntas:

"Los que estuvimos en los campos de concentración recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás dándoles el último trozo de pan que les quedaba. Puede que fueran pocos en número, pero ofrecían pruebas suficientes de que al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: la última de las libertades humanas: la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias para decidir su propio camino" (Frankl, 1990, p. 46)

El hombre no posee la jurisprudencia para decidir sobre algunas eventualidades de la vida como la enfermedad, los accidentes o la muerte; sin embargo, es libre de elegir desde su profundo sentir e interpretación cómo quiere vivir estas situaciones.

Para Frankl, el hombre está en una búsqueda permanente de sentido; y cuando este se pierde o se ve amenazado; como en el caso de pérdida de seres queridos de manera violenta o del desarraigo forzado, como el caso de las víctimas de la violencia de Estado en Colombia; se está

ante una situación de vacío existencial que genera en la persona toda una disfuncionalidad psicoemocional y hasta física; en palabras de Längle (2000): "El hombre está poseído por el afán de sentido hasta el punto de ser incapaz de querer algo que carezca de sentido para él" (n.a) . Esta necesidad de sentido o "voluntad de sentido" como lo llama Frankl, es la fuerza que promueve que el hombre continúe "luchando" por su existencia a pesar del sufrimiento que pueda llegar a padecer. En este momento de resignificación la práctica religiosa y su fondo filosófico en muchas ocasiones opera como resignificante de sentido y motivador de la reconstrucción del proyecto de vida.

### **3.2.3.5 Proyecto, sentido y religiosidad**

Dentro de la construcción teórica de Frankl, se aborda también la espiritualidad en la persona independientemente de la postura de cosmovisión que ésta tenga y le devuelve a la espiritualidad la Honorabilidad dentro de la psicología .

Para Frankl la religiosidad es una expresión de la búsqueda humana de sentido, y como expresión de la búsqueda humana de sentido es irreductible e incuestionable como lo es la misma búsqueda.

La logoterapia plantea tres posturas frente a la religión, a saber:

1. Se le reconoce a la religiosidad el papel que puede desempeñar o no en la vida del individuo.
2. Se le reconoce a la religiosidad como una búsqueda humana por el sentido de la vida.

3. Mantiene la religiosidad al margen del proceso terapéutico; sin desconocer su valor de sentido en la persona humana.

La logoterapia entonces toma como objeto de su intervención terapéutica el hombre religioso; al respecto Frankl retomando a Paul Tillich (1962) refiere ser religioso es preguntarse por el sentido de la existencia. Frankl distingue además tres aspectos relacionados con el sentido de vida del hombre religioso:

1. En sentido en la vida: Manifestado en una situación concreta de la vida.
2. El sentido de la Vida: Como una visión subjetiva general de lo que da sustento a la vida propia; la que para muchas personas puede tener un carácter religioso y está relacionado con los acontecimientos particulares de la vida e incluso puede cambiar de un suceso a otro o de un tiempo a otro.
3. El sentido de la totalidad del mundo: como una postura de anclaje del mundo que puede o no tener un carácter metafísico al cual el hombre puede anclarse o no; e incluso oponerse y por lo general puede captarse o no; al final de la vida.

El hombre, para la logoterapia es el que da la respuesta religiosa en cuanto a su ser religioso, ya que asume la teología como una dimensión que trasciende la antropología y la psicología.

Este aporte de tipo existencial es una herramienta para explicar desde la experiencia de dolor de la víctima . Cómo es posible hallar el sentido profundo de la existencia y decidir seguir viviendo para avanzar en una resignificación de la vida, de la muerte, de la violencia, de la paz, de la fe. El sentido como dinamizador de la vida puede ser leído como convicción de praxis históricas de liberación, manifestadas en prácticas sociales, dentro de las cuales las prácticas religiosas ocupan un lugar importante.

## **CAPÍTULO 4.**

### **METODOLOGÍA**

Para comprender el campo investigativo es necesario entenderlo en una relación fuerte con la filosofía, y particularmente con la influencia de las diversas corrientes de pensamiento en la constitución de la Ciencia. La Ciencia entendida como una construcción social de conocimientos organizados y sistematizados, ha tenido diferentes caminos en la búsqueda del conocimiento. Dicha búsqueda ha estado alimentada por el empirismo, el materialismo dialectico, el positivismo, la fenomenología, el estructuralismo y los diversos marcos interpretativos que han emergido de estas construcciones. Así las cosas, las anteriores corrientes de pensamiento dieron origen al enfoque cualitativo y al enfoque cuantitativo en investigación, con características propias.

#### **4.1 Sobre los enfoques de investigación**

Detrás de un problema de investigación siempre hay un enfoque con sus respectivas implicaciones paradigmáticas, desde la cual se da la comprensión de un fenómeno y la contribución de conocimiento. En los dos enfoques se pueden establecer características o dimensiones que desde una mirada general pueden ser comunes, pero desde la particularidad, se muestran diferentes. Dichas dimensiones desde las que se pueden comprender cada una por separado son: “el proceso de análisis de los datos, la perspectiva del investigador en el análisis de los datos, los principales criterios de evaluación en la recolección y análisis de los datos, la presentación de resultados, y el reporte de los resultados” (Hernández Sampieri, 2010, p. 14).

En los dos enfoques de investigación el planteamiento del problema tiene su distinción, de acuerdo con su naturaleza. Para el caso del enfoque cuantitativo el proceso se orienta hacia la descripción, predicción y explicación de un fenómeno; se dirige de manera específica y acotada hacia datos medibles y observables, mientras que el enfoque cualitativo orienta el planteamiento del problema de manera general y amplia hacia la exploración, la descripción y el entendimiento de un fenómeno social, lo dirige a las experiencias de los participantes.

La discusión histórica entre las concepciones de investigación cualitativa y de investigación cuantitativa puede sacarse del terreno de las técnicas de recolección de información y ubicarse en los presupuestos epistemológicos, ontológicos y en la concepción de sujeto que puede estar a la base de uno u otro paradigma investigativo. “La diferencia entre los modelos o paradigmas que guían la investigación radica en sus supuestos epistemológicos, y en las consecuencias que de ello derivan en la noción de sujeto y no en las técnicas de recolección y análisis de la información que se emplean” (Páramo & Otálvaro, 2006, p. 3).

La diferencia entre investigación cualitativa e investigación cuantitativa, es mucho más que un asunto nominal, determinado por el uso de una tipología de técnicas e instrumentos de recolección y análisis de la información. Poner la discusión solo en plano de las técnicas es renunciar de manera explícita a ver el problema a profundidad, en la hondura de las bases epistemológicas y ontológicas, en el terreno de argumentos más filosóficos y menos operativos.

Las investigaciones llamadas cuantitativas centran su atención en el grupo de técnicas estadísticas y numéricas que se aproximan a los fenómenos sociales en una perspectiva hipotético-deductiva, identificando variables que sean controlables para garantizar un nivel de experimentación que conduzca al planteamiento de hipótesis y a la formulación de teorías. En

contraposición los postulados de la investigación cuantitativa, han ido emergiendo en las ciencias sociales, técnicas de recolección y análisis de la información a las que han llamado técnicas cualitativas que sirven para recolectar información escrita, en fotografías, en grabaciones, y que apuntan a interpretar los fenómenos sociales, los sentidos y significados de la prácticas sociales, “en los que muchas veces se confunde una estrategia investigativa, con un instrumento o técnica de recolección de información” (Páramo & Otálvaro, 2006, pag. 3).

La tensión entre lo cualitativo y lo cuantitativo desemboca en un señalamiento de todo instrumento numérico, como una evidencia del paradigma positivista, hegemónico, que define sus estrategias y métodos desde adentro, así la terea de los investigadores es solo buscar la información y cargarla en bases de datos que se entrecruzan usando la estadística. En esa perspectiva la crítica al positivismo termina en el terreno de la técnica y no de la filosofía.

En el otro extremo de la tensión se define lo cualitativo como una aproximación al objeto en la perspectiva fenomenológica orienta básicamente a la descripción e interpretación de los fenómenos sociales. Se suele acudir a la distinción Habermasiana de las ciencias a las que clasifica como: empírico - analíticas; histórico – hermenéuticas y crítico –sociales, considerando que las primeras buscan llegar a verdades absolutas y las últimas a transformaciones sociales.

El método se encuentra estrechamente ligado a los paradigmas o posturas epistemológicas, que son “el conjunto de suposiciones de carácter filosófico de las que nos valemos para aproximarnos a la búsqueda de conocimientos” (Páramo & Otálvaro, 2006, pág 4).

Las posturas epistemológicas tienen que ver con la dimensión ontológica, es decir con lo que se puede conocer y que se ubica en el mundo exterior, que es el mundo real; también se ocupa de la relación entre el conocimiento y el investigador, con su noción de realidad, en la perspectiva

no positivista, se considera que la realidad es una amalgama de fenómenos que pueden ser conocidos o interpretados desde diversos posicionamientos epistemológicos e ideológicos.

#### **4.2 La opción metodológica de este trabajo**

El presente trabajo de investigación es de enfoque cualitativo, situado desde el paradigma hermenéutico. Dado el tipo de problema planteado sobre la relación entre prácticas religiosas y resignificación del proyecto de vida de las personas víctimas de la violencia de Estado, es pertinente interpretar las prácticas religiosas como prácticas sociales que suceden contextos sociales políticos y culturales diferentes.

La investigación cualitativa interpreta acciones, lenguajes, hechos funcionalmente relevantes y los sitúa en una correlación con el más amplio contexto social y político del país y del mundo. “En este sentido, este método se ha enfocado en la interpretación del mundo de lo subjetivo con tendencia a priorizar la comprensión a profundidad de los fenómenos, más allá de la posible generalización o contrastación de hipótesis”. (Vasilachis, 2006, p. 24)

En el presente trabajo de investigación se parte de testimonios que algunas personas víctimas de la violencia de Estado han socializado en el marco del trabajo de defensa de Derechos Humanos que realiza la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, que está en la perspectiva de las prácticas religiosas, como mediación para reposicionar políticamente a las víctimas. Se trata entonces de una investigación cualitativa en la cual las personas no solo son aportantes de información, sino artífices en la interpretación de su propio contexto “La investigación cualitativa se interesa por captar la realidad social a través de los ojos de la gente que está siendo estudiada, es decir, a partir de la percepción que tiene el individuo de su propio contexto” (Bonilla Castro & Rodríguez, 1997, p. 86).



Si bien es cierto se ha realizado una búsqueda de antecedentes y un planteamiento de referentes teóricos y conceptuales, son solo eso, referentes para orientar la interpretación, pues la investigación cualitativa, no hace sus análisis con referencias a unas hipótesis previas, justamente la dimensión teórica y conceptual, se va ajustando en cuanto la investigación va avanzando.

En esa investigación el investigador no parte de supuestos derivados teóricamente, sino que busca conceptualizar sobre la realidad con base en el comportamiento, los conocimientos, las actitudes y los valores que guían el comportamiento de las personas estudiadas. El investigador explora de manera sistemática los conocimientos y valores que comparten los individuos en un determinado contexto espacial y temporal. El investigador cualitativo no aborda la situación empírica con hipótesis deducidas conceptualmente, sino que de manera inductiva pasa del dato observado a identificar los parámetros normativos de comportamiento, que son aceptados por los individuos en contextos específicos históricamente determinados. (Bonilla Castro & Rodríguez, 1997, p. 86)

#### **4.3 Desandando la ruta metodológica**

En primer lugar, se planteó el problema teniendo en cuenta que a la base había varios años de práctica en el campo de la defensa de los Derechos Humanos con personas víctimas de la violencia de Estado y que, en dicha práctica, una de las mediaciones particulares ha sido la práctica religiosa de las víctimas.

A la vez que se planteó el problema se realizaron una serie de diálogos situados en los contextos en los que viven las personas víctimas, en torno a la trayectoria histórica de su dimensión religiosa evidenciando un especial interés de las víctimas en conversar sobre esta dimensión con libertad, sin estar en el plano de un juicio religioso y dándose la oportunidad de hacer memoria de prácticas que han ido cambiando a través del tiempo, y se ha ajustado a las nuevas condiciones de vida y de lucha organizada.

Se realizó una revisión documental en busca de antecedentes investigativos, teniendo en cuenta algunas categorías de búsqueda : Prácticas religiosas, víctimas de la violencia de Estado, Proyecto de vida. La riqueza de los materiales hallados en libros, revistas, periódicos, informes, tesis de maestría y de doctorado, condujo a centrar la atención en los cambios que se dan en el proyecto de vida, a la par con los cambios que se dan en las prácticas religiosas.

Se procedió a ajustar una entrevista semiestructurada para recolectar información relevante sobre las prácticas religiosas de las víctimas. La entrevista se orientó con las siguientes preguntas principalmente.

- ¿En dónde vivió su infancia, qué recuerdos significativos tiene usted de su propia infancia?
- ¿Cuáles fueron los mitos, leyendas y enseñanzas religiosas que en su casa le enseñaron?
- ¿Qué hechos violentos han afectado su vida?
- ¿Cómo ha vivido usted su experiencia religiosa después de los hechos violentos?
- ¿Cuáles son las esperanzas y proyectos que usted y su familia tienen en este momento?

La entrevista se realizó a siete personas que manifestaron interés y apertura para dialogar sobre esta dimensión con el investigador. Es preciso anotar que las entrevistas se hicieron a lo largo de un año, en el marco de encuentros de trabajo o en actividades institucionales de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, realizadas en el contexto en que las personas viven en la actualidad.

Recolectada la información, y hecha la respectiva transcripción, se hizo una primera lectura de los textos para identificar líneas fuerza en las narrativas de las personas víctimas y así poder identificar algunos conceptos claves para poder interpretar tales narrativas. Se identificaron conceptos como: prácticas religiosas, victimidad y proyecto de vida. Estos conceptos se plantearon teniendo como referentes diferentes autores que desde distintas disciplinas de las ciencias sociales han reflexionado al respecto.

