



PORTADA Y CONTRAPORTADA. Gregorio Vásquez de Arce y ceballos, *Nacimiento de santo Domingo de Guzmán*, siglo XVII. Óleo sobre tela, 208 x 306 cm. Colección Museo de Arte Colonial, Bogotá.

Primera edición: Noviembre, 2020  
Rodríguez Urrero, Nicolás,

*¿Por qué prospera el camino de los impíos y viven en paz todos los que obran con perfidia? Aportes para una memoria visual desde el poder y la resistencia en la Iglesia del país del Sagrado Corazón.*

Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de artes,  
Departamento de Artes Visuales.  
Trabajo de Grado para optar por el título de Maestro en Artes  
Visuales.

Calvacera, Ediciones, 2020.

p.118

22 x 15 cm

Palabras clave:

*/ Arte y archivo / Iglesia Católica en Colombia / Memoria  
/ Poder y resistencia/ Teología de la Liberación /*

Diseño y edición digital de la colección:

Realizado en la Ciudad de Bogotá durante los meses octubre y  
noviembre.

© Calvacera, Ediciones, 2020.

© Todos los derechos reservados  
Bogotá - Colombia.



¿POR QUÉ PROSPERA EL CAMINO DE  
LOS IMPÍOS Y VIVEN EN PAZ TODOS  
LOS QUE OBRAN CON PERFIDIA?

*Aportes para una memoria visual desde el  
poder y la resistencia en la Iglesia del país  
del Sagrado Corazón.*



## ÍNDICE

PRÓLOGO.....	13
LA IGLESIA, MI PADRE Y YO.....	19
UNA PREGUNTA POR EL PODER Y LA RESISTENCIA.....	39
MEMORIA HEREDADA, HISTORIA POSITIVA.....	53
RELIGIÓN. ARCHIVO. IMAGEN.....	69
MEMORIA, TRAUMA. DISPOSITIVOS DE REPRODUCCIÓN.....	89
REFERENCIAS.....	111





*Este proyecto inicio en el momento en el que vi un desfile de curas el día de las exequias de mi padre, desde ese entonces no he podido dejar de pensar en el color de sus sotanas.*

*Le doy las gracias a María Sol y la terrible paciencia con la que intento lidiar con mi intermitencia.*



*Ya no estás*

*Nunca nos despedimos.*

*Supongo ahora*

*Solo queda vivir,*

*Para esperar a la nada*

*Y nada seremos otra vez.*

*Con todo el amor,*

*al recuerdo de mi padre.*



## PRÓLOGO

En la historia, la memoria y el olvido.

En la memoria y el olvido, la vida.

Pero escribir la vida es otra historia.

Inconclusión.

Paul Ricoeur. *La memoria, La historia, el olvido*,  
2008.

La historia de la Iglesia Católica Colombiana como escenario de investigación en el contexto de las artes visuales se presenta quizá como uno de los archivos más importantes acerca de la relación entre el poder y la resistencia, y como esta se imprime a través de todas las estructuras sociales en la actualidad. En este orden de ideas, el uso de la Iglesia como paradigma del poder supone hacer un énfasis en la estrecha relación histórica entre la iglesia y la conformación del Estado colombiano, presente a través del uso del discurso eclesial como legitimador en las contiendas por el poder tanto en periodos de transición como de hegemonía política. Paralelamente, nos permite exponer y

explorar los lazos que las imágenes tienen dentro de estas disputas; en la legitimación de figuras, condena de propuestas y la conformación de ideales de sujeto y nación.

No obstante, hablar de la relación poder y resistencia (Foucault) no es hacerlo sobre categorías indisolubles, ni los eventos de la historia religiosa en Colombia pueden colocarse polarmente en registros opuestos de estas dos nociones. Tomando como centro histórico el contexto de emergencia y desarrollo de la Teología de la liberación en América Latina (1965-1989) como nuevo paradigma de una propuesta de renovación del discurso religioso en relación con los problemas de la modernidad, se buscará hablar no solo de procesos de resistencia, sino también como, incluso dentro de la percepción de los mismos existen momentos de ambigüedad a la hora de trastocar sus motivaciones ideológicas con sus alcances contextuales (¿quiénes realmente fueron los pobres del discurso de la liberación de los “pueblos”?).<sup>[1]</sup>

El alcance y la oportunidad que una lectura desde las Artes Visuales presenta ante este nuevo escenario de estudio (me refiero a la mirada sociológica de las relaciones religión-política en el siglo XX), que se mueve más allá de la lectura militante

---

1. Algunas de estas ambigüedades se centran en la problematización del origen puramente latinoamericano de su discurso, sus dependencias de

o apologética, común en los textos relacionados con la historia de la Teología de la Liberación y su incidencia en la conformación de la modernidad en Latinoamérica, es el de separarnos de los modos convencionales del relato histórico y quizá en mayor magnitud del discurso teológico, para desde las imágenes, en su cercanía tanto con los lenguajes de la representación religiosa y su importancia en la propagación de la empresa católica en las américas, como desde la fotografía, y el archivo periodístico en su calidad testimonial, hablar de una suerte de contra-historia, en la visibilización de episodios olvidados u omitidos de nuestra historia nacional: en la sacralización de la violencia, el martirio cómo segunda muerte, el connubio Iglesia y estado, el poder pastoral, la contracara de las visitas papales, la devoción popular como una tecnología de control.

Esta empresa ha tomado muchos rumbos, y las imágenes muchos modos de la plástica. Al final, solo eran las imágenes, y yo, rebosantes y abrumadoras, signos de un pasado en disputa, y de un archivo complaciente al silencio. ¿Por qué tanto texto y tan poca imagen, en un proyecto que se pregunta por las imágenes? Los ensayos aquí consignados son la contraparte de la propuesta plástica de esta empresa, pueden ser pensados como la con-

---

la institución del catolicismo hegemónico, la conformación de una noción de “pueblo” o “pobre” generalizada y la asimetría entre sus desarrollos intelectuales con relación a sus impactos locales en casos concretos.

traparte de la puesta en exhibición del trabajo plástico. Recojo así una colección de ensayos pensados en torno a la imagen y coextensivos a ella, pues aún dentro del lenguaje de lo visual las imágenes no pueden evocar lo que la palabra puede narrar. Esto no es pues, una bitácora del proceso de la propuesta plástica del proyecto, es el enunciado de la visibilidad, son las reflexiones que acontecieron en la exploración de las imágenes.

No hace falta repetirlo, este texto está dirigido a mi padre. Cada palabra.



¿POR QUÉ VIVEN EN PAZ TODOS LOS QUE OBRAN CON PERfidIA? - 17 -



## LA IGLESIA, MI PADRE Y YO

Como todos los hombres de la biblioteca, he viajado en mi juventud; he peregrinado en busca de un libro, acaso del catálogo de catálogos; ahora que mis ojos casi no pueden descifrar lo que escribo, me preparo a morir a unas pocas leguas del hexágono en que nací. Muerto no faltarán manos piadosas que me tiren por la baranda; mi sepultura será al aire insondable: mi cuerpo se hundirá largamente y se disolverá en el viento engendrado por la caída, que es infinita.

Jorge Luis Borges. *La biblioteca de Babel*, 1941.

En la búsqueda de referentes para abordar este escrito, me encontré, o más bien, me estrellé contra la densidad de material del espacio en el que estaba escribiendo. Actualmente vivo sólo en el apartamento que compartía con mis padres, el único espacio que he llamado hogar. Este apartamento, de alrededor de 65 metros cuadrados, consta de una cocina, sala-comedor, dos baños y tres habitaciones, una de ellas usada como biblioteca, y que permanece, con la excepción de un cambio de piso, igual a cuando en ella, se sentaba mi padre a descansar, en su

poltrona de cuero favorita. Dentro de esta biblioteca, de no más de 3 x 3 m<sup>2</sup>, residen sobre 3 de sus muros 7 anaqueles, subdivididos cada uno por 7 repisas, reposando sobre cada una entre 30 y 50 libros. No poseo un inventario detallado de su contenido, pero aproximado pueden haber fácilmente más de 2000 libros alrededor mío, mientras escribo, atentos, revisando en sospecha estas palabras.

Hago mención de Borges y la Biblioteca de Babel,<sup>[2]</sup> pues la mera cantidad de textos es avasallante. No puedo evitar sentirme en ocasiones ahogado, entre estas torres de libros, por los juicios que desde cada uno de sus rincones emanan; me parezco a mi padre, dicen, pero si hay algo que definitivamente no comparto con él, es su hábito lector. Parcialmente por su propia compulsión para motivar en mí la lectura cuando era niño, así como la del colegio en que estudié, a través de material que, impuesto, en muy pocas ocasiones fue de mi interés (nunca terminé de leer un libro hasta después de su muerte). No obstante, esta biblioteca se emplaza como una oportunidad de acceder a él. Como la Rayuela de Cortázar, de la cual una copia he heredado, este

---

2. Borges, Jorge Luis. "La biblioteca de Babel", en *Ficciones* (Madrid: Alianza, 2008), 87-99.

espacio se presenta de igual manera, hipertextual, para abrir ventanas a su memoria, y luego ser fugado de ellas, ante la realización de que mis lecturas nunca serán las suyas.

En esta biblioteca existía otro espacio, dentro de uno de los dos cajones del escritorio donde se posa el computador sobre el cual escribo este ensayo, un archivo íntimo de los recuerdos de mi padre, su correspondencia sacerdotal, su poesía, sus cuentos, sus más afectivas reflexiones. Actualmente, este archivo se encuentra depositado dentro de una bolsa negra en el basurero Doña Juana al Sur de Bogotá,<sup>3</sup> extraviado, como los lazos que unían la vastedad de los contenidos biblioteca con la intimidad de los pensamientos que mi padre había depositado en sus pági-

---

3. Durante el transcurso del segundo semestre de 2018 desarrolle un proyecto llamado letanías, dirigido al uso de la memoria de mi padre y su asociación con el proyecto de la Teología de la liberación en Colombia. Así pues, decidí traer el archivo de todas las cosas que tenía de él a la universidad para la finalización del periodo académico, y, en el momento de recoger todo, tomé la desacertada decisión de guardar todo en folios dentro de unas bolsas negras, bolsas que guardé dentro del closet en el estudio previamente descrito. Durante el comienzo del 2019, hubo un cambio de piso en todo el apartamento (de laminado a baldosa) y, cuando iba a retomar el proyecto durante la clase de seminario, me encontré con la sorpresa de que todo estaba extraviado. No obstante, había tomado un extenso registro visual del archivo, registro que se perdió cuando una mañana de seminario me robaron el celular esperando a un Transmilenio en la estación de la 45. Solo pude recuperar 3 fotos de un correo que había enviado a Ana María Lozano, mi entonces profesora de seminario. Había visto sus rostros, inmediatamente cuando se cerraron las puertas del biarticulado, toqué mis bolsillos, me habían abierto la cremallera de la chaqueta, solo había vacío; vacío y desolación.

nas.<sup>44</sup> Me encuentro ahora en un limbo mnémico: desplazado de la memoria de mi antepasado, incapaz de confrontar el presente en su ausencia.

Este año, precisamente el 30 de mayo, se cumple una década de su muerte, una década de pensar en su memoria, de luchar con su olvido, pero últimamente de pervivir dentro de la nostalgia y el abismo que emite su mirada; alimentado por las ruinas de un apartamento que alguna vez fue nuestro hogar, bajo un pasado que se fuga cada vez que lo busco, en la reconstrucción de un relato que no puedo recrear, de la historia que solo mi padre me pudo contar. Me obsesiona su historia, porque su muerte no sólo me privo de su voz, sospecho también me despojó de la mía.

Soy bogotano de ascendencia tolimense(materna) y santandereana(paternal), de herencia y educación católica conservadora. He sido bautizado y confirmado, he servido como padrino de confirmación para el matrimonio, también me han intentado exorcizar, en quizás, el acto más violento del cual he sido objeto. Nunca he sido particularmente religioso, sin embargo, en ocasiones me resulta imposible escapar de una religión que permea hasta los espacios más íntimos de las relaciones interpersonales. Siempre quise estudiar arte, sin embargo, fui contagiado del

---

4. Véase imagen 1.

miedo de la no productividad, por lo cual terminé matriculado en la carrera de Diseño Industrial de esta universidad, en aras de poder en algún momento hacer doble programa con Artes Visuales. Terminé Diseño Industrial, medicado y depresivo, preocupado, porque mecánicamente y sin pausa alguna había tomado la inadvertida decisión de vivir entre la incuria y la desidia, lejos de mis propios afectos.

Después de terminar mi primer pregrado, llegué a la conclusión de que este abandono era sintomático, y que el futuro al que me había sometido era producto del acceso a una historia personal mediada por otros, cargada de intereses ajenos. Gracias a los estudios realizados dentro del paradigma Modernidad-Colonialidad de los Estudios Latinoamericanos, pude comprender que cualquier ejercicio de codificación histórica sobre el pasado tiene como interés principal actuar sobre la constitución del presente y el futuro (exilio temporal).<sup>51</sup> Más aún, el carácter

---

5. Véase Norton, Anne, "Ruling Memory", *Political Theory* vol. 21 No. 3 (Agosto, 1993): 453. Se hace uso de la noción de exilio temporal para hablar de la dimensión temporal que caracteriza a los ejercicios de dominio colonial. "El dominio imperial se extiende en el tiempo al igual que en el espacio. El establecimiento de un imperio requiere de la colonización del tiempo, la ley de la memoria. (...) Cualquiera que fuese el rumbo que tome, la colonización de la historia le otorga una dimensión temporal a la subyugación colonial". "Imperial Dominion extends in time as well as in space. The establishment of empire requires the colonization of time, the rule of memory. [...] Whatever course it takes, the colonization of history gives a temporal dimension to colonial subjugation".

reaccionario de estos fenómenos de exilio temporal tienen especial interés en la formación de estas posteridades. En palabras de Anne Norton (1993:454-455):

La ley colonial actuó sobre la tradición en diversas maneras, cortando los lazos que unían al presente y futuro con el pasado en cada caso. Las tradiciones fueron codificadas, transformadas de prácticas e imperativos tácitos a dictados cuidadosamente enunciados. Este proceso de codificación alteró las relaciones de pasado y presente, otorgándole autoridad nominal al pasado. Las generaciones presentes se encontraron doblemente alienadas de su pasado: fueron sujetas a su dominio, y carecían de la independencia y el derecho para constituir su comunidad en su propia práctica, que alguna vez los unió con sus ancestros.<sup>61</sup>

De esta manera, la memoria de mi padre se convertiría en un ejercicio activo de codificaciones, de las cuales no tengo punto de referencia, puesto que su vida para mí es mayormente un misterio. Desconozco la historia de su vida antes de compar-

---

6. Véase Norton, Anne, "Ruling Memory", *Political Theory* vol. 21 No. 3 (Agosto, 1993): 454-455. "Colonial rule acted on tradition in diverse ways, but in every case it severed the ties that bound the present and the future to the past. Traditions were codified, transformed from unwritten practices, unspoken imperatives, into carefully enunciated dictates. The process of codification altered the relations of past and present, granting nominal authority to the past. The living found themselves twice alienated from their past. They



tirla conmigo, y los recuerdos que tengo de él son cada vez más difusos, cada vez más episódicos. He comenzado a reconstruir a partir de los pocos textos que he podido recuperar de él una biografía de su vida, sustentada a través de fuentes primarias en un ejercicio que, aunque peligrosamente ficcional, es totalmente vital: la memoria de su vida antes de mi nacimiento. En el año 2018, llevé este interés hacia el desarrollo un proyecto personal: la (re)construcción de una memoria personal de mi padre y la relación de su vida, en particular su herencia jesuítica articulada con el proyecto histórico de la Teología de la Liberación en Latinoamérica (imagen 1). Como proyecto plástico, la obra consistía en la exposición de un archivo conformado por documentos recuperados de su dimisión sacerdotal, poemas y relatos cortos escritos por él, correspondencia y fotografías de su vida sacer-

---

were subject to its rule, and they lacked the independence, and the right to constitute the community in their own practice, that had once bound them with their ancestors”.

dotal. Acompañando estos documentos, había también dibujos de escenas de ordenaciones sacerdotales, al igual que imágenes impresas de parafernalia religiosa.

*Imagen 1.* Registro del proyecto Letanías. Material de Archivo y dibujo sobre papel. Noviembre, 2018.

