

Aspectos del devenir militante del revolucionario colombiano durante los setenta*

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 74-91

Mónica Zuleta** y Alejandro Sánchez***

Este ensayo presenta una interpretación de la historia de algunos movimientos revolucionarios colombianos que se fortalecieron en la década de los setenta del siglo anterior. Da cuenta de dos movimientos políticos: uno de carácter científico y el otro de tipo religioso, ambos vinculados con la Universidad Nacional. El escrito postula que la articulación de tales movimientos dio origen en el país, a un modo de subjetividad que estimuló relaciones novedosas entre el uso del conocimiento, la acción política radical y la práctica religiosa.

Palabras clave: Colectivo Golconda, Fundación La Rosca, teología de la liberación, subjetivación, izquierda revolucionaria colombiana, insumisión.

Este ensaio apresenta uma interpretação da história de alguns movimentos revolucionários colombianos que se fortaleceram na década de setenta do século anterior. Dá conta de dois movimentos políticos: um de caráter científico e outro de tipo religioso, ambos vinculados com a Universidade Nacional. O texto postula que a articulação de tais movimentos deu origem no país a um modo de subjetividade que estimulou relações modernas entre o uso do conhecimento, a ação política radical e a prática religiosa.

Palavras-chaves: Grupo Golconda, Fundação La Rosca, teologia da libertação, subjetividade, esquerda revolucionária colombiana, insubmissão.

This essay is an interpretation of the history of two Colombian revolutionary collectives which became stronger in the last century: a scientific group and a religious one both linked to Universidad Nacional. This paper states that the articulation of such organizations gave birth to certain kind of subjectivity that boosted new relationships between the use of knowledge, the radical political action, and the religious practice in Colombia.

Key words: Golconda collective, La Rosca Foundation, theology of liberation, subjectivation, Colombian revolutionary left, unsubmissiveness.

ORIGINAL RECIBIDO: 17-II-2009 – ACEPTADO: 12-III-2009

* Este ensayo es uno de los productos de la investigación en curso sobre la historia cultural de la izquierda en Colombia, desarrollada desde la línea de Socialización y Violencia del IESCO.

** Psicóloga, socióloga y filósofa. Candidata a Doctora en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y coordinadora de la línea Socialización y Violencia del IESCO - Universidad Central (Bogotá - Colombia). E-mail: mzuleta@gmail.com

*** Politólogo. Candidato a Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos e investigador de la línea Socialización y Violencia del IESCO - Universidad Central (Bogotá - Colombia). E-mail: marroco4@yahoo.com

Introducción

Hacerse cargo de la dimensión política de la subjetividad en la praxis social, en eso consiste la tarea en la que ha estado enfrascado el grupo Socialización y Violencia del IESCO desde hace varios años. Este interés se asienta en el contrapunteo entre dos visiones, ambas llamadas posmarxistas por detractores y seguidores, que en los años sesenta del siglo XX se perfilaron, en los setenta tomaron impulso y en los ochenta se difuminaron por la gran mayoría de círculos intelectuales y políticos occidentales con el calificativo de “pos-estructuralistas”¹.

Varias circunstancias llevaron a que este pensamiento “pos” o “estructuralista” tuviera repercusión. En especial, un pequeño acontecimiento “intelectual” reunió a dos pensadores muy polémicos, al lingüista estadounidense Noam Chomsky y al filósofo francés Michel Foucault, y fue televisado por la cadena holandesa NOS bajo la conducción de Fons Elders, en noviembre de 1971 (Foucault, 1999a [1974]: 57-103)². Ese debate anunció la crisis que se avecinaba sobre los metamodelos políticos y teóricos, y puso en escena diferencias y similitudes entre las nuevas posturas intelectuales y políticas radicales. Chomsky aducía que sistemas democráticos “descentralizados y de asociación libre enfrentarían el problema de la desigualdad”, mientras Foucault insistía en que ninguna de-

mocracia podría solucionar la injusticia porque “de manera inevitable actúa en beneficio de sus grupos más poderosos”, sean capitalistas o proletarios (*Ibid.*: 82-83)³.

La perspectiva expuesta por Chomsky –cercana al marxismo en



Enrique Molina (Buenos Aires 1910-1997), collage de su libro *Fuego Libre*, Losada, 1962.

su asunción de que la sociedad está regida sobre todo por estructuras socioeconómicas como el trabajo, la mercancía y la clase, pero distante del mismo al considerar la creación individual– da prioridad a la suposición de que los cambios políticos para la “emancipación”, requieren antes que nada trastocamientos de los regímenes del poder estatal ten-

dientes a romper con las “hegemonías” de las elites que, según sus proposiciones, son fabricadas en última instancia por antagonismos de clase inherentes a variadas manifestaciones de las relaciones capitalistas de producción. La visión de Foucault, y que forma parte de lo que hoy se llama “pensamiento de la diferencia”, supone que las sociedades son inseparables de los individuos que las constituyen y, en consecuencia, no basta con romper con la hegemonía de un grupo, sino que es menester develar las operaciones que estos grupos ponen en marcha para imponerse, con repercusiones en todo tipo de prácticas sociales cotidianas, motivo por el cual, aduce que, mientras no cambien los modos de acción del poder ejercidos en las pequeñas prácticas cotidianas que dan sedimento a los grandes sistemas de organización social y a sus instituciones, tampoco cambiarán las relaciones del ejercicio del poder de las naciones, sin importar que quienes conforman las elites sean capitalistas o proletarios, y los gobiernos democráticos o dictatoriales.

Pese a que Foucault dedicó su trabajo al análisis del ejercicio del poder, solo en los últimos estudios consideró la dimensión subjetiva como ámbito de investigación específico⁴. Según su interpretación de Nietzsche, los individuos aceptan participar o no de las estrategias y las gestiones del poder, y por consiguiente, no son producto exclusivo

de esas estrategias y gestiones. Advirtió entonces que el concepto marxista de *alienación* no explicaba suficientemente la subordinación, y propuso en su lugar el concepto nietzscheano de *dominación*, que definió en tanto conjuntos de vínculos íntimos y diversos entre direcciones de subordinación, liberación y libertad. Al asumir que la liberación social presume la libertad y *viceversa*, el filósofo francés postuló que modos de gobierno admitidos y construidos por los individuos, se vinculan con regímenes del ejercicio del poder impuestos por estados y elites, y que de esos vínculos surgen direcciones de poder privilegiadas en momentos históricos concretos, en tanto ordenamientos conformados por relaciones múltiples entre elementos poseedores de temporalidades distintas, como por ejemplo, instituciones familiares, médicas, de conocimiento, jurídicas, comunicacionales, morales, etcétera; también de esos vínculos surgen voluntades o, mejor, racionalidades mediante las cuales los sujetos se auto-constituyen⁵.

“Captar” la dimensión subjetiva como un plano diferente pero relacionado con el ejercicio del poder, ha sido la inquietud que ha guiado los trabajos del grupo Socialización y Violencia. Son varios los caminos bosquejados para desplegar la inquietud, y también los titubeos, un poco a contracorriente de los trazados comúnmente por los estudiosos de la política en el país. Nuestros intereses han sido, por ejemplo, el análisis de las lógicas de conformación de las prácticas y los discursos propios de instituciones como la escuela y la familia en función de directrices globales, económicas y políticas, y en relación con el pro-

ceso de conformación de la “megaciudad” periférica durante el siglo XX (Daza y Zuleta, 1999 y 2000). Igualmente, en función de esas directrices, nos hemos puesto en la tarea de estudiar estilos de gobierno puestos en acto durante los años noventa por diversas organizaciones subversivas del país, para constituirse, fortalecerse y difuminarse en referencia a las estrategias para hacer la guerra y proponer la paz (Zuleta, 2006 y 2007).

Últimamente, quisimos describir estilos de expresión del componente subjetivo, conformados en los años setenta por movimientos políticos vanguardistas, y diferenciar los tipos de vínculos entre experiencia y conocimiento que promocionaron (Sánchez, 2006 y 2008; Sánchez y Zuleta, 2007 y Zuleta, 2006). En esa dirección, este ensayo aborda el estallido del misticismo asociado con la experiencia política radical de grupos revolucionarios, intelectuales y religiosos, seguidores del ex-sacerdote y guerrillero colombiano Camilo Torres Restrepo.

Los nuevos misioneros

A finales de los sesenta, el jesuita e historiador Michel de Certeau se interesó por los movimientos políticos “místicos” que estaban teniendo lugar en América Latina, cuya particularidad consistía, decía él, en que se presentaban como movimientos radicales tendientes a la conformación de comunidades “cívicas” tal como, según sus indagaciones historiográficas, lo habían hecho las primeras misiones de religiosos españoles que llegaron a América. El jesuita francés se refirió a ellos en los siguientes términos:

Experiencias y doctrinas se distinguen de acuerdo con la prioridad que establecen sea la visionaria (contemplación), o la palabra hablada. La primera tendencia esgrime el conocimiento, el exilio, la iniciación inconsciente que libera al individuo de su conciencia, el llamado por el silencio y la comunión espiritual: tales son los místicos “gnósticos” y los místicos de Eros. La segunda, hace un llamado a la praxis, al vínculo entre trabajo y mensaje, a la comunión cívica, al reconocimiento de lo absoluto desde una ética y al “deseo” de las relaciones de hermandad. Tales son los místicos del Ágape (De Certeau, 1992 [1968]: 23-24, la traducción es nuestra).