Además de unos referentes conceptuales y en prolongados debates con el docente asesor, se decidió que era necesario situar tales conceptos en un universo teórico mayor, que articulara y diera más sentido a las futuras interpretaciones, por eso se optó por consultar y exponer dos referentes teóricos: la teoría crítica y la teología de la liberación como proceso latinoamericano en la perspectiva crítica.

Después de establecer los referentes conceptuales y teóricos, se hizo una segunda lectura de los textos de las entrevistas, con el ánimo de identificar cómo se da la relación entre prácticas religiosas y proyecto de vida de la personas víctimas de la violencia de Estado.

En esta parte de la investigación emerge un hallazgo que es metodológico y temático a la vez. En el diálogo entre los referentes conceptuales, los referentes teóricos y las entrevistas, se fue configurando una estructura de análisis de la siguiente manera:

Con referencia al campo de las prácticas religiosas se pueden identificar tres movimientos:

- Primer movimiento: Configuración de lo sagrado en lo religioso y en lo civil.
- Segundo movimiento: Desacralización de las estructuras religiosas y civiles
- Tercer movimiento: Resacralización en torno a la victimidad.

Con referencia al campo de la víctima de la violencia de estado, también se identificaron tres momentos diferentes en la autocomprensión de la víctima:

- Primer momento: la víctima sufriente: Sujeto ontológico perjudicado
- Segundo momento: Víctima sobreviviente: Sujeto jurídico
- Tercer momento: Superviviente: Sujeto político.

En el campo del proyecto de vida también se identificaron tres dimensiones:

- Primera dimensión: Presente que interroga por el sentido de la vida
- Segunda dimensión: El pasado como memoria
- Tercera dimensión: El futuro como utopía.

La anterior estructuración, no es natural, ni estática, es un esquema intencionado para interpretar con una cierta lógica los cambios que suceden en la vida real de las personas víctimas de la violencia de Estado.

Realizadas múltiples lecturas de las entrevistas y tratando de aprovechar hasta los detalles más particulares de estas narrativas de las víctimas, que antes de ser textos transcritos, fueron oralidades, se emprende la escritura de los tránsitos que se dan en la práctica religiosa y en la victimidad. No hay un capítulo especial para el proyecto de vida, dado que tanto las prácticas religiosas como la victimidad acontecen en la trayectoria vital de las víctimas.

El documento construido y reconstruido en diálogos con el docente director de la investigación y debates académicos sobre el tema, se estructura y rescribe para ser presentado al programa de maestría.

## CAPÍTULO 5

### **SACRALIZACIÓN, DESACRALIZACIÓN Y RESACRALIZACIÓN. TRES MOVIMIENTOS EN LAS PRACTICAS RELIGIOSAS DE LAS VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA DE ESTADO**

Comprender la relación que puede existir entre prácticas religiosas y proyectos de vida de personas que han sido víctimas de la violencia, exige identificar los contextos y los condicionamientos que configuran dichas prácticas.

Plantear que el ser humano es religioso por naturaleza, es una postura, que amerita ser confrontada identificando el influjo que la naturaleza y el contexto tienen sobre el ser humano. De hecho, la conciencia mítica del ser humano consiste en una forma de explicación de aquello que no entiende y para lo cual crea unos relatos cargados de símbolos y significados que lo aproximan a lo sagrado como fuente y explicación de lo que no es entendible fácilmente.

Lo sagrado no se configura solo por un influjo de la naturaleza y sus fenómenos no controlables por la razón humana; también se configura por las circunstancias sociales, culturales, económicas y políticas en las que se sitúa el ser humano. A continuación se presentan tres movimientos de lo sagrado en casos de personas que ha sufrido la violencia del Estado.

#### **5.1 Primer movimiento: la configuración de lo sagrado**

En este proceso investigativo se abordó la situación de cinco casos de víctimas de la violencia, quienes han vivido una serie de transformaciones vitales, producto de la incidencia que en sus territorios ha tenido el conflicto armado.

Las narrativas planteadas por ellos se componen de una amalgama de recuerdos y sensaciones que dichos en la actualidad evidencian transformaciones que van desde el dolor hasta la sanación; desde el odio hasta el perdón; desde el sufrimiento hasta la supervivencia; desde la religiosidad como lenguaje tradicional hasta la religiosidad como espiritualidad de la liberación; desde el silenciamiento y la visibilización hasta el ejercicio de liderazgos sociales en sus nuevas territorialidades.

En esta parte del trabajo se analizará, a partir de sus voces, cómo se configuró la sacralidad y qué prácticas religiosas evidencian de manera particular el universo de lo sagrado determinado por el contexto histórico, el territorio, la ancestralidad, la historia personal y familiar.

### **5.1.1 Lo sagrado en relación con la naturaleza y el contexto**

Lo sagrado como construcción acude al contexto para asignar significados trascendentes a objetos, personas, lugares, lenguajes, tiempos, convirtiéndolos en símbolos que muestran o revelan la sacralidad

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra. (Eliade, 1981, p. 15)

Desde el estudio comparado de las religiones, Mircea Eliade avanza en la comprensión del aspecto universal de lo religioso. En esta universalidad halla una manifestación de la unidad de la conciencia humana. En la multiplicidad de formas religiosas se evidencia la búsqueda de una misma y primordial relación con lo sagrado que es, en gran medida, lo más humano del hombre.

Lo religioso existe porque hay una estructura de la conciencia humana basada en la relación con lo sagrado. No se trata de un estadio más de la humanidad, sino de un constituyente de la conciencia humana. Explicar desde fuera tal experiencia se presenta como tarea imposible, pues no podría dar cuenta de su verdadera razón de ser. La comprensión de lo religioso implica la aceptación de su propia significación: lo sagrado es la dimensión humana, en cuanto experiencia subjetiva y en cuanto realidad objetiva que motiva esa experiencia de inserción en una totalidad que permite al hombre tomar conciencia de que es tal hombre.

En el diálogo con las víctimas emergen recuerdos asociados a su historia personal en los territorios de origen o en los que han tenido que vivir a causa de otras violencias. En esa perspectiva, la configuración de la sacralidad está unida al territorio, a sus condiciones naturales y al conjunto de tradiciones que la cultura ha instalado en la sociedad.

Pues allá vivíamos en el monte, allá no había iglesia no había nada, mis papás me criaron fue en el evangelio, desde pequeña, no es que yo fuera evangélica, sino que me descarrié, y pues uno temía a Dios porque uno debe tener un Dios al que temerle y pedirle que lo guarde a uno y que lo favorezca donde uno ande. (Jaimes, comunicación personal, 2016).

Tengo 93 años, yo realmente soy del Tolima, del sur del Tolima en los límites con el Valle, de la pura cordillera, yo nací en esas Montañas entre Planadas y el Davis un 31 de diciembre de 1921, mi vida ha sido muy dura, ... y uno chiquito que... por ahí solo haciendo trabajos de campo, haciendo de comer y cuidando ganado, sembrando caña, plátano, bueno puro trabajo de campo. (López, comunicación personal, 2014)

Yo me crie con mis abuelos y para nosotros en la sociedad antioqueña o en la cultura antioqueña es vital la familia, pero más vital aún es vivir en torno a la fe. Para nosotros es muy importante movernos en torno a la fe y las prácticas que realizábamos, la misa el día

domingo era imprescindible... eh..., no podíamos, es decir, nosotros no podíamos comenzar la semana sin antes haber asistido a la misa el día domingo, eh... el rosario había momentos en que yo lo rezaba con mis hijos y cuando no estaba con mis hijos, pues lo hacía sola. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

Mi mamá siempre nos obligaba a ir a la misa del día domingo; de la finca al pueblo nos tocaba salir, era allá en Cabuyaro... a pie y nos veníamos todos los domingos a la misa. Mi mamá nos enseñó pues que tenía que ir a misa y que tenía que seguir las religiones que ella tenía. Igualmente nos hicieron la primera comunión y todo. (Gómez, comunicación personal, 2015)

En los anteriores testimonios, es evidente que la configuración de lo sagrado se da en el terreno de vida cotidiana, la interacción con la naturaleza, con el contexto, las tradiciones familiares y las ya instituidas en cada marco religioso.

Las personas nacen en un contexto histórico determinado por las circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales. Se trata entonces, de seres humanos situados, que van asimilando las condiciones que el contexto impone y adaptando su forma de ser y de hacer de acuerdo con dichas circunstancias.

Los sujetos asumen las condiciones religiosas que plantea el entorno natural, por ejemplo las dificultades geográficas, los componentes del paisaje como montañas, ríos, cordilleras, sabanas, escenarios del marco natural que ha sido dotado de significado, en términos de Eliade, “Para el hombre religioso, la Naturaleza nunca es exclusivamente «natural»: está siempre cargada de un valor religioso. Y esto tiene su explicación, puesto que el Cosmos es una creación divina: salido de las manos de Dios, el Mundo queda impregnado de sacralidad” (Eliade, 1981, p. 71).

En los casos de víctimas de la violencia, la configuración de su sacralidad está estrechamente vinculada a sus costumbres, tradiciones religiosas aprehendidas en la familia y en



la cultura local. Influyen devociones explicadas y significadas en la tradición oral. Tienen mucha importancia devociones y cultos a advocaciones de La Virgen, a Santos Patronos locales o regionales, a libros sagrados como la Biblia, los devocionarios, los catecismos y novenas; También tienen significado especial íconos de santos en láminas cuadro o esculturas; Se cuenta en lo sagrado también lugares como santuarios, Iglesias, capillas, ermitas, montañas, cerros, lagunas, nacimientos de agua, árboles; también entran personas como: catequistas, animadores, sacerdotes, pastores, chamanes, sabedores, ancianos, curanderos, religiosas, obispos, el papa.

En el plano cultural, la religión instituida se manifiesta en la asimilación de prácticas de piedad individual como los rezos, las devociones y las bendiciones. También hay prácticas colectivas como los rosarios, los cultos y las misas. Lo anterior evidencia que el lenguaje de lo sagrado está en el símbolo, como manifestación material que puede ser dotada de significado y convertida en referente de sentido para el individuo y para la sociedad.

### **5.1.2 La configuración de lo sagrado como “bueno”**

La vida de las personas transcurre de manera multidimensional, es decir que todas las dimensiones del ser humano se van desarrollando y configurando unas con otras.

Eso fue en Tame, sí señor. Yo me he criado toda la vida católico, mis padres fueron católicos y yo de vez en cuando voy a la eucaristía, verdaderamente uno debe confiar es en Dios, no hay en quien más confiar, hay un Dios que todo lo puede, y pues dar gracias verdad. (Torres, comunicación personal, 2016)

Nótese de manera especial que en este caso toda la tradición religiosa del llano, está relacionada con un modo particular de crianza que forma dentro de un sistema de valores y creencias referidas a un modelo de ser humano “bueno” en virtud de sus preceptos religiosos.

También a la base de la configuración de lo sagrado se encuentra el lenguaje simbólico para nombrar las lecciones vitales, casi siempre de tipo ético, que dejan ver una tendencia de lo religioso como sinónimo de “bueno”.

En sí pues por tradición y de pronto por crianza, yo me crie sin padres, yo me crie a la deriva, los golpes que da la vida, pero gracias a Dios siempre rodé con muy buena suerte, a pesar del camino que trasegué muy lleno de piedras y de espinas y de todo, pero fue bonito. (González, comunicación personal, 2015)

Di con gente muy buena, que me enseñaron a trabajar, a ser honesto, a ser honrado, y siempre me inculcaron la religión católica, y esa misma religión, lógico, que no con tanta severidad, se la inculqué a mis hijos (González, comunicación personal, 2015)

La subjetividad individual y colectiva se configura con un componente religioso, pero a su vez esta subjetividad configura lo religioso, asociando las prácticas religiosas, con proceso de bienestar, de organización, de solidaridad. Así los asuntos contenidos en el cuerpo doctrinal de las religiones como la caridad, la justicia, la paz, el respeto, se relacionan directamente con acciones particulares de trabajo comunitario o de comportamientos socialmente catalogados como “buenos”.

Cuando regresé a Medellín del Ariari ya había sacerdote, recuerdo al Padre Fernando, con el comencé a ser catequista y estudiar a fondo la Biblia y me entregué a las cosas de Dios, con los niños y los jóvenes, en eso la pasaba, ayudando en la organización del Pueblito. (López, comunicación personal, 2014)

Yo pienso que si no hay amor nada funciona y no me refiero al amor del hombre por la mujer... es el amor que yo sienta y respire hacia la humanidad y en esa misma... en esa

misma lógica mía de la... de creer en el amor, así mismo formé y crie a mis hijos. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

“Entonces yo me crie con esa mentalidad, pues que hay un solo Dios y una sola Virgen y hay que respetarlos a ellos, yo estoy con eso” (Gómez, comunicación personal, 2015).

### **5.1.3 La configuración de lo sagrado y la concepción del Estado**

Al hacer referencia a las personas víctimas de la violencia de Estado, históricamente, antes de haber sido vulneradas, ellas han nacido y crecido en ambientes culturales, sociales económicos y políticos que han configurado su dimensión sagrada.

Fenómenos como las costumbres de llano, de montaña, de vecindarios, de comunas, de regiones, han sido asimiladas como verdades culturales, en cuanto son las maneras como culturalmente se explican las dinámicas vitales y las relaciones sociales. Las comunidades humanas, como sujetos colectivos construyen sus propios relatos míticos para regular su comportamiento. Con sus estructuras religiosas se imponen mandatos morales que en definitiva lo que buscan es garantizar la convivencia comunitaria sobre la base de la confianza entre sí y la fe compartida.