Tomando como base prácticas artísticas enfocadas hacia la exploración del archivo como espacio de exploración plástica, cómo *Atlas Mnemosynne* de Aby Warburg (1924-1929), pero por sobre todo el modelo sintomático Warburgiano de la Historia del arte, mi intención con ese proyecto fue el de hablar de la capacidad que tienen las imágenes para, a través de su relacionamiento no literal, proponer un estado abierto de (re)lecturas de un espacio común como lo es la experiencia católica dentro de la familia en Colombia. Más aún, el proyecto pretendía resaltar la capacidad que tenían estas imágenes para hablar de acontecimientos no referibles a través del lenguaje escrito, de acceder a un pasado bloqueado por una autoridad histórica cargada de intereses en conflicto con el contenido de dichas imágenes. En acuerdo con el discurso de la *Sociología de la Imagen* en Rivera (2010) “Son las imágenes más que las palabras, en el contexto de

un devenir histórico que jerarquizó lo textual en detrimento de las culturas visuales, las que permiten captar los sentidos bloqueados y olvidados por la lengua oficial”.<sup>7]</sup>

No obstante, hoy, tanto los documentos como el registro fotográfico de la pieza se encuentran extraviados y lo único que queda es un precario registro digital del evento (imagen 1). Por ello creo que en esta memoria hay cada vez más olvido, y cada vez menos lugares de referenciación. Pareciese que ahora, solo su imagen aparece en mis sueños. Eso no es todo, no solo lo recuerdo cada vez más difusamente; los recuerdos de mi infancia y los eventos anteriores a su muerte resultan dolorosamente inaccesibles. Solo puedo verlo, cuando inadvertidamente se aparece en mis sueños, presente, pero carente de todo detalle. No

---

7. Véase Rivera, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax Utsiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores* (Buenos Aires: Tinta limón): 5.

recuerdo ya el timbre de su voz, y aun cuando la mayoría dice que me mi parecido a él es cercano, no puedo verme ni verlo en el espejo.

Previamente, hice uso del concepto de exilio temporal en Anne Norton cuando lo sitúa dentro del paradigma de la expansión colonial, para centrarse en los efectos que genera la codificación del pasado a través de la historia como autoridad ajena, y, las consecuencias que la inaccesibilidad a este pasado genera para las personas sujetas a dicho dominio colonial en el presente tanto en su proyección hacia el futuro.<sup>8)</sup> Siento fascinación por este enfoque de los estudios coloniales, puesto la necesidad de acceder a la memoria de mi padre surge a través de la confrontación de la historia a la cual accedí a través de sus documentos el semestre pasado con las lecturas de su pasado o la ausencia de ellas, que mi familia dentro de su afiliación católico-conservadora habían compartido conmigo. En el encuentro directo con sus reflexiones encontré los medios para confrontar mi educación católica a través del reconocimiento de las luchas

---

8. Norton, Anne, "Ruling Memory", *Political Theory* vol. 21 No. 3 (Agosto, 1993): 453. "Los colonizados se encontraron exiliados de la historia y la memoria que alguna vez los unieron con sus ancestros y una posteridad imaginada. En el exilio de su pasado se encontraron también exiliados de su futuro". "The colonized found themselves exiled from the history and memories that once bound them with their ancestors and an imagined posterity. In exile from their past they also found themselves in exile from their future".

de mi padre, así como también visibilizar los modos de acción de la iglesia a través de la familia como institución disciplinaria y cómo estos se desbordan para ejercer su poder en nuestra vida política. En este orden de ideas, el carácter reaccionario de la institucionalidad eclesial en Colombia ejerce su poder a través de su autoridad histórica, no sólo para preservar su tradición, como Norton lo aclara, sino principalmente para reclamar su posición en el presente y proyectar su autoridad en el futuro:

La conservación, preservación y tradición son ambivalentes. Aunque estos impulsos parecen mirar solamente al pasado, es el futuro el foco de sus preocupaciones. La conservación habla de lo antiguo, lo venerable, de la reverencia a nuestros ancestros y consideración del pasado, pero el discurso de la conservación es un discurso del futuro. La tradición tiene, no la preservación del pasado, sino la constitución de la posteridad como su finalidad.<sup>9)</sup>

Puedo reconocer en este momento que a través de los semestres he desarrollado una fascinación que casi que compulsiva por el impacto que la vida religiosa tiene en nuestra vida política, producto de una nostalgia basada en la idealización de

---

9. Véase *Ibíd.*, 453. "Conservatism, preservation, and tradition are ambivalent. Although these impulses seem to look solely to the past, it is the future that concerns them. Conservatism speaks for the old, the venerable, of

la figura de mi padre y una infancia de la cual francamente muy poco recuerdo; mi memoria es propensa al olvido y la historia que conozco contradictoria con lo poco que puedo recordar. En la aceptación del carácter fragmentario de mis recuerdos personales encontré la motivación para hacer de este un proyecto de construcción de memoria a partir del reconocimiento del olvido cómo proceso integral. Así pues, este olvido, esta condición de ambivalencia histórica se encuentra marcada por una dialéctica bastante particular, de negociación entre memoria e historia, de aceptación de la naturaleza fragmentaria de nuestra identidad poscolonial:

Los colonizados son llevados a cuestionar la promesa de que la victoria asegura integridad. Historias rivales, y el espacio que existe entre historia y memoria, los divide de sus compatriotas. El espacio entre su memoria y la voluntad presente para generar un cambio, de olvidar, los divide de sí mismos. Reconocen que están constituidos por fuerzas enfrentadas, por un presente y un pasado en oposición, por las experiencias del colonialismo y la independencia. Saben que existen dentro de ellos divisiones entre el orgullo y la vergüenza, resentimiento y afecto, con el que recuerdan la autoridad

---

reverence for ancestors and regard for the past, but the discourse of conservatism is a discourse of the future. Tradition has not the preservation of the past but the constitution of posterity as its end”.

colonial. Han llegado a saber, sin embargo, que estos más síntomas que defectos.<sup>[10]</sup>

Hago énfasis en la importancia de esta relación puesto tanto memoria e historia son en palabras de Ricoeur (2008) “modos de representación del pasado”, diferenciadas por medio de sus objetivos: fidelidad en el caso de la memoria, veracidad en el caso de la historia.<sup>[11]</sup> De igual forma como en Foucault el poder y la resistencia se entienden como fuerzas coextensivas, memoria e historia operan también en registros complementarios: la memoria cómo matriz es anterior a la historia y la historia a su vez instruye a la memoria.<sup>[12]</sup> Sin embargo, aún en su coextensión

---

10. Véase *Ibíd.*, 460. “The colonized are led to question the promise that victory secures wholeness. Rival histories, and the space between history and memory, divide them from their compatriots. The space between their memories and their present will to change, to forget, divides them to themselves. They know that they are constituted by forces ranged against each other, by a present and a past in opposition, by the experiences of colonialism and Independence. They know they are divided within themselves by the shame and pride, resentment and affection, which they remember colonial rule. They come, however, to know that these are more than symptoms or defects”.

11. Véase Ricoeur, Paul. 2008. *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 175.

12. Hago uso de la palabra coextensivo para proponer un tipo de relación que no plantea a la memoria como una imagen invertida de la historia, sino cómo en el caso de la resistencia una fuerza “tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que como el poder se organice, se coagule

son causalmente distinguibles, Así pues, separables: para que la memoria sea historia necesita convertirse en una memoria objetivada, o en términos de Ricoeur una *memoria anónima*.<sup>[13]</sup>

Éste no es ese caso. Cuando hago mención de la memoria como eje central de este proyecto, lo hago para hablar de un tipo de memoria que es personal, familiar, biográfica, afectiva y a su vez motivada por la necesidad de enfrentar los traumas de un pasado que no se ha sufrido en carne propia, pero que, por medio de lógicas intergeneracionales de herencia del dolor, constituyen y moldean el presente del sujeto que recuerda. Consecuentemente, cuando sugiero a la posmemoria cómo neologismo<sup>[14]</sup>, lo hago en función de acotar a la memoria dentro de los

---

y se cimiente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente”. En Foucault, Michel. 1994. No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levy, en Un diálogo sobre el poder (Barcelona: Atalaya), 161.

13. Para que la experiencia o sencillamente la imagen de lo vivido alcance la realidad de lo histórico será preciso que salga de sí misma, que se coloque en el punto de vista del grupo, que pueda denotar que un hecho marca una determinada época porque ha penetrado en círculo de las preocupaciones y de los intereses colectivos. Halbwachs, Maurice. 2004. La memoria colectiva. (Zaragoza: prensas universitarias de Zaragoza), 45.

14. “La posmemoria se caracteriza por la experiencia de aquellos que crecieron dominados por narrativas que precedieron a su nacimiento, cuyas propias historias tardías son evacuadas por aquellas de la generación anterior, moldeadas por eventos traumáticos que no pueden ser comprendidos ni recreados”. “Postmemory characterizes the experience of those who grow up dominated by narratives that preceded their birth, whose own belated stories are evacuated by the stories of the previous generation shaped by traumatic



límites de este proyecto: hablar de la memoria como un fenómeno de herencia intergeneracional de una experiencia traumática, reconocer las formas como se descubre y se accede a esa memoria traumática y de qué manera esa obligada mediación que existe entre el hecho histórico en sí mismo y la re-presentación que de este lleva a cabo el descendiente, responde a la naturaleza hipermediada de nuestra cultura contemporánea. En palabras de Quilez (2014: 63-64):

En todos los casos, la conexión que la segunda generación establece con los recuerdos de la generación anterior debe ser tan profunda y emotiva que el tipo de memoria que de ella se desprenda estará dotado, pese a su carácter indirecto, de la misma fuerza y compromiso que si se tratara de un trabajo de memoria propiamente dicho. La posmemoria es, por lo tanto, una memoria mediada y afectiva, en tanto que, por un lado, tiene como recipiente a la generación siguiente (posterior) a la que fue testigo directo del acontecimiento histórico en cuestión, y, por el otro, la transmisión entre la una y la otra no tiene lugar de modo “profesional” y objetivo,

---

events that can be neither understood nor recreated”. En Hirsch, Mariane. 1997. *Family Frames: photography, narrative, and postmemory* (Cambridge y Londres: Harvard University Press), 22.

sino, contrariamente, íntimo y personal.<sup>[15]</sup>

Subsecuentemente, al hablar de posmemoria como *memoria heredada* dentro de los procesos de herencia del trauma, también incluyo la forma como se descubre y se accede a dicha memoria, puesto, omitir los detalles del proceso de acercamiento es ignorar la mitad del recuerdo. Cómo lo mencioné anteriormente, el acceso a la memoria de mi padre está marcado por más por la ausencia que por su encuentro, y en este orden de ideas, es ahí donde cobra mayor relevancia el uso de este concepto: “el objetivo no es hablar del pasado como una totalidad cerrada y aprehensible, sino todo lo contrario: lo que se persigue es dejar patente la enorme dificultad para evocarlo y para representar todo lo que allí aconteció”<sup>[16]</sup>. Así pues, cuando me refiero a mi padre y a su pasado teológico y político lo hago no sólo en función del encuentro con el contenido de dicho pasado sino también en lo que implica acceder a dichos contenidos en el presente.

---

15. Véase Quilez, laia. Hacia una teoría de la posmemoria. Reflexiones en torno a las representaciones de la memoria generacional, *Historiografías*, 8 (Julio-diciembre, 2014), 63-64.

16. Véase *Ibíd.*, 73.

*He visto de nuevo el tiempo  
en la línea del muro  
que le pone límites al parque.  
No estás conmigo y no importa,  
nadie echa de menos  
las historias que escribimos.  
Este siglo no nos merece  
tampoco somos necesarios,  
las maletas recién hechas  
esperan ser desempacadas.*

*Mauricio Rodríguez.*

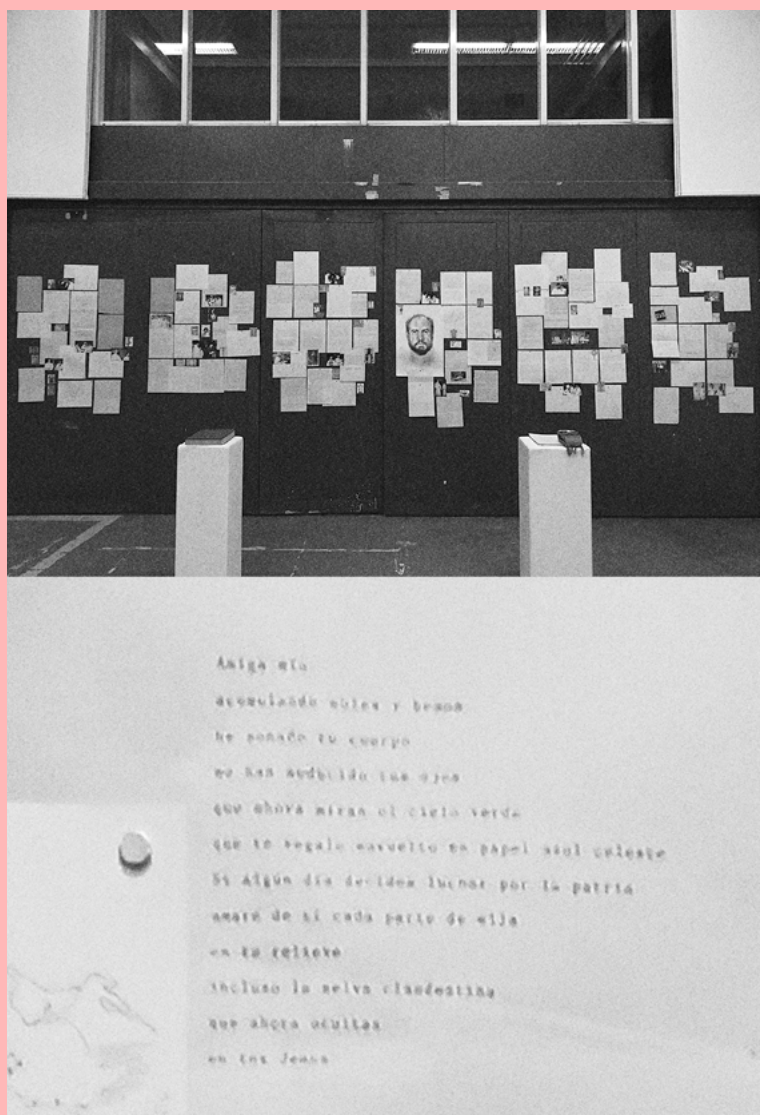
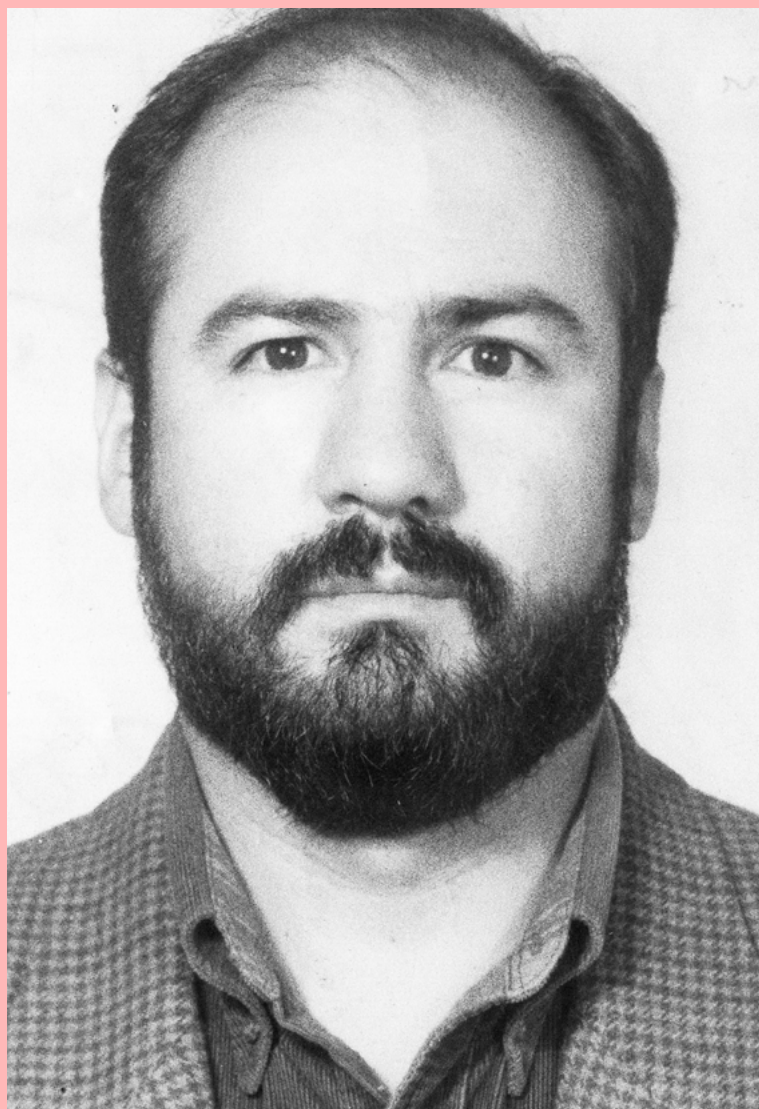


Imagen 1. Vista general y acercamiento digital al proyecto letanías. Material de archivo y dibujo sobre papel, 2018.