El interés de De Certeau nos da mayores razones para explorar la emergencia de prácticas sociales, y de sus fórmulas científicas correspondientes, en tanto acciones y pasiones que se propagan de un lugar a otro, y para juzgar como absurda la búsqueda de coordenadas y ordenadas geográficas y cronológicas “originales”. Y es que nos distanciamos de la suposición de que exista una división dicotómica para ordenar y entender el mundo, aquella que los emisarios científicos sin importar su procedencia, han repetido como cantinela, y que conduce a afirmar, por ejemplo, que desde hace 500 años el Sur ha “copiado” teorías y prácticas sociales “originales” del Norte, y que, en virtud de ello, ha intentado “desastrosamente” reproducir los proyectos de gobierno implementados con “éxito” por esos países.

Creemos que el asunto es más complejo, porque si bien los gobier-

nos de los países “no desarrollados” han seguido los parámetros que les han sido impuestos por los “desarrollados” para alcanzar una serie de prebendas, y lo mismo han hecho las instituciones y los individuos, los estilos de gobierno configurados suponen particularidades locales que no pueden medirse únicamente con el rasero de “grados de desarrollo”, sino que se ven afectadas asimismo por las especificidades de espacio y tiempo de las que son productos. Algo similar sucede con sus resistencias: aunque gozan de propiedades globales, son efectos también de modos locales de materialización de esos signos.

De ahí que la preocupación de De Certeau por estos movimientos no es solamente “intelectual”, sino que hace parte de una corriente subterránea contra-marxista y contra-capitalista global, que se resiste a los proyectos seculares hegemónicos con sus armas y herramientas, y que encuentra en el Sur intentos radicales de materialización de esos deseos. Según nuestro entender, el historiador anuncia en el Norte una reciente alianza sureña que articula tres asuntos de índole heterogénea: la emergencia brusca de lo “social” junto con los embates populares para declarar la existencia del “pueblo” como actor político en los nuevos modos imperiales de gobierno; la crisis religiosa y los afanes de las iglesias cristianas por tomar lugares privilegiados en esas emergencias desordenadas; finalmente, los usos subversivos dados a la tecnología ofrecida por el conocimiento empírico norteño como

mecanismo para develar grados de “atraso” y “modernización” de grupos sociales variados.

La corriente subterránea puso en evidencia una crítica incipiente a las tendencias revolucionarias imperantes que suponían que la transformación de las sociedades requería prioritariamente de la apro-



Enrique Molina (Buenos Aires 1910-1997), collage de su libro *Fuego Libre*, Losada, 1962.

piación colectiva de los medios de producción, como condición para derivar de allí las variaciones “estructurales” deseadas. Al contemplar que los cambios individuales se corresponden con transformaciones colectivas, estas experiencias revolucionarias estimularon cambios en las prácticas privadas, a tono con los cambios en las prácticas colectivas, y contemplaron modulaciones gru-

pales regidas por la diferencia, y no solamente por modelaciones basadas en la emancipación.

Fe, ciencia y revolución

A mediados de los sesenta, la lucha armada, calificada hasta entonces como “partidista” (liberal, conservadora y comunista), se autoproclamó revolucionaria⁶. Además de agrupaciones comunistas, surgieron organizaciones marxistas-leninistas, maoístas y trotskistas que, pese a sus diferencias, compartían el rechazo al Partido Comunista por su “línea reformista, pacifista, electorera”, y por su consigna: “¡Combinación de todas las formas de lucha!”, que, de acuerdo con los planteamientos de estas organizaciones, era fruto de esquemas de autodefensa⁷.

Estas disputas evidenciaron un asunto que venía gestándose subterráneamente desde hacía unos años pero que todavía no se había manifestado de manera abierta, concerniente al replanteamiento del papel del intelectual y su compromiso político. Así fue como, a partir de 1965, distintos movimientos

compuestos por profesores y estudiantes universitarios, establecieron fuertes vínculos con la acción política radical, lo que dio lugar a diversas prácticas revolucionarias.

En 1965, agrupaciones provenientes de todo el país, estudiantiles, profesoras, sindicales, obreras, abstencionistas, religiosas, partidistas y artísticas, se aglutinaron alre-

dedor del Frente Unido, movimiento político liderado por el sacerdote y sociólogo Camilo Torres Restrepo, que promovía la transformación de la sociedad colombiana a través de maneras “pluralistas” de participación, divergentes de las propuestas de los dos partidos tradicionales, liberal y conservador, y del Partido Comunista.

Torres dio a conocer por primera vez la plataforma del Frente Unido en Medellín en una conferencia programada por el Comando Departamental de Juventudes Conservadoras de Antioquia, en marzo de 1965, a la que, de acuerdo con el sacerdote, fueron invitados los sectores estudiantiles, populares y sindicales de la región (Torres, s/f: 40). La plataforma de acción presentaba al Frente Unido como abstencionista y alejado de las organizaciones tradicionales del bipartidismo, entre otros puntos, desde las siguientes premisas:

- 4) Las decisiones requeridas para un desarrollo socio-económico del país en función de las mayorías y por la vía de la independencia nacional afectan necesariamente los intereses de la minoría económica; 5) Esas circunstancias hacen indispensable un cambio de la estructura del poder político para que las mayorías produzcan las decisiones; 6) Actualmente las mayorías rechazan los partidos políticos y rechazan el sistema vigente, pero no tienen un aparato político apto para tomar el poder (Frente Unido, 1965: 4-6).

El ingreso de Torres en 1965 a la organización guerrillera Ejército de Liberación Nacional (ELN), junto con su muerte ocurrida unos meses después en el primer enfrentamiento con el Ejército, condujo a una fuerte crisis en el Frente Unido⁸. Al poco tiempo se dividió en varios movimientos, lo que generó un am-

importante tuvo lugar en los recintos de la Universidad Nacional, donde Torres había sido capellán, y, entre otros, tuvo por protagonistas a los profesores y estudiantes del programa de Sociología, disciplina que adquirió estatuto independiente como ciencia social en los años finales de los cincuenta, y que hacía parte de la Facultad de Ciencias Humanas¹⁰. El sacerdote era uno de los profesores más destacados del nuevo programa, junto con Orlando Fals Borda, Germán Guzmán y Eduardo Umaña Luna, los autores del libro *La violencia en Colombia*, el cual tuvo un fuerte impacto dentro y fuera del país, al tratar de modo “científico” los sucesos de la violencia acaecidos entre el 9 de abril de 1948, día del asesinato del líder político Jorge Eliécer Gaitán, y el año de 1957, cuando fue derrocada la dictadura del general Gustavo Rojas Pinilla.

Como lo anotamos en otra parte, al inaugurarse el programa de Sociología, este grupo trazó una línea de acción destinada a “mejorar” la sociedad, a través del conocimiento objetivo sobre la realidad, estimulado por la puesta en funcionamiento de políticas “eficientes” de investigación. Propuso una sociología “nacional”, seguidora de la perspectiva de conocimiento que, bajo el comando de la noción *cambio social*, se encaminaba a la observación sistemática “de pequeñas variaciones diacrónicas y sincrónicas” de “procesos dinámicos”, y usaba las herramientas elaboradas especialmente “para la



Enrique Molina (Buenos Aires 1910-1997), collage de su libro *Fuego Libre*, Losada, 1962.

biente de fuertes polémicas y debates en diversos sectores políticos de las izquierdas y también cambios de actitud sobre la lucha armada⁹.

Además de manifestarse en los círculos políticos, las polémicas se exteriorizaron en los espacios universitarios y en las organizaciones estudiantiles y profesoraes. Una muy

medición de estructuras compuestas” (Fals, 1959: 6).

Poco a poco, el grupo le dio un giro a sus propuestas, y a veces tácitamente y otras explícitamente, admitió que no era suficiente establecer políticas para “mejorar” el país, sino que era menester la “transformación profunda” de la sociedad, mediante acciones de carácter “revolucionario”. En el discurso de apertura del “VII Congreso latinoamericano de sociología”, efectuado en Bogotá en julio de 1964, Torres expresó esta nueva postura: en calidad de presidente, invitó a los intelectuales y a los estudiantes de América Latina a declarar su inconformidad “con la ciencia y con la técnica”, y a valerse del conocimiento científico para analizar los motivos “verdaderos” de los defectos estructurales del país, como la injusticia social, y para proponer “cambios fundamentales” que manifestaran “verdadero anticonformismo” (Torres, s/f: s/p).

En 1967, Fals publicó el libro *La subversión en Colombia* en el que estimuló a todos los movimientos “subversores” del país a “valorar” la actuación de Torres dentro de un marco revolucionario, y a emplear planteamientos del marxismo¹¹. En esa misma dirección posteriormente se distanció abiertamente de lo que llamó el “academicismo preponderante en la enseñanza”, y afirmó que “el método de la contradicción” de la sociología marxista del conflicto, facultaba construir un conocimiento “de la situación real colombiana [...] manera propia de ver y entender en su conjunto nuestros actuales conflictos y la naturaleza de nuestra sociedad dependiente y explotada” (Fals, 1973: 59)¹². En el li-

bro *Las revoluciones inconclusas en América Latina*, publicado por la misma época, juzgó la acción de las guerrillas en la región como “símbolos de la protesta social” que estimulaba “el contrapunto dialéctico entre ideología y utopía como medio para alcanzar un nuevo orden” (Fals, 1968b: 50).