La relación entre la configuración de lo sagrado en el plano religioso y la configuración del Estado como estructura sagrada, es muy estrecha. En la perspectiva ya planteada por Thomas Hobbes sobre el Estado:

“Y de ahí el que, en el reino de Dios, la política y las leyes civiles sean parte de la religión. Por tanto, la distinción entre dominio temporal y dominio espiritual no tiene aquí cabida. Es verdad que Dios es el rey de toda la tierra; sin embargo, puede ser el rey de un pueblo escogido en particular” (Hobbes, 1999, p. 101)

Pues para mí a la final, también es cierto, dar gracias porque pues al menos, no es una justicia digamos, que pa' lo que ese señor hizo no es una justicia legalmente, pero al menos hubo justicia gracias a Dios, a las doctoras abogadas que han trabajado para que le apliquen toda la ley... Además en tampoco se puede escapar a la justicia de arriba, la de Dios. (Torres, comunicación personal, 2016)

“El Partido Comunista y después la Unión Patriótica mandaban y mandaban duro, todo el mundo trabajaba unido, la alcaldía y el consejo todos jalando para el mismo lado” (López, comunicación personal, 2014)

La concepción del Estado como un ser sobrenatural capaz de infundir temor a los ciudadanos, ahora creyentes en la presencia de un ser divino al cuál temerle, afianza el poder de la estructura política, que a su vez acude a lenguajes y metodologías de tipo religioso para evidenciar su poder y capitalizar el temor de los gobernados.

Nos decían que la ley y la ley, que venía la ley a jodernos, porque ellos con un uniforme decía que eran la ley y a la gente se la llevaban sin orden de captura, solo por que como eran soldados, entonces eran la ley. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

“Nos mandaron un memorial, con firma de juzgado diciendo que como no teníamos el título de esas fincas, que ahora esos eran disque baldíos del gobierno” (Vallejo, comunicación personal, 2015).

El paralelismo que Hobbes establece entre el Leviatán bíblico y el Estado despoja a aquel de su connotación negativa, por cuanto no trata de ponderar su maldad sino, más bien, su capacidad de infundir temor en los hombres, cual es, para Hobbes, la *conditio sine qua non* del Estado. (Plata Pineda, 2006, p. 62)

En la familia, la sociedad, las iglesias, las religiones, locales o regionales, se predica la bondad del Estado y de paso la necesaria obediencia y sometimiento como religación al poder

estatal. Se oferta un posicionamiento frente al Estado como estructura sagrada, a la cual hay que creerle, en la cual hay que confiar porque representa seguridad, respuesta, bienestar, estabilidad.

Para mí el ejército era lo mejor, dos de mis hijos habían pagado servicio y yo vivía orgullosa de ellos, les tenía fotos y creíamos mucho en el ejército, yo a todo el mundo le decía estos hombres son buenos gracias al ejército. (Gómez, comunicación personal, 2015)

“Uno confiaba en que tal vez el alcalde o el personero, no los tocaran y como íbamos con ellos, pensábamos que íbamos seguros” (López, comunicación personal, 2014).

Religarse al Estado y a su sacralidad institucionalizada, se traduce en la apropiación de lenguajes legales y civiles como lenguajes o mandatos religiosos. En el reconocimiento religioso del Estado se hace sobre todo una introyección de la moral del Estado, como proyecto obligante, que luego se instituye en realización de prácticas devocionales (individuales e íntimas) y prácticas rituales (colectivas y públicas) que configuran una mirada de lo público, del poder, del gobierno, de la economía, de las estructuras sociales y de la historia.

Yo me fui de una para la fiscalía en Villavicencio y eso era una fila de víctimas, ese día no me atendieron... hice como tres viajes y al fin logré que un doctor de esos me atendiera, me dijo tranquilo que por allá ya no existen paras, eso es cuento... (González, comunicación personal, 2015)

“Imagine, una señoras pobres como nosotros ir a una reunión con el presidente Uribe, un señor importante, con lujos y escoltas y sirvientes... fuimos a su palacio a decirle la verdad en su cara” (Gómez, 2015).

Lo sagrado tiene que ver entonces con un posicionamiento frente a la vida y particularmente frente a las circunstancias materiales, se trata de una manera de interpretar el

entorno y de comprender como superiores algunos fenómenos extraordinarios de ese entorno, tal vez por eso se le atribuyen a dichos fenómenos características sagradas, que pueden apuntar en dos direcciones: una hacia el reconocimiento del poder descomunal que tiene el contexto sobre el ser humano y otra, hacia el respeto por los modos de ser y existir de la naturaleza.

En estas direcciones se va configurando el mito como explicación simbólica, religiosa (religare) creíble, “profesable”. En un primer momento el mito es creado, pero de ahí en adelante el mito es creador de sentido. Así el ser humano construye el mito como creador de sentido, como dispositivo de seguridad frente a los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad

La dimensión sagrada también se instala e institucionaliza en la cultura, como verdad, indiscutible, como costumbre. Lo sagrado se comienza a expresar con lenguajes que le son propios, es decir que ratifican su superioridad. El mito comienza a exigir ritos, es decir se materializa en encuentros y lenguajes que lo ratifican.

En el caso colombiano en particular, lo sagrado se direcciona no solamente hacia el mito que explica la naturaleza o a la religión que representa un marco moral; tiene que ver también con la institucionalidad social y política, se asume el Estado como institucionalidad superior, creíble, garante de respuestas, de protección de bienestar. El Estado y su institucionalidad son considerados también un mito, una manifestación religiosa que resolvería lo que no puede resolver en primera instancia el ser humano, ahora ciudadano, creyente, religado a la institucionalidad estatal a sus ritos y mandatos.

Se podría hacer un paralelo entre lo sagrado en el marco religioso y lo sagrado en el marco civil (político y social):

<b>Lo sagrado</b>	<b>En lo religioso</b>	<b>En lo civil</b>
Tradición Oral	Enseñanza de doctrinas, dogmas, mitos .  Refranes,	Enseñanza de doctrinas, dogmas, mitos .  Refranes
Advocaciones	Santos, Patronos, La Virgen	Conquistadores, Fundadores, colonizadores, Políticos, gamonales, gobernantes, partidos políticos.
Libros sagrados	La Biblia, catecismos, novenas, cancioneros, devocionales	Constitución política, leyes, decretos, protocolos, resoluciones, licencias, escrituras públicas, contratos.
Iconos	Laminas, esculturas, monumentos, cuadros	Afiches, Wallas, monumentos, placas, cuadros.
Lugares	santuarios, Iglesias, capillas, ermitas, montañas, cerros, lagunas, nacimientos de agua, árboles	Casa de Nariño, congreso, gobernaciones, alcaldías, plazas, escuelas, universidades, fabricas, centros comerciales, cárceles, bares, tiendas, estadios
	catequistas, animadores, sacerdotes, pastores, chamanes,	Presidentes, embajadores, ministros, gobernadores, alcaldes,

Personas	sabedores, ancianos, curanderos, religiosas, obispos, el papa.	Congresistas, senadores, concejales, personeros, secretarios, Delegados, presidentes de JAC, académicos.
Prácticas	Discursos, encomiendas, pagos, promesas, cultos, romerías, procesiones, sacramentos, comidas, ayunos, sacrificios, retiros,	Discursos, derechos, deberes, militancias, reuniones, asambleas, filas, designaciones, investiduras, nombramientos, sacrificios.

Tabla 1. Paralelo de lo sagrado en el marco religioso y el marco civil. *Elaboración propia*. 2019

## 5.2 Segundo movimiento: la desacralización de lo sagrado

La violencia como producto de los desequilibrios sociales, se ha convertido en las sociedades capitalistas, en un modo de ser en el que se impone el que más fuerza tenga o el que ejerza su poder con mediaciones que causen daño. La violencia como modo de relación en una sociedad, deviene en vulneración de derechos fundamentales y en la degradación de la dignidad humana.

Como ya se ha mencionado en los referentes teóricos de esta investigación, la violencia constituye a la víctima y lo hace a través del daño, que afecta diferentes dimensiones de la vida humana. Lo complejo es que la víctima de la violencia afronta sin clasificar tres dimensiones del daño: el daño ontológico, el daño por impunidad y el daño político.



### 5.2.1 Los hechos violentos

La violencia destruye las condiciones materiales de la vida en el territorio, evidencia una ruptura de las relaciones afectivas, del tejido social, de las prácticas productivas, de los espacios organizativos, de los hábitos religiosos, de las prácticas festivas. Los hechos victimizantes dejan a las víctimas sujetas al daño como condición de inhumanidad y degradación.

“Para mí es muy duro (llanto) yo mirara mis hijos, el modo en que los murieron, por ahí todos maltratados, todos vueltos desojados, peor que una persona asesina” (Jaimes, comunicación personal, 2016).

“El señor militar ese violó a la niña, luego la mato a machetazos y me mató a los otros dos niños más chiquitos... es un monstruo” (Torres, comunicación personal, 2016).

“Meterse con mi niña y él ya un viejo militar los cortó en pedazos a mis hijitos, los enterró como a animales, pero para librarse él de la responsabilidad” (Jaimes, comunicación personal, 2016).

La sujeción al daño se despliega más allá de perjuicio real de la violación del derecho. Ella incluye tanto el daño ontológico (daño vital, material, psicológico, a la vida en relación, al proyecto de vida, el daño psicosocial, al vínculo, el daño colectivo al capital organizacional, el daño cultural a la identidad, a los saberes y prácticas habituales). (Acevedo Arango, 2017, p. 38)

Entonces ese fue el motivo y me volví objetivo militar por no apoyarlos a ellos, porque yo no estaba de acuerdo en apoyar la guerra, entonces yo nunca les di un peso, entonces por eso nos quemaron el camión, nos robaron una carga, me iban a matar, que gracias a Dios no iba yo ese día en el camión, yo iba adelante, pero si mataron al chofer, quemaron el

camión y se robaron la carga, por el solo hecho de no darles plata, y nos dejaron la deuda. (González, comunicación personal, 2015)

Supongo que los agresores, pensaron que la persona que se desplazaba con él a hacer la llamada era yo y fue así como asesinaron, a la señora le dieron cinco tiros en la cabeza, a mi compañero Gerardo creo que le dieron tres porque yo no... finalmente yo no lo pude ver, yo no porque inmediatamente llegó la policía de Villatina, me subió a la patrulla, me llevaron allá. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

En el caso de víctimas de la violencia de Estado se presenta también congestión e inoperancia del aparataje judicial, lo que puede conducir los procesos jurídicos a la impunidad, Acevedo (2017) considera que este tipo de impunidad obstaculiza el logro de la verdad, la sanción y la reparación.

El daño también tiene un componente político, que se evidencia en la reacción social ante la condición de las víctimas, dicha reacción puede ser de indiferencia, indolencia, insolidaridad, incapacidad para acoger, apoyar y acompañar a las víctimas. Por otra parte el daño político desconfigura los proyectos de vida que las víctimas antes de ser víctimas habían consolidado en sus territorios.

Yo pensé que yo iba a morir de Vieja en Medellín, pero en el 2008, una madrugada, como a las 5 de la mañana, llegaron a golpear duro la puerta de la casa, Dios mío, eran unos tipos armados, paramilitares del Dorado y me comenzaron a insultar, vieja gran hijueputa, guerrillera malparida, ahora si no se nos escapa... Me dijo, le doy media hora para que se largue de este pueblo o la matamos delante de todo el pueblo... el pueblo estaba lleno de ejército y ellos le hacían sombra a los paramilitares que estaban entrando ese día al pueblo, no pude ni ir a la iglesia, ni decirle al padre Héctor. (López, comunicación personal, 2014)

Resulta más grave para una sociedad democrática, que ha concebido y fortalecido estructuras militares y de policía, que sean esas mismas estructuras en oposición a sus mandatos constitucionales, las que operen la violencia, ya sea por acción o por omisión. Las víctimas ven cómo sus “defensores” constitucionales se involucran y convierten en sus victimarios ilegales.

Mi hijo Víctor Fernando desapareció el 23 de Agosto de 2008 y fue encontrado en Ocaña Norte de Santander; supuestamente muerto en combate por la brigada 15 del batallón Santander de Ocaña. A él se lo llevaron con una propuesta de trabajo, y resulta que era para matarlos allí y pasarlos como guerrilleros muertos en combate. (Gómez, comunicación personal, 2015)

El último hecho violento eh...no el último porque después de ese pues sufrí el asesinato de mi hijo Juan Felipe, pero el que generó el desplazamiento acá a la ciudad de Bogotá fue el asesinato de mi compañero Gerardo González. El barrio militarizado y con policías por todo lado y disque lo mata un paramilitar delante de los soldados. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

### **5.2.2 Lo sagrado en cuestión**

Pasa con lo sagrado, tanto en el plano de lo religioso, como en plano de lo civil, tal como se expuso en la concepción del Estado como estructura sagrada, que se derrumba toda la armazón de trascendencia y de bondad de las que habían sido dotadas tales estructuras, pues la víctima sufriente es puesta en el límite de su existencia real, allá donde toda confianza queda corroída por la atrocidad y el horror.

“Yo no podía creerlo, dije Dios mío, que no sean mis hijitos, por qué dejaste que me los mataran, por qué si ellos eran unos angelitos, por qué los dejó matar” (Jaimes, comunicación personal, 2016).

“Uno vuelve y piensa y mi Dios donde estaba, si yo he sido agradecido toda la vida, soy creyente, por qué me castiga así...en esos momentos dice un si mi Dios fuera justo no deja que me maten los niños...” (Torres, comunicación personal, 2016).

“Después es que uno coge y analiza y dice será que es que ellos, los del ejército tienen el poder de Dios, para joderlo a uno y para reclutarlo y luego matarlo... la verdad en esos momentos es muy berraco y ya uno como que se aflige no ve ninguna esperanza, ni ganas de comer dan” (Gómez, comunicación personal, 2015).

“Ni la Iglesia, ni nadie nos ayudó, los curas decían que por comunistas, increyentes, nos iban a matar, éramos como el cáncer de esa región, eso decía un padre en San Martín” (López, comunicación personal, 2014).

Nótese en los tres testimonios anteriores como la concepción bondadosa y cuidadora de Dios, producto de una sacralidad configurada en la cultura y la ancestralidad, se ve cuestionada, porque su función de cuidador de la vida asignada por los creyentes, queda negada por los hechos violentos. Los grandes valores atribuidos a la divinidad, ya no se mencionan, por el contrario se acentúa la impotencia del mismo Dios para preservar la vida.