¿POR QUÉ VIVEN EN PAZ TODOS LOS QUE OBRAN CON PERfidIA? - 37 -

*Imagen 2.* Jorge Mauricio Rodríguez Valderrama, mi padre, algún momento de los 90s.



## UNA PREGUNTA POR EL PODER Y LA RESISTENCIA

En estos mismos momentos centellean como lenguas de fuego infernal, amenazantes y terribles, las espadas enemigas en todos los frentes, en la cátedra, en la tribuna, en los congresos, en las asambleas, en los periódicos, en los panfletos y hojas volantes, en convenciones y en proyectos de Constitución nacional, con lo que intentan derrocar a Cristo de su trono, para ellos levantarse el suyo sobre las ruinas, también nuestra palabra como espada y nuestra pluma como saeta han de flamear y clavarse en el propio corazón del monstruo que es el error, que es la herejía, aunque choquen contra la enemiga lanza y se rompan en mil pedazos, con tal de defender los derechos de Dios y de su Iglesia, hoy más que nunca odiada y perseguida.

Excmo. y Rvdmo. Sr. Builes. *Las campañas contra Dios y la Iglesia*, 1933.

Durante el transcurso de esta cuarentena, cuyo síntoma parece ser su crónica prolongación, tuve que afrontar la nueva normalidad de vivir transitoriamente entre el apartamento que parcialmente heredé de mi padre y la casa de mis abuelos ma-

ternos, localizada en el mismo barrio. No vivía en casa de ellos, desde que, después de la muerte de mi padre hace una década (30 de mayo de 2010), una estadía de unas semanas se convirtió inadvertidamente en dos años. En esa casa, en la que viven además de mis abuelos mi madre y la menor de sus cinco hermanas, me encontré, o más bien me estrellé contra una nueva organización del tiempo, una nueva disposición del espacio. Quizá perdido entre la inocencia de la infancia o el abismo de memoria que se convirtieron los años precedentes y posteriores a la muerte de mi padre, tuve un reencuentro con la desbordante fervorosa católica de mi familia materna y su presencia en todas las facetas de nuestra nuevamente vida compartida.

Así pues, de viernes a domingo, me convertí en un espectador curioso, y en ocasiones, apático, de la constante mediación de la iglesia en esta nueva faceta de mi cotidianidad. Entre mañanas de Telemiga, tardes de eucaristías o grupos de oración por videollamada y noches de rosario, rápidamente me encontré subsumido entre una actitud de curiosidad por la recursividad de las instituciones católicas por crear nuevos canales de control y la necesidad de escapar en ocasiones del desbordamiento de los discursos que desde estos canales llegaba a todos los rincones de mi vida personal. De una manera casi distópica, gestos como el diezmo electrónico proclamado por el pastor de la iglesia Ríos de Vida Miguel Arrazola, se convirtieron en prácticas con alcan-



ces familiares reales, acompañados discursos enraizados en una muy particular hermenéutica religiosa y su asociación con lecturas ultra-conservadoras del actual panorama político nacional.

No faltó el tiempo para que, ante el angustiante panorama nacional de violencias sistematizadas y manifestaciones en protesta a estos eventos, se expresara mi familia, particularmente mi madre y mi abuela con respecto a estas situaciones (principalmente las múltiples manifestaciones estudiantiles de este año, las reacciones al asesinato de Javier Ordoñez y la movilización de la Minga Indígena a Bogotá). En medio de un lenguaje de mamertos, narcotraficantes y comunistas, una lógica de apelación a una moral religiosa traída del derecho colonial, además de a una confianza inamovible por una particular categoría de videos de YouTube que amalgama la crítica periodística, el comentario político, y el sermón eucarístico con un deseo por reorganizar nuestra sociedad a manera de la constitución de 1886 y evitar cualquier signo de la modernidad como advenimiento de un tiempo apocalíptico, me encontré pensando en mi padre, en las noches, mientras contaba de tres en tres para quedarme dormido.

Recordé entonces su siempre complicidad ante asuntos religiosos. Siempre pude saltar la misa de los domingos para quedarme en la casa con él, y si teníamos que estar en la iglesia, siempre conté con su permiso para quedarme dormido en

la banca. Nunca le pregunte acerca de su tiempo como sacerdote jesuita, y jamás hablamos de su pasado familiar: aún en mi infancia podía reconocer el dolor en el tono de su voz cuando se refería a este. Su devoción nunca fue un tema de crítica o discusión, y como comprendí después, a través de una serie de correspondencia y escritos ahora perdidos, que sus afinidades religiosas y también políticas eran totalmente contrarias al resto de mi familia materna. Comencé pues, a deambular entre el presente y el pasado, y, en el tránsito, me topé con él final de esta carta (el único documento de correspondencia que me queda de él), anónima porque no entiendo la firma del remitente (Alejandro quizá), escrita en Roma, 1989:

Fuera de lo anterior, mi espacio político está lleno de visiones sobre el poder. Hoy sé que no existe sino el político. Y que toda esa construcción del poder religioso, o más precisamente, eclesiástico, es un monstruo tricéfalo hijo del connubio adulterino de obispos que soñaron con ser príncipes y de príncipes que sueñan con ser obispos. Y todos ellos se han acostado con la violencia y han parido la idolatría. y al levantarse debilitados por su orgía sacrílega se han hecho infames esclavos del Leviatán. Y así como un monstruo, también ellos están devorando a la humanidad. Dentro de algunos días, sacerdotes de todos los colores empezarán a compartir estas visiones. La mayor parte de ellos tendrán que ser obispos. Yo sé que las visiones mías no pueden conmover a nadie más

que a mí. Pero no puedo evitar describírselas. Me siento como una campana en el desierto o como uno de los jinetes hipertróficos de Dalí en el febricitante duelo contra unos molinos de viento.

Entre una ráfaga de imágenes pude reconocer entonces, que el centro de esta disparidad existía una total distancia entre la experiencia de los eventos percibidos en Colombia durante la mitad del siglo XX por mi familia. Entre la Colombia vivida por mi padre, desde el seminario Jesuita en Bogotá y luego el sacerdocio, en una vida sin padres (sus padres murieron al igual que él, de cáncer a una temprana edad), y aquella vivida por mis abuelos maternos (un sargento y una sastre, ambos campesinos en su infancia) y mi madre, desde el campo, en Boyacá, y luego en Santa Helena, Tolima, un pueblito escondido entre la cordillera.

Comprendí, que mis abuelos, boyacenses de nacimiento (a mediados de los 40s), habían crecido dentro del contexto de una Colombia que comenzaba un proceso de éxodo masivo del campo a la ciudad,<sup>17)</sup> y en este movimiento, se había generado

---

17). El siglo XX trajo consigo una explosión demográfica y una acelerada migración de la población a los centros urbanos en Colombia. En 1938, casi el 70% de los 8,7 millones de habitantes vivían en espacios rurales. Para 1973, este número se había reducido a 48% en un país con más del doble de la población (22,8 millones). Ya para 1985, el número de habitantes ascendía a

una escisión entre una población rural religiosamente conservadora y las reformas liberales de 1936, que entre la laicización de la educación y el establecimiento de la libertad de cultos, amenazaban, en los ojos de la institución eclesial nacional, con la degradación moral de su pueblo. Escuche los ecos del Excmo. y Rvdmo. Sr. Builes,<sup>[18]</sup> el entonces obispo de la Diócesis de Antioquía, ahora en proceso de canonización por el actual papa, y encontré su discurso de odio, visceral y belicista, en mi infancia, en mis eternas pesadillas con el diablo, en el presente, en el coctel psico-místico de las explosiones bipolares de mi madre y su extrema devoción católica, en sus intentos por convertirme a una religión de la que incluso antes de mi padre fui escéptico, en su incapacidad por acoger la diferencia en otras personas; lo encontré en esas marcas de aceite en formas de cruz, hechas con los dedos, en cuanta puerta y ventana hay en el apartamen-

---

los 30 millones con un 65% de población concentrada en las ciudades. Sobre esta cuestión, véase Jaramillo, S., y L. M. Cuervo. Configuración del espacio regional en Colombia. Bogotá: Universidad de los Andes, 1987: 356.

18. Así mismo oímos ahora, aun en nuestras cristianas poblaciones y frente a nuestras casas, como ha sucedido a Nos mismos, frente a nuestro palacio, como en ocasión solemne lo grito un maestro de escuela, blasfemias como éstas: “Viva el partido liberal ateo”, frase diabólica que se va volviendo en Colombia lugar común, pero que expresa bien el veneno infernal de odio de Dios y de anhelo porque se destruya su reino soberano eterno. Builes, Miguel Ángel. *Cartas Pastorales 1914-1939*. Medellín: Imprenta Editorial, 1939: 232-233.

to donde vivo, que secas solo pueden ser vistas a contraluz, que cuando las quito, emergen victoriosas, y chorrean con su abundancia otra vez mi horizonte visual.

En el centro de esta incesante búsqueda por la memoria de mi padre, existe una pregunta más importante por las relaciones de poder, y por extensión, de la resistencia.<sup>[19]</sup> Consecuentemente, la necesidad de memoria y la presencia del olvido, son preguntas relacionadas con los modos como el poder se manifiesta a través de su relación productiva con el saber, su registro y su existencia dentro del archivo como lugar de acceso a la historia como construcción discursiva. Centrarse en el tema del poder, es, por un lado, reconocer que el archivo es un espacio de tensiones, no ajeno a las lógicas de control de los discursos; por el otro, es reconocer la incidencia que esas formas saber tienen en re-producción de las relaciones del poder, en el presente, en

---

19. En *La voluntad de Saber*, 1978, Foucault menciona que “Donde hay poder, hay resistencia”. Ante esta frase, añade él, en una entrevista de 1994 que la resistencia “no es anterior al poder al que se opone. Es coextensiva al mismo y rigurosamente contemporánea”. De igual forma, “para resistir tiene que ser como el poder. Tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él, (...) me limito a decir que desde el momento mismo en que se da una relación de poder existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder: siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según estrategia precisa”. Foucault Michel. 1994. “No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levy” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona: Atalaya, 51.

la administración de los cuerpos y las subjetividades. Más aún, una pregunta por el poder, es a su vez un modo de respuesta al porqué de la memoria mi padre, al igual que una por la coexistencia del poder y la resistencia en la Iglesia Católica es una forma de enfrentar su vacío en el presente, de buscar formas para enfrentar las funciones administrativas de los dispositivos de poder y crear nuevas formas de subjetivación en repuesta.

Abarcar el fenómeno del poder desde una mirada foucaultiana, es decir desde una analítica del poder, supone el movimiento de una concepción tradicional del poder como propiedad que se ejerce verticalmente, a una del poder cómo un despliegue de fuerzas.<sup>[20]</sup> Asimismo, requiere, aún dentro del mismo trabajo de Foucault, de pasar de un modelo bélico del poder a uno de gobierno y por tanto, de comprensión de las relaciones de poder como ejercicios de transformación de la acción libre de individuos.<sup>[21]</sup> Análogamente, su concepción de la resistencia como un

---

20. El estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetúa más que el contrato que opera en cesión o la conquista que se apodera de un territorio Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001: 33.

21. “Las relaciones de poder tendrán ahora que ser concebidas como una transformación de la acción libre de individuos o grupos y como una anulación o supresión de toda conducta. (...) La afirmación de Foucault es rotunda: “el poder no se ejerce más que sobre “sujetos libres” y en tanto que son

fenómeno coextensivo al poder, reactivo, mas no anticipatorio. Esto implica que la resistencia es productiva en cuanto genera nuevas formas de subjetividades que responden a los dispositivos de poder, creando así un constante ejercicio de reelaboraciones (así pues, existen ambos a través de las limitaciones que ofrece su contraparte). Más aún, “las relaciones de poder cumplirían una función administrativa de la subjetividad, mientras que las relaciones de resistencia supondrían una invención de lo que todavía no es, es decir, la creación de nuevas experiencias a partir de la transgresión de los límites que históricamente nos son asignados”.<sup>[22]</sup>

De esta manera, se presenta entonces el espacio histórico de la Iglesia Católica en Colombia como el lugar predilecto para realizar una pregunta por el poder y la resistencia: Cómo tecnología política, se sitúa quizá como la institución que mayor control tiene sobre la (re)producción de subjetividades, es decir, posee la capacidad para, a través de la difusión de prácticas y discursos, construir el sujeto necesario para legitimar su propio orden de dominación; de igual manera, su tradición histórica no solo da cuenta de la forma como se conectan saber y poder a

---

“libres”. Por esta razón, ni la figura de la violencia ni la del consenso, permiten definir el molde de ejercicio del poder, puesto que éste se despliega siempre sobre un campo de posibilidades. La relación con el otro, en este contexto, no consiste en la destrucción, ni en una oposición entre elementos, ni tampoco en el encuentro y la reconciliación de las partes dentro de una supuesta comunidad discursiva. Ante el otro opera más bien la provocación, la incitación o la seducción” Castro, Rodrigo. «Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto.» *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 22, n° 1 (2015): 54.

22. *Ibíd.*, 56.

través del archivo, sino también, de cómo en este mismo existen los medios para confrontar la construcción de un régimen de verdad.<sup>[23]</sup> Dicho de otra forma, sí “las relaciones de poder son inmanentes a las relaciones sociales, es decir, son (re)producidas en condiciones sociohistóricas”,<sup>[24]</sup> un análisis de las relaciones del poder debe comenzar por una pregunta por las formaciones históricas de sus discursos; y que mejor lugar que nuestra tradición religiosa.

Pero ¿Por qué esta pregunta parte desde el archivo? Partiendo de la idea por la cual las formaciones históricas no pueden ser indisolubles de los lugares que mantienen sus registros, el archivo como centro del pensamiento foucaultiano, extiende el concepto de archivo como fondo documental a “una ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enun-

---

23. Por verdad hay que entender (...) un conjunto de procedimientos reglamentados para la producción, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados; la -verdad- está amarrada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a los efectos de poder que ella induce y que la reconduce. 1991 113 saber y verdad. De igual forma, sobre la noción de régimen de la verdad Foucault dice lo siguiente “Por régimen de verdad yo quisiera entender lo que constriñe los individuos a un cierto número de actos de verdad (...) lo que define, determina la forma de esos actos y que establece para esos actos las condiciones de efectuación y los efectos específicos. En general, si ustedes quieren, un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procedimientos de manifestación de la verdad Del Valle, Nicolás. «entre poder y resistencia. Tras los rastros de la política en Foucault.» *Enfoques* 11, n° 17 (2012): 147-168.

24. Veáse Soto, D. 2015. *En carne propia: religión y biopoder*. San José: Arlekin: 91



ciados como acontecimientos singulares”.<sup>[25]</sup> Asimismo, permite desligar la noción de producción del relato histórico con la de un sujeto universal de la cultura, es decir, “No hay pues ningún archivista detrás de nuestra historia que podamos desenmascarar como responsable exclusivo del orden de los discursos, de las palabras y las cosas. No sólo es el archivo múltiple en función de sus compiladores, también lo es de sus medios, en la correlación entre lo visible y lo enunciable, y su reconocimiento cómo dimensiones del lenguaje independientes e impermutables, es decir “por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio, de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis”.<sup>[26]</sup>

---

25. Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 2009: 170. “Si el archivo de la arqueología no está inscrito a una sola institución, es precisamente, porque es mediante las operaciones del archivo que se definen los límites y las regulaciones, los dichos y los hechos, las actas y los actos institucionalizados en una sociedad. El archivo ordena y distribuye los enunciados que conforman las formaciones discursivas en un momento dado”. Tello, Andrés. «Foucault y la escisión del archivo.» *Revista de humanidades*, n° 34 (2016): 44.

26. En *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968: 19. Lo que se ve nunca aparece en lo que se dice y a la inversa Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987: 93.

Consecuentemente, ligar el concepto de resistencia con el del archivo es entender que los procesos de resistencia existen desde el afuera del que proceden las relaciones de poder, de los regímenes de archivo, por tanto, emergen de los lugares olvidados del archivo, de sus silencios, o quizá mejor, sus silenciamientos.<sup>[27]</sup> Más aún, así como el archivo es un lugar de apropiación para los discursos de poder, lo puede ser de la resistencia, en cuanto la búsqueda dentro del archivo supone, dentro del ejercicio de encuentro con estos registros documentales, un ejercicio de subjetivación del pasado como crítica al presente de lo que somos.<sup>[28]</sup> Complementariamente, pensar los modos de subjetivación como un proceso de problematización del archivo en cuanto se constituyen siempre como una crítica desde el presente, me permite asumir este ejercicio constante de rastreo de la memoria de mi padre como una doble pregunta por el pa-

---

27. En otras palabras, el archivo no es un ejemplo de su tesis sobre el poder, sin el lugar donde se emborrona, ocultan las relaciones de poder. Farge, A., y F. Michel. *El desorden de las familias. Lettres de cachet de los Archivos de la Bastilla*. Paris: Gallimard, 1982: 36.

