

**SIGNIFICANTES MÍTICOS: UN ANÁLISIS HISTÓRICO DE LAS TENSIONES
INTERNAS Y EXTERNAS DEL BLOQUE CENTAUROS**

VALENTINA QUINTERO VELANDIA

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

CHRISTIAN JULIÁN FAJARDO CARRILLO

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES
INTERNACIONALES
CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA
BOGOTÁ D.C.
2025**

Índice

Resumen	2
Palabras claves	3
1. Introducción	3
1.1 Estado del arte y justificación	4
1.2 Objetivos	7
1.3 Metodología	7
2. Primer capítulo: lineamientos teóricos	8
2.1 Consideraciones teóricas generales	8
2.2 Categorías teóricas específicas	10
3. Segundo capítulo: análisis hermenéutico del caso del Bloque Centauros	19
3.1 La distinción amigo-enemigo en el Bloque Centauros: dimensión interna y externa	20
3.2 Teología política histórica: antecedentes históricos de la consolidación y expansión del Bloque Centauros	26
3.3 Significantes míticos: construcción y establecimiento del poder regional del Bloque Centauros	34
3.4 Mitologías del derecho: teologías para la construcción y reproducción de un orden paraestatal	42
4. Conclusiones	44
5. Bibliografía	46

Resumen

Este trabajo de grado se enmarca en los esfuerzos que ha realizado el país para complementar y cuestionar nuestros propios ejercicios de memoria. En ese sentido, se propone la categoría de significantes míticos -la cual engloba los actos de magia, brujería, chamanismo y similares-, que buscan insertarse en las dinámicas políticas de las tensiones internas y externas del Bloque Centauros en los llanos orientales. En este sentido, se busca explicar de qué manera se manifestaron los significantes míticos en la región y cuáles fueron las funciones que cumplieron para reproducir, legitimar o ejercer diferentes tipos de violencia: directa, cultural y simbólica.

Para ello se realizó un análisis fenomenológico hermenéutico que buscó, a partir de la categoría propuesta, encontrar las categorías de análisis necesarias para su entendimiento: distinción amigo-enemigo, teología política histórica, significantes míticos y, finalmente, mitología del derecho. A partir de esas categorías se realizó un análisis histórico e interpretativo de una serie de testimonios recuperados del informe del Centro Nacional de Memoria Histórica, así como una comparación entre lo encontrado en ellos y las consideraciones hechas a nivel jurídico en una de las sentencias de Justicia y Paz relacionada con el Bloque Centauros.

Finalmente, este análisis permitió concluir que los procesos históricos que dieron paso a los significantes míticos en la región fueron esenciales para la conformación de una teología política histórica que permitió el nacimiento, o la mitología de un derecho -o de un orden paraestatal que buscó formas de legitimarse, más que contrarias a las del Estado central que estaba sustituyendo, paralelas. Esto, además tuvo unas consecuencias esenciales en la reproducción de violencias existentes dentro del Estado y unas nuevas implantadas por el grupo, que legitimaron los hechos de violencia directa, cultural y simbólica de las personas que sufrieron estos hechos.

Palabras claves

Magia, brujería, significante mítico, Bloque Centauros, amigo-enemigo, teología política, mito.

1. Introducción

Los relatos de la violencia en el marco del conflicto armado en Colombia han sido abundantes a lo largo de la historia del país. La plataforma que, desde 2016, se ha desplegado para compartir y esclarecer estos hechos representa uno de los pasos más importantes para alcanzar la justicia y la reconciliación en el país. Si bien los ejercicios de memoria tienen una amplia trayectoria y no empezaron ni concluirán con el sistema integral de justicia transicional -conformado por la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD) y la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV)-, este sí ha propiciado en nuestra sociedad un debate público sobre las causas, acontecimientos y consecuencias del conflicto armado. Particularmente, los testimonios de muchos de los comparecientes de la CEV, que en la actualidad se encuentran en el Informe Final (publicado en 2022), han traído a la luz nuevas perspectivas o luces sobre algunos de los episodios más violentos y dolorosos de la historia del conflicto armado.