La fe religiosa entra en crisis, ante los graves impactos de la violencia, entiéndase por graves impactos, los daños sobre la integridad humana, la muerte a través de métodos atroces, la tortura y el desplazamiento. Tales efectos que son reales, ponen en cuestión la aparente omnipresencia de Dios, concebido como vigilante y garante de la vida de personas igualmente buenas. Este desencanto con la divinidad no es un desencanto de tipo teológico, es una crisis de tipo antropológico, emocional y espiritual, pues la experiencia de fe incondicional, se considera como un fracaso.

A medida que el análisis se hace más profundo, se pasa del desencanto a la confrontación, materializado en conflicto con la divinidad a través de reclamos por el incumplimiento de su capacidad protectora. Las acciones de Dios aprendidas e instaladas en la doctrina cristiana, como creador, como padre amoroso que ha elegido al pueblo para acompañarlo, para protegerlo a cambio de lealtad y sacrificios, ahora son requeridas por las víctimas, verbalizando o pensando en la incapacidad y falta de reacción de la divinidad.

...los Seres supremos de estructura celeste tienden a desaparecer del culto: se «alejan» de los hombres, se retiran al Cielo y se convierten en dei tiosi. Estos dioses, después de haber creado el Cosmos, la vida y el hombre, se resienten, se diría, de una especie de «fatiga», como si la enorme empresa de la creación hubiera agotado sus fuerzas. (Eliade, 1981, p. 143)

En algunos casos hasta se considera que la divinidad es responsable de la violencia a través del castigo a las víctimas por su comportamiento social o sus militancias políticas. Tal consideración plantea que Dios ha elegido ahora a los victimarios y les ha permitido realizar sus planes de muerte, sin ningún problema, es como si Dios también se hubiera puesto en contra de las víctimas, como castigo por el presunto distanciamiento de las víctimas en asuntos de moral, de política o de religión.

Finalmente el distanciamiento y confrontación con la divinidad es de tipo ético, pues el sistema de valores religioso pareciera haberse invertido. Grandes valores como la vida, la paz, la honestidad, la lealtad. Son ahora reemplazados por la muerte, la Guerra, la deshonestidad, la desconfianza. La inversión de valores deriva en indignación por parte de las víctimas sufrientes y en relativismo ante el absoluto de Dios.

La desacralización del Estado es tan evidente como la desacralización en el plano de la religión. Los ciudadanos en general, no están esperando que los funcionarios del Estado les cause daño alguno, pues tal como se expuso en las páginas anteriores, la sacralidad del Estado se introyecta culturalmente bajo los principios de seguridad, cuidado de la vida honra y bienes.

Por eso la responsabilidad del Estado en los hechos victimizantes, ya sea por acción o por omisión, genera en las víctimas sufrientes, mucho más que indignación, frustración o rabia. La responsabilidad del Estado se traduce en deslegitimación estructural de sí mismo, como se dijo en los referentes teóricos, con la violencia el Estado se irracionaliza y se desdibuja como institución democrática, garante de derechos y libertades.

“...el pueblo estaba lleno de ejército y ellos le hacían sombra a los paramilitares que estaban entrando ese día al pueblo” (López, comunicación personal, 2014).

“El barrio militarizado y con policías por todo lado y disque lo mata un paramilitar delante de los soldados” (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

“Yo veo un militar y me da miedo, ellos me mataron a mis niños y cuando fuimos a rogarles ayuda, para lo del levantamiento de los cuerpos, nos negaron la ayuda, diciendo que eso no les tocaba” (Torres, comunicación personal, 2016)

“En eso del asesinato de los muchachos de Soacha, estarán hasta las mano criminales del presidente y los generales del Ejército.” (Gómez, 2015)

La desacralización del Estado, no solo sucede en el plano simbólico, ésta desacralización se da en el terreno de la materialidad, están comprometidas dependencias, funcionarios,

uniformes, fúsiles, jueces, juzgados, gobernantes; quienes median la acción o la omisión del estado, dadas sus funciones constitucionales.

La desacralización del Estado, se da como deslegitimidad de su papel de garante de la honra y bienes de la ciudadanía. Se puede poner como ejemplo la denuncia de presuntas acciones conjuntas entre agentes de seguridad del Estado (Ejército o Policía) y grupos paramilitares que actúan en la ilegalidad. La relación de alianza entre la fuerza pública y el paramilitarismo configuran un accionar militar que atenta contra la vida, honra y bienes de los ciudadanos. Tales acciones ponen en cuestión no solo la legalidad, sino la legitimidad y la confianza que los ciudadanos podrían tener frente a las fuerzas militares y de policía.

Las acciones violentas perpetradas por las fuerzas militares o de policía en contra de la ciudadanía constituye una evidente violación de los Derechos Humanos, no solo por oponerse a la legislación nacional e internacional, sino por atentar contra la humanidad como condición de vida digna. Es decir que la vida como condición común de los ciudadanos, pierde valor y puede ser quitada por el Estado a través de las fuerzas militares o de policía para responder a intereses políticos y económicos que beneficia a otras personas y estructuras en la pirámide social.

Cuando el Estado a través de sus funcionarios militares o policiales incurre en violencias y victimizaciones en contra de civiles, se impone con el lenguaje del terror, su efecto será el miedo, no el respeto, será la desconfianza, no la lealtad. Con la particularidad que cuando esas estructuras militares o policiales se involucran en las violaciones a los derechos humanos, se compromete a toda la estructura del Estado y no solo a los agentes que operan la violencia.

La víctima sufriente, que hasta ahora había considerado al Estado como benefactor, garante de derechos, incrementa su propia crisis cuando los agentes del mismo Estado se niegan a

ayudarle en el momento más hondo de su dolor. Se puede ver cómo la negación de la ayuda a la víctima, no solo contradice el mandato constitucional, sino que desconcierta a la ciudadanía en general y a la víctima en particular. Este es un punto nuclear en la deslegitimación del Estado, su falta de solidaridad, lo convierte en victimario, incluso al margen de sus responsabilidades directas en los hechos violentos, se transforma en victimario en cuanto no reacciona solidariamente en favor de la víctima sufriente.

El derrumbamiento del Estado para la víctima, se da en términos de la fe pública, es decir de la confianza que le tenía la víctima y no en el plano del ejercicio del poder, pues el Estado sigue ejerciendo su poder en lo local y en lo nacional. El ejercicio del poder apunta en dos direcciones, por un lado puede negarse a ayudar a la víctima y por otro lado puede entorpecer la justicia y favorecer la impunidad.

En síntesis, la desacralización del Estado sucede por su acción u omisión en los hechos violentos, por el ejercicio de su poder para negar la ayuda y la atención a las víctimas y por no generar estrategias oportunas e incluyentes para que las víctimas de la violencia puedan alcanzar el pleno goce de sus derechos.

### **5.3 Tercer movimiento: la resacralización y reposicionamiento de la víctima.**

Metodológicamente se han planteado tres movimientos, que no son naturales. Se aclara que estos tres movimientos hacen parte de una estructura interpretativa, para explicar los cambios que se dan tanto en las prácticas religiosas, como en el posicionamiento político de quienes han sido víctimas de la violencia de Estado.



Ahora, yo creo que mi Dios es el que me da fuerzas para ir a esas audiencias y decirle al fiscal o al juez que a mi hijo no me lo paga nadie... antes no hacía sino llorar y quedarme callada. (Gómez, comunicación personal, 2015)

Cuando se habla de la resacralización, se hace alusión a un proceso según el cual se reorienta la experiencia de fe religiosa hacia nuevos fenómenos a los que el creyente le asigna significado sagrado en virtud de grandes acontecimientos que han sucedido en su vida y que se convierte en referente para leer desde ahí toda su existencia.

El «alejamiento divino» traduce en realidad el creciente interés del hombre por sus propios descubrimientos religiosos, culturales y económicos. A fuerza de interesarse en las hierofanías de la Vida, de descubrir lo sagrado de la fecundidad terrestre y de sentirse solicitado por experiencias religiosas más «concretas». (Eliade, 1981, p. 77)

### **5.3.1 La fe y las prácticas religiosas en otra dirección**

La resacralización como reorientación, indica un cambio de dirección de la fe religiosa. En términos teológicos es plantear un cambio en la divinidad, surge entonces la pregunta ¿qué pasó con la divinidad anterior a la victimización?. Se hace necesario entonces apelar a lo que pasó con esa divinidad en la victimización. Los hechos violentos, confrontaron a la víctima sufriente y creyente con su divinidad, la cual fue puesta en cuestión y considerada insuficiente para preservar la vida, el orden y la armonía. Por lo tanto esa sacralidad configurada en las tradiciones culturales o en la ancestralidad familiar alcanzó un límite ahí en la victimización. Ahora la fe religiosa se orienta hacia el acumulado doloroso y trágico de las mismas víctimas, dotado de significados trascendentales, así las grandes pérdidas humanas y materiales son el material simbólico de una nueva religiosidad.

Pero el sentido de este retorno al Dios celeste es el mismo en unos y otros: en una situación en extremo crítica, donde está en juego la propia existencia de la colectividad, se abandona a las divinidades que aseguran y exaltan la Vida en tiempo normal para ir al reencuentro del Dios supremo (Eliade, 1981, p. 77).

“Cuando me toca hablar yo si cuento las barbaridades del ejército y solo le pido a Dios santísimo que me deje morir de vieja, yo ya gané esta guerra a mí no me pudieron matar, no les di ese gusto...” (López, comunicación personal, 2014).

Ver a mis hijitos así todos deshojados, magullados, fue muy duro, yo casi me vuelvo loca, tenia tanta rabia, me quería matar, pero gracias a Dios y a las doctoras yo me contuve y deseo que a ese hombre lo castiguen y que a su hija no la vaya a pasar nada, como a los míos, que a ella que es una niña Dios la proteja. (Jaimés, comunicación personal, 2016)

Con tantos desplazamientos que hemos vivido yo creo que mi Diosito ahí va con nosotros, librándose de la muerte... si a la virgen le toco correr cuando el niño nació, igual que a nosotros corriendo de un lado para otro para que no nos maten. (González, comunicación personal, 2015)

Los acontecimientos que conllevan a una reorientación de la religiosidad, en los casos que han motivado la presente investigación no son de libre elección del creyente, por el contrario, son acciones adversas al creyente realizadas por un tercero que irrumpe de manera violenta en su cotidianidad y a través de delitos atroces en el marco del conflicto armado, destruye el proyecto de vida personal y comunitario. Se trata entonces de una afectación de fondo, que pone al creyente, ahora víctima sufriente, en el límite de su existencia. Filosóficamente se llama situación límite, dado que la existencia humana llega a un punto donde no puede ser gobernada por la libre decisión del humano que la posee, por eso la muerte de seres queridos, la tortura, el desplazamiento, el asesinato con sevicia, causan sufrimiento extremo, poniendo la capacidad humana en su límite,

allí donde la confianza en la divinidad no es suficiente para asegurar la vida, por eso, desde ese límite existencial, para la víctima sufriente se hace necesaria una religiosidad nueva, que comienza justo ahí donde la anterior conoció sus límites.

### **5.3.2 La victimización, origen de nuevas prácticas religiosas**

La nueva religiosidad se funda entonces en el impacto, en el dolor y en la pérdida de los hechos violentos. Se trata de una resignificación de la existencia en busca de sentidos nuevos para seguir viviendo a pesar del dolor. “Podría decirse que la memoria popular restituye al personaje histórico de los tiempos modernos su significación de imitador del arquetipo y de reproductor de las acciones arquetípicas” (Eliade, 1981, p. 61)

Después de eso yo casi ni duermo, solo pienso en lo que le hicieron mis niños, a veces se va como el sentido, y yo le pido a Dios que me los tenga en el cielo, como tengo unos cuadritos con los retrato de ellos ,le pongo una velita, los alumbro y le hablo mucho. (Torres, comunicación personal, 2016)

Mi marido y mi hijo se fueron sin ver los frutos de la lucha, no se fueron, los mataron, pero aquí sigo yo con el poder de Dios, ya no renuncio a los ideales de paz y de techo para los pobres que ellos dos tenían, yo cada año salgo a la marcha con las fotos de ellos, para que los asesinos sepan que no los mataron del todo. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

Si la primera configuración de la sacralidad estaba determinada por la naturaleza y por la cultura, la nueva religiosidad, nuevas prácticas religiosas se configuran desde el dolor, la ausencia, el deseo de verdad, en algunos casos el deseo de venganza, la memoria de las víctimas, sus nombres, sus historias de vida, sus usos y costumbres, sus objetos personales, sus sabidurías, sus ideales, sus conquistas, sus amores y sus desamores, sus canciones, sus fotografías. Todo aquello que antes de la victimización era tenido por profano, ahora cobra un valor sagrado.

La resacralización no es solo un cambio en la dirección de la práctica religiosa, es ante todo la respuesta a una búsqueda de sentido de la vida, no como horizonte predeterminado de futuro por vivir, sino como modo de vivir en el presente con dignidad, eso sí considerando la utopía de la justicia, la verdad, la reparación integral y la no repetición, como consecuencia de la lucha radical a nivel individual y colectivo. Como se puede identificar, la resacralización, sucede en el terreno de prácticas y convicciones nuevas, que se nutren de símbolos más particulares, de lenguajes menos controlados, de ritos más políticos y de divinidades más liberadoras.