28. “El análisis de los modos de subjetivación busca mostrar cómo dichos valores, u otros, no guardan una esencia, sino que pueden ser reformulados a partir de un trabajo sobre nosotros mismos que, de algún modo, nos lleva a dismantelar los códigos que nos definían hasta hace poco. (...) Puesto de otra forma los procesos de subjetivación comprenden una relación consigo mismo que disloca códigos y discursos que atraviesan a los individuos sujetos a las formaciones del saber y a las tecnologías de poder del archivo”. Tello, Andrés. «Foucault y la escisión del archivo.» *Revista de humanidades*, nº 34 (2016): 37-61: 54

sado (en términos de sus contenidos y el impacto de su ausencia sobre mis relaciones en el presente), el trauma de su muerte y el presente de su vacío en mi vida. Una pregunta por el pasado es pues, invariablemente una apuesta por estremecer la propia experiencia del presente, de conmoverse y dejarse afectar, en el encuentro con “esas vidas íntimas convertidas en brasas muertas” (Foucault, 1996, 122).<sup>29)</sup> Una pregunta por el poder y la resistencia desde el archivo es pues, una pregunta por la experiencia de los límites, una problematización de lo que somos, lo que hacemos y el mundo en el que vivimos.

---

29. En Foucault, Michel. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira, 1996: 122.



## MEMORIA HEREDADA, HISTORIA POSITIVA

Somos una generación que creció bajo el amparo funesto del Frente Nacional, hijos del modelo educativo eclesial heredado de las culpas del presidente Rafael Núñez y las distancias críticas tejidas por el Padre Camilo Torres y los jóvenes que vieron crecer sus sueños en los mensajes de mayo del 68, “la imaginación al poder” “seamos sensatos, pidamos lo imposible”. Recuerdo esas tardes en que con mis compañeros jesuitas identificados con el pueblo Colombiano salíamos del teatro México, el viernes Santo después de ver “el mártir del Calvario”, durante la película se escuchaban expresiones que harían enrojecer a un zorrero de las ferias, se le gritaba de todo a los Judíos por faltones y a los Romanos por regalados, a las señoras se les corría la pestañina barata de la miscelánea del Barrio y los más varones salían con un nudo en la garganta, allí todos pensaban ser un poco mejores, no volver a golpear a la mujer, no tumbarse las cosas del trabajo, no maltratar a los pelados a punta de insultos, todos salían a comer picadita de papa criolla, rellena, bofe y Colombiana. Todos a los pocos días volvíamos a la vida de siempre en el país de los ejercicios espirituales como nos recordaba el maestro Fernando González.

Jorge Mauricio Rodríguez s.j.

Recuerdo todavía el momento en que mi padre me dijo que había sido diagnosticado con Leucemia Mieloide Aguda (LMA), y que sería internado en el Hospital Universitario San Rafael, dónde una exalumna suya lo aceptaría inmediatamente en búsqueda de tratamiento. Recuerdo mi reacción, de total indiferencia, puesto a lo largo de los años había asumido a través de la bipolaridad de mi madre, a la hospitalización como algo familiar, a la enfermedad como algo contingente, al cáncer como otra patología más con la cual tendríamos que convivir. No obstante, lo que descubriría después de su fallecimiento, es que la leucemia es uno de los tipos de cáncer más mortales, y su tipo de leucemia en particular, la más agresiva: en el lapso de 3 meses ya había cobrado su vida. Desperté un lunes, 31 de mayo, listo para ir al colegio sin saber que mi padre había muerto el día anterior. Cuando mi madre me dio la noticia no pude contener las lágrimas; nunca he sentido tanto dolor, tanta desolación y tanto remordimiento: había tomado la decisión quedarme en casa a jugar y no visitarlo ese fin de semana.

Me sentía culpable, por no haber estado allí, por no haber ido a visitarlo con más frecuencia, por haber dado por sentada su recuperación, su lucha. Ya había participado de velorios y entierros de familiares cercanos: mi bisabuelo, que cumplía el mismo día que yo murió cuando yo tenía poco más

de 8 años y mi tío Popolo (Nepomuceno), hermano menor de mi padre había sido apuñalado múltiples veces en el torso un par de años después. Cuando llegó el momento para proceder a su entierro, Sólo tuve la fuerza para ir una tarde al velorio, en las salas de velación de la Funeraria Gaviria en el Barrio Chicó, y sentarme en el rincón más lejano a su ataúd: nunca vi su cadáver, después de su entierro nunca más volví a visitar su tumba; nunca he visto a tanta gente entrar y salir de un velorio.

Recuerdo ir a la misa de su funeral en el auditorio del Colegio Siervas de San José (cerca a los concesionarios de la autopista con 127) del cual había sido él profesor y luego rector, y encontrar a cinco sacerdotes listos para celebrar las exequias (cada uno de distinta congregación). Sabía muy superficialmente acerca del pasado sacerdotal de mi padre y por boca de otros de su genialidad y lo promisorio que pudo haber sido su carrera sacerdotal; del círculo amigos jesuitas que tenía (Alfredo y Jaime Garzón, Luis Fernando Granados, Luis Guillermo Guerrero, Mario Calderón, Vicente Durán). Vagamente sabía que sus padres, mis abuelos, ambos murieron de cáncer cuando él era joven y cómo lo conocería años después, leyendo su carta de dimisión sacerdotal, sus muertes serían pivotaes en su motivación para ordenarse como sacerdote. Comprendería entonces, después de leer su carta de dimisión sacerdotal, que la muerte le había arrebatado la capacidad de amar y que su sacerdocio era en parte

una búsqueda de ese reencuentro con el amor para confrontar la muerte, no sólo desde la experiencia familiar, sino también, desde la violencia vivida en esos tiempos, que a más de un hermano suyo se llevó (porque así le decía a la gente que le tenía cariño). Diría él que, ante la muerte, sólo queda para siempre lo que llamamos amado; lo que le regalamos de nuestra vida a los otros.

“Nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos” experiencia del mismo Jesucristo, que se hace nuestra, cuando nos encontramos con los amigos y las amigas, que caminan con el pueblo crucificado, para compartir nuestros sueños en tardes de fraternal complicidad y al despedirnos, lo hacemos con la alegría de saber, que si no nos es posible el reencuentro, si podemos saber que por lo menos la muerte ya no podrá quitarnos la vida compartida, porque de nuevo sabemos, como Silvio Rodríguez que “Sólo el amor consigue encender lo muerto, sólo el amor convierte el milagro en barro, sólo el amor engendra la maravilla”.<sup>30</sup>

---

30. Jorge Mauricio Rodríguez. s.f. “Ignacio de Loyola y la aventura del espíritu”.



Su búsqueda era entonces, un reencuentro con el amor y dentro del contexto de la Iglesia de los 70s y 80s, la construcción de una relación directa con las luchas y discursos de Camilo Torres Restrepo,<sup>[31]</sup> Álvaro Ulcué Chocué, y el posterior desarrollo de la Teología de la Liberación. Ahora bien, al hacer mención de la Teología de la Liberación, lo hago a través del reconocimiento de un contexto de acelerados cambios en la estructura de la sociedad civil colombiana de los 50s y 60s: ante el modelo de cristiandad republicana que se había implantado en Colombia a través de la constitución de 1886 durante el mandato de Rafael Núñez y su pugna por mantener un control vertical de las instituciones civiles y sociales, el monolito del Estado y la Iglesia no poseía los recursos teóricos y metodológicos para enfrentar simultáneamente los desafíos de los siglos XVIII y XIX (diálogo con la modernidad) con los del siglo XX (política de masas

---

31. Cabe resaltar el desarrollo de la noción de amor eficaz en Camilo Torres como una forma de dar al amor un rol central en la religión y a la religión una dimensión política. “Lo principal en el catolicismo es el amor al prójimo. Este amor, para que sea verdadero, tiene que buscar la eficacia. Si la beneficencia, la limosna, las pocas escuelas gratuitas, los pocos planes de vivienda, lo que se ha llamado “la caridad”, no alcanza a dar de comer a la mayoría de los hambrientos, ni a vestir a la mayoría de los desnudos, ni a enseñar a la mayoría de los que no saben, tenemos que buscar medios eficaces para el bienestar de las mayorías”. En Torres, Camilo. “mensaje a los cristianos”, *Frente Unido*, (agosto 26, 1965): 3.

y pluralismo), en el marco de un país del Tercer Mundo, Subdesarrollado y dependiente. En palabras de Javier Darío Restrepo (1995, 15):

La secularización de capas altas y medias, la acelerada urbanización, la ampliación de la cobertura educativa, le emergencia de amplias capas medias, el cambio del rol de la mujer en la sociedad, la transformación consiguiente de la estructura familiar y la ruptura del aislamiento cultural del país con respecto al exterior, produjeron el debilitamiento de los marcos institucionales que expresaban el país.<sup>[32]</sup>

En este orden de ideas, la Teología de la Liberación se propuso como una respuesta a la incapacidad del modelo colonial de la Institución Eclesial para responder con las realidades de un nuevo país, moderno, marginal y desigual. Consecuentemente, cómo movimiento, su impacto radicó en lo que implicaba proponer en ese entonces la construcción de una teología de

---

32. Véase Restrepo, Javier Darío. 1995. *La revolución de las sotanas* (Bogotá: Planeta): 15.

origen Latinoamericano basada en una opción por los pobres: la promesa de una revolución social originada en el seno de la Institución con mayor poder y control sobre los modos de acción del pueblo colombiano. Con relación a su propuesta discursiva:

Por su parte, la “teología de la liberación” tiende a la interpretación de la voz *del oprimido* para jugarse desde la praxis de su liberación. No es ni un momento particular del Todo unívoco de la teología abstracta universal; ni es tampoco un momento equívoco o autoexplicativo de sí misma. Desde la distinción única, cada teólogo y la teología latinoamericana, retorna lo “semejante” de la teología que la historia de la teología le entrega, pero entra en el círculo hermenéutico desde la *nada* distinta de su libertad. La teología de un auténtico teólogo, la teología de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante y al mismo tiempo distinta.<sup>[33]</sup>

Este re-conocimiento del discurso de la Teología de la Liberación, de su sofisticada relectura de la tradición católica para proponer a la desigualdad, y en su extensión, a lucha de clases cómo el centro de sus preocupaciones, desde el reco-

---

33. Dussel, Enrique. 1973. *Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética* (Buenos Aires: Latinoamérica Libros): 221-222. “Cuando lo de “semejante” se

nocimiento del sacrificio de Jesucristo cómo una acción de Cristo para liberar al hombre de “todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión”<sup>34</sup> y de la tradición profética de la historia de la salvación para situar a la Iglesia del lado de los pobres y los

---

hace unívoco la historia de la teología no puede ser sino europea; cuando se absolutiza lo de “distinto” las teologías se vuelven equívocas. Ni identidad hegeliana ni equivocidad jaspersiana, sino analogía. Europa está demasiado creída en su universalidad equívoca. Europa no quiere *oír la voz del Otro* (de los “bárbaros”, del “no ser” si el *ser* es su propio *pensar*: de América latina, el Mundo árabe, el África Negra, la India, el Sudeste asiático y la China). La voz de la teología latinoamericana no es ya meramente tautológica de la teología europea, es como una “teología bárbara” (al decir de los apologistas con respecto a los *sabios* griegos). Pero nosotros sabemos que nos hemos situado más allá de la Totalidad europea, moderna y dominadora, y jugándonos por la liberación de los pueblos pobres significamos ya un hombre futuro mundial, postmoderno y de liberación”.

34. Véase Celam. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (26 de agosto a 8 de septiembre de 1968): 87-89.

oprimidos puesto “bienaventurados sean los pobres, porque vuestro es el reino de dios”(Mt 5:3), compone el centro de esta labor de archivo: Desde él, puedo proyectarme hacia el pasado y hacia el futuro como tiempos aún en construcción.

No obstante, dentro de la investigación de archivo, al mirar a la Teología de la Liberación como fenómeno sociohistórico, y buscar a partir de ella, las bases para construir un relato del poder y la resistencia encontré, que la mayoría de la literatura de las fuentes documentales eran militantes del movimiento y que la mayoría de discurso se encontraba inscrito entre las líneas apología militante, la hostilidad polémica y la fascinación especulativa. Más que un dispositivo propio de la resistencia, me encontré, o más bien me estrellé contra la romantización de un movimiento intelectual más que el de una verdadera revolución social. En palabras de Tahar (2007, 439):

“La teología de la liberación implicó la constitución de un capital social y simbólico alternativo en el cruce de dinámicas militantes y de los campos religioso e intelectual. En el primero, sus partidarios opusieron la justificación científica y el peso histórico de su compromiso sociopolítico con los “pobres” a las rutinas eclesiales y doctrinarias. En el segundo, los mismo opusieron el carácter comprometido de su conocimiento y el peso social y moral de su justificación religiosa a las regularidades del mundo académico. No obstante, las

propias relaciones internas de los medios de la teología de la liberación fueron sobredeterminadas por las mismas rutinas y las regularidades sociales e ideológicas, desplazadas, pero no superadas”.<sup>[35]</sup>

¿Fue realmente un movimiento absolutamente Latinoamericano? ¿Operó estructuralmente siempre de abajo hacia arriba en búsqueda de la independencia de sus bases? ¿Estableció una resistencia frente al poder eclesial? ¿Desafió la estructura jerárquica de la iglesia desde un nivel diocesano? ¿su discurso “progresista” fue realmente un movimiento pro-modernidad? ¿Quiénes eran realmente los pobres en su discurso de liberación? ¿Cuáles fueron sus impactos locales en esta lucha contra la pobreza? ¿Por qué un movimiento fundamentalmente revolu-

---

35. Tahar, Malik. «La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica.» *Revista Mexicana de Sociología* 69, n° 3 (2007): 427-456. “El discurso de la teología de la liberación quiso imponer la noción de una oposición simétrica entre los países del “centro” y la “periferia” latinoamericana. Esta oposición, inspirada por la teoría de la dependencia, fue llevada al terreno de la reflexión teológica y religiosa. Pero la realidad de sus dinámicas contradujo la simetría de la oposición construida. Pues no dejó nunca de estar condicionada por su genealogía: el catolicismo europeo; y por la permanencia de las relaciones construidas –dentro de sus propias redes– entre los actores europeos, norteamericanos y latinoamericanos que soñaban con conseguir en América Latina la reconciliación –que había fracasado en Europa y Norteamérica– entre el catolicismo y la modernidad”, En Tahar, Malik. «Teología de la liberación: ¿Respuesta al proceso de secularización en América Latina?» *Si somos Americanos. Revista de Estudios Fronterizos*, 2006: 59.

cionario nunca asumió una postura concreta frente a la violencia revolucionaria, la acción política o el marxismo? Un bombardeo de nuevas preguntas me remite a (re)pensar la Teología de la liberación como un lugar de ambigüedades, como una posición marcada por el deseo de ser “totalmente revolucionario”, sin dejar de ser “totalmente cristiano”.<sup>[36]</sup>

Encontré pues, a través de su investigación, que acercamientos distanciados de afecciones católicas al estudio de este lugar histórico eran casi inexistentes y que aún, en la amplitud de discursos que esta provocó, y la magnitud de escritos que existen del tema, nadie asumió a la Teología de la Liberación como un problema sociohistórico, o como un análisis de sus contribu-

---

36. Tahar, Malik. «La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica.» *Revista Mexicana de Sociología* 69, n° 3 (2007): 448. “Finalmente, la teología de la liberación fue muy prudente ante el recurso de la violencia. Se la ha asimilado muchas veces a la aceptación cristiana de la violencia revolucionaria: la figura mítica de Camilo Torres, el sacerdote colombiano que se integró a las filas de la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), en el seno de la cual murió combatiendo en 1966, lo explica en parte, pero, la teología de la liberación, la cual apareció después de la aventura del sacerdote colombiano, siguió por otros caminos. Hay un contraste interesante entre el destino trágico de Camilo Torres y la larga vida de Gustavo Gutiérrez, que fue su compañero en la Universidad Católica de Lovaina en los años cincuenta, y de la mayoría de los teólogos de la liberación. En muchos casos, se adoptó una posición ambigua de “acompañamiento” de las luchas populares y de distanciamiento con la vía armada”.

ciones a la “liberación” de América Latina, mucho menos como un problema de formas de saber y relaciones de poder. En un momento de total claridad intelectual, me encontré pensando en las ambivalencias del discurso de la Teología de la Liberación con relación al pensamiento foucaultiano del archivo, de la arqueología del saber y la genealogía del poder como dispositivos de institucionalización de los relatos de la resistencia. Si la resistencia puede crear modos de subjetivación en confrontación con la dimensión administrativa del saber que supone el poder, el movimiento opuesto es igual de posible, es decir, del poder para asimilar y reconstruirse en respuesta. Aún más, este nuevo encuentro con las ambigüedades del discurso de la Teología de la Liberación me permite reconocer que aun cuando el poder y la resistencia se presentan como tautología, situar coyunturas del pasado sobre esta relación debe suponer un ejercicio de gradaciones más que de extremos contrastes; si los regímenes de verdad pueden ser sometidos a un proceso de deconstrucción, lo mismo puede suceder con los modos de resistencia.