Con la explosión de movimientos políticos de carácter marxista, y después de la muerte de Torres, la directriz de la facultad de ciencias humanas también se diversificó, y en la carrera de Sociología surgieron varias tendencias. En los años finales de los sesenta, la balanza se inclinó en favor de una sociología muy académica y ortodoxa liderada por el profesor Darío Mesa, que terminó por imponerse, lo que forzó a que los dirigentes del anterior grupo se distanciaran de la Universidad. Describimos los términos de ese debate a través de los argumentos de sus protagonistas más destacados, que fueron expuestos en el “IX Congreso latinoamericano de sociología”, realizado en México en 1969.

Mesa calificó como “práctica neo-colonial” la concepción de la sociología fomentada por Fals, Torres, Umaña y Guzmán, entre otros, y aseguró que “se prestó a la capacitación del personal técnico y de los cuadros directivos” que eran requeridos por el “imperio” “para implementar los programas de desarrollo tanto nacionales como latinoamericanos” (1970: 12). Cuestionó el privilegio que las antiguas directivas del programa le habían otorgado a la “importación y traslado de modelos de otros lados”, así como su énfasis en “proveer de diagnósticos y estrategias para el cambio social a agencias multilaterales” (*Ibid.*: 16 y

24). Aseveró que el conocimiento tenía que convertirse “en elemento de soberanía” y “fuerza intelectualmente autónoma”, condición para “asimilar críticamente el pensamiento sociológico mundial”, y propuso encaminar la disciplina hacia “el poder crítico de sus clásicos más brillantes”, según él, como manera de rescatar “los hilos de pensamiento perdidos en un mar ideológico” (*Ibid.*: 25-26). Insistió en que además de apartarse del “desarrollismo”, la sociología tenía que abandonar “la confusión conceptual y teórica” en la que había estado inmersa al no separar la ciencia de la política, lo que la había conducido a sustituir “el estudio de los valores por juicios de valor” (*Ibid.*: 26).

En su intervención, Fals aseguró que “la función creadora del compromiso” en lugar de debilitar la actividad científica la fortalece, en la medida en que “implica que el científico se involucre como agente dentro del proceso que estudia” (1970: 778). Insistió en que más que un problema de rigurosidad científica, negar el compromiso político “es señal de complacencia con el *status quo*”. Valiéndose de la proposición marxista según la cual, “los hechos no tienen sentido sin el elemento evaluativo”, sostuvo que, a pesar de que se presentaba como marxista, al distanciarse del compromiso político, el grupo liderado por Mesa estaba más cerca que el suyo del “funcionalismo” y del “marco tradicionalista del equilibrio social” que decía combatir (*Ibid.*)¹³.

En 1970, Fals, junto con otros intelectuales, algunos de ellos religiosos, crearon la Fundación Rosca de Investigación y Acción Social, proyecto que pretendía “liberar” de

los muros universitarios la actividad de producción de conocimiento para acercarla a los sectores populares¹⁴. La Rosca fue presentada a diversos sectores intelectuales y políticos como “una iniciativa de sociólogos, antropólogos, economistas e historiadores colombianos” que indagaban por “salidas nuevas y más eficaces a las ciencias sociales” (Fals, 1973: 49). La Fundación se propuso alcanzar estos dos objetivos: “realizar trabajos y buscar nuevos métodos de investigación y acción social, destinados a aumentar la eficacia de la lucha por la justicia y la autonomía en Colombia”; y promover “la dinamización de la cultura popular necesaria para este esfuerzo simultáneo de construcción científica y de cambio social”, y denominaron “comprometido” a ese método de hacer ciencia (*Ibíd.*).

Los trabajos de la Rosca fueron dados a conocer por varios medios, por ejemplo, a través de sus proyectos editoriales, especialmente en uno que tuvo gran difusión, nos referimos a la revista *Alternativa* que salió a la luz en el año de 1974. El número dieciocho publicó un análisis de la investigación colectiva “La cuestión agraria en Colombia” coordinada por Fals “con grupos de trabajo a varios niveles y de diferentes regiones del país”, destinada “a facilitar información a grupos de bases” (*Alternativa*, No. 18, octubre de 1974: 30). En ese número, *Alternativa* se comprometió a emitir una sección permanente sobre la “historia prohibida” de “la cuestión agraria” colombiana y, también, a buscar maneras pedagógicas para hacer circular por canales populares el conocimiento más “expedito” de la “nueva historia” (*Ibíd.*). Con base en una frase del prefacio de Marx a la

segunda edición del primer tomo de *El Capital*, estos intelectuales aseguraron que era tarea del investigador social “apropiarse de la materia en todos sus detalles, analizar sus distintas formas de desarrollo, y descubrir sus ‘vínculos íntimos’” (*Ibíd.*). Proclamaron igualmente la ciencia comprometida como aliada de la “lucha de clases”, ya que consideraban que el conocimiento tiene que construirse y difundirse entre sectores populares que “tienen necesidad de información seria y documentada” sobre el desarrollo de la misma (*Ibíd.*: 31).

De manera casi simultánea, con el nombre de una pequeña finca situada en las afueras del municipio de Viotá (Cundinamarca), en junio de 1968, un grupo de intelectuales, muchos de ellos religiosos y en su mayoría colombianos, conformó el Colectivo Golconda. Sus integrantes, entre los que figuran René García, Domingo Laín, Germán Zabala, Carmelo Gracia, Hernán Vergara y Pilar Gómez, entre otros, estaban en desacuerdo con los lineamientos esgrimidos por las jerarquías colombianas de la Iglesia católica, y consideraban que había que actuar de manera más enérgica frente a las condiciones sociales y económicas de “injusticia” (Golconda, 1968). Basados en algunos de los planteamientos de Fals y de Torres, y del “Concilio Vaticano II”, trazaron otros caminos para la acción pastoral. Se valieron de varios de los presupuestos de la “Segunda conferencia del episcopado latinoamericano”, reunida en Medellín en agosto, y formularon una proclama en un encuentro realizado en la ciudad de Buenaventura en el mes de diciembre (*Ibíd.*: 1). Entre los presupuestos retomados cabe resaltar el siguiente:

Por lo tanto les hacemos un llamamiento urgente a fin de que no se valgan de la posición pacífica de la Iglesia para oponerse, pasiva o activamente, a las transformaciones profundas que son necesarias. Si se retienen celosamente sus privilegios y, sobre todo, si los defienden empleando ellos mismos medios violentos, se hacen responsables ante la historia de provocar “las revoluciones explosivas de la desesperación”. De su actitud depende, pues, en gran parte el porvenir pacífico de los países de América Latina (1968: s/p).

De acuerdo con la proclama de Golconda, la crisis socioeconómica del país era fruto “de la organización colonial y de dependencia de casi 500 años”, que generó “la [...] estructura distorsionada, que suele calificarse equívocamente de subdesarrollo” (Golconda, 1968: 4). Aseguraban que esa “distorsión” estimulaba “a pensar en términos puramente cuantitativos” que hacían creer que “la superación [...] podría realizarse por la simple intensificación del esfuerzo, sin necesidad de cambios estructurales” (*Ibíd.*). El grupo invitaba a movimientos religiosos, políticos e intelectuales a comprometerse con el cambio, mediante caminos distintos a los que habían sido utilizados tradicionalmente por las elites políticas, religiosas e intelectuales, en los que manifestaran claras intenciones de favorecer a las “víctimas” en cambio de los “victimarios”. Puesto que era menester desplazar el lugar ocupado por “las clases dirigentes de nuestro país por medio de las cuales se ejerce la dependencia del exterior”, el atraso de Colombia era “imposible de superar sin una ver-

dadera revolución” (*Ibid.*: 4-5). Al calificar la acción de Camilo Torres de “ejemplo” y “guía de la acción revolucionaria”, así como de estimulante del “fuerte movimiento cristiano [...] de toda América Latina encaminado a [...] la acción revolucionaria”, aconsejaron seguir su “actitud tendiente a eliminar todas aquellas circunstancias que conspiran contra la dignidad humana” (*Ibid.*: 8).

La acción política no era suficiente para el Colectivo, por lo que Golconda propició el empleo del conocimiento “científico” como herramienta necesaria para el cambio social. Rechazó las “actitudes simplemente emocionales” y propuso “una interpretación racional de la situación” de “las mayorías”, mediante “los estudios sociológicos, la investigación científica, la búsqueda y aplicación de metodologías acordes con las circunstancias, la vida participante en la comunidad y el comprometimiento con las clases populares” (cit. Guzmán, 1970: 364). El Colectivo sugirió igualmente el aprovechamiento científico de las circunstancias de “unidad de cultura, de modo de producción y de lenguaje en América Latina [...] para forjar en común la lucha de nuestros pueblos en la integración de los cristianos con los hombres que luchan por esta misma liberación” (*Ibid.*). También se refirió a la elaboración “de una metodología científica de investigación y de trabajo” que no cayera “en el empirismo y en el practi-

cismo”, e invitó a sus seguidores a comprometerse “cada vez más en las diversas formas de acción revolucionarias contra el imperialismo y la burguesía neocolonial”, así como a abandonar “actitudes meramente contemplativas y, por tanto, justificadoras” (Golconda, 1968: 8).