Yo vuelvo y digo que a Dios, no se le escapa nadie, que a su justicia, no se le escapa el criminal, por eso cuando ustedes dicen vamos a leer la Biblia, con los pies en la tierra y uno va y canta para el pueblo lo que es del pueblo, entonces uno dice en ese Dios es que yo creo, porque me va a hacer justicia. (Vallejo, comunicación personal, 2015)

Mi muchacho era un deportista, pero bueno, a él le decían fútbol y dejaba lo que fuera, por irse a jugar, ya tenía guayos y un balón y varias camisetas, yo todo le tengo en su cuarto, ahí bien organizado, sus balones y sus camisetas, un señor quiere hacer un campeonato con el nombre de Víctor... dice que para no olvidar su nombre y que más muchachos no caigan en la trampa. (Gómez, 2015)

Nosotros los comunistas siempre hemos soñado con país sin clases sociales, como lo quería Nuestro Señor, usted se acuerda en esos cursos de Biblia, tan bonitos, uno podía decir que Dios odia las clases sociales y quiere es a los pobres arriba, esas misas así es las que yo más tengo en la memoria. (López, comunicación personal, 2014)

El movimiento de la resacralización ubicado en la tensión entre memoria y utopía, hace que esa tensión vaya cada vez más lejos en sus extremos, lo que quiere decir que se explora la memoria de la víctima, no solo como víctima, sino como sujeto social, campesino, indígena, vecino, líder social, artista, sabio, maestro, ama de casa, abuela, partera, maestra, creyente, trabajador, arraigado, auténtico. Mientras en el extremo de la utopía se suelen ubicar los grandes

valores: verdad, justicia, paz, libertad, solidaridad, amor, armonía, equidad, participación, democracia, educación, alimentación, como valores de la nueva religiosidad, que se enlazan con los hilos de la memoria.

Los ritos y los símbolos, de la nueva práctica religiosa en el marco de una nueva sacralidad, suceden en lugares y tiempos que rompen con los lugares y tiempos institucionalizados por las religiones y las iglesias. Los nuevos lugares de la práctica religiosa son: El lugar de la masacre, la fosa común, el árbol, el camino, la casa incendiada, las ruinas de la escuela, la escombrera, la afueras del juzgado, la cárcel, la calle, el salón comunal, el auditorio, las tarimas, los escenarios de teatro. Si bien es cierto que se pueden mantener escenarios como templos, cementerios o capillas, eso solo resulta significativo en cuanto permita el diálogo con el proyecto de la victimidad. En cuanto a los tiempos, se pasa de los santorales y tiempos litúrgicos a la fecha de la masacre, a los aniversarios, a las fechas de nacimiento y muerte de las víctimas, a las fechas de desapariciones, a la fecha de las liberaciones, a las fechas de los allanamientos, de las detenciones arbitrarias o de las audiencias judiciales, a la fecha de expedición de leyes, a los días de peregrinación y retorno a los territorios. Igualmente los tiempos sagrados anteriores no desaparecen, solo que ocupan un lugar distinto y se podrán vincular solo en tanto entren en diálogo con el proyecto de la victimidad.

Las diversas divinidades que sustituyeron a los Seres supremos acumularon las potencias más concretas y más deslumbrantes, las potencias de la vida (Eliade, 1981, p. 78).

### **5.3.3 Las prácticas religiosas del reposicionamiento político**

La resacralización se da en el terreno de lo religioso vital, en una articulación evidente con el reposicionamiento político de las víctimas de la violencia, no se da con respecto al Estado, que

fue objeto de desacralización, y frente al cuál las víctimas supervivientes, reposicionadas políticamente, ya no se situarán como religadas, obedientes y alienadas. Ahora frente al Estado, las víctimas son capaces de hablar y reclamar sus derechos, no como acto de buena voluntad del Estado, sino como obligación constitucional, que puede ser demandada en caso de incumplimiento.

“Imagine, unas señoras pobres como nosotros ir a una reunión con el presidente Uribe, un señor importante, con lujos y escoltas y sirvientes... fuimos a su palacio de decirle la verdad en su cara” (Gómez, comunicación personal, 2015).

Es el Estado el que nos tiene que reubicar, ellos nos desplazaron, entonces que nos asignen la tierra, nosotros hicimos una marcha allá al INCODER y dijimos de aquí no nos movemos hasta que no nos den solución. Eso llegó gente a gritar con nosotros. Nos iban como dando palo, pero les demostramos que con nosotros no es tan fácil.(Vallejo, comunicación personal, 2015)

En la galería de la memoria están mi hijo y mi marido, esa galería para mí es como un santuario y cuando la sacamos a la calle es como una bofetada a los militares y a la policía, yo creo que le tienen miedo a esas fotos y a la marcha de nosotros. (Galeano Quintero, 2016)

El proceso de resacralización pone en funcionamiento un entramado de actitudes, comportamientos y valores que son religiosos y son políticos, en ese sentido se pueden ubicar con claridad dentro de la praxis histórica de liberación, en cuanto parten de realidades históricas de pobreza y agresión, de las que han sido conscientes las víctimas en los procesos de duelo y apropiación, por lo tanto las nuevas prácticas religiosas se ajustan al proyecto liberador del que hace referencia la teología de la liberación, teniendo en cuenta que “una de las más fecundas funciones de la Teología de la Liberación, es ser una reflexión crítica, fruto de la confrontación entre la palabra aceptada por la fe y la praxis histórica” (Gutiérrez, 1972, p. 181).

“Yo estoy convencida de que Dios ha estado a mi lado y para mí ha sido lo más importante en mi vida, porque creo que si no hubiera sido así, yo no resisto y me echo a la pena” (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016).

Comprender la resacralización como la puesta en marcha de compromisos históricos de liberación a través de prácticas religiosas alternativas a las ya instituidas, es dar cuenta también del carácter colectivo y comunitario de la transformación social. En esa perspectiva se entra en un redimensionamiento de lo religioso, mucho más encarnado en la condición humana, se pasa lo sagrado, de lo metafísico a lo social, de lo cultural a lo político. “Al descubrir la sacralidad de la Vida, el hombre se ha dejado arrastrar progresivamente por su propio descubrimiento: se ha abandonado a las hierofanías vitales y se ha alejado de la sacralidad que trascendía sus necesidades inmediatas y cotidianas” (Eliade, 1981, pág. 78).

## CAPITULO 6

### TRÁNSITOS Y REPOSICIONAMIENTOS DE LAS VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA DE ESTADO

Tal como se planteó en el problema de investigación, la situación de las víctimas no es estática después de la victimización, por el contrario suceden una serie de cambios en todas las dimensiones de la vida. En el capítulo anterior, se hizo un abordaje de la práctica religiosa en cuanto al plano material de la religiosidad y la espiritualidad de la víctima, pero lo religioso no acontece al margen del proyecto de vida de la víctima, es una dimensión estrechamente vinculada con las múltiples dimensiones de la vida humana. En el presente capítulo, se hará un análisis de los tránsitos que realizan las víctimas de la violencia de Estado en su proyecto de vida, dichos tránsitos representan cambios importantes en la asimilación de su victimidad y en la resignificación que tienen los hechos violentos, como puntos de partida de un reposicionamiento político ante la sociedad y ante las estructuras del Estado.

En la exposición de los referentes teóricos y conceptuales se presentó la concepción de la víctima más allá de las precisiones jurídicas expuestas en la Ley 1448 de 2011, o en las disposiciones de las Naciones Unidas. Si bien es cierto en las dos legislaciones hay una clara definición y determinación de la víctima, también es cierto que no es suficiente para plantear tránsitos políticos que la víctima realiza en busca de un nuevo sentido para su existencia.

La definición de la Ley 1448 de 2011, ubica a la víctima en una condición de sujeción al daño en el marco del conflicto armado y después de una fecha precisa y arbitraria, que es el 1 de enero de 1985:



Aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. (Congreso de la República de Colombia, 2011)

Por su parte la ONU en el artículo 8º, de la Resolución 60/147 del 16 de diciembre de 2005 hace la siguiente definición:

Se entenderá por víctima a toda persona que haya sufrido daños, individual o colectivamente, incluidas lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdidas económicas o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que constituyan una violación manifiesta de las normas internacionales de derechos humanos o una violación grave del derecho internacional humanitario. Cuando corresponda, y en conformidad con el derecho interno, el término “víctima” también comprenderá a la familia inmediata o las personas a cargo de la víctima directa y a las personas que hayan sufrido daños al intervenir para prestar asistencia a víctimas en peligro o para impedir la victimización. (Organización de Naciones Unidas, 2016)

Una mirada antropológica sitúa a la víctima como ser humano que recibe un trato degradante por la sociedad o por un sector social que conduce a la inhumanidad, eliminando las condiciones objetivas de posibilidad para la vida digna:

La víctima es un ser humano que ha recibido una forma inhumana de estar en la realidad, porque su entorno y las “posibilidades” de otros seres humanos, la han entregado de ese modo por transmisión tradente. Todos estamos capacitados para estar en la realidad de una manera humana, pero no todos tenemos las posibilidades para estar de esa misma manera humana, sólo tener posibilidades es lo que permite optar, de lo contrario sucede lo que de hecho acontece en la víctima, otros seres humanos definen la forma en la que deben vivir, siendo ésta una forma injusta y denigrante de vida. (Arango, 2011, p. 38)

Se retoman estas definiciones, ya citadas en los referentes conceptuales de este trabajo con el ánimo de situar los aportes de los cinco testimonios que hacen parte de esta investigación y dar paso al concepto de victimidad como condición, punto de quiebre y estado permanente en que una víctima toma sus decisiones y realiza sus tránsitos de tipo social, cultural, político y religioso.

Desde el punto de vista jurídico la víctima es creada, producto de acciones humanas de personas que responden a intereses de tipo económico, político o social. Las personas victimizadas quedan expuestas ante la sociedad como personas sin dignidad, necesitadas en todo sentido de la acción solidaria de la sociedad y de la responsabilidad social del Estado.

### **6.1 Las particulares condiciones de la víctima sufriente**

Como víctima sufriente, se identifica quien inmediatamente ha sido objeto de acciones violentas realizadas por un victimario y dadas las particularidades de los hechos violentos, se presenta un alto nivel de sufrimiento que incluso sumerge a la víctima en una crisis vital, desde donde no puede identificar fácilmente las salidas para continuar viviendo.

En términos de Acevedo (2017), la denomina como: “sujeto ontológico perjudicado”, es la víctima creada por el victimario, una persona sumida en el sufrimiento, con imposibilidad de ver con claridad las salidas para recomponer su dignidad, presa del enojo y el duelo; le acompañan el escepticismo, la desconfianza, el miedo, la rabia, el deseo de venganza, sin una red de relaciones sociales efectiva. No se representan a sí mismas, necesitan de la voz de un tercero humanitario, se sienten sin voz y sin visibilidad.

“a mí me hicieron dos atentados los paramilitares en Antioquia, me acusaban de ser guerrillera, solo por haber nacido en el Peñol y estar defendiendo a la gente sin techo” (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

“para mí es muy duro (llanto) yo mirar mis hijos, el modo en que los murieron, por ahí todos maltratados, todos vueltos desojados, peor que una persona asesina” (Jaimes, comunicación personal, 2016).

“El señor militar ese violó a la niña, luego la mato a machetazos y me mató a los otros dos niños más chiquitos... es un monstruo”(Torres, comunicación personal, 2016).

“Meterse con mi niña y él ya un viejo militar los cortó en pedazos a mis hijitos, los enterró como a animales, pero para librarse él de la responsabilidad”. (Jaimes, comunicación personal, 2016).

Los hechos victimizantes, que producen la víctima sufriente, no están pragmáticamente en el proyecto de vida de los ciudadanos, incluso aunque se haga conciencia del potencial riesgo que tiene por vivir en el territorio que viven, por ejercer el liderazgo social, por sus opciones políticas o por sus militancias organizativas. La violencia no se desea, ni siquiera en esas condiciones, pues la tendencia social es tratar de realizar una convivencia armónica.

... entonces ese fue el motivo y me volví objetivo militar por no apoyarlos a ellos, porque yo no estaba de acuerdo en apoyar la guerra, entonces yo nunca les di un peso, entonces por eso nos quemaron el camión, nos robaron una carga, me iban a matar, que gracias a Dios no iba yo ese día en el camión, yo iba adelante, pero si mataron al chofer, quemaron el camión y se robaron la carga, por el solo hecho de no darles plata, y nos dejaron la deuda. (González, comunicación personal, 2015)

Supongo que los agresores, pensaron que la persona que se desplazaba con él a hacer la llamada era yo y fue así como asesinaron, a la señora le dieron cinco tiros en la cabeza, a mi compañero Gerardo creo que le dieron tres porque yo no... finalmente yo no lo pude ver, yo no porque inmediatamente llegó la policía de Villatina, me subió a la patrulla, me llevaron allá, (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

El sufrimiento que experimentan las víctimas, es parte de la estrategia del victimario. No se puede desconocer que la violencia tampoco es un comportamiento espontáneo y sin dirección, por el contrario la violencia, por lo menos en los casos de esta investigación, responde a la imposición de aleccionamientos sociales del poder del Estado, en territorios donde históricamente ha perdido su control y donde quiere poner en funcionamiento proyectos económicos o sociales en favor de sectores muy pudientes del país o de empresas transnacionales, todo en el marco de la implementación de un modelo económico de libre mercado y de deterioro de la responsabilidad social del Estado.

La violencia y la producción de sufrimiento hacen parte de la agenda del victimario, su modo de operar no puede ser la del dialogo, justamente porque busca generar una conmoción o escarmentar un determinado sector territorial y poblacional para imponer su lógica, su política, su poder, su lenguaje, su economía. En ese sentido el victimario infringe dolor, motivado por demostrar que su presencia y su poder son inquebrantables. Dicho de otra manera, es la imposición de la fuerza sobre cualquier posibilidad de la razón.

Yo pensé que yo iba a morir de Vieja en Medellín, pero en el 2008, una madrugada, como a las 5 de la mañana, llegaron a golpear duro la puerta de la casa, Dios mío, eran unos tipos armados, paramilitares del Dorado y me comenzaron a insultar, vieja gran hijueputa, guerrillera malparida, ahora si no se nos escapa... Me dijo le doy media hora para que se largue de este pueblo o la matamos delante de todo el pueblo... el pueblo estaba lleno de

ejército y ellos le hacían sombra a los paramilitares que estaban entrando ese día al pueblo, no pude ni ir a la iglesia, ni decirle al padre Héctor. (López, comunicación personal ,2014)

En la realización de los hechos victimizantes también el victimario explicita todo su potencial “bestializante”, su poder de quitar humanidad, también lo hace inhumano. En los casos en que el Estado está involucrado ya sea por acción o por omisión, se presenta una deslegitimación de su accionar y de su naturaleza benefactora, y se convierte entonces en una especie de monstruo ante el cual no se puede mostrar ningún tipo de confianza y credibilidad.