Un nuevo abanico de problematizaciones sobre la superación de la Teología de la Liberación como “expresión unívoca y transparente de un amplio movimiento social en América Latina”<sup>37</sup>, al igual que una analítica del poder sobre estas nuevas

---

37. Tahar, Malik. «Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina.» *Estudios sociológicos*, 2007: 69-103, 94.



lecturas, supone un esfuerzo que excede los límites de esta empresa.<sup>[38]</sup> No obstante, una aproximación a sus cuestionamientos puede ser posible, desde la imagen, como espacio no abordado ni por la literatura apologético-militante de la Teología de la liberación, ni por sus más contemporáneos estudios sociológicos. Es la imagen pues, una forma de descubrir “los modos en que el colonialismo se combate, se subvierte, se ironiza, ahora y siempre”, consecuentemente es la problematización visual un procedimiento doblemente filosófico “en tanto nos habla de una historia viva, que pugna constantemente por irrumpir, sometida a un juego de fuerzas que la actualiza y además nos conecta con las culturas visuales como potencias de interpretación, desmitificación y contrapunto de las culturas letradas”.<sup>[39]</sup> Un verdadero giro escópico.

---

38. Para lograr verdaderamente abarcar todos los cuestionamientos nacidos de la lectura de Tahar, tendría que volver a comenzar un proceso arqueológico de archivo. Un archivo que se encontró la mayor parte de este año cerrado y para cuando volvieron a dar acceso, ya eran otros los tiempos y quehaceres de este proyecto.

39. Rivera, Silvia. *Chi'xinakax Utsiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón, 2010: 6.

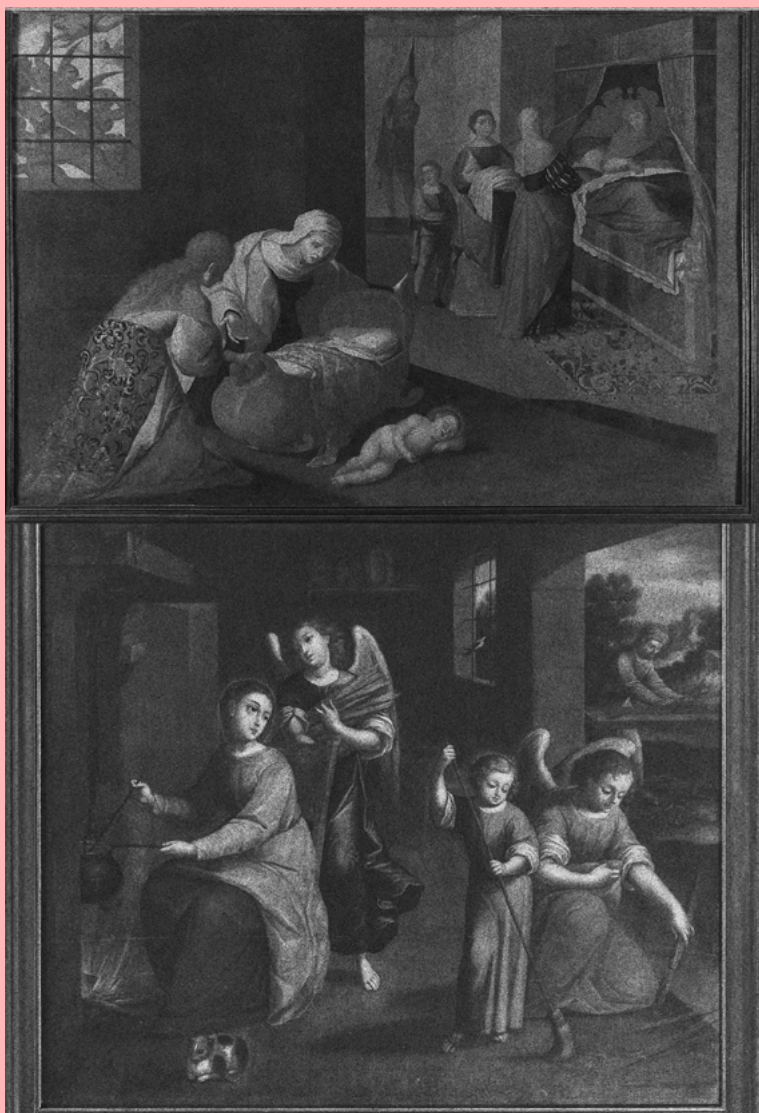
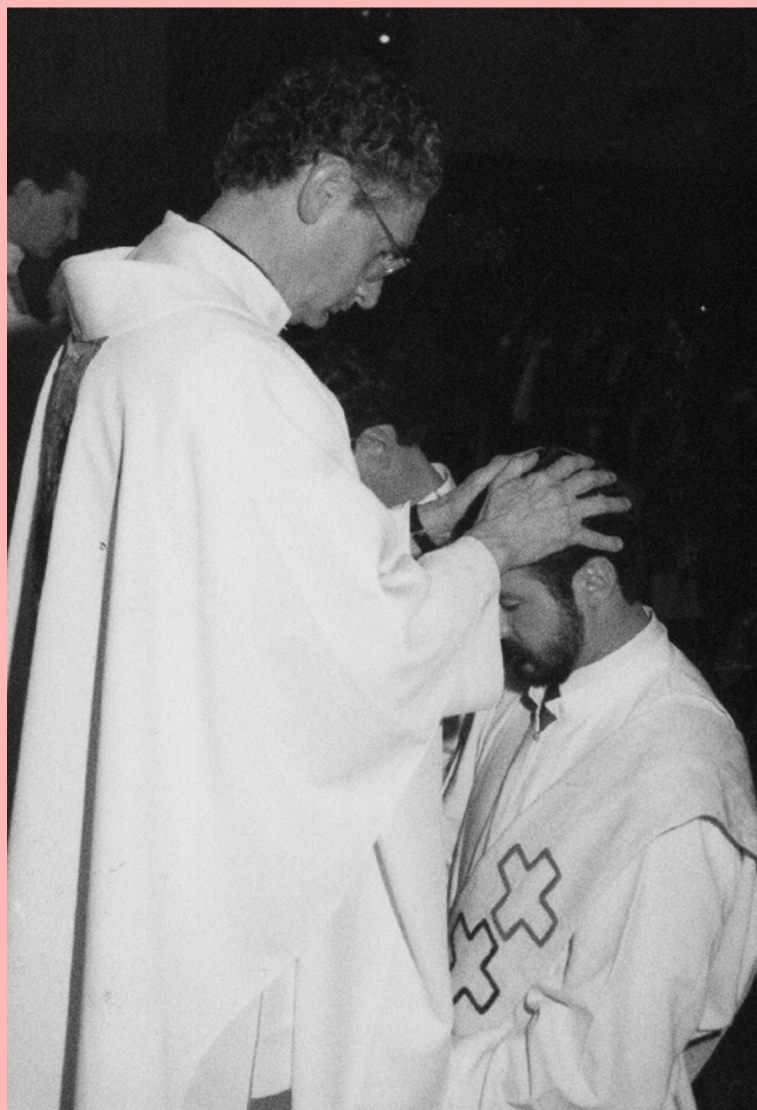


Imagen 3 y 4. (superior) Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos, *Nacimiento de santo Domingo de Guzmán*, siglo XVII. Óleo sobre tela, 208 x 306 cm. (inferior) Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos, *Hogar de Nazareth*, siglo XVII. Óleo sobre tela. Colección Museo de Arte Colonial, Bogotá.



¿POR QUÉ VIVEN EN PAZ TODOS LOS QUE OBRAN CON PERFECCIÓN? - 67 -

*Imagen 5.* Ceremonia de ordenación sacerdotal de mi padre.



## RELIGIÓN. ARCHIVO. IMAGEN.

Manda el santo Concilio a todos los Obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes (...) Además de esto, declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen: todo lo cual es lo que se halla establecido en los decretos de los concilios, y en especial en los del segundo Niceno contra los impugnadores de las imágenes.

XXV Sesión del Concilio de Trento. *La invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes*, 3 y 4 de diciembre, 1563.

Cómo la gran mayoría de los trabajos de archivo, esta empresa comenzó y vio la mayor parte de sus tiempos en el lugar de registro y almacenamiento de los fondos documentales, en este caso el Archivo de Bogotá, la hemeroteca de biblioteca Luis Ángel Arango, El archivo de prensa del CINEP (Centro de Investigación y Educación Popular), y en su menor medida la Fundación Patrimonio Fílmico Colombiano. Esta empresa comenzó entonces con el rescate de las imágenes del trabajo del proyecto letanías (ver imagen 1) y el desciframiento de las palabras que con ayuda de Photoshop y el zoom digital pude realizar. Así pues, entre la resignación y el abandono, reconocí entre el emborronamiento de los pixeles, uno de los textos que había escrito y encontré en él la motivación para ampliar el foco de interés de este proyecto de lo autobiográfico, a la esfera de la memoria heredada, de la representación visual de olvido que heredamos del pasado. De trasladar el relato biográfico de mi padre y su vida sacerdotal a una mirada más amplia a las imágenes que rodearon su horizonte visual, de la emergencia del discurso teológico-político de la Teología de la Liberación (segunda mitad del siglo XX).

Esta localización de la Teología de la Liberación como utopía del siglo XX, con base en los desarrollos intelectuales de Camilo Torres Restrepo en la década de los 60s (Borda 1992, 46)<sup>40</sup> me llevo a la exploración de material de archivo perio-

---

40. “Ahora lo importante es saber si de aquella valiente y visionaria tradición de búsqueda de utopías socialistas, anarquistas y liberales queda algo válido para nosotros en nuestros días. Veamos si hay vigencia de ellas en América Latina, y si vale la pena retomar una razón utópica postcapitalista, o postmoderna, para infundir nueva vida en viejos ideales cooperativos y humanistas, que hoy se ven azota-

dístico relacionado con la segunda mitad del siglo XX. En este orden de ideas, la búsqueda comenzó desde dos frentes: La revista *Alternativa* (1974-1989) y la publicación de Taller 4 Rojo *El papa visita a Colombia* (1971). A partir de estas dos publicaciones pude acceder a una suerte de contrahistoria, cuyo centro eran los eventos precedentes y posteriores a la unión de Camilo Torres Restrepo al ELN en 1965, así como los efectos de su muerte en combate, la desaparición de su cadáver, y su legado a través del Frente Unido y sus tres momentos periodísticos. Esta coyuntura desenvolvería en una serie de preguntas, centradas en la participación de la Iglesia Católica en la conformación del Estado colombiano (Desde nuestro pasado colonial; pasando por la independencia y nuestra historia republicana, hasta los 80s) y los detalles de su estrecha relación con el poder político y militar en la segunda mitad del siglo XX. De esta forma, los artículos consignados en *Alternativa*, tendrían resonancias con la publicación del Taller 4 Rojo, en cuanto ciertos motivos empe-

---

dos o moribundos por la crisis de los países de la Europa Oriental y de la antigua Unión soviética que se habían denominado socialistas. Llamemos “socialismo con democracia” o “auténtico” a esta renovable opción, aunque no nos casemos todavía con ningún bautismo”. Fals Borda, Orlando. «Vigencia de las utopías en América Latina.» *Análisis Político*, n° 18 (1993): 46.

zarían a repetirse en ambas publicaciones: La sacralización de la violencia en el Ejército Nacional y el connubio entre Institución Eclesial y Estado a través de la participación de altos mandos religiosos en reuniones, ceremonias y discursos gubernamentales.

Así pues, fueron las imágenes más que el contenido de los artículos, quienes me llevaron a ver los registros documentales como una serie de rizos, de ondulaciones concéntricas que a partir de temas me remitían a uno u otro espacio de nuestra historia: más cercanos, más distantes, pero evocadores siempre del ejercicio de una memoria que se deshilvana en el tiempo, para a través del recuerdo configurar un nuevo relato del presente. Visité el periodo Colonial, para ver en Caso de la Junta de Valladolid en 1550-51, en dónde Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda debaten acerca del proceso de conquista y tratamiento de las gentes en las Indias Occidentales, al igual que las denuncias expuestas por Bartolomé en la *Brevísima relación de la destrucción de las indias* (1552) y los grabados de Theodore de Bry basados en sus escritos, y ver en las imágenes no sólo los sádicos relatos de la violencia en la conquista sino también la exotización y la ambigüedad de la mirada del otro en los grabados.<sup>[41]</sup> Pasan-

---

41. Cuando iba a hacer guerra a algunos pueblos o provincias llevaba de los ya sojuzgados indios cuantos podía, que hiciesen guerra a los otros, y como no les daba de comer a diez y a veinte mil hombres que llevaba, consentiales que comiesen a los indios que tomaban. Y así había en su real solenísima carnicería de carne humana, donde en su



do entonces por esta historia colonial observe, entonces como en la pintura religiosa de la colonia, figuraban presentes los comandatarios de las obras, o representantes de órdenes religiosas cómo una forma particular de hacer de la imagen religiosa a su vez, un vehículo de propaganda política. Esta realización tuvo un gran peso al ser contrapuesta con el material fotográfico del siglo **XX**: a través de ambos se podía reconocer un uso particular de las imágenes, y en estas mismas, los medios para acceder a su contracara. En palabras del concilio ecuménico segundo de Nicea (787 d.C.):

Entrando, como si dijéramos, por el camino real, siguiendo la enseñanza divinamente inspirada de nuestros Santos Padres, y la tradición de la Iglesia Católica pues reconocemos que ella pertenece al Espíritu Santo, que en ella habita, definimos con toda exactitud

---

presencia se mataban los niños y se asaban, y mataban el hombre por solas las manos y pies, que tenían por los mejores bocados [...] Mató infinitas gentes con hacer navíos: llevaba de la mar del Norte a la del Sur ciento y treinta leguas los indios cargados con anclas de tres y cuatro quintales, que se les metían las uñas dellas por las espaldas y lomos. Y llevó desta manera mucha artillería en los hombros de los tristes desnudos, y yo vide muchos cargados de artillería por los caminos angustiados. (Alvarado en Guatemala), En De las Casas, Bartolomé. Brevisísima relación de la destrucción de las Indias. Frankfurt: Heidelbergae, 1664.

y cuidado que de modo semejante a la imagen de la preciosa y vivificante cruz han de exponerse las sagradas y santas imágenes (...) Porque cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al recuerdo y deseo de los originales y a tributarles el saludo y adoración de honor, no ciertamente la latría verdadera que según nuestra fe sólo conviene a la naturaleza divina; sino que como se hace con la figura de la preciosa y vivificante cruz, con los evangelios y con los demás objetos sagrados de culto, se las honre con la ofrenda de incienso y de luces, como fue piadosa costumbre de los antiguos. “Porque el honor de la imagen, se dirige al original”, y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada.

Así pues, luego de indagar en la historia de nuestra encomendación oficial al Sagrado Corazón de Jesús, y leyendo apartados sobre la teoría de la teología de la Liberación me encontré con el texto Javier Giraldo SJ *Aquellas muertes que hicieron resplandecer la vida* (2012),<sup>[42]</sup> en el cual reconstruye a través de fuentes primarias los eventos previos al asesinato de líderes políticos en las últimas dos décadas del siglo XX. Otorgándole una dimensión política al misterio religioso del martirio, pude, a partir de esta lectura reconocer que al igual que como en la imagen se

---

42. Giraldo, Javier. *Aquellas muertes que hicieron resplandecer la vida*. Bogotá: Desde los márgenes, 1992.

presenta la posibilidad de hablar de poder, pueden existir relecturas de categorías religiosas que permitan hablar de resistencia, que, aunque no emerjan directamente de la imagen pueden hacer uso de ella como medio para confrontar a los modos de subjetivación del poder. Este es el caso del martirio entendido desde la violencia, como una oportunidad para hablar de las formas de representación e invisibilización del otro, tanto reales como simbólicas, por parte del poder y sus formas del saber.