Enrique Molina (Buenos Aires 1910-1997), collage de su libro *Fuego Libre*, Losada, 1962.

La unión entre revolución, religión y ciencia estuvo hecha. No obstante, el camino por seguir en términos de planteamientos doctrinales y científicos no era fácil. Todavía menos lo era la justificación de la violencia. Ello dio pie a varias divisiones internas, unas en pro y otras en contra de su uso. Nos interesa resaltar la manera como lo doctrinal y lo intelectual justificaron la praxis política radical.

La conversión en militante

Golconda trazó la noción de *militancia pastoral* a partir de la concepción de lo “popular” resultado de su interpretación de uno de los textos del “Concilio Vaticano II”. Sin desmentir los mandatos de la doctrina cristiana, asumió que la idea de *conflicto* propia del método dialéctico, hacía parte de la relación entre ciencia y fe planteada en un aparte del texto del Concilio. A través de esta consideración, fundamentó la propuesta de acercar la misión doctrinal y el “pueblo”, mediante el conocimiento producto de técnicas de la contradicción, y juzgó como “conciliatoria”, “contemplativa” y en favor de la “hegemonía”, la actitud científica defensora de la neutralidad y la objetividad.

Para entender mejor esta declaración, veamos los planteamientos del texto del Concilio sobre ciencia, violencia e insurrección. Respecto de la relación entre ciencia y fe, el texto conciliar señala:

[...] quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias po-

lémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe (Sección II, numeral 36: s/p).

La encíclica *Populorum Progressio*, se refiere a la “violencia institucionalizada” como una de las manifestaciones de la situación de injusticia “por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política” (Carta Encíclica No. 30, 1968: s/p). Asimismo, declara que “la insurrección revolucionaria” puede tener lugar “en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país” (Carta Encíclica No. 31, 1968: s/p).

Así que, esgrimiendo la premisa de que la lucha armada es justificable cuando se utiliza en “defensa de otra violencia hecha al hombre, negado en sus derechos fundamentales, es decir, de la violencia institucionalizada”, los integrantes de Golconda sostuvieron que “la violencia y la no-violencia serían dos aspectos complementarios del amor cristiano al hombre” (René García *et al.*, 1968: 18). Antepusieron a la acción armada, dos condiciones: “tener una viva conciencia de la ineficacia de los medios pacíficos para conseguir los cambios deseados” y “el respaldo del pueblo” (*Ibid.*).

El cambio de actitud que encarnó Golconda, desde la condena de

la violencia revolucionaria hasta su aceptación con condiciones, no solamente tuvo lugar en el país, sino que además caracterizó las corrientes religiosas de América Latina abanderadas por el movimiento conocido como teología de la liberación. Este movimiento fue el objeto de una serie de artículos de De Certeau publicados en 1969, en don-

Iglesia, por lo que era síntoma de la recuperación que movimientos religiosos estaban llevando a cabo, de la exigencia cristiana “que ayer se llamaba misionera” (2006a [1969]: 165-166). De acuerdo con el historiador, como lo proponían estos religiosos, la Iglesia católica en el mundo tenía que trastocar el sentido del término “popular” y propiciar otras prácticas doctrinales:

El problema aparece en la forma de los cristianismos “populares”, ubicados durante largo tiempo del lado de la ignorancia [...] ¿Qué es lo que nos “permite” decir que los enunciados doctrinales hablan a los letrados o a ciertos medios de alguna cosa más y de algo diferente que de la experiencia particular? [...] ¿No sobrepasaban su derecho cuando, testigos *localizados*, se consideraban testigos *universales*, y eso por el solo hecho de ignorar a los otros y limitar la verdad a las redes restringidas de un medio o de una cultura? (De Certeau, 2006b [1969]: 132-133).

Y del mismo modo en que los grupos de la teología de la liberación optaron por actuar con los marginados en vez de unirse a las elites, Golconda propuso una “actitud pastoral militante” basada en su propia interpretación de la postura del Concilio sobre las relaciones entre ciencia y fe, como camino para la conversión comunitaria de la vivencia individual. Según las reflexiones de René García, “la conversión misma es un acontecimiento comunitario [...] Acaece cuando dejamos de actuar, de vivir, de pensar como



Enrique Molina (Buenos Aires 1910-1997), collage de su libro *Fuego Libre*, Losada, 1962.

de se mostraba cómo el giro de los grupos religiosos brasileros, que habían unido la misión cristiana con la acción política, rechazaba “la idolatría que identifica lo absoluto con una sociedad, una nación con un grupo, el bien común con los intereses de algunos”; y se inclinaba en contraste, “por la defensa de los eliminados”, misión verdadera de la

un yo, para hacerlo como un nosotros” (García *et al.*, 1969: 3). De esta manera fue como justificaron su crítica a la dirección preponderante de la Iglesia católica y a la función de “idolatrar” (*Ibid.*).

Enmarcada en la utilización del conocimiento científico como herramienta para suprimir el “carácter negativo y emocional [...], la simple reacción [...] contra-cara del sistema y, por consiguiente, igual a él”, la conversión de lo individual en comunitario, según Golconda, demandaba el uso de la ciencia como “una herramienta de trabajo del hombre del pueblo” (García *et al.*, 1968: 12). Requería igualmente, de “la democratización de la cultura” para que la enseñanza dejara de ser “mínima para las grandes mayorías” y se pusiera “al servicio de todo el pueblo” (*Ibid.*).

De acuerdo con el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez Merino, precursor de la teología de la liberación, la idea de *conversión* inmersa en la militancia pastoral y social, favorecía “el desplazamiento del tema del desarrollo, al tema de la liberación” (1972: 152). Lo mismo creían los científicos que hacían parte del giro radical revolucionario. Por ejemplo, en el “IX Congreso latinoamericano de sociología”, Germán Guzmán explicó este paso de la siguiente forma:

Con la segunda Conferencia General, Medellín 1968, al exigir la “liberación” el episcopado opta por una expresión rotundamente política. Ya no se insiste tanto en lo de “desarrollo”, nuevo nombre de la “paz” ni en la “integración”. Al cargar el acento sobre el vocablo “liberación” se denuncia una si-

tuación de servidumbre que hay que romper, se llama a una lucha, a una acción política en procura de cambios rápidos y profundos. Para decirlo en una palabra: a una revolución (Guzmán, 1970: 381).

Para desplazarse desde la idea de *desarrollo* hacia la de *liberación*, este grupo usó una noción de *compromiso* compartida por la investigación acción participativa, metodología formulada por los intelectuales de la Fundación Rosca como una alternativa para cambiar el modo de producción de conocimiento que tildaban como “academicista”. A través del entrecruzamiento entre conocimiento y compromiso, los intelectuales de la Rosca rechazaron lo que llamaron “actitud moralista” porque, decían, los científicos academicistas hacían “sonar trompetas apocalípticas para despertar a las clases dirigentes e inducir las a ser más responsables” (Fals *et al.*, 1972: 21). También sugirieron abandonar la actitud “conscientemente comprometida con el sistema” con la que estos científicos empleaban a la ciencia “para que las clases dirigentes se perpetuaran en el poder mediante cambios dosificados y virajes calculados ‘científicamente’” (*Ibid.*). Según los intelectuales de la Rosca, las herramientas de la investigación acción participativa le permitirían a los científicos “la adopción de una perspectiva propia para el estudio de la realidad nacional [...] de la actividad social, política y económica” (Fals, 1973: 49):

Es posible que las ciencias sociales en Colombia sean más claras y eficaces al cabo de esfuerzos de búsqueda autónoma como el que trata de adelantarse con el método de estudio-acción. Sobrevivi-

rán y se acumularán aquellos conceptos y técnicas que pasen por la prueba de fuego de la experiencia revolucionaria. Estos serán seguramente los mismos que aplicarán futuras generaciones de observadores-militantes en las subsiguientes etapas de reconstrucción nacional, cuando las clases populares habrán conquistado el poder (1973: 61).

Para estos grupos de intelectuales y religiosos, el proyecto de *liberación* no contradecía los principios del cristianismo, puesto que según su interpretación de la doctrina social del “Concilio Vaticano II”, el proyecto alentaba la fe. No solamente se fundamentaron en principios doctrinales y revolucionarios, sino que extrajeron de ellos propuestas concretas para la acción popular, que hicieron que el camino para la *conversión* y el requisito para la emergencia de lo “colectivo” se cimentaran en experiencias de transformación individual.

La concepción de *experiencia mística* recogió los escritos de Camilo Torres del momento inmediatamente anterior a su ingreso en el ELN (Fals, 1967 y 1968a). En ellos, Torres afirmaba, entre otras cosas, lo siguiente:

Soy revolucionario como colombiano, porque no puedo ser ajeno a las luchas de mi pueblo. Soy revolucionario como sociólogo, porque gracias al conocimiento científico que pude adquirir de la realidad llegué al convencimiento más absoluto de que soluciones eficaces no se logran sino gracias a la revolución. Soy revolucionario como cristiano, porque la esencia del cristianis-

mo es el amor al prójimo y solamente por la revolución puede hallarse el bien de la mayoría (cit. Hernández, 1998: 86-87).