Las víctimas sufrientes, se determinan inicialmente como derrotadas en su integridad, pues el tipo de daño al que han sido sujetadas, no tiene explicación lógica en un Estado social de derecho, pues su integridad y sus derechos fundamentales han sido flagrantemente vulnerados y pareciera que en principio las alternativas son esquivas y el contexto se lee como adverso tanto para la justicia, como para continuar la vida en condiciones de seguridad y dignidad.

Mi hijo Víctor Fernando desapareció el 23 de Agosto de 2008 y fue encontrado en Ocaña Norte de Santander; supuestamente muerto en combate por la brigada 15 del batallón Santander de Ocaña. A él se lo llevaron con una propuesta de trabajo, y resulta que era para matarlos allí y pasarlos como guerrilleros muertos en combate. (Gómez, comunicación personal. 2015)

El último hecho violento eh...no el último porque después de ese pues sufrí el asesinato de mi hijo Juan Felipe, pero el que generó el desplazamiento acá a la ciudad de Bogotá fue el asesinato de mi compañero Gerardo González. El barrio militarizado y con policías por todo lado y disque lo mata un paramilitar delante de los soldados. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

El daño al que han sido sujetadas las víctimas sufrientes, es estructural, es decir toda su existencia está amenazada y no logra identificar en este momento posibles alternativas solidarias

en algunas personas del contexto o en algunas organizaciones sociales que pueden tener existencia e injerencia en el territorio. No es un imperativo que toda la sociedad se torne indiferente e insolidaria ante la violencia, por el contrario también emergen prácticas de solidaridad y acompañamiento, casi siempre del entorno más cercano.

En algunos casos se derrumban las confianzas creadas sobre la base de la aparente buena fe de todos, es decir, mientras nada pasa, todos son buenos, pero cuando llega la tragedia causada por la violencia de Estado, la sociedad cercana puede conjugar la lástima y el rechazo, como modo de interpretar a las víctimas sufrientes, incrementando el dolor y el sufrimiento.

“Yo buscaba posada entre amigos de otra época y todos decían que no, que tal que lleguen y los maten acá en la casa, parecíamos a San José y la Virgen, golpeado puertas, para nada” (González, comunicación personal, 2015).

“La gente de las ciudades decían que ojalá mataran a todo los comunistas, los noticieros nos llamaban traidores, plaga, bandoleros... nos trataban como demonios” (López, comunicación personal, 2014).

“Uno va por el centro y nos miran como con lástima y más si uno lleva la camiseta de los falsos positivos, la gente se quita del lado, piensan que somos leprosos” (Gómez, comunicación personal, 2015).

Las instituciones sociales creadas a través de la organización comunitaria, también se ven altamente afectadas, a tal punto que desaparecen por el miedo o se corrompen en la lógica de la guerra y terminan sirviendo al victimario. Entonces las instituciones que habían sido referentes de confianza quedan en la orilla de la desconfianza y la insolidaridad.

“Hubo gente de las organizaciones barriales que se llenaron de miedo, otros terminaron dando falsas informaciones al ejército y a la policía. Allá en el barrio era gente del barrio con uniformes militares y con capuchas, las que le decían al ejército y a los paramilitares, en donde vivían los líderes de la comunidad y los jóvenes de los grupos de teatro” (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

La violencia también tiene el poder de generar temor y hacer que sus potenciales víctimas, pierdan la libertad y terminen decidiendo por coacción, en favor del victimario, y en contra de las personas con las que habían configurado tejidos organizacionales. Este tipo de daño político, causa una revictimización y una ampliación del sufrimiento individual al sufrimiento colectivo.

En la perspectiva de la Teología de la liberación este momento de la victimidad, se nombra como crucifixión de los pobres y no se refiere solo al significado teológico y místico de la cruz, sino al tipo de daño que causa esta pena de muerte, en la cual el condenado muere ante la vista de todos, como consecuencia de sus actos políticos, sociales o religiosos. Crucificar al pueblo pobre es entonces someterlo al dolor y al sufrimiento como censura y sanción por conductas que subvierten el orden establecido.

La creación de la víctima sufriente y la posterior invención del discurso que luego acompaña las prácticas o justificativas o condenatorias de la violencia, deja a la sociedad las víctimas como seres humanos disminuidos en dignidad, limitados en capacidad de resistencia y de gestión, sin una organización de base que los respalde, sin conocimiento de mecanismos legales que le puedan servir para la reclamación de sus derechos. Aparentemente en una encrucijada que la haría más dócil y obediente a los mandatos del sistema imperante.

“La negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etcétera) indica al "sin-derecho" como un "hueco" negro dentro del "sistema del derecho” (Dussel, 2011, p. 153).

## **6.2 El sobreviviente y su decisión de seguir viviendo**

Teniendo en cuenta lo planteado en los referentes conceptuales sobre victimidad, es necesario reconocerla como condición de posibilidad, en la cual las víctimas replantean su postura frente a la vida y emprenden un proceso de resignificación, poniendo en función todo su potencial humano, su historia personal y colectiva, su ancestralidad, sus valores culturales, su capacidad productiva, su espiritualidad y sus prácticas religiosas, en función de seguir viviendo por encima del dolor causado por la violencia.

“Si no hubiera sido por la misericordia de Dios y por la bondad de Dios y por el amor que Dios me tiene eh... seguramente yo no habría podido superar, no sólo el hecho de la pérdida de mis hijos, porque no es solamente la pérdida de mis seres queridos, ha sido la pérdida de todo porque el hecho de yo no encontrarme en mi territorio” (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

Acevedo (2017) denomina al sobreviviente “sujeto jurídico”, en la medida que apelan a los canales que deja la ley para reclamar derechos a través demandas. Son víctimas en proceso de organización, levantan su voz pero aún es poca su visibilidad. El tránsito de la víctima sufriente a sobreviviente, se da por su propia capacidad de resistencia y por el apoyo efectivo de algunas redes de organizaciones de carácter humanitario o jurídico.

Cuando eso pasó, yo realmente quería morirme, para qué vivir sin mis hijitos, pero me quedaban los otros, por ellos, para cuidarlos a ellos y para que se haga justicia, yo dije Dios mío dame fuerzas para seguir la vida. (Torres, comunicación personal, 2016)



El gobierno mando que nos quemaran las casas, las cosechas, eso se robaron el ganado, los tractores, mataron gallinas, marranos, eso no nos dejaron nada, disque por liberales, luego nos llamaron comunistas, eso me ha dado mucha rabia y dije ahora me organizo en armas para que jodan por algo. (López, comunicación personal, 2014)

Superar la limitada condición de sufriente, hace parte de la estrecha posibilidad que tiene la víctima para decidir sobre sí mismo, es decir habiendo sido despojada de casi todos sus derechos fundamentales, en medio de la adversidad, en el fondo de la crisis, la víctima toma una decisión trascendental: seguir viviendo, a pesar del dolor y la tragedia. La víctima sobreviviente no está muerta, aunque la muerte la amenace, si vive, no es para naufragar en el dolor, sino para levantarse y continuar la existencia algunas veces en busca de sentido, otras veces en busca de explicaciones al dolor, otras en busca de verdad y otras en busca de justicia

El sobreviviente se caracteriza por asimilar e interpretar a su modo las consecuencias de los daños y perjuicios, están en un permanente choque sociocultural con los nuevos lugares que habitan, se encuentran en la vía de superación de dolor, busca acceder a sus derechos y recuperar lo que sea posible de sus derechos fundamentales a pesar del desarraigo y las amenazas.

Cuando yo vi la foto de mi hijo y decía muerto en combate, dije Dios mío esto no puede ser... me desmallé y mis otros hijos me auxiliaron y nos fuimos a reclamar el cuerpo en Ocaña.. yo me propuse sacar fuerzas de donde fuera para denunciar a los asesinos. (Gómez, comunicación personal, 2015)

... perdimos todo, todo, toda la vida que habíamos levantado en el llano, toda se perdió, yo me acuerdo estábamos ya para cosechar un maíz, harto maíz y los paramilitares se quedaron con todo, bueno gracias a Dios salimos vivos es lo más importante, salimos para Villavicencio y a comenzar de nuevo allá. (Vallejo, comunicación personal, 2015)

Bajo la consigna, “la vida continúa”, la víctima asume un mandato para sobreponerse al daño y seguir viviendo, resignificando el dolor. La condición de sobreviviente consiste en asumir las consecuencias de los daños que sufrieron y optar por la denuncia, el duelo y la visibilización, en definitiva ya no son los mismos, ahora han sido constituidos como víctimas, el paso a la sobrevivencia les permitirá vislumbrar otros horizontes en el plano jurídico, pues su nueva condición lo sitúan como ciudadano diferente ante la ley y ante la política pública. La reclamación de sus derechos y su accionar político ahora están revestidos de la dignidad de la víctima.

Las búsquedas de la víctima en la lucha por sus derechos, hace que la mirada sobre su propio dolor se haga en relación con la situación que viven otras personas, tal ampliación de la mirada representa un interés colectivo, de mayor visibilidad social y de un más efectivo impacto político, es decir que la sujeción al daño, que antes era motivo de desesperanza y encrucijada, ahora se resignifica en legitimidad de la víctima y validación de su causa. Cuanto más dolor y sevicia hayan tenido los hechos victimizantes, mayor puede ser el reconocimiento social y más radicales sus opciones políticas.

Cuando me toca hablar yo si cuento las barbaridades del ejército y solo le pido a Dios santísimo que me deje morir de vieja, yo ya gané esta guerra a mi no me pudieron matar, no les di ese gusto... (López, comunicación personal, 2014)

... yo ni pude ver a mi marido ese día que lo mataron, iban era por mí, y pensaron que la persona con la que él salió a hacer la llamada era yo y los mataron a juntos, yo salí, me llevaron a Bogotá y aquí a hacer denuncias, para que ese crimen no quede impune. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

El reconocimiento social del sobreviviente también se traduce en el tipo y la intensidad de la posible sanción moral a los victimarios. Las víctimas con sus luchas organizadas, su capacidad

de resistencia y de gestión se van convirtiendo poco a poco en la conciencia moral de la sociedad y el referente de la formulación de planes y programas que emergen de políticas públicas, que en su doctrina ponen a las víctimas en el centro, aunque en lo pragmático, estén lejos de ser implementadas.

Al concebir la victimidad como una condición, apelo al estado situación (presente o futura) en que se halla alguien que se considere o perciba como víctima, pero sin entender el contexto de su vida como definitiva o sin salida sino con posibilidades de maniobrar, de hacer elecciones y tener cierto espacio de acción con respecto a las afectaciones psicosociales que produjo la guerra en su vida (Paniagua, 2010, p. 55)

### **6.3 El superviviente y su reposicionamiento político.**

Las víctimas que han pasado por el filtro de la sobrevivencia, ya han asumido que su victimidad no es solo la razón para seguir viviendo, pues a través de ella se han confrontado a sí mismos, ya no sujetos al daño, sino emancipados del daño, como sujetos políticos capaces de ejercer un liderazgo más allá de las fronteras de su existencia y elevar como causa propia, la condición de nuevas víctimas invisibilizadas por el sistema de poder.

Un nuevo concepto de víctima habrá de construirse superando (aún si conserva) los contenidos limitados al daño, el dolor, el cuerpo sufriente, el delito y/o el crimen; más en general, por vía de la autoafirmación de la víctima, la obtención de reconocimiento, pero desechando la construcción de una idea de justicia a partir del daño infligido o la dignidad vulnerada, sino de un reconocimiento (a partir sí del cuerpo sufriente y la dignidad vulnerada) de la autocapacidad de resistencia y emancipación fundada en la afirmación de la igualdad de todos. (Arias, 2012, p. 11)

Acevedo (2017) denomina al superviviente “sujeto político” en cuanto se ha resignificado a sí mismo. La víctima ahora se presenta ante la sociedad como sujeto de derechos y con capacidad para encarar al victimario para reclamar por sus acciones o por sus omisiones. Sus fortalezas

políticas han pasado por la construcción colectiva y la apuesta política de sus organizaciones; sabe que tiene derecho y conoce los mecanismos legales y sociales para exigirlo a la vez que suma sus conquistas jurídicas como logro político.

Uno ya no es tan pendejo de creer que todo lo que dice el gobierno es cierto, si fueron capaces de negar que habían matado a los niños, solo para proteger al hombre ese.. A mí me han buscado de periódicos y de emisoras de radio de otros países y ahí los generales del ejército les coge una llamadera que por favor no diga nada a los medios. Jueperra, yo ya puedo hablar y decir que sí que fueron ellos y por eso es que son las amenazas después. (Torres, comunicación personal, 2016)

Ese homenaje tan bonito que se les hizo este año a los niños allá en la vereda, luego la misa, para esa misa trancamos la carretera en Tame, luego fuimos en caminata, cantando y rezando hasta el cementerio, fueron algunos del congreso a estar allá con el personal. (Jaimes, comunicación personal, 2016)

La víctima superviviente se caracteriza por conservar la memoria, pero ya no sujeta al daño. Se desvictimizan al retomar su proyecto de vida; así sea en otro lugar, logran incorporar la victimidad a su proyecto de vida para ayudar a otras personas víctimas del conflicto, su lucha es política y buscan impactar en la sociedad participando en la construcción de políticas públicas y en la movilización social por la causa de las víctimas, incluso se vinculan a otras causas de tipo político, ambiental, sindical, educativo.