Retomé otra vez el tema de Camilo Torres Restrepo a la luz de Tahar (2007), para situar dentro de la sociedad colombiana de los finales de los 50s y comienzos de los 60s, las distancias tejidas tanto por sus desarrollos intelectuales como por su participación en la vida política como capellán de la nacional, como sociólogo, como líder del movimiento Frente Unido con la institución clerical de ese tiempo, en particular, con el proyecto de Radio Sutatenza, liderado por Monseñor José Joaquín Salcedo, el bagaje ideológico y los intereses políticos (operación cóndor) que respaldaban su propuesta de educación radial campesina.

Finalizando los tiempos de realización de esta empresa, pude al fin dar con el paradero del registro audiovisual de quiza uno de los momentos más evocadores de esta relación foucaultiana del poder-resistencia, de los regímenes del archivo, los modos de subjetivación y las ambigüedades de las posturas intelectuales frente a los mitos de la Teología de la Liberación

en Colombia. Cuando Ricardo Toledo me habló en su clase de Lenguajes Apropiacionistas acerca del caso de la intervención de Guillermo Tenorio en el marco de la visita de su beatísimo padre Juan Pablo II el 4 de Julio de 1986, cómo un momento verdaderamente disruptivo para la época, no pude sino comenzar una búsqueda eufórica y afanada del registro audiovisual del momento. El único lugar que posee a mi conocimiento una copia es el archivo de la fundación patrimonio filmico de Colombia localizada en la 26, cruzando la carrera de la hemeroteca de la universidad Nacional. En un proceso extremadamente dilatado y burocrático (correos, cotizaciones, cuarentenas), pude, después del levantamiento de la cuarentena y a través de su nuevo servicio de visualización digital ver dentro de unas pautas extremas de recelo con respecto al tiempo de consulta y duplicación del material, el registro audiovisual del evento. A mi sorpresa, aún en el archivo estaba recortado el segmento en el que Guillermo Tenorio leía la carta. No había un olvido, tanto como un silenciamiento desde el régimen del archivo.

Encontré, sin embargo, una transcripción de la carta que anexaré a este documento, completa, como testimonio del poder que sus palabras evocan,<sup>[43]</sup> acompañada de un texto que complementa y sitúa la coyuntura de su acontecimiento (Castillo,

---

43. Ver Tenorio, Guillermo. Carta escrita y leída en nombre de los indígenas al papa Juan Pablo II. Julio, 1986.

2017).<sup>[44]</sup> Ambos documentos escinden a este texto, Así como esa vibración que me conmueve hoy cuando me vuelvo a encontrar con esas palabras y estremecen mi cuerpo y mis afectos, en respuesta a ese “excedente de vida que inunda al archivo y provoca al lector en lo más íntimo”.<sup>[45]</sup>

Hace 28 años Colombia recibió la visita el Papa Juan Pablo II. Su llegada se convirtió en un poderoso calmante espiritual ante las tremendas circunstancias de violencia política que se vivía en muchas regiones y ciudades. Para entonces el Cauca era una región convulsionada por la presencia de guerrillas y grupos armados que le habían convertido en “zona roja”. Campesinos, indígenas y comunidades negras habían comenzado desde décadas anteriores, trascendentales procesos organizativos que reivindicaban el derecho a la tierra, la educación y la cultura, en un departamento con fuertes

---

44. Véase Castillo, Elizabeth. «Pido la palabra. Relatos y reflexiones sobre las luchas de las Otras educaciones y sus proyectos políticos y culturales en Colombia.» 5 de septiembre de 2017. <http://elcastil99.blogspot.com/2017/09/?m=0> (último acceso: 1 de noviembre de 2020).

45. Foucault, Michel. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira, 1996: 28.

rasgos de feudalismo.

En el norte del Cauca, el CRIC promovía desde los años setenta la recuperación de las tierras de resguardo y el empoderamiento de las comunidades, por esta razón se convirtió en enemigo de la clase terrateniente y muchos de sus líderes fueron víctimas de persecuciones y asesinatos, como el del sacerdote Álvaro Ulcué Chocué ocurrido en 1984. El querido Nasa Pal, como se le conocía, lideró junto con los cabildos de Toribio, Tacueyo y San Francisco un importante proceso organizativo, cuyos herederos fueron reconocidos a finales del siglo veinte, como maestros de la sabiduría por parte de la Unesco. Así las cosas, la visita del Papa a Popayán representaba un acontecimiento central en la confrontación de dominio terrateniente que vivían las poblaciones en su relación con la clase política y el orden gubernamental del departamento.

Popayán recién se recuperaba del terrible terremoto de 1983 que dejó trescientos muertos, más de diez mil damnificados y gran parte de su patrimonio colonial destruido. Vino entonces la oportunidad de ser ciudad anfitriona de la visita del máximo jerarca de la Iglesia Católica y el 3 de julio de 1986 se vistió con su mejor gala para la peregrinación papal. Dos indígenas, Camilo Chocué y Guillermo Tenorio fueron escogidos por el clero local, para intervenir en la liturgia que tendría

lugar hacia el mediodía, en un sitio a campo abierto. Un evento alteró el libreto previsto para la celebración litúrgica. En medio de la celebración, y mientras Tenorio leía el mensaje que los pueblos indígenas habían preparado para denunciar la tremenda situación de abandono y opresión que vivían en la región, el sacerdote Gregorio Caicedo arrebató el micrófono al indígena porque estaba dando a conocer una versión “no autorizada”, cuyos apartados más fuertes habían sido borrados por el comité encargado de revisar los documentos que se leerían en la vista papal. Juan Pablo II se acercó y abrazó al joven indígena diciéndole que le pediría después que leyera lo que había hecho falta leer de su “carta prohibida”.

Tenorio, que en aquel entonces tenía 38 años y había sido formado en el proyecto Nasa de la mano del padre Ulcué, dio a conocer al mundo católico de todos los continentes la reclamación indígena por la larga historia de evangelización y despojo.

Popayán, Julio 4 de 1986.

América India, de modo especial las comunidades indígenas de Colombia y este pueblo que hoy se ha congregado, se alegra con su presencia y le presenta una calurosa bienvenida al que camina por el mundo con la paz de Cristo, a su santidad Juan Pablo II. Su visita es una voz de aliento. Las comunidades indígenas apreciamos su palabra y su compañía. Ya en México, Ecuador y Perú ha tenido la oportunidad de conocer la situación de las comunidades indígenas de América y nosotros en Colombia al igual que en todo el territorio latinoamericano queremos que su voz se haga sentir, que su presencia manifieste claramente su compañía y que sus mensajes lleguen a todos clamando: 1. El respeto por la dignidad de los pueblos, y 2. La solución a las situaciones y necesidades por encima de los intereses económicos.

Dentro de pocos años estaremos celebrando los quinientos años de la llegada del conquistador a nuestras tierras. Muchos hechos han pasado y han dejado huellas en el destino de nuestros pueblos y para nosotros los indígenas ha sido un vuelco total en nuestra historia. Cumpliremos quinientos años de una historia hecha



en silencio del dolor, del desprecio, de la marginación, del martirio desconocido porque es martirio del indio. Contamos con una historia de lucha que ha sido de vida o muerte para nuestras culturas. Muchos hermanos han sucumbido frente a la agresión sin piedad del conquistador. Muchos nos hemos mantenido en pie. Las montañas agrestes de los majestuosos Andes, las llanuras y las profundas selvas amazónicas son testigos mudos de tantos sufrimientos y de tantas desesperanzas. La música, el canto y la mirada de cada indígena llevan la huella de la tristeza por el despojo de la madre tierra, por la no comprensión de organización comunitaria, por la negación de la propia lengua, por el desprecio de la medicina tradicional y del ancestral sistema educativo de las comunidades.

Nuestros pies están encallecidos por los largos caminos que nos ha tocado recorrer huyendo del invasor, nos han arrinconado.

Pero en estos últimos años, por el despertar de la conciencia de la persona humana, nosotros como personas y como indígenas también nos hemos despertado. En este despertar miramos con aprecio y con cariño el patrimonio de nuestros antepasados; y es así como hemos comenzado a organizarnos, a ser más fuertes, a contribuir de la manera más positiva en el destino de nuestros pueblos. Estamos recuperando con esfuerzo

constante y con un duro trabajo aquellas que fueron nuestras tierras para sobrevivir allí con las formas de gobierno propias, hablamos con orgullo nuestras propias lenguas, buscamos un sistema educativo que favorezca en gran medida nuestro progreso cultural y desarrollo social.

Este camino iniciado ha sido duro y difícil porque la respuesta de los terratenientes no se ha hecho esperar, asesinando indígenas, incluidos mujeres y niños, encarcelándonos y finalmente militarizando nuestros resguardos. Cabe destacar que en contra nuestra también ha estado un sector del clero; que por luchar por nuestra liberación nos han calumniado de subversivos y por lo mismo, suspendido los servicios de educación y salud. Tenemos como ejemplo los hechos sucedidos con las comunidades de Tierradentro. A pesar de todo mantenemos la fe en Cristo y acogiéndonos a sus palabras pronunciadas en México queremos que sea una iglesia más autóctona, más comprensible, en busca de una identidad en nuestras comunidades que poseemos una cultura propia. Ha habido sin embargo un sector de la iglesia que ha visto en las luchas indígenas representados los sufrimientos de Cristo por una verdadera liberación y por el derecho a vivir, que es por lo cual nosotros luchamos; y es así como aquellos representantes de Cristo en la Tierra que han estado de nuestro lado también son perseguidos y asesinados, es el caso del

asesinato del padre Pedro León Rodríguez y del único sacerdote indígena paez, Álvaro Ulcué Chocué.

Con este saludo que hoy presentamos recordamos cómo nuestra historia está bañada de sangre y de sangre india, sangre americana, sangre que hará brotar al nuevo mundo que esperamos. Queremos hacer presente la sangre de tantos hombres y mujeres, hermanos nuestros que han creído en la libertad de un pueblo, sangre de indio pobre y humilde, de luchador y pensador del sacerdote Álvaro Ulcué Chocué, mensajero y dispensador de los misterios de Dios entre nosotros. Todo este martirio estamos confiados, nos traerá buenos y abundantes frutos. Pedimos a su santidad para que intervenga ante la comisión de derechos humanos, para que se tenga muy presente en el mundo las personas que formamos las comunidades indígenas para que se respete y valore su dignidad y no se siga maltratando. Así mismo solicitaríamos la presencia de sacerdotes y religiosos en esta comisión de derechos humanos, que trabajen de tiempo completo en ella y muy especialmente en las aspiraciones y esfuerzos de las comunidades indígenas.

Nosotros creemos en la paz de nuestros pueblos, siempre y cuando esta venga como fruto de la justicia, el respeto por la dignidad cada persona y de cada grupo cultural y también como fruto de la fraternidad en una

auténtica vida de hermanos. Nos sentimos bien con su santidad porque nos escucha y creemos que siente en profundo nuestras aspiraciones. Por eso en usted depositamos nuestra confianza y queremos que su voz y su mensaje haga más fuerte el nuestro. Por medio de su santidad suplicamos la santa bendición del Dios grande y bueno porque sabemos que él nos conducirá por los caminos de una verdadera liberación de nuestras comunidades, de nuestra América Latina, bella y llena de esperanzas.

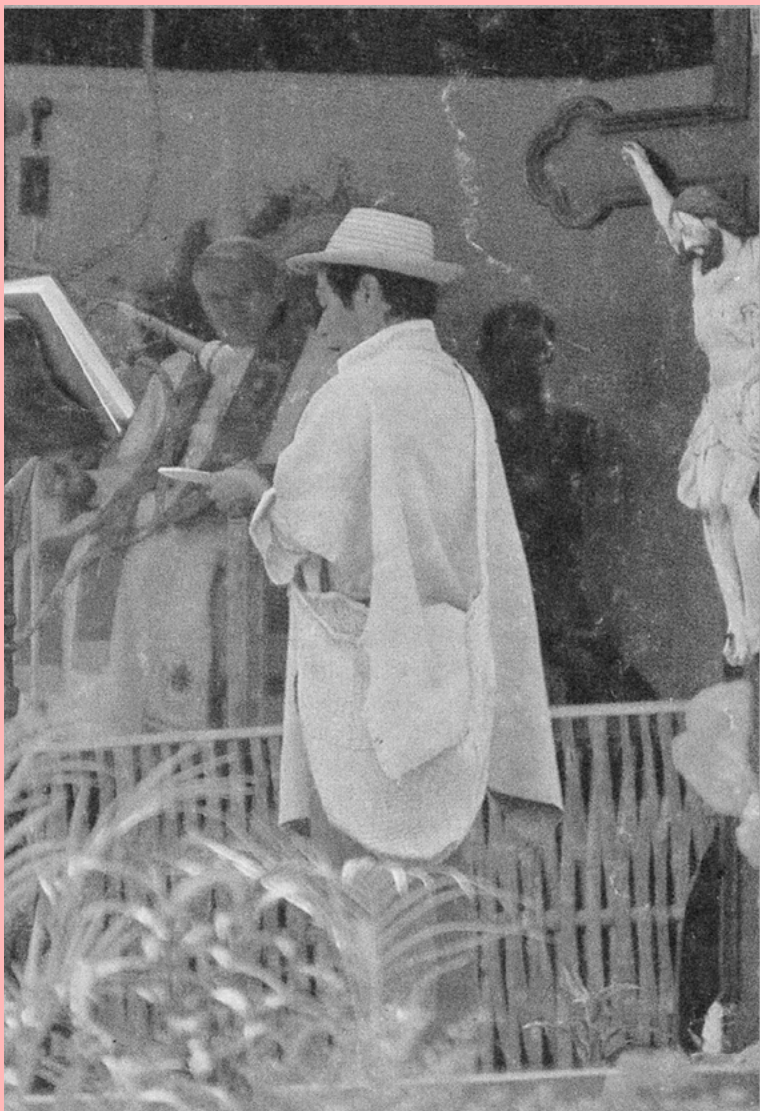
Guillermo Tenorio.

En momentos como este se encuentra la voz de esa categoría del otro social, distanciado y desplazado, por el relato de poder que lo desaparece; por un relato de “resistencias” que lo romantizan y lo convierten en propiedad intelectual de sus agendas. Se encuentra en los esfuerzos de la memoria por evocar la imagen a través del trauma, por la lucha misma de estas imágenes en el archivo que se rehúsan a caer en la doble muerte que es el olvido, se encuentra también en la necesidad de dejar ir a la imagen, de concordar amnistía con el olvido en la aceptación de lo fragmentario como condición de ese otro pasado: pues, si buscar los medios para superar la condición de exilio temporal

que me aflige en el presente en una suerte de reconciliación con el recuerdo de mi padre, el trauma de su ausencia en el presente, y el olvido de las huellas de su pasado, porque no pensar la amnistía con el olvido como una dimensión igualmente importante de esta operación plástica de archivo.<sup>[46]</sup>

---

46. Véase también *El perdón y el olvido* en Ricoeur, Paul. 2008. *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 641 -646. Si, en efecto, la memoria es una capacidad, el poder de hacer-memoria es más fundamentalmente una figura del cuidado, esa estructura antropológica de base de la condición histórica. En la memoria cuidado, nos mantenemos cerca del pasado, seguimos estando preocupados por él. ¿No cabría, pues, una forma suprema de olvido, en cuanto disposición y manera de estar en el mundo, que sería la despreocupación, o, mejor dicho, el no cuidado? (...) No le queda más que plegarse al optativo de la memoria feliz. Pondría sólo una nota amable en el trabajo de memoria y en el trabajo de duelo. Pues ya no sería en absoluto trabajo.



*Imagen 6.* Guillermo Tenorio leyendo la carta. Popayán 4 de julio, 1986. *Revista Solidaridad*, No. 76. Bogotá julio, 1986.