Esto se debe a la naturaleza ética del trabajo de la Comisión que, en lugar de encargarse de contribuir a la amplia tradición de análisis académicos sobre el tema, se propuso cuestionar al conjunto de la sociedad colombiana al señalar que, de manera proporcional, todos tenemos alguna responsabilidad en la continuidad del conflicto armado. Este cuestionamiento permite que se mire, con diferente perspectiva, el pasado y el presente de Colombia. Razón por la cual, al estudio de los repertorios de violencia que tuvieron lugar en el marco del conflicto armado colombiano, como homicidios, desapariciones, masacres y amenazas, se ha sumado la posibilidad de comprender condiciones simbólicas de formas extremas de violencia, como lo son los casos de sevicia y violencia basadas en género. En adición, es fundamental considerar lo que en este texto denominaremos *significantes míticos*, categoría que nos permitirá agrupar, de manera conceptual, las experiencias relacionadas con actos de magia, brujería, chamanismo o cualquier otra que proceda de un carácter religioso o cultural relacionado. Estos se han encontrado de manera marginal o superficial en testimonios de procesos judiciales como Justicia y Paz, hecho que ha traído al debate público la necesidad de considerarlas como un elemento necesario para entender las acciones armadas en el marco del conflicto armado (El Tiempo, 2016).

Lo anterior no significa que solo los actores vinculados o relacionados con las fuerzas paramilitares recurrieron a estas prácticas: existe registro de experiencias de guerrilleros, miembros de la fuerza pública y víctimas del conflicto armado que han recurrido a ellas con el fin de protegerse frente a ciertos peligros o como armas para usar contra el enemigo (Garzón, 2009; Ruíz García, 2016). El estudio de este caso de este trabajo de grado comprende el contexto de las tensiones internas y externas ocurridas durante la creación, expansión y desintegración del Bloque centauros de las AUC, en el cual los significados míticos permitieron, en primer lugar, el establecimiento de una legitimidad a nivel regional y, en segundo lugar, el escalamiento extremo de la violencia y su reproducción discursiva gracias a, pero también por medio de, sí mismos.

1.1 Estado del arte y justificación

Las investigaciones que se han desarrollado sobre lo que en este texto denominamos significantes míticos se han centrado principalmente en el estudio de la magia y la brujería. Sin embargo, su estudio ha sido complejo pues como afirma Ruiz García (2016) a pesar de que la magia ha estado presente de manera constante en el conflicto armado, no ha sido reconocida por los estudios académicos. Por esta razón ha estado principalmente relegado a disciplinas como la antropología y la psicología que, sin embargo, en el marco de este estudio, brindan claves esenciales para abordarlo desde la ciencia política. Un ejemplo es el trabajo de Uribe (2003) quien señala las raíces de estas experiencias dentro de la violencia simbólica, donde se renegocian significados existentes en la cultura en escenarios de caos o conflicto social. De igual manera, Cardona Echeverri (2017) lo señala como un metalenguaje que permite hablar de la sociedad en sí misma. Esto tiene relación con los estudios de Pinzón (1988) quien plantea que la hechicería y la magia son también formas de resistir desde la cultura popular que empujan al oprimido a los límites de su identidad.

Esto ha permitido consideraciones como las de Chávez Castaño (2010) y Munévar Salazar, et al. (2022) quienes exponen que la muerte y los ritos funerarios reconfiguraron durante el conflicto armado la relación entre cuerpo y territorio, haciendo que este último adquiriera unos nuevos escenarios simbólicos alineados con los ejercicios de poder, dominación y violencia simbólica que fueron ejercidos en él; además de resignificar las relaciones de las comunidades con el espacio en un marco de significados común. Hasta el momento, este recorrido por estudios de corte antropológico nos brinda conceptos

fundamentales como “lo ritual” y “lo simbólico” para entender la manera en la que estas prácticas se han manifestado en el marco del conflicto armado, particularmente adscritas a su relación con la violencia simbólica como elemento de análisis central. Así pues, resignificando diferentes espacios de memoria, que como afirma Garzón y Bernal (2020), son esenciales a la hora de ir más allá del testimonio para encontrar objetos de estudio en el recuerdo, la historia y lo ritual.

Este campo de estudio ha permitido realizar un análisis sobre las relaciones asimétricas de poder, develando las formas que se usan para dominar al otro y cómo éstas están inscritas en la estructura social (Jiménez Bautista, 2018; Blair, 2004; Blair, 1998). Por ejemplo, ha sido esencial al develar estructuras de poder ejercidas a partir de la categoría de género y sus efectos en el cuerpo (Dávila, et al. 2022; Dávila y Rivera, 2023; Rodríguez Grisales, 2015; Cáceres, 2013, Cortés Ibáñez, 2014; López León; 2009) y también a partir de estudios discursivos, los cuales buscan entender los recursos semióticos usados para legitimar y persuadir violencias perpetradas en los desequilibrios de poder presentes en la cultura (Pardo Abril, 2013; Sarria-Trejos, 2002; Castillo Olarte, 2023).

Estos estudios revelan la existencia de una posible relación entre las maneras de perpetrar violencia simbólica y la dinámica política de amigo-enemigo, dentro de la cual los símbolos y rituales son esenciales para crear ciertas exclusiones y modificar las relaciones previamente existentes en los territorios. Así pues, investigaciones como la de Angarita, et