Nosotros aquí por ejemplo, somos nosotros los que hablamos por las víctimas, por los desplazados, la pobre gente queda que ni hablar puede, y nosotros le decimos bueno, vamos a denunciar, mire que usted tiene derecho a esto y a esto, no se vayan a dejar joder. (Vallejo, comunicación personal, 2015)

Aquí tenemos por ejemplo las carteleras, el mural, unas coplas y el animalito, el armadillo dibujado, que sacamos a todas las marchas, a las misas a las fiestas, ahí vamos con nuestras pancartas mostrando que somos desplazados, pero organizados. (González, 2015)

En la nueva condición, la victimidad del superviviente, lo ha cualificado en su liderazgo, ahora levanta las banderas de justicia, que antes esperaba fueran levantadas por la sociedad. Su capacidad de movilizar política y socialmente, es el modo de presentarse y representarse en la sociedad, por eso pueden empezar a ser incómodos para el establecimiento. La víctima en estado superviviente, no solo ha asimilado las consecuencias de la victimización, ahora ha asumido que su lugar en la sociedad es la de convocar a la conciencia ética, sin violentar; ahora la víctima puede hablar, denunciar, incluso acompañar solidariamente a nuevas víctimas sufrientes. En algunos casos las víctimas llegan a ocupar cargos en el gobierno o en el poder legislativo, en otros pueden terminar ofreciendo sus vidas leales a sus causas, lo que mantiene abiertos permanentes ciclos de violencia y victimización.

A nosotros nadie nos celebraba la santa misa, si algún carada moría, era como cuando estábamos en el monte, nosotras mismas rezando lo que sabíamos y a enterrarlo así, esos eran todos los honores. El padre de San Martín decía que él no enterraba a comunistas. Cuando ustedes llegaron entendieron nuestra política y nosotros los queremos mucho por eso. (López, comunicación personal. 2014)

“Mire la galería de la memoria a mi me gusta mucho, ahí hay fotos, ropa, herramientas, libros, cuadernos, hasta unos cigarrillos que eran de mi hijo, eso para uno de mamá es un consuelo porque sabe que otra gente se entera del dolor y de por qué es que luchamos las víctimas” (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

En términos de la teología de la liberación la condición del superviviente evidencia una praxis histórica de liberación. Sus prácticas religiosas ya no están apagadas a la institucionalidad religiosa y no dependen del aval de los dogmas religiosos. Sus contenidos ahora son más apegados

a su historia individual y colectiva; sus lenguajes, símbolos, lugares y tiempos ahora dan cuenta de una ritualidad propositiva para sí mismos y para otras víctimas.

Yo ya no devuelvo a lavar platos, yo siempre había trabajado así en restaurantes, pero con lo de mi hijo, yo tengo es que seguir luchando por la justicia y los derechos humanos, yo sé que uno no vive de eso, pero es peor quedarse uno quieto, otra vez lavando platos, como si nada hubiera pasado. De todas formas mi Dios ahí socorre para vivir al día... Yo he ido a dar mi testimonio en el congreso, en universidades, en cosas de otros países y en la fiscalía. (Gómez, comunicación personal, 2015)

“Imagine, unas señoras pobres como nosotros ir a una reunión con el presidente Uribe, un señor importante, con lujos y escoltas y sirvientes... fuimos a su palacio de decirle la verdad en su cara” (Gómez, comunicación personal, 2015).

“Es el Estado el que nos tiene que reubicar, ellos nos desplazaron, entonces que nos asignen la tierra, nosotros hicimos una marcha allá al INCODER y dijimos de aquí no nos movemos hasta que no nos den solución. Eso llegó gente a gritar con nosotros. Nos iban como dando palo, pero les demostramos que con nosotros no es tan fácil” (Vallejo, comunicación personal, 2015)

“En la galería de la memoria están mi hijo y marido, esa galería para mí es como un santuario y cuando la sacamos a la calle es como una bofetada a los militares y a la policía, yo creo que le tiene miedo a esas fotos y a la marcha de nosotros” (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

Su experiencia de fe religiosa y sus prácticas religiosas, no son alienantes, por el contrario, su espiritualidad está permeada por un componente político y radical que se ubica en el terreno de la praxis histórica de liberación, es decir que la trascendencia ocupa un lugar más cercano, gracias a una compatibilidad de fe favor de la causa de las víctimas.

“Él no pasa, siempre está con nosotros, está siempre presente, no lo vemos pero ahí está, con nosotros, dándonos valor para echar para adelante.” (Vallejo, comunicación personal, 2015)

... pero la presencia de Dios me fortalece, o si no como hace uno para dar una palabra de aliento a esas mujeres desplazadas, creo firmemente que a donde quiera que yo vaya y, lo mucho o lo poco que yo vaya a hacer y decir, vivir, siempre deseo hacerlo de la mano de ese Dios e Dios de Amor. (Galeano Quintero, comunicación personal, 2016)

Los supervivientes son ahora sujetos sociales, protagonistas de prácticas políticas y sociales que confrontan de manera permanente y radical al poder del establecimiento, su claridad política y su mística los ha habilitado por denunciar de manera vehemente las responsabilidades del Estado, sus acciones y sus omisiones. Incluso los supervivientes se han instituido a si mismos como portadores de la memoria, de la verdad, que puede llevar a la justicia a obrar en favor de las víctimas. Sus lenguajes y las prácticas de fe religiosa, son mas de liberación y menos de religación, se puede hablar de una espiritualidad de la liberación.

## Conclusiones

Una vez realizado este recorrido investigativo, que ha sido una construcción apasionante de conocimiento desde un fenómeno social, que ha sido estudiando desde diversos terrenos en la ciencias sociales, hay que decir que las conclusiones serán siempre parciales y no buscan formular verdades universales, sino claridades alcanzadas en torno a cinco casos de narrativas de víctimas en torno al lugar que sus prácticas religiosas ocupan en la resignificación de su proyecto de vida.

Las conclusiones se pueden ubicar, algunas en el campo metodológico y otras en el campo temático, reconociendo que en uno y otro terreno hay criterios epistemológicos particulares que determinan la pertinencia y la validez del conocimiento.

Una primera conclusión se puede plantear en torno a la naturaleza del problema. Cuando se habla de prácticas religiosas a lo mejor, lo primero que se piensa es que ese tipo de fenómenos puede ser abordado por la teología o por la filosofía de la religión, sin embargo para abordar este fenómeno, se tuvo en cuenta una serie de componentes que lo sitúan de manera pertinente para ser abordado desde la antropología, la sociología y la psicología. En este trabajo se hizo también un abordaje teológico en la perspectiva de la teología de la liberación.

Uno de los componentes es de tipo contextual, teniendo en cuenta que Colombia vive una coyuntura especial, luego de la firma de un acuerdo de paz, en el año 2016, de donde se desprenden oportunidades únicas a nivel político como el reconocimiento de las víctimas y los victimarios, la oportunidad de esclarecimiento de los hechos a través de una comisión de la verdad y la posibilidad de justicia a través de la justicia transicional. Estas condiciones de tipo contextual, ponen en el centro a las víctimas de la violencia como sujetos de derecho, sin embargo no se puede



perder de vista que las víctimas son seres humanos con múltiples dimensiones, que no aparecen hoy posicionados ante la sociedad y ante la justicia, solo por la coyuntura. Las víctimas llegan a este punto de la historia de Colombia, luego de haber pasado por el sufrimiento de muchas formas de victimización y revictimización, llevando en sus espaldas la bestialidad del victimario y en su corazón la superación de sus dolores y un reclamo enérgico de justicia, verdad, reparación integral y garantías de no repetición.

Una segunda conclusión de tipo contextual es el trabajo que desde la década de los años noventa ha venido realizado la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello, en el acompañamiento a víctimas de la violencia de Estado como opción política, a tenor de sus principios misionales, inspirados en la realidad de las víctimas y la lectura crítica y liberadora del Evangelio. En el año 2003, la CCNPB, se constituye como persona jurídica y ratifica su opción por las víctimas de la violencia de Estado como aporte a la construcción de la paz en el país.

Los procesos que la CCNPB acompaña en diferentes regiones del país, desarrollan acciones en cuatro líneas fuerza: La asistencia humanitaria en términos de acogida, seguridad y salvaguarda de la vida de las víctimas; el acompañamiento Jurídico para la denuncia, demanda reclamación de derechos por parte de las víctimas ante instancias judiciales del nivel nacional e internacional en el marco de la defensa de los Derechos Humanos; El acompañamiento psicosocial, para aportar en el fortalecimiento individual y colectivo de las víctimas de la violencia de Estado; La recuperación y socialización de la memoria como práctica de resistencia y empoderamiento social, político y ético de las víctimas ante la sociedad en general y ante su propios victimarios.

En las cuatro líneas de trabajo y como componente transversal se ha ubicado la dimensión espiritual y la práctica religiosa como dimensión fundamental en el proyecto de vida humano y como lugar desde donde se afianza el proyecto de vida, el reposicionamiento político, la mística organizativa y la libertad para la elaboración de sus duelos. Todo gracias a la amplitud y profundidad que tiene el lenguaje simbólico y la sensibilidad religiosa.

Una tercera conclusión, se puede ubicar en los abordajes teóricos y las elaboraciones conceptuales que las ciencias sociales han construido y a los cuales se ha apelado, para relacionarlos, articularlos o compararlos, de tal manera que sirvan de referencia a la hora de interpretar el lugar que ocupa la práctica religiosa en la resignificación del proyecto de vida de personas víctimas de la violencia de Estado.

En esta vertiente conclusiva se hizo una relación entre la teoría crítica y la teología de la liberación como referentes teóricos pertinentes para la interpretación. Como teoría crítica se comprendió la elaboración hecha por la escuela de Frankfurt, la que en la primera mitad del siglo XX, hace una reinterpretación del marxismo y amplía sus postulados más allá de las condiciones materiales, en el terreno de la economía y al producción, indagando por el impacto de esas condiciones materiales, en el terreno de la cultura, la ética, la política, sin hacer un replanteamiento del marxismo, si hay un redimensionamiento en aras no explicar solo la estructura social, sino la autorrealización humana. La teoría crítica de la sociedad se puede considerar como un referente epistemológico pertinente para el ejercicio hermenéutico realizado, teniendo en cuenta que tanto las prácticas religiosas de las víctimas, como la misma violencia hacen parte del entramado de relaciones que suceden en la estructura social.

Por su parte la Teología de la liberación se sigue comprendiendo como una nueva manera de hacer teología, si se entiende que esta reflexión, constituye la inteligencia de la fe religiosa, que surge en los creyentes y que se va expresando como pensamiento racional en estrecha relación con las condiciones materiales del contexto y como proyecto crítico emancipador, manifestación profunda de la teoría crítica de la sociedad en América Latina. Esta referencia teórica resulta pertinente para la investigación, como marco explicativo de las prácticas religiosas, que buscan una liberación de las víctimas de la violencia de Estado, entendida aquí la liberación como reposicionamiento de las víctimas frente al Estado y frente a sus propias prácticas religiosas en orden a la resignificación de su proyecto de vida. Como discurso teológico, elaborado científicamente, la TL, surge a finales de la década de los 60, reconociendo que el debate político e ideológico planteado en la conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín 1968, dejaba ya abierta la posibilidad a una reflexión de la fe cristiana, en una perspectiva, más social, más política y menos metafísica.

A nivel conceptual también se logran claridades en torno a la práctica religiosa en la perspectiva antropológica. Partiendo de que la dimensión religiosa es parte de la condición humana, en cuánto pone al ser humano ante los límites de su finitud histórica. La contingencia humana le permite al hombre tener control sobre los hechos producto de su conciencia y de su voluntad. Esta misma contingencia lo pone de frente a lo indescifrable, lo incontrolable, lo imperceptible por la vía de los sentidos y lo difícilmente abarcable en los leguajes de la razón. La reflexión no está puesta en el concepto de Dios, tarea de la teología, sino en la experiencia religiosa del hombre, que puede ser abordada desde la antropología o la sociología.

Antropológicamente la reflexión va del hombre hacia lo sagrado y exige entonces explicar los fundamentos de la tendencia del hombre a buscar sentido a su existencia en y a regular sus comportamientos por referencia directa a lo sagrado. La relación humana de frente a lo sagrado se da en una evidente desproporción, pues la divinidad puede lo que el hombre no puede, la divinidad ve lo que el hombre no ve, así las cosas entonces dicha relación se mueve entre la admiración por el misterio o el miedo al misterio.

La comprensión de la práctica religiosa como constitutiva de la condición humana, entra en diálogo con el concepto de víctima, más allá de las precisiones hechas por la legislación nacional e internacional. Se comprende que las víctimas son sujetos sociales, capaces de asumir su condición de victimidad y replantearse su praxis histórica, su práctica religiosa propia, desde procesos organizativos y espacios políticos, desatando todo su potencial humano y visibilizándose como agentes de su propia historia.

También se entra en diálogo con el concepto de victimidad como estado en que las víctimas se encuentran y dentro de la cual realizan sus tránsitos y reposicionamientos. La victimidad se comprende entonces como un estado en el cual las personas, independientemente del agente generador de la violencia, comienzan a asimilar que el proyecto de vida ha sufrido unos cambios completamente involuntarios. Esa nueva e indignante condición puede ser el punto de partida de la resignificación de su proyecto de vida y del reposicionamiento político. La victimidad es entonces una condición de posibilidad, en la cual las víctimas replantean su postura frente a la vida y emprenden un proceso de resignificación, poniendo en función todo su potencial humano, su historia personal y colectiva, su ancestralidad, sus valores culturales, su capacidad productiva, su espiritualidad y sus prácticas religiosas en función de seguir viviendo por encima del dolor causado por la violencia.