De acuerdo con los miembros de Golconda, en estos escritos Torres señalaba explícitamente la necesidad del pasaje “del templo a la nación” y, para ello, ponía como condición la praxis política radical en lo cotidiano, manera para desafiar a “toda la sociedad liberal que considera que las soluciones se dan en la contemplación y en el conocimiento de los problemas” (Zabala *et al.*, 1972: 15 y 24). Según ellos, la invitación del sacerdote-guerrillero a la revolución, apelaba a la transformación subjetiva de cada uno de los interesados (*Ibid.*).

Grupos de la teología de la liberación recurrieron a una interpretación parecida en aras de bosquejar una relación entre religión y política, y reinterpretaron los textos conciliares: especialmente debatieron el significado tradicional que la teología cristiana le otorgaba a la doctrina de la esperanza. Según Gutiérrez, era necesario que esta escatología dejara de sostenerse en la “ruptura de la fe cristiana con los poderes de este mundo o como pesimismo histórico que lleva a la parálisis” (1972: 278). El sacerdote incitaba a la Iglesia católica a abandonar el enclave en lo atemporal y en la “evasión de la historia”, para en contraste, situar el ejercicio doctrinal en la historia y “en una clara y enérgica incidencia en lo político y en la praxis social” (*Ibid.*). A través de esta re-significación teológica, convocaba a los creyentes a relacionar el pasado, el presente y el futuro en el mundo terrenal, y no sólo en el espiritual. Se distanció así del

llamado a la *compasión* hecho por la Iglesia católica a las elites de América Latina, tal como lo sugiere el siguiente apartado de la encíclica *Populorum Progressio*:

Finalmente, nos dirigimos a todos los hombres de buena voluntad conscientes de que el camino de la paz pasa por el desarrollo. Delegados en las instituciones internacionales, hombres de Estado, publicistas, educadores, todos, cada uno en vuestro sitio, vosotros sois los conductores de un mundo nuevo” (*Populorum Progressio*, numeral 83, 1967: s/p).

Gutiérrez calificó a la encíclica como “texto de transición”, porque según su criterio, “aunque denunciaba con energía el ‘imperialismo internacional del dinero’, y una ‘injusticia que clama al cielo’, así como una separación creciente entre países ricos y países pobres”, suponía que la responsabilidad del cambio estaba en manos de “los grandes de este mundo” y se nutría de los cánones de la ‘modernización’ y el ‘desarrollo’” (1972: 65). Planteó “adoptar resueltamente el lenguaje de la liberación”, según él, contenido en la misma encíclica, y “dirigirse de modo más decidido y directo a los oprimidos para que rompan con su situación actual y tomen las riendas de su destino” (*Ibid.*).

“Tomar las riendas de su destino” demandaba la conversión del oprimido en militante y, para ello, era necesario que los gestores de los movimientos se volvieran miembros activos de las comunidades donde eran “misioneros”. Esa concepción suplantó la contemplación y la compasión, según Gutiérrez, características del

intelectual y el religioso común, por el activismo y la participación:

En la medida en que se toma conciencia de la situación de violencia existente y legalizada, la cuestión de la contra-violencia abandona el plano de los criterios éticos abstractos para colocarse en forma más resuelta en el de la eficacia política (1972: 139).

El llamamiento a los sacerdotes del continente hecho en la “Segunda conferencia del episcopado latinoamericano”, y que produjo la proclama América Latina, Continente de Violencia es explícito al respecto:

En la consideración del problema de la violencia hay que evitar por todos los medios equiparar o confundir la *violencia injusta* de los opresores que sostienen este ‘nefasto sistema’ con la *justa violencia* de los oprimidos que se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación (Documento de 900 sacerdotes de América Latina, 1969: 106).

La militancia suponía una serie de ejercitaciones vinculadas con prácticas científicas. A continuación mostramos algunos elementos usados como técnica de experimentación por la metodología de investigación acción participativa, que fueron empleados también por estos movimientos políticos, y que forzaron a transformaciones subjetivas de sus integrantes.

Como lo dijimos al principio, a diferencia de la tendencia común de la historiografía colombiana, entendemos el término *operación de subjetividad* a la manera propuesta por

Foucault, es decir, como aquellos conjuntos de reglas que paulatinamente van conformando a los sujetos y a los colectivos, y que se manifiestan en prácticas corporales y espirituales como, por ejemplo, ejercicios disciplinares, rutinas y ejercitaciones, entre otros, destinadas a que cada cual encuentre medios satisfactorios de autogobierno, es decir, de libertad, como condición para conocer, y para la liberación de sí mismo y de otros¹⁵. Suponen la aceptación de los individuos y demandan distintas fases de transformación o de aprendizaje, que se adquieren mediante la “experiencia corporal”, regla para todos los que participan de esa comunidad. Si bien hay normas comunes en los grupos, las maneras como son asumidas son variadas y dependen más de modulaciones internas establecidas por los individuos y los grupos, que de coacciones externas (Foucault, 1999c [1982]: 275-276).

La investigación acción participativa empleó la técnica de la *inserción* para romper con las limitaciones de la “observación por participación” y la “observación por experimentación” (Fals, 1973: 50). Tomada del procedimiento conocido como “observador militante” y desarrollada “por diversos marxistas, notablemente por Lenin, Mao y Giap”, su uso involucró de modo voluntario “al científico dentro del proceso que estudiaba” y, al contrario de la observación participativa, lo estimuló a valerse de “una posición dentro de determinadas alternativas” en favor de las comunidades en donde actuaba y de

sus luchas en contra de la explotación (*Ibid.*). La Rosca propició que el científico dejara de lado “la actitud moralista” con la cual, decía el grupo, hacía “sonar trompetas apocalípticas para despertar a las clases dirigentes e inducir las a ser más responsables” (Fals *et al.*, 1972: 21). También promovió el abandono de la actitud “concientemente [sic] comprometida con el sistema” que emplea la ciencia “para que las cla-



Enrique Molina (Buenos Aires 1910-1997), collage de su libro *Hacia una isla incierta*, Editorial Argonauta 1992.

ses dirigentes se perpetúen en el poder mediante cambios dosificados y virajes calculados ‘científicamente’” (*Ibid.*).

Era menester que el científico cambiara sus puntos de referencia y en lugar de dirigir su mirada hacia las sociedades europeas o estadounidenses, la encaminara hacia el “sentir” y el “vivir” de los grupos de base que conformaban la comunidad donde trabajaba, es decir, hacia “grupos campesinos organizados [...] obreros [...] indígenas y negros con elemen-

tos marginados de tugurios, y [...] otros grupos del proletariado y hasta el lumpen-proletariado, en la ciudad y en el campo” (*Ibid.*: 53). En vez de cumplir con los papeles tradicionales de director o de sabio, debía adoptar “la ideología de la clase proletaria” y romper cualquier rastro de “identificación con las clases opresoras” (*Ibid.*). Ello le permitía “el descubrimiento y formación de cuadros locales” para incorporar los “al proceso de estudio-acción, enriqueciéndolo” (*Ibid.*: 53 y 56). Para tal fin, tenía que emplear dos procedimientos que eran presentados como simultáneamente de carácter científico y de índole política: el primero, denominado *incentivación*, consistía en fomentar la “agitación táctica” mediante diversas prácticas de resistencia usuales para las localidades, tales como luchas cívicas, salariales, luchas por la tierra, las obras públicas, la construcción de escuelas y puestos de salud, etcétera (*Ibid.*: 55); el segundo, llamado *recuperación crítica*, consistía en identificar

prácticas organizativas de tipo histórico y tradicional, de consolidación de comunidades, que hubieran sido “útiles para enfrentarse, en el pasado, a los enemigos de las clases explotadas”, como por ejemplo, “el resguardo, el cabildo, el cambio de brazos,” (*Ibid.*).

El primer paso para que el “intelectual” foráneo “perteneciera” a la comunidad, era su participación en la cotidianidad, condición para que ejerciera la “política”; asimismo, para que el integrante de la comu-

nidad participara en la lucha política era menester que se convirtiera en “intelectual”. Una vez que establecían el vínculo, era indispensable que uno aprendiera del otro, y que del aprendizaje “común” surgiera el “compromiso”. El tercer paso suponía la articulación entre la ciencia y la política como condición para forjar el “compromiso” y conformar, así, la “militancia intelectual”.

Los procedimientos suponían una serie de obligaciones, tanto para los científicos como para los grupos de base de las comunidades: los primeros debían “valorar”, “utilizar” y “cuidar bien a los cuadros” (*Ibid.*: 57); los segundos requerían aportar “su experiencia para la comprensión de los fenómenos” (*Ibid.*). El resultado esperado de las tareas era una feliz síntesis de la teoría y la práctica, donde la inserción ya no se vería dicotomizada [...] sino hecha dentro de un mismo proceso histórico que cobijaría a todos por igual, sin distinción entre intelectuales y trabajadores (*Ibid.*).