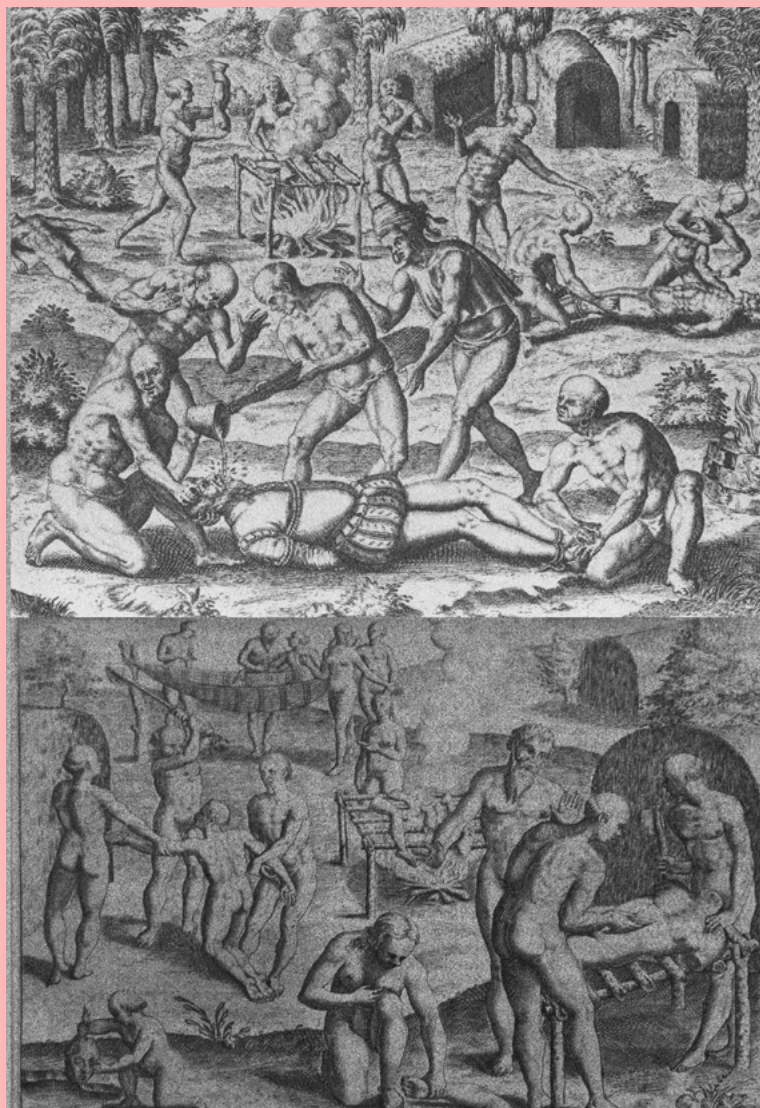


Imagen 7 y 8. Theodore de Bry, Grabados del texto de Bartolomé de las Casas. Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Frankfurt: Heidelbergae, 1664.





## MEMORIA, TRAUMA. DISPOSITIVOS DE REPRODUCCIÓN

Los momentos históricos, como reconoció Hegel, proporcionan intuiciones sucesivas, distintivas, políticas y filosóficas. La historia interrumpida, episódica de los colonizados emite en el reconocimiento de que la filosofía de la historia puede terminar en la comprensión, pero la historia avanza a través del reconocimiento de la diferencia. Las historias nacionalistas cortaron vínculos con la memoria, pero trajeron consigo una medida de orgullo e independencia. Enseñaron que el reconocimiento requiere tanto memoria como olvido. Los recuerdos de los historiadores subalternos obligan a los colonizados a reconocer contradicciones dentro de sus historias y dentro de sí mismos, pero también les permiten considerar estas contradicciones como constitucionales. Los subalternos se ven llevados a cuestionar la construcción de la contradicción y la ruptura como defectos. Las rupturas de la dominación pueden ser vistas con familiaridad, si no con gratitud, por quienes las reconocen como elementos de su constitución actual. El período poscolonial y el postestructuralismo, la descolonización y la deconstrucción, son tanto coetáneos como correspondientes. Cada uno reconoce la totalidad y la continuidad como ficciones que, si dejan de ser creíbles, tampoco son necesarias.

Norton, Anne. *Ruling memory*. 1993.

A lo largo de los años había desarrollado una actitud de indiferencia hacia el catolicismo como práctica religiosa y la Iglesia como institución, en un esfuerzo por reducir su autoridad en mi vida, su presencia en mi cotidianidad. No obstante, esta postura no es emocionalmente sostenible: ser indiferente implica una separación total con el objeto de la indiferencia (en términos de interés y afecto), y, siendo en este caso la religión el objeto de la separación, ser indiferente con respecto a la religión cómo totalidad es imponer el olvido a la memoria jesuítica de mi padre. De igual manera, esta tendencia dual de evitar y revivir el recuerdo es lo que hace del mismo trauma (tanto a nivel personal cómo a nivel social), la base de la negociación entre recuerdo y olvido en los procesos de reconstrucción de memoria.

Cuando me refiero al concepto de trauma, lo hago desde la comprensión de este como una experiencia “abrumadora”, que en palabras de Freud “constituye la respuesta del organismo a una excitación excesiva del mundo externo que rompe la barrera protectora del ego y que sobreviene de manera tan repentina que no es completamente asimilada por este”.<sup>[47]</sup> Opera de forma

---

47. Véase Freud, Sigmund. 1995. “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, 18 (Buenos Aires: Amorrortu), 24.

retroactiva, desde el presente hacia el pasado, es decir, desde la reactivación de contenidos reprimidos: El trauma no es una cosa en sí misma, sino que se convierte en una cosa en virtud del contexto en el cual aparece.<sup>[48]</sup> De esta manera, el trauma es:

Repentino, inesperado y no normativo; excede la capacidad que el individuo percibe que tiene para poder afrontar aquello que le exige la situación; y trastorna el marco de referencia del individuo y otras necesidades psicológicas y estructuras relacionadas.<sup>[49]</sup>

No debería ser necesario buscar más allá de este texto para caracterizar la relación que tengo con mi padre y su memoria cómo traumática: este mismo ejercicio de escritura es un intento por integrar este exceso de afecto a la propia economía mental y simbólica de mi psique. Mayormente fallido, por supuesto, ya que la exteriorización es también una conducta compulsiva de obsesión con la repetición del trauma o algunos aspectos del mismo.

Complementariamente, abordar los contenidos históricos de este trauma en particular es darle también una dimensión social al mismo, no sólo por las implicaciones de llevar la memoria hacia un proyecto plástico, sino porque la Teología de

---

48. Véase Erikson, Kai. 2011. "Trauma y Comunidad", en *Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*, ed. Ortega A. Francisco (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia), 89.

49. Mcann y Pearlman. 1990. *Psychological Trauma and the Adult Survivor: Theory, Therapy and transformation* (Nueva York: Brunner/Mazel), 10

la liberación presente a través de la memoria de mi padre, es un acontecimiento histórico convertido retroactivamente en traumático a nivel cultural. Si se comprende por trauma cultural a un acontecimiento abrumador e invasivo que se cree que socava o destroza uno o varios ingredientes esenciales de una cultura o una cultura en su totalidad, el caso de la Teología de la Liberación califica por la forma en como amenazó la autoridad del discurso reaccionario de la Iglesia europea y el imaginario de su rol como actor activo en la lucha de clases. Cómo lo habría dicho Mario Benedetti: “la Teología de la Liberación a apropiado simbólicamente a Jesús, no para quitárselo a una particular feligresía, sino para brindarlo al pueblo todo”.<sup>[50]</sup>

Ahora bien, ¿Cuál es la relación del olvido con la memoria y el trauma? Cómo lo mencionando anteriormente, la experiencia psíquica del trauma es una de ambivalencias, de evasión a situaciones que puedan detonar recuerdos de la escena traumática, así como de compulsiones para repetir y revivir sus condiciones. De igual forma, esta condición retroactiva hace de la memoria una necesidad, en la medida en que el acontecimiento traumático depende de la lectura presente de un acontecimiento pasado en conflicto. Esta necesidad de memoria, conduce a una

---

50. Benedetti, Mario. “la dialéctica de la cruz y 2”, en *El País* (25 de septiembre, 1984), Tribuna.

dialéctica bastante particular, entre memoria y olvido en cuanto el recuerdo “emerge siempre del olvido, la inevitable, diríamos sistemática relegación del pasado en función de un presente que vive” y el olvido siempre emerge bajo el signo del recuerdo del olvido.<sup>[51]</sup>

Haciendo alusión a la tradición freudiana del psicoanálisis: el pasado experimentado es indestructible, por lo tanto el olvido debe ser más una operación de reserva (imposición) sobre el recuerdo que de destrucción del mismo, y en este orden de ideas, la memoria que olvida es una memoria impedida.<sup>[52]</sup> Ante esta relación, Paul Ricoeur (2008) propone dos categorías para tratar el problema del olvido con relación en la forma como se concibe como constitutivo de la memoria: *amnesia* para hablar de la negación de la memoria y *amnistía* para la aceptación/reconciliación en el tratamiento de lo olvidado. Ciertamente el uso del olvido no está exento de ser usado por estructuras de poder, para, a través de una perversa manipulación de la

---

51. Véase Ortega, Francisco A. ed. 2011. “El trauma social como campo de estudios” Trauma, Cultura e Historia : Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio (Bogotá : Universidad Nacional de Colombia), 42.

52. Véase Ricoeur, Paul. 2008. La memoria, la historia, el olvido (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 568-569. Recordamos la observación de Freud al comienzo del primer texto: el paciente repite en lugar de acordarse. En lugar de: la repetición equivale a olvido. Y el mismo olvido es llamado un trabajo en cuanto que es obra de la compulsión de repetición, la cual impide la toma de conciencia del acontecimiento traumático. En este aspecto, la primera lección del psicoanálisis es que el trauma permanece incluso cuando es inaccesible, indisponible.

memoria colectiva, extraviar e incluso desaparecer acontecimientos del pasado que comprometen a sus responsables en el presente.<sup>[53]</sup> No obstante, el recuerdo también puede ser una imposición, personal y cultural: la reminiscencia del pasado puede caer rápidamente en el terreno de la obsesión y la liberación del objeto traumático puede convertirse en un proceso melancólico de aprehensión del mismo. Olvidar hace parte también del proceso de reconciliación con el pasado, por tanto, lo que resta es buscar formas para participar plenamente en su evocación:

Para retornar al pasado, dice, hay que olvidar el presente, como en los estados de posesión. Para reencontrar el presente, hay que suspender los vínculos con el pasado y el futuro, como en los juegos de inversión de roles. Para abrazar el futuro, hay que olvidar el pasado en un gesto de inauguración, de comienzo, de recommienzo como en los ritos de iniciación. “Finalmente el olvido siempre se conjuga en presente”.<sup>[54]</sup>

Al hablar previamente acerca de la operación de repetición presente en el proceso de descarga del trauma y su integración a la economía simbólica de la psique en acuerdo con la teoría del psicoanálisis de Freud, omití hablar de los desarrollos

---

53. Véase Nieto, Judith. “El deber de la memoria, la imposibilidad del olvido. Alcances ético políticos”, en *Reflexión Política*, vol. 8. No. 15 (15 de junio, 2006), 88.

54. *Ibíd.*, 91. Véase también *El perdón y el olvido* en Ricoeur, Paul. 2008. *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 641 -646. El malestar sobre la justa actitud que hay que tener ante los usos y los abusos del olvido, principalmente en

del mismo tema por parte de Lacan en cuanto su proposición del trauma como encuentro fallido con lo real, como la irrupción de lo real en el ámbito de lo simbólico.<sup>[55]</sup> En *El retorno de lo real*, Hal Foster (2001),<sup>[56]</sup> haciendo un análisis de la obra de Warhol en 60s y 70s, introduce el concepto de trauma y su relación con lo real desde el psicoanálisis de Lacan como forma de respuesta a la reducción del arte de posguerra a un modelo básico de representación: referencial o simulacral.<sup>[57]</sup> Así pues, a través de la exposición *Death and Disaster* (1964), que compilo imágenes de la silla eléctrica, los perros de Birmingham, los accidentes en ca-

---

la práctica institucional, es, en definitiva, el síntoma de la incertidumbre tenaz que afecta a la relación del olvido con el perdón en el plano de la estructura profunda. Vuelve insistentemente la pregunta: si es posible hablar de memoria feliz, ¿existe algo como un olvido feliz? A mi parecer, una última indecisión afecta a lo que podría presentarse como una escatología del olvido.

¿Por qué no se puede hablar del olvido feliz del mismo modo en que se pudo hablar de la memoria feliz?

55. Véase Lacan, Jaques. 1987. Seminario xi. Los cuatro conceptos fundamentales de psicoanálisis. Ed. Jaques-Alain Miller (Barcelona: Paidós), 87.

56. Foster, Hal. *El retorno de lo real: Vanguardias a finales de siglo*. Madrid: Akal, 2001. 129-173.

57. *Ibíd.*, 130. Nuestros dos modelos básicos de representación apenas comprenden lo esencial de esta genealogía pop: que las imágenes están atadas a referentes, a temas iconográficos o cosas reales del mundo, o bien, alternativamente, que lo que todas las imágenes pueden hacer es representar otras imágenes, que todas las formas de representación (incluido el realismo) son códigos autorreferenciales. La mayoría de las explicaciones del arte de posguerra basadas en la fotografía se dividen a uno y otro lado de esta línea: la imagen como referencial o como simulacral.

rro y algunas imágenes de suicidio, Foster propuso que tanto su compulsión por la repetición, como la selección de los contenidos de las imágenes, eran síntomas de un “encuentro fallido con lo real”, es decir, de una relación traumática con el presente, y el dispositivo del pop un medio para “el drenaje de la significación y una defensa contra el afecto”.<sup>[58]</sup> En palabras de Foster (2001, 136):

La repetición en Warhol no es reproducción en el sentido de representación (de un referente) o simulación (de una imagen pura, un significante desvinculado). Más bien, la repetición sirve para tamizar lo real entendido como traumático. Pero su misma necesidad apunta asimismo a lo real, y en este punto la repetición rompe la pantalla-tamiz de la repetición. Es una ruptura no tanto en el mundo como en el sujeto, entre la percepción y la conciencia de un sujeto tocado por una imagen.<sup>[59]</sup>

---

58. *Ibíd.*, 130. Estas nociones de subjetividad conmocionada y de repetición compulsiva resitúan el papel de la repetición de la persona y las imágenes. “no quiero que sea esencialmente lo mismo, quiero que sea exactamente lo mismo. Porque cuanto más mira uno a la misma cosa exacta, más se aleja el significado y mejor y más vacío se siente uno”. Aquí la repetición es a la vez un drenaje de la significación y una defensa contra el afecto.<sup>o</sup>



En este orden de ideas, el uso de la operación de la repetición-reproducción en el tratamiento de las imágenes, supone por un lado la exposición del “consumo complaciente mediante el hecho brutal del accidente y la mortalidad”<sup>[60]</sup>; por el otro, la de la falla del dispositivo de la imagen en la integración del trauma en la economía simbólica de la psique.<sup>[61]</sup> Este ejercicio de repetición reproducción, que supone una necesidad de tamizar lo real entendido como traumático, necesidad que así mismo “apunta a lo real, y en este punto la repetición rompe la pantalla-tamiz de la repetición. Es una ruptura no tanto en el mundo como en el sujeto, entre la percepción y la conciencia de un sujeto tocado por una imagen”.<sup>[62]</sup>

Dicha operación de ruptura aparece en la noción de *Punctum* de Barthes, en “lo que yo añado a la fotografía y lo que, sin embargo, está ya en ella. (...) Es agudo pero sordo, grita en silencio. Extraña contradicción: un destello flotante” (1995, 64),

---

60. *Ibíd.*, 133. En su contexto, pues, las dos declaraciones pasan por la adhesión preferente a la compulsión de repetir activada por una sociedad de la producción y el consumo en serie. Si no puedes derrotarla sugiere Warhol, únete a ella. Más aún, si no entras totalmente en ella podrías exponerla; es decir, podrías revelar su automatismo, incluso su autismo, mediante tu propio excesivo ejemplo.

61. *Ibíd.*, 134. Las imágenes no tienen nada que ver con el control de un trauma. Más que la paciente liberación del objeto en el duelo, sugieren la fijación obsesiva en el objeto de la melancolía. Para empezar, las repeticiones no sólo reproducen efectos traumáticos; también los producen. De alguna manera, en estas repeticiones, pues, ocurren al mismo tiempo varias cosas contradictorias: una protección de la significación traumática y una apertura a ella, una defensa contra el afecto traumático y una producción del mismo.

cuyo lugar en otros medios basados en la fotografía, difiere de la localización de este en los detalles del contenido. Más bien, funciona “menos por el contenido que por la técnica, especialmente por los destellos flotantes (...) el desprendimiento y el rayado, el blanqueado y el aislamiento, la repetición y la coloración de las imágenes”.<sup>63</sup> Este emborronamiento de la imagen, es pues, el lugar de enunciamiento de nuestros encuentros fallidos con lo real. Con respecto a Warhol:

El Punctum no es estrictamente privado ni público. Ni el contenido trivial: una mujer blanca colgando de la ventanilla de una ambulancia que se ha estrellado o un hombre negro atacado por un perro de la policía producen una conmoción. Pero, una vez más, el primer orden de conmoción es tamizado por la repetición de la imagen, aunque esta repetición puede también producir un trauma de segundo orden, aquí en el nivel de la técnica, donde el Punctum atraviesa la pantalla tamiz y

---

63. *Ibíd.*, 136,137.

permite que lo real se abra paso.<sup>[64]</sup>

Si el poder del recurso de la reproducción de la imagen es la detonación de una mirilla hacia lo real, bien sea en fijación de su evento, de su tamización y su producción, el valor que el medio de repetición-reproducción aporta es aquel de traernos de vuelta, en la distancia hacia la imposibilidad de lo real de ser verdaderamente representado, a al encuentro fallido, a la realidad fragmentaria del presente. Al enfrentamiento contra los modos de subjetivación del poder, del encuentro con los lugares del olvido en el archivo, de reconocimiento de la memoria como un dispositivo falible. En el rumiar de estas formas de lectura psicoanalítica de la imagen, comencé a trabajar con la curaduría de imágenes del archivo que había recolectado en el tiempo previo a la declaración de la cuarentena en Bogotá. En búsqueda del encuentro con el trauma en las imágenes, así pues, encaminé mis esfuerzos a realizar una serie de pruebas de reproducción de imágenes con acetona sobre soportes de madera preparados con una capa de cola vegetal e imprimante blanco para muros.