En el mismo plano de los referentes conceptuales, ha sido importante considerar el concepto de proyecto de vida desde una mirada política en el terreno de la subjetividad y una mirada antropológica en el terreno del sentido, una y otra vía resultan claves para ubicar el proyecto de vida de las víctimas de la violencia de Estado, dado que se puede identificar con claridad una vertiente social crítica, como lo plantea Hugo Zemelman en sus reflexiones sobre la subjetividad, como proyecto en construcción y deconstrucción permanente. Por otro lado se tuvieron en cuenta los aportes que desde la experiencia personal ha dejado para la humanidad y para la comunidad científica, el médico y psicólogo Victor Frankl, quien plantea como el ser humano se declara en permanente búsqueda de sentido, aun cuando un sistema de poder los convierte en víctima

La perspectiva de Hugo Zemelman ayuda a referir el lugar de las prácticas religiosas de las víctimas, como prácticas emancipatorias, que resignifican memorias dolorosas, configuran una lectura política del presente y afianzan una proyección hacia un futuro utópico, con mejores condiciones de vida. Por su parte los aportes de Victor Frankl ayudan a relacionar la victimidad con la práctica religiosa y la espiritualidad, en cuanto, el ser humano en busca de sentido y ante la degradación humana encuentra en la religión una atmosfera de posibilidades, que le dan fuerza para sobrevivir y sobre todo valor para reposicionarse frente a la vida.

A nivel de interpretación, el análisis de la información contenida en las narrativas de las entrevistas, evidencia que la práctica religiosa ocupa un lugar dinamizador en el reposicionamiento político de las víctimas de la violencia de Estado. En los cinco casos abordados, la práctica religiosa comienza por un proceso de configuración de la sacralidad bajo la impronta del contexto natural y el influjo de la tradición cultural y ancestral. Tal proceso de configuración de lo sagrado en el plano religioso, también tiene su correlato en la configuración de una sacralidad civil, manifestada en tiempos, lugares, instituciones, personas, objetos, doctrinas y

símbolos que dan cuenta de la sacralidad del Estado, como estrategia de poder y legitimidad ante los ciudadanos.

La interpretación de la información también evidencia que en estos cinco casos, los hechos violentos provocan una desacralización de las estructuras religiosas que parecieran haber llegado a su límite y no ser suficiente para colmar las expectativas y confianza de los creyentes ahora convertidos en víctimas sufrientes. Al lado del derrumbamiento de la sacralidad religiosa se derrumba la sacralidad del Estado por la acción o la omisión en la victimización de sus ciudadanos, ahora convertidos en víctimas sufrientes. A la vez que como estructura benefactora y garante de los Derechos humanos, pierde legitimidad y credibilidad ante la sociedad.

El proceso avanza en el plano religioso hacia la resacralización como reposicionamiento de la experiencia de fe y como reposicionamiento político. En esta parte del proceso hay un redimensionamiento de la sacralidad incorporando nuevos lugares, tiempos, ritos y símbolos. Frete al Estado, que fue objeto de desacralización, y frente al cuál las víctimas supervivientes, reposicionadas políticamente, ya no se sitúan como religadas, obedientes y alienadas. Ahora frente al Estado, las víctimas son capaces de hablar y reclamar sus derechos, no como acto de buena voluntad del Estado, sino como obligación constitucional, que puede ser demandada en caso de incumplimiento.

Un segundo bloque temático permite concluir que en el plano de la victimidad como estado, las víctimas realizan tránsitos progresivos, que no son parte de un proceso natural, ni naturalizable, sino producto de decisiones que las mismas víctimas toman para seguir viviendo y afrontar desde otro lugar social y político, las nuevas condiciones en que van a vivir en la sociedad. Los tres

momentos planteados en la metodología se pueden identificar claramente en las narrativas de los cinco casos que hacen parte de este trabajo de investigación.

En los cinco casos, los hechos victimizantes con la acción u omisión del Estado rompen de manera abrupta el proyecto de vida de las personas, infringiendo dolor, con la ejecución extrajudicial, la tortura, el desplazamiento, la desaparición forzada, convirtiendo a los ciudadanos en víctimas sufrientes o sujetos ontológicos y perjudicados.

Solo una decisión de la víctima en el estrecho margen que la violencia le deja, la conduce a la sobrevivencia, reconociendo que no está muerta y que la vida debe continuar, para reclamar sus derechos y hacer de su sufrimiento una causa de radicalidad social y política, pasando del estado sufriente a víctima sobreviviente o sujeto jurídico.

La radicalidad y la mística de las víctimas les permite avanzar hacia el estado de superviviente, donde se desvictimiza para empezar a ser un sujeto de derechos desempeñar liderazgo social el favor de sí mismo y de los derechos de otras víctimas. En este lugar del proceso, la víctima de la violencia de Estado, ya reposicionada se lanza a asumir retos a nivel político, participando en la construcción de la política pública, en la denuncia y reclamación de derechos, incluso articulándose a otras causas.

Se reafirma que tanto los tránsitos que se dan en las prácticas religiosas, como los tránsitos que se dan en la victimidad, están contenidos en los dinamismos del proyecto de vida que transcurre, yendo y viniendo desde el presente que exige sentidos y significados, una veces hacia la memoria en el pasado de dolor y de resistencia y otras veces hacia el futuro donde tiene lugar la utopía de una sociedad y un país en paz, con justicia social, verdad, reparación integral y garantías de no repetición.

Esta investigación ha hecho una aproximación al problema, sin embargo las prácticas religiosas, como fenómeno humano, social, político y semiótico, pueden ser interpretadas en otras perspectivas que aporten a desentrañar todo su potencial, en virtud, no solo del conocimiento, sino de la construcción y el debate por una sociedad más justa e incluyente. Desde ya se pueden enunciar algunas aristas que quedan pendientes en el presente trabajo: por ejemplo el perdón y la reconciliación como posibilidad histórica en tensión con los deseos de justicia y castigo a los victimarios; otro campo interesante puede estar en el terreno de los imaginarios sociales de lo religioso en los procesos y las organizaciones sociales: otro campo problémico es el de la espiritualidad de la resistencia en relación con la memoria histórica y la victimidad; otro escenario investigativo puede ser el poder de los símbolos religiosos en el marco del conflicto armado colombiano. Como se puede ver el campo de estudio no está agotado, por el contrario, está apenas explorándose a través de la indagación en diferentes niveles del debate académico.



### Referencias bibliográficas

- Acevedo Arango, O. F. (2017). *Episteme de la victimidad: Reposicionar al sobreviviente y reparar a la víctima*. Bogotá: Ediciones Usta.
- Acosta Cárdenas, J. G. (2012). *La victimidad aproximación a la lectura popular de la Biblia como un camino de dignificación*. Facultad de Teología.
- Adorno, T. W. (1994). *Actualidad de la filosofía*. Planeta-De Agostini,.
- Alfaro, J. (1988). De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger. *Gregorianum*, 211–272.
- Álvarez, A. (2014). *Los discursos otros. Crítica al universalismo occidental*. Bogotá DC: Ediciones Desde Abajo.
- Arango, O. A. (2011). *Antropología y teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Arias Marín, A. (2012). Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima. *Nómadas*, (36).
- Bonilla Castro, E., & Rodríguez, P. (1997). Más allá de dilema de los métodos. *La investigación en Ciencias Sociales*. Bogotá: Uniandes.
- Colombia. Congreso de la república. (2011). *Ley 1448 de 2011: Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*. Bogotá: Diario Oficial.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (25 de Julio de 2018). *oas.org*. Obtenido de *oas.org*: <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2018/162.asp>
- Camps, V. (1981). La religión como práctica simbólica. *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, (1), 63–66.
- Carballo, C. T. (2009). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo Libros.
- Castellanos, F., & López, A. L. (2012). Prácticas religiosas en un grupo de personas mayores en situación de discapacidad y pobreza. *Investigación En Enfermería: Imagen Y Desarrollo*, 14(2).
- Dussel, E. (n.d.). *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Encuentro de El Escorial. JSTOR.
- Dussel, E. (2011). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de brouwer Bilbao.

- Eliade, M. (1981). Lo sagrado y lo profano. Guadarrama/Punto Omega.[Libro En Línea] Disponible: [Http://www. Scribd. com/doc/414204/Eliade-Mircea-Lo-Sagrado-Y-Lo-Profano](http://www.Scribd.com/doc/414204/Eliade-Mircea-Lo-Sagrado-Y-Lo-Profano).
- Ellacuría, I. (1990). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. 2). Trotta Valladolid.
- Fiscalía General de la Nación. (20 de Octubre de 2014). [fiscalia.gov.co](http://fiscalia.gov.co). Obtenido de [fiscalia.gov.co: https://www.fiscalia.gov.co/colombia/noticias/destacada/fiscalia-declarar-casos-de-integrantes-de-la-up-como-crímenes-de-lesa-humanidad/](https://www.fiscalia.gov.co/colombia/noticias/destacada/fiscalia-declarar-casos-de-integrantes-de-la-up-como-crímenes-de-lesa-humanidad/)
- Frankl, V. (1990). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Galeano Quintero, A. N. (7 de marzo de 2016). Comunicación personal (O. Martínez, Entrevistador)
- Gómez, C. (27 de Junio de 2015). Comunicación personal. (O. Martínez, Entrevistador)
- González, D. M., Medina, P. R., & Rodríguez, M. B. (2016). Las víctimas del conflicto armado en Colombia como sujetos políticos: entre la cooptación y la oposición. *Dinámicas de agencia y resistencia en el proceso de formulación de la Ley 1448 de 2011*.
- González, L. (6 de Octubre de 2015). Comunicación personal. (O. Martínez, Entrevistador)
- Grujik, M. (2012). La herencia religiosa en la Guerra de Bosnia y Herzegovina (1992-1995). *Revista De Paz Y Conflictos*, 5, 173-182.
- Grupo de Memoria Histórica. (2011). *La huella invisible de la guerra: Desplazamiento forzado en la Comuna 13*. Taurus Ediciones.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sigueme.
- Habermas, J. (1973). Conocimiento e interés. *Ideas y valores*, 61-76. Obtenido de [revistas.unal.edu.co: http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29111](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29111)
- Histórica, C. N. de R. y R. (Colombia). Á. de M. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Hernández Sampieri, R. (2010). *Metodología de la investigación*. Ciudad de México: Mc Graw Hill.
- Hobbes, T. (1999). *El Leviatán*. México: Editorial Cruz O.S.A.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz.

- Horkheimer, M. (2000). Teoría tradicional y teoría crítica. Paidós Barcelona.
- Houtart, F. (1998). Sociología de la religión. Plaza y Valdes.
- Jaimés, A. (4 de octubre de 2016). Comunicación personal. (O. Martínez, Entrevistador)
- Levi, P. (1985). Si esto es un hombre. El Aleph Barcelona.
- Leyva, G. (2005). La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica. Anthropos-UAM Metropolitana. México DF.
- López, A. C. (10 de Octubre de 2014). Comunicación personal. (O. Martínez, Entrevistador)
- Marcuse, H. (1978). Cultura y sociedad. Buenos Aires: Sur.
- Martínez, O. (2000). Animadores campesinos para una eclesialidad campesina. Tesis de Grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Facultad de Teología.
- Martínez, O. (2005). Prácticas pastorales y tejido social en Medellín del Ariari, El Castillo - Meta. Bogotá: Universidad Pedagógica - Trabajo de grado .
- Martínez, O. (2011). Búsquedas, aprendizajes y Relatos. Sistematización de experiencias Bíblicas. Bogotá: Misioneros Claretianos.
- Martínez, O. (2012). Abriendo Caminos, Sembrando Esperanzas. Bogotá: Misioneros Claretianos.
- Monzón Cifuentes, B. L., & Quiroga Carrillo, J. (2009). Relatos de Mujeres. Colección de Viva voz: memorias del genocidio de la Unión Patriótica. Bogotá: Corporación para la defensa y promoción de los Derechos Humanos REINICIAR.
- Organización Naciones Unidas. (4 de Noviembre de 2011). [www.acnur.org](http://www.acnur.org). Obtenido de [www.acnur.org: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8505.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8505.pdf)
- Oviedo Cordoba, M. (2013). Identidad narrativa en experiencias de secuestro. Manizales: Universidad de Manizales - CINDE.
- Páramo, P., & Otálvaro, G. (2006). Investigación alternativa: por una distinción entre posturas epistemológicas y no entre métodos. Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales, (25).
- Paniagua Solórzano, W. (2010). La victimidad: Una aproximación desde el proceso de resarcimiento en la región Ixhil del noroccidente de Guatemala. Universitat Autònoma de Barcelona,.

- Pédrón Colombani, S. (2008). Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos “neotradicionales.” *Sociedade E Estado*, 23(2).
- Penagos Concha, V. E. (2016). *Mujeres en resistencia*.
- Pérez Prieto, V. (2016). Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, “golconda”, sacerdotes para América Latina, cristianos por el socialismo y comunidades eclesiales de base. *Cuestiones Teológicas*, 43(99), 73–108.
- Plata Pineda, O. (2006). Religión y política en El Leviatán de Thomas Hobbes. *Práxis Filosófica*, 57 - 80.
- Richard, P. (2004). Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación: en el contexto actual de la globalización. *Caminos*,
- Santamaría Rodríguez, J. E. (2016). La victimidad como lugar teológico: apropiación para una teología de la realidad histórica desde la propuesta de Ignacio Ellacuría. *Facultad de Teología*.
- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología* (Vol. 17). Ediciones C. Lohlé.
- Sumalla, J. T. (2013). Paradojas y patologías en la construcción social, política y jurídica de la victimidad. *Indret*, (1).
- Tamayo, J. J. (1991). *Para comprender la teología de la liberación*. Stella-Navarra: Verbo Divino
- Tamayo, J., & Fariñas, M. (2008). *Culturas y religiones en diálogo*.
- Tillich, P. (1962). *Political expectation*. Harper & Row.
- Torres, A. (2014). *Metodologías participativas de investigación social*. Bogotá: CINDE.
- Torres, A. (4 de Octubre de 2016). Comunicación personal. (O. Martínez, Entrevistador)
- Urrego Pava, G. A. (2017). *Ley de víctimas: un debate en torno a la inclusión y la exclusión social*.
- Villa, J. D. (2007). “Were it not for god we would be now dead”. Victims, reconciliation and religion. *Theologica Xaveriana*, 57(164), 565–589.
- Vallejo, M. d. (6 de Octubre de 2015). Comunicación personal. (O. Martínez, Entrevistador)
- Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Wenger, E. (2001). *Comunidades de práctica aprendizaje significado e identidad*.

Zemelman, H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. Polis, 355 – 366.