Dicha experiencia ha dado pie a varios tipos de interpretaciones: según algunos historiadores, al permitir que el espacio de acción de la disidencia fuera capturado por lo religioso, debilitó todavía más la construcción del Estado-nación “moderno” (Restrepo, 1988); según otros, fue la manifestación de una expresión de “éxtasis mesiánico” que, al combinar formas políticas “particularistas” como el caudillismo y el clientelismo, desembocó en “pequeñas tiranías” ajenas a la democracia (Archila, 2003; Pizarro, 1995; De la Roche, 1994); a nuestro juicio, lo que la diferenció de otras prácticas revolucionarias fue la operación de subjetividad que puso en marcha.

Conclusión

La experiencia promovida por estos movimientos compartió la suposición de que para alcanzar cambios socio-económicos colectivos era necesario promover cambios identitarios. Basados en este presupuesto, los movimientos situaron en un nivel horizontal de relación, asuntos provenientes de ámbitos disímiles como el cristianismo, el radicalismo político y el conocimiento científico, y ejercitaron una serie de prácticas que estimularon estilos singulares de militancia política.

¿Qué diferencia estas experiencias de otras radicales que también se desarrollaron en esos años? Si bien usaron varias de las estrategias que implementaron las demás y siguieron algunos de sus principios, a nuestro juicio, las caracterizó un asunto singular, por el que fueron calificadas peyorativamente como “populistas” y “fanáticas” por otros movimientos revolucionarios. Nos referimos precisamente a una dimensión pragmática mediante la cual vincularon la experiencia con el conocimiento y, en vez de plantear la revolución como fin por alcanzar, lo que sugerían los otros, la plantearon como experimento.

Y así, el elemento religioso puso en duda que el acto de liberación debiera implementar un único proyecto secular, fuera marxista o capitalista, y evidenció que la universalidad que predicaba ese proyecto laico se fundamentaba en una creencia religiosa, la del “desarrollo”; reconoció con ello el derecho cultural de los pueblos a existir en la diferencia, de acuerdo con las singularidades étnicas, geográficas y socio-económicas. Por

otra parte, el elemento científico difundió herramientas a las comunidades para que de manera colectiva construyeran “técnicamente” conocimiento sobre su diferencia y lo vincularan con el general. Por último, el elemento político instituyó praxis individuales en forma de ejercitaciones destinadas a que los integrantes transformaran sus vínculos con la otredad, de modo que “las bases” devinieran intelectuales y los intelectuales advinieran como “bases” como mecanismo para construir un sustrato común.

El estilo de subjetividad, más cercano a los postulados de la diferencia que a los de la igualdad, sin embargo, tenía un mismo basamento: ¡la justicia social! Como es sabido, este sustento era el caldo nutriente de los diversos movimientos revolucionarios radicales que blandieron sus consignas de acuerdo con argumentos obtenidos de distintas interpretaciones del marxismo. Este en particular suponía como necesario aumentar los grados populares de “concientización” sobre la alienación, según ellos, producto de la injusticia social, resultante, a su vez, de la oposición irreconciliable entre “elites” y “pueblo”: si se era parte de las elites, sin importar el papel jugado, se estaba en contra del pueblo; *viceversa*, si se hacía parte del pueblo, sin importar el tipo de comunidad a la que se pertenecía, se estaba en contra de las elites. Este argumento presumía, en tal virtud, que la alienación efecto de la acción política, socio-económica y cultural de las elites en contra del pueblo, daba lugar a una “hermandad popular” que era el punto de partida de la revolución. Y ese principio fue el que ocasionó precisamente muchos de los

problemas que minaron la fuerza del movimiento: por un lado, porque la “hermandad” pretendida no encontraba materializaciones en la realidad, ya que “el pueblo” se componía de grupos diversos que no estaban articulados y la mayoría de las veces eran enemigos entre sí; por otro, porque los líderes y muchos de los integrantes de los movimientos eran parte de las “elites” contra las que los movimientos tenían que luchar.

Esta experiencia fue, entonces, un intento religioso, científico y político latinoamericano por cambiar los ordenamientos sociales, liderado por sacerdotes, intelectuales y militantes, que entendió las creencias cristianas como un replanteamiento del amor de Dios “a todos sus hijos pobres”, desligándose de las preferencias protestantes y católicas que hacían a sus jerarquías eclesiásticas firmes aliadas de las elites. Se afianzó en cuatro postulados casi heréticos: a contrapelo de las organizaciones revolucionarias de la época, privilegió más las prácticas que las teorías marxistas, y contempló diferencias culturales entre colectivos; a contrapelo de la teoría progresista cristiana, puso en discusión el presupuesto del no uso de la violencia, y la legitimó cuando la juzgó necesaria para alcanzar una verdadera justicia social; a contrapelo de las corrientes científicas preponderantes, supuso que la construcción de conocimiento social era una tarea de los colectivos populares, y no de los especialistas; finalmente, a contrapelo de los proyectos de moderniza-

ción, pretendió “re-fundar” lo nacional sobre un sustento religioso.

No deja de sorprender, entonces, que en la historiografía política colombiana, este proceso haya sido juzgado como “oscurantismo”, como “militancia ciega” equivalente a la prédica sacerdotal o como un “retorno” de la política a su expresión monástica del Medioevo. Creemos que hizo parte de una se-



Enrique Molina (Buenos Aires 1910-1997), collage de su libro *Hacia una isla incierta*, Editorial Argonauta 1992.

rie de movimientos políticos radicales “ambiguos” que tuvieron lugar en esos años y que conforman un “exceso” con respecto a lo dado. Razón por la que entendemos el proceso colombiano, más bien, como manifestación local de las líneas subterráneas globales tanto contra-socialistas y contra-capitalistas, como contra-científicas y contra-cristianas, que desde los años finales del siglo XIX, impactaron instituciones eclesiásticas a través de perspectivas como la neo-tomista (uno de cuyo

puntos máximos fue el “Concilio vaticano II”), así como movimientos intelectuales y políticos a través de perspectivas como el pragmatismo.

Antes que corresponder a una excepción “inherente” a países “subdesarrollados” y a su “atavismo” hispánico, este proceso trazó trayectorias inesperadas de acuerdo con lo previsto por el pos-industrialismo “imperial” soviético y estadounidense. En América Latina fue una respuesta a “las insostenibles condiciones del presente”, puesto que, como lo afirmaban sus gestores, su destino, además de visibilizar la “inhumanidad” del capitalismo “periférico”, también visibilizaba la “impudicia del ‘silencio’ de Dios ante el sufrimiento del hombre”.

En suma, como lo dijo Hernán Vergara en sus apreciaciones sobre el papel que jugó el Colectivo Golconda, este proceso vanguardista remite a una “praxis sin pensamiento”, a un cúmulo de experiencias sin conceptos, a una trayectoria que liga ámbitos que hasta ese momento no habían sido puestos en relación, y provoca efectos impensables del conocimiento, la religión y la política. En lugar de considerarlos “insensatos” y “dogmáticos”, como hasta el momento viene haciéndolo la historiografía “oficial”, a nuestro juicio, Golconda, La Rosca y la teología de la liberación conformaron una “anomalía” en la que se trastocaron los modos usuales de relación del sujeto con el mundo.