Encontré pues, útil el dispositivo de la repetición, pero no lo suficientemente comunicativo del acto del emborronamiento de la imagen como lenguaje de fractura, puesto aun cuando las imágenes en su selección me remitían a espacios de la relación poder-resistencia, el lenguaje del medio no era lo suficiente-

---

64. *Ibíd.*, 138,139.

mente certero para conectar la historicidad de la imagen con su fractura del presente. No obstante, pude, a partir de ellas tomar decisiones sobre el asociamiento de las imágenes y las categorías de la imagen con las que podría reunir las ambivalencias de los relatos históricos, la emergencia de la resistencia desde el silencio de los archivos, de reconocimiento de los rizos en los modos de subjetivación del poder a través de la historia. Dichas categorías son:

- ❖ El connubio entre la Iglesia y el estado.
- ❖ Las dos caras de las visitas papales (1968, 1986).
- ❖ La sacralización de la violencia y la extensión del concepto de la guerra justa.
- ❖ El lugar histórico del martirio como segunda muerte en la violencia nacional.
- ❖ La devoción popular como tecnología de control
- ❖ La comunalidad como resistencia.

A manera de colofón, quisiera llegar a una última reflexión, esta es pues, sobre la sacralización de las imágenes, tema de suma importancia considerando el contenido temático aquí registrado. A Través de Agamben (2005)<sup>[65]</sup>, reconocí que el abordaje de Foster sobre la reproducción y la aparición del fallo de lo real en las imágenes era insuficiente para trastocar todos los temas tratados a lo largo de esta empresa, sobre todo porque en la manipulación de las imágenes de archivo y su tratamiento plástico y posterior reproducción se escapan sentidos relacionados con el carácter devocional y religioso de sus temáticas. Un trabajo asociado con una relectura de los lugares históricos de la Iglesia Católica en Colombia en la imagen no puede disociarse de una pregunta por el significado de la apropiación de dichas imágenes, cuyos fines, Decoloniales, presentes a través del uso del exilio temporal como lugar de recuperación del presente; Arqueológicos en cuanto propenden por un cuestionamiento por las formas del saber y Genealógicos en su disección de las relaciones de poder, escapan los alcances de una pregunta psicoanalítica por la imagen.

Hablar de la sacralización de las imágenes, connota por un lado, reconocer la tradición eclesial de regimentación del culto a las imágenes, establecido ya más de un milenio atrás en los

---

65. Véase Agamben, Giorgio. Profanaciones. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005: 97-123.

concilios ecuménicos segundo de Nicea (787) y Trento (1563), a través de los cuales se sentaron las bases para hablar de la imagen como dispositivo de control; por el otro, recoge el uso más amplio de la sacralización como la acción de sustraer las cosas del libre uso hacia el dominio de los dioses, en un gesto ritual de separación a través del sacrificio. Esta separación, acción con la cual es posible definir a la religión<sup>66</sup>, implica por asociación, que la imagen fotográfica y sus fuentes documentales (lugares de archivo) poseen cualidades sagradas, en cuanto existe una separación física para su acceso y una mnémica de amnesia (el recuerdo es indestructible por tanto la operación del olvido debe de ser una memoria impedida). Aún más:

El término religió no deriva, según una etimología tan insípida como inexacta, de *religare* (Lo que diga y une lo humano y lo divino), sino de *relegere*, que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el “releer”) ante las formas –las fórmulas—que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. *Religio* no es lo que uno a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados,

---

66. *Ibíd.*, 98. “Es posible definir a la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No solo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso”.

distintos unos de otros.<sup>[67]</sup>

Ahora bien, si “consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres. “Profano –escribe el gran jurista Trebacio—se dice en sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y propiedad de los hombres”,<sup>[68]</sup> de los desarrollos de Agamben sobre este concepto me gustaría rescatar dos nociones: el de contagio profano y la profanación como operación política. En el contagio profano, los desechos de la carne de la víctima del sacrificio ritual, son devoradas por los hombres que participan en el rito, en una operación en la que el “tocar desencanta y restituye al uso que lo sagrado había separa-

---

67. *Ibíd.*, 99. A la religión no se oponen, por lo tanto, la incredulidad y la indiferencia respecto de lo divino sino la “negligencia”, es decir una actitud libre y “distraída” –esto es, desligada de la *religio* de las normas—frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y su sentido. Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación, o sobre todo, hace de ella un uso particular.

68. *Ibíd.*, 97.

do y petrificado”.<sup>[69]</sup> En la profanación como operación política, la acción se dirige directamente hacia los dispositivos de poder. En palabras de Agamben:

Es preciso distinguir, en este sentido, entre secularización y profanación. La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. Así. La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. Así la secularización política de conceptos teológicos (La trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto el poder. La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos de poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado.<sup>[70]</sup>

---

69. *Ibíd.*, 98. Una de las formas más simples de profanación se realiza así por contacto (*contagione*) en el mismo sacrificio que obra y regula el pasaje de la víctima de la esfera humana a la esfera divina. Una parte de la víctima (las vísceras, *exta*: el hígado, el corazón, la vesícula biliar, los pulmones) es reservada a los dioses, mientras que lo que queda puede ser consumido por los hombres. Es suficiente que los que participan en el rito toquen estas carnes para que ellas se conviertan en profanas y puedan simplemente ser comidas.

70. *Ibíd.*, 102.



Al final, la decisión sobre el medio para mostrar la curaduría de imágenes de archivo fue el transfer de impresión láser directamente sobre el muro. En primera medida, porque es dirigirme a la imagen en su trato más directo, en el formato en el que se experimenta desde su archivo. Segundo, porque al hacerlo de esta manera se pueden reconocer las imágenes como efímeras y sujetas al olvido (la puesta en escena es temporal, la curaduría es electrónica y solo va a existir mediante el registro digital del evento). Por último, la operación de pegarlas contra la pared con emulsión acrílica supone una vez secas de masajear el reverso del papel para en una suerte de emborronamiento hacer aparecer la imagen; las imágenes necesitan ser tocadas para ser restituidas.

Espero pues, que las visibilidades de la puesta en escena de las imágenes y los enunciados formados en este texto den cuenta de la intención de esta empresa de restituir al uso común los espacios de la religión, que a veces, por miedo, por rencor, por dolor, por simple indiferencia dejamos incontestables a disposición de los modos de subjetivación del poder y sus regímenes del saber, de politizar la historia de la religión como un lugar de amnistía con la memoria y con el olvido; de reconocer en la herida abierta de la religión que en ocasiones nos oprime y nos sitúa en las márgenes de la aversión, los medios para disputar el pasado desquebrajado que heredamos, el presente que nos agobia y el futuro como un tiempo aún realizable, aún imaginable.

A mi padre, con todo el amor que nos arrebató la muerte, porque solo él podría hablarme del duelo tan profundo que es afrontar la muerte de un padre en las mismas condiciones de su muerte. Porque todo esto nace en celebración a su vida y en motivo de su olvido; porque todavía habito desempolvando sus ruinas, en búsqueda de lo poco que me queda de su existencia. Porque basta con decir que este texto está dirigido al recuerdo de alguien que ahora pertenece a la nada; que paradójicamente no hubiese podido ser concebido sin su ausencia.

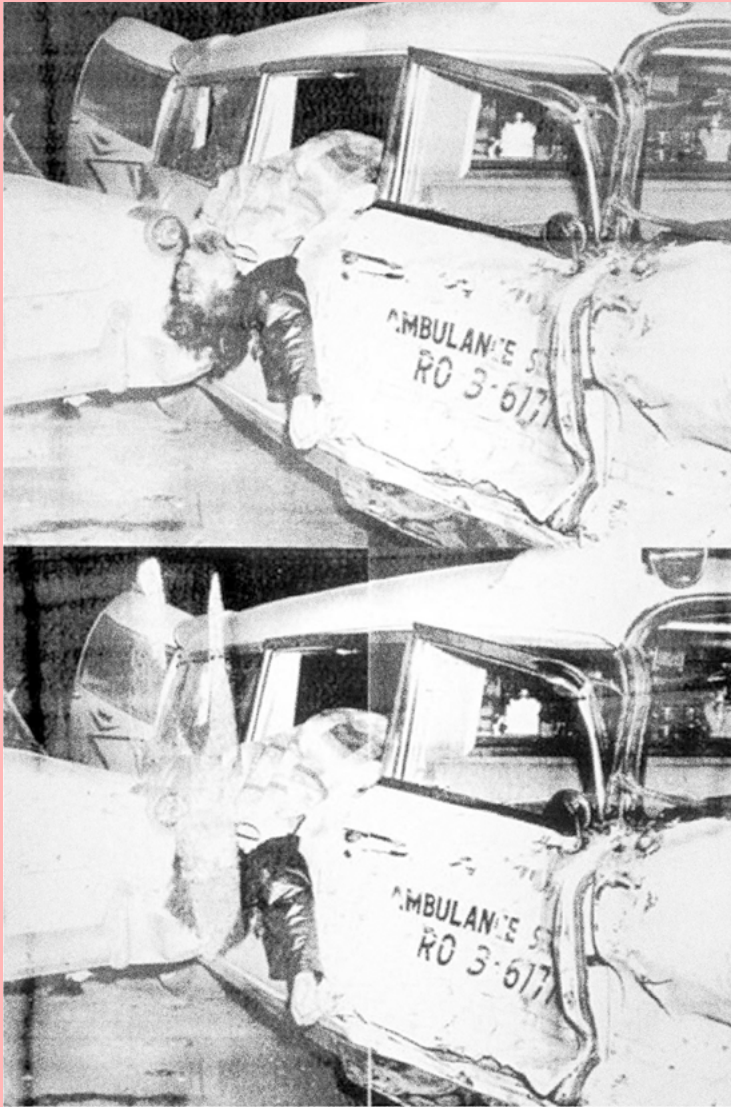


Imagen 9. Andy Warhol, *Ambulance disaster*, 1963. Serigrafía en pintura acrílica sobre tela, 315 x 203 cm.



*Imagen 10.* Proceso de transfer sobre retablo. En la imagen, velatorio de Monseñor Duarte, 2002.

¿POR QUÉ VIVEN EN PAZ TODOS LOS QUE OBRAN CON PERfidIA? - 109 -



## REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- Borges, Jorge Luis. «La biblioteca de Babel.» En *Ficciones*. Madrid: Alianza, 1997.
- Builes, Miguel Ángel. *Cartas Pastorales 1914-1939*. Medellín: Imprenta Editorial, 1939.
- . *Cartas Pastorales. 1949-1956*. Medellín: Imprenta Editorial, 1957.
- Castillo, Elizabeth. «Pido la palabra. Relatos y reflexiones sobre las luchas de las Otras educaciones y sus proyectos políticos y culturales en Colombia.» 5 de Septiembre de 2017. <http://elcastil99.blogspot.com/2017/09/?m=0> (último acceso: 1 de Noviembre de 2020).
- Castro, Rodrigo. «Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto.» *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 22, n° 1 (2015): 45-63.
- CELAM. «La iglesia en la actual transformación de América La-

tina a la luz del Concilio.» *II Conferencia general del episcopado latinoamericano*. Bogotá, 1968.

De las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Frankfurt: Heidelbergae, 1664.

Del Valle, Nicolás. «entre poder y resistencia. Tras los rastros de la política en Foucault.» *Enfoques* 11, nº 17 (2012): 147-168.

Deleuze, Gilles. «¿Qué es un dispositivo?» En *Michel Foucault, filósofo*, 155-163. Barcelona: Gedisa, 1990.

—. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.

Dussell, Enrique. *Caminos de liberación Latinoamericana II: teología de la liberación y ética*. Buenos Aires: Latinoamérica libros, 1973.

Erikson, Kai. «Trauma y comunidad.» En *Trauma, cultura e histeria: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*, editado por Francisco Ortega, 89. Bogotá: UNAL, 2011.

Fals Borda, Orlando. «Vigencia de las utopías en América Latina.» *Análisis Político*, nº 18 (1993): 45-54.

Farge, A., y F. Michel. *El desorden de las familias. Lettres de cachet de los Archivos de la Bastilla*. Paris: Gallimard, 1982.



Foster, Hal. *El retorno de lo real: Vanguardias a finales de siglo*. Madrid: Akal, 2001.

Foucault, Michel, entrevista de Bernard Henry-Levy. *Foucault: no al sexo rey* (1994).

—. *Historia de la sexualidad-Vol.1: La voluntad del saber*. México: Siglo XXI, 1977.

—. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 2009.

Foucault, Michel. «La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión.» En *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991.

—. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira, 1996.

—. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.

—. *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.

Freud, Sigmund. «Mas allá del principio de placer.» En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

Giraldo, Javier. *Aquellas muertes que hicieron resplandecer la vida*. Bogotá: Desde los márgenes, 1992.

Guillermo, Tenorio. *Carta escrita y leída en nombre de los indígenas al papa Juan Pablo II*. Vol. 1, de *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, 288-291. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

Halbwachs, Maurice. *la memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2004.

Hirsch, Mariane. *Family frames: photography, narrative and post-memory*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Jaramillo, S, y L. M. Cuervo. *Configuración del espacio regional en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1987.

Jaramillo, S., y L. M. Cuervo. *Configuración del espacio regional en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1987.

Lacan, Jaques. *Seminario xi: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Editado por Jaques-Alain Miller. Barcelona: Paidós, 1987.

Nicea, Concilio ecuménico segundo de. *Sesión VII: Definición sobre las sagradas imágenes y la tradición*. Nicea, 787.

Nieto, Judith. «el deber de la memoria, la imposibilidad del olvido. Alcances ético políticos.» *Reflexión política* 8, nº 15 (junio 2006): 88.

Norton, Anne. «Ruling Memory.» *Political Theory* 21, n° 3 (Agosto 1993).

Ortega, Francisco. «El trauma social como campo de estudios.» En *Trauma Cultura e Historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*, editado por Francisco Ortega, 42. Bogotá: UNAL, 2011.

Pearlman, Mcann y. *Psychhological Trauma and the Adult Survivor. Theory, Therapy and transformation*. Nueva York: Brunner/Mazel, 1990.

Quilez, Laia. «Hacia una teoría de la posmemoria. Reflexiones en torno a las representaciones de la memoria generacional.» *Historiografías: revista de historia y teoría*, n° 8 (2014): 57-75.

Restrepo, Javier Dario. *La revolución de las sotanas*. Bogotá: Planeta, 1995.

Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Rivera, Silvia. *Chi'xinakax Utsiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón, 2010.

Soto, Diego. *En carne propia: Religión y biopoder. Una lectura de Michel Foucault*. San José: Arlekin, 2015.

Tahar, Malik. «La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica.» *Revista Mexicana de Sociología* 69, n° 3 (2007): 427-456.

Tahar, Malik. «Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina.» *Estudios sociológicos*, 2007: 69-103.

Tahar, Malik. «Teología de la liberación: ¿Respuesta al proceso de secularización en América Latina?» *Si somos Americanos. Revista de Estudios Fronterizos*, 2006: 41-61.

Tello, Andrés. «Foucault y la escisión del archivo.» *Revista de humanidades*, n° 34 (2016): 37-61.

Tenorio, Guillermo. *Carta escrita y leída en nomhbre de los indígenas al papa Juan Pablo II*. Julio, 1986.

Torres, Camilo. «mensaje a los cristianos.» *Frente Unido*, 26 de Agosto de 1965: 3.

Trento, Concilio ecuménico de. *Sesion XXV: La invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes*. 1563.

¿POR QUÉ VIVEN EN PAZ TODOS LOS QUE OBRAN CON PERfidIA? - 117 -