Citas

- 1 A este respecto son interesantes las declaraciones dadas por Michel Foucault en su conversación con el crítico de arte italiano Druccio Trombadori en 1981, en Milán. Enfriado un poco el debate sobre el estructuralismo, Foucault señala que el pensamiento “pos” “ni siquiera fue un invento francés”, sino que su origen “se halla en una serie de investigaciones realizadas en la Unión Soviética y Europa Central alrededor de la década de 1920. Esta gran expresión en los campos de la lingüística, la mitología, el folklore, que había precedido y quizás coincidido con la Revolución Rusa de 1917, se había dispersado luego y fue casi aplastada por la aplanadora del estalinismo. La cultura estructuralista, entonces, había terminado circulando en Francia a través de canales más o menos subterráneos que de cualquier modo eran muy poco conocidos” (cit. Kaminsky, 2003: 19).
- 2 La entrevista fue transcrita y publicada en inglés en 1974 por Elders, en una compilación a su cargo, que tuvo por título *Reflexive Water* (Foucault, 1999a: 57).
- 3 Decía Foucault en esa ocasión: “La verdadera tarea política, en una sociedad como la nuestra me parece que es criticar el juego de las instituciones aparentemente neutras e independientes; criticarlas y atacarlas de tal manera que la violencia política que se ejerce oscuramente en ellas, o a través de ellas, sea desenmascarada y se pueda luchar contra ellas” (Foucault, 1999a: 84).
- 4 Señala Foucault en su semblanza escrita con el seudónimo Maurice Florence para el *Dictionnaire des philosophes*, cuya compilación estuvo a cargo de Denis Huisman: “Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible [...] Adoptar como hilo conductor de todos estos análisis la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad implica ciertas elecciones de método. Y ante todo un escepticismo sistemático ante los universales antropológicos, lo que no quiere decir que, de entrada, en bloque y de una vez por todas, se los rechace por completo, sino que no hay que admitir nada de tal orden que no resulte rigurosamente indispensable” (1999 [1984]: 365-366).
- 5 En el debate Foucault se refiere con exactitud a las instituciones y a su complicidad con las estructuras del poder. La cuestión de la subjetividad la explicita de manera más concreta un poco más tarde a partir de sus trabajos sobre las artes de gobierno, de finales de los setenta y principios de los ochenta, de los cuales los más conocidos son sus estudios sobre la sexualidad en la Antigüedad. En esos trabajos aclara que la “liberación en sí misma no es una práctica de libertad, sino que esta tiene que vincularse con una ética o una experiencia particular que atañe a la libertad”. Dice: “entre los griegos y los romanos, -sobre todo entre los griegos- para conducirse bien, para practicar como es debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse... como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos [...] El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho magnos siglos de la cultura antigua [...] No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental” (1999b [1984]: 397).
- 6 El 20 de julio de 1964, el movimiento campesino de Marquetalia se proclamó movimiento guerrillero con el nombre de “Estado Mayor del Bloque Guerrillero del Sur”. Un año después, en la “Segunda conferencia guerrillera”, el “Bloque Guerrillero del Sur” tomó el nombre de “Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia” (FARC). Este es un aparte de su proclama: “Nosotros somos nervio de un Movimiento Revolucionario que viene desde 1948. Contra nosotros, campesinos del sur del Tolima, Huila, Cauca y Valle sobre el nudo de la Cordillera Central, desde 1948 se ha lanzado la fuerza del gran latifundio, de los grandes ganaderos, de los gamonales de la política oficial y de los comerciantes de la violencia [...] desde hoy, 20 de julio de 1964 somos un Movimiento Guerrillero que levanta como bandera de lucha el siguiente programa [...] hacemos un llamamiento a todos los estudiantes, a los artesanos, a los pequeños industriales, a los comerciantes, a la burguesía nacional antimonopolista que esté dispuesta a combatir contra el imperialismo, a los intelectuales demócratas y revolucionarios, a los partidos de izquierda y de centro que quieran un cambio...” (cit. Arenas, 1985: 86-88).
- 7 El secretario del Partido Comunista Colombiano, Gilberto Viera, al reflexionar sobre las consecuencias de esta consigna, en los años finales de los ochenta sostenía: “Ha sido necesario aceptar la inevitabilidad de la lucha armada, pero, al mismo tiempo, participar en todas las formas de lucha [...] Reivindicamos como justa la lucha armada y estamos también en la vía que ustedes llaman ‘pacífica’, estamos en la acción de masas y tenemos aliados en el parlamento [...]” (cit. Harnecker, 1990: 78).
- 8 El Ejército de Liberación Nacional (ELN) se da a conocer en la región colombiana de Santander en 1965. De orientación *foquista*, contaba entre otros, con integrantes provenientes de los siguientes sectores: el movimiento estudiantil universitario (como la Federación Universitaria Nacional, FUN, y la Asociación Universitaria de Estudiantes de Santander, AUDESA), el liberalismo radical (el Movimiento Revolucionario Liberal MRL), organizaciones comunistas (la Juventud Comunista, JUCO), y grupos remanentes de las guerrillas liberales de mediados del siglo XX en el país (Zuleta, 2007).
- 9 Muerto Camilo, algunos seguidores del Frente Unido, como los intelectuales Gerardo Molina y José Gutiérrez, ideólogos del mismo, se mostraron decepcionados por la opción del sacerdote y en entrevistas publicadas en diarios de gran circulación explicitaron su inconformidad: “No nos consultó, no sabíamos que se había ido al monte” (*La Nueva Prensa* y *El Siglo*, febrero 12 de 1966). En contraste, René García, sacerdote y figura destacada de Golconda, en una entrevista recuerda la conmoción que ocasionó la noticia de manera afirmativa: “Camilo es para nosotros un guía de la acción revolucionaria, como un camino consecuente a seguir en nuestro proceso, que hoy nos llama a la integración que debe darse por una comunicación mayor entre los sectores comprometidos con la lucha general revolucionaria de todo el continente, ya que la unidad de cultura, de modo de producción y de len-

- guaje en América Latina nos lleva a plantear en común la lucha de nuestros pueblos en la integración de los cristianos con los hombres que luchan por esta misma liberación” (García, 1970) (ver al respecto Sánchez, 2008).
- 10 Estos sucesos son el objeto de un artículo publicado por los autores, con el nombre “La batalla por el pensamiento propio en Colombia”. Por ello, solo nos detenemos brevemente en estos eventos que, a nuestro juicio, son cruciales para entender otras razones del giro político de los intelectuales “científicos”, que se achaca exclusivamente a los efectos de la Revolución Cubana en el continente (Sánchez y Zuleta, 2007: 124-141).
- 11 La primera edición del libro la hizo la serie *Monografías Sociológicas* de la Universidad Nacional en 1967. En 1968, Tercer Mundo Editores publicó la segunda edición en español, y en 1969, Columbia University Press en inglés. En el prólogo a la segunda edición, el autor dice: “Por eso, la presente edición se dirige a los grupos ‘subversores’ de este país, entendidos como los propongo en este libro, y que pueden hallarse en muchos sectores sociales, así al descubierto como en la clandestinidad, en la ciudad y en el campo, y entre grupos inconformes, rebeldes y de protesta por causa” (Fals, 1968a: XV). El libro convocó otros sectores para que hicieran parte de la polémica con respecto a la significación de ciencia que estaba teniendo lugar en la Universidad. En sus páginas iniciales, Fals Borda sostiene: “la influencia intelectual y personal del Padre Torres ha sido y seguirá siendo importante. Fue el tipo de subversor moral, de los que abren trocha nueva. Por eso, el dedicarle este libro es no solo un acto de amistad, sino uno de justo reconocimiento a su contribución para entender el sentido de la época en que nos ha tocado vivir” (*Ibid.*: XXII). En 1973, Fals publicó un artículo sobre este texto que aporta nuevas luces sobre la cuestión.
- 12 En el discurso inaugural del “II Congreso nacional de sociología”, celebrado en agosto de 1967 en Bogotá, Fals Borda hizo un homenaje a Camilo Torres, Fals señaló: “El Padre Torres encabezó el movimiento de independencia intelectual de aquel entonces, no sólo respecto a la herencia teórica y un poco superficial que habíamos recibido, sino en relación con la orientación de la labor científica, que había de dirigirse más y más hacia la problemática colombiana” (1967).
- 13 Ver sobre todo el texto presentado ante el “Segundo coloquio científico de Ultramar” en Münster (Alemania Occidental), del 6 al 22 de noviembre de 1967, y posteriormente publicado en *Eco Revista de la Cultura de Occidente* (Fals, 1967).
- 14 A su regreso de Ginebra, en el primer semestre de 1970, después de ocupar el cargo de director de investigaciones en el Instituto de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Orlando Fals propone constituir un “Centro Colombiano de Estudios Aplicados” en Bogotá (Fondo Documental, Orlando Fals Borda, julio de 1969). Responde a la solicitud de un grupo de profesores de sociología de continuar en la Universidad Nacional, asegurando que no “hay oportunidades de creación y avance intelectual” suficientes, y que no quiere someterse otra vez a “frustraciones como aquellas de 1967”; considera más conveniente actuar sobre la Universidad desde fuera “creando nuevos y respetables grupo de referencia para los estudiantes y profesores del Alma Mater” (*Ibid.*: s/p)
- 15 Generalmente, la literatura académica deja de lado estas operaciones, y prefiere enfocarse en las ideas o eventos, o los examina como “grandes tribulaciones” que prueban los “grandes sufrimientos” y los “maltratos” a los que son sometidos los integrantes de estas organizaciones para pertenecer a ellas (Broderick, 1977, 2000).
- télite, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, febrero.
- GARCÍA, René, 1970, “El heredero de Camilo Torres”, entrevista realizada por Prensa Latina, disponible en: <<http://es.geocities.com/archivorene/heredero-xx70.doc>>.
- GARCIA, René et al., 1968, *Comentarios en torno al documento de trabajo de la II conferencia del CELAM-1968*, documento preparatorio, disponible en: <<http://es.geocities.com/memoriacolombia/rendoc.htm>>.
- GARCIA, René; Noel Olaya y Germán Zabala, 1969, *Documento para la discusión interna de Golconda. Elaborado por Germán Zabala, Noel Olaya y René García*, disponible en: <<http://es.geocities.com/memoriacolombia/rendoc.htm>>.
- GOLCONDA, 1968, “II Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda. Documento final”, Buenaventura, 9 al 13 de diciembre, disponible en: <<http://es.geocities.com/archivorene/DeclaracionGolconda-1268.doc>>.
- MANIFIESTO de los estudiantes de ciencias humanas a los estudiantes de la Universidad Nacional, 1968, archivo personal, Gabriel Restrepo, noviembre.
- MESA, Darío et al., 1970, “Neocolonialismo y sociología en Colombia: un intento de respuesta”, en: *Cuadernos del Departamento de Sociología*, No. 1., ponencia presentada al “IX Congreso latinoamericano de sociología”, Caja C. Carpeta: Departamento de Sociología, “Cuadernos del Departamento No.1”, Archivo Satélite, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- TORRES, Camilo (s/f), *Escritos escogidos*, T. I y II, Bogotá, Cimarrón.
- _____, 1963, “La violencia y los cambios socio-culturales en las áreas rurales colombianas”, en: Asociación Colombiana de Sociología, *Memoria del Primer congreso nacional de sociología*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 95-152.
- Documentos institucionales de la Iglesia*
- CARTA ENCÍCLICA, 1967, *Populorum Progressio del papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el*

Bibliografía

Documentos de archivo:

FALS, Orlando, 1967, “Discurso inaugural al II Congreso Nacional de Sociología”, en: Carpeta: *Documentos II Congreso Nacional De Sociología*. Caja: Facultad Ciencias Humanas, Departamento de Sociología, 1966-1967, Bogotá, Archivo Satélite, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, agosto.

_____, 1959, “Discurso inaugural”, en: Carpeta: *Conferencias Facultad de Sociología 1959*, Caja: Facultad de Sociología, 1959-1961, Bogotá, Archivo Sa-

- desarrollo de los pueblos, marzo 26, disponible en: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html>.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE AMÉRICA LATINA, 1969, *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, La Comisión.
- COMUNICADO DE 38 SACERDOTES DE AMÉRICA LATINA, 1969, "Sobre La encíclica *Populorum Progressio*", en: Comisión Episcopal de América Latina, *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, La Comisión.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, 1968, "Documento 'mayoritario' del episcopado colombiano", en: *Revista Javeriana*, Vol. 70, No. 349, Bogotá, octubre, pp. 513-529.
- CONFERENCIA MUNDIAL SOBRE IGLESIA Y SOCIEDAD, 1971, Ginebra, Santander, Sal Terrae, julio 12 al 26, 1966.
- CONCILIO VATICANO II, 1963, "Constituciones, declaraciones, decretos", en: *Documentos 1963-1965*, disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm>.
- DOCUMENTO DE 900 SACERDOTES DE AMÉRICA LATINA, 1969, "América Latina, continente de violencia", en: Comisión Episcopal de América Latina, *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, La Comisión.
- II CONFERENCIA DE OBISPOS DE AMÉRICA LATINA, 1968, "Mensaje a los pueblos de América Latina", Medellín, disponible en: <<http://www.celam.org/principal>>.
- MENSAJE DE OBISPOS DEL TERCER MUNDO, 1967, en: Comisión Episcopal de América Latina, *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, La Comisión.
- Periódicos y semanarios:*
- ALTERNATIVA, 1974, "Historia Prohibida", No. 18, Bogotá, 18 de octubre.
- DIÁLOGO POLÍTICO, 1964, No. 9, Bogotá, febrero.
- FRENTE UNIDO, 1965, "Preámbulo", No. 1, Bogotá, agosto 26.
- GUTIÉRREZ, José, 1966, "Camilo Torres revolucionario", en: *El Siglo*, Bogotá, 12 de febrero.
- LA NUEVA PRENSA, 1966, "¿Quién mató a Camilo?", No. 141, Bogotá, 12 de febrero.
- Artículos de revistas:*
- ARCHILA, Mauricio, 1999, "¿Es aún posible la búsqueda de la verdad? Notas sobre la (nueva) historia cultural", en: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 26.
- DE CERTEAU, Michel, 1992 [1968], "Mysticism", en: *Diacritics*, Vol. 22, No. 22, verano, pp. 11-25.
- FALS, Orlando, 1967, "Ciencia y compromiso", en: *Eco Revista de la Cultura de Occidente*, Tomo XVI/2, diciembre, pp. 181-200.
- _____, 1970, "Algunos problemas prácticos de la sociología de la crisis", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 32, No. 2, *Memorias del IX Congreso latinoamericano de sociología*, marzo-abril, pp. 767-793.
- _____, 1973, "Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 35, No.1, enero-Marzo, pp. 49-62.
- GUZMAN, Germán, 1970, "La rebeldía clerical en América Latina", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 32, No. 2, *Memorias del IX Congreso latinoamericano de sociología*, marzo-abril, pp. 357-394.
- RESTREPO, Luis, 1988, "La guerra como sustitución de la política", en: *Análisis Político*, No. 3, enero-abril, Universidad Nacional de Colombia - IEPRI.
- SÁNCHEZ, Alejandro y Mónica Zuleta, 2007, "La batalla por el pensamiento propio en Colombia", en: *Nómadas*, No. 27, Bogotá, Universidad Central - IESCO, pp. 124-141.
- SÁNCHEZ, Alejandro, 2006, "Ciencia, revolución y creencia en Camilo Torres: ¿una Colombia secular?", en: *Nómadas*, No. 25, Bogotá, Universidad Central - IESCO, pp. 241-258.
- SECRETARIADO GENERAL, 1968, "Documentación *Concilium*. A la paz por la revolución", en: *Concilium*, Año IV, T. II, No. 34, Madrid.
- Libros:*
- ARCHILA, Mauricio, 2003, *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia 1958-1990*, Bogotá, CINEP/ICANH.
- ARENAS, Jacobo, 1985, *Cese al fuego*, Bogotá, Oveja Negra.
- BRODERICK, Walter, 1977, *Camilo Torres: el cura guerrillero*, Bogotá, Círculo de Lectores.
- _____, 2000, *El guerrillero invisible*, Bogotá, Intermedio.
- DAZA, Gisela y Mónica Zuleta, 1999, *Maquinaciones sutiles de la violencia*, Bogotá, Universidad Central/Siglo del Hombre.
- DEBRAY, Régis, 1981 [1969], "¿Revolución en la revolución?", en: *Ensayos sobre América Latina*, México, Era.
- DE CERTEAU, Michel, 1995 [1968], "Místicas violentas y estrategia no violenta", en: Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana.
- _____, 2006a [1969], "Los cristianos y la dictadura militar en el Brasil", en: Michel de Certeau, (comp.) *La debilidad del creer*, Buenos Aires, Katz.
- _____, 2006b [1969], "Autoridades cristianas y estructuras sociales", en: Michel de Certeau (comp.), *La debilidad del creer*, Buenos Aires, Katz.
- DE LA ROCHE, Fabio, 1994, *Izquierdas y cultura política*, Bogotá, CINEP.
- DUSSEL, Enrique, 1967, *Historia de la iglesia en América Latina*, disponible en: <<http://www.168.96.200.17>>.
- FALS, Orlando, 1968a, *Subversión y cambio social*, Bogotá, Tercer Mundo.
- _____, 1968b, *Las revoluciones inconclusas en América Latina*, México, Siglo XXI.
- FALS, Orlando et al., 1972, *Causa popular ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*, Bogotá, Publicaciones de La Rosca.
- FOUCAULT, Michel, 1999a, "De la naturaleza humana: justicia contra poder", en: Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Vol. II, Barcelona, Paidós, pp. 57-103.
- _____, 1999b, "Foucault", en: Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Vol. III, Barcelona, Paidós, pp. 431-441.

- _____, 1999c, "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Vol. III, Barcelona, Paidós, pp. 393-415.
- GIARD, Luce, 2006, "La búsqueda de Dios", en: Michel de Certeau (comp.), *La debilidad del creer*, Buenos Aires, Katz.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, 1969, *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social.
- _____, 1972, *Teología de la liberación: perspectivas*, Salamanca, Sigueme.
- GUZMÁN, Germán; Orlando Fals y Eduardo Umaña, 1962, *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*, T. I, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- _____, 1964, *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*, T. II, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- GUZMÁN, Germán, 1967, *Camilo: presencia y destino*, Bogotá, Tercer Mundo.
- HARNECKER, Marta, 1990, *Combinación de todas las formas de lucha*, Bogotá, Suramericana.
- HERNÁNDEZ, Milton, 1998, *Rojo y negro. Aproximación a una historia del ELN*, Bogotá, Nueva Colombia.
- KAMINSKY, Gregorio, 2003. *El Yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada.
- MOVIMIENTO UNIVERSITARIO Y PROFESIONAL DE ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD (MUNIPROC), 1969, *Golconda: el libro rojo de los curas rebeldes*, Bogotá, Cosmos.
- PIZARRO, Eduardo, 1995, *Insurgencia sin revolución*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia - IEPRI/Tercer Mundo.
- SÁNCHEZ, Alejandro, 2008, "La Posibilidad de una moral insurgente: Camilo Torres Restrepo", en: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (eds.), *Genealogías de la Colombianidad*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- ZABALA, Germán; Oscar Maldonado; y Guitemie Olivieri, 1972, "Introducción", *Cristianismo y revolución*, México, ERA.
- ZULETA, Mónica, 2006, "Relaciones entre ideas revolucionarias y revolución en Colombia: el caso de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Partido Comunista de Colombia", en: Enrique Camacho (ed.), *El rebelde contemporáneo en el circuncaribe, imágenes y representaciones*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México/Edere.
- _____, 2007, "El derecho de guerra, el Estado y la resistencia en Colombia", en: Miguel Angel Urrego y Javier Torres (eds.), *La nación en América Latina*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 237-254.
- ZULETA, Mónica y Gisela Daza, 2000, *El particular desorden de la periferia*, Bogotá, Universidad Central - DIUC/Siglo del Hombre.

Dario Villegas: de sus cuadernos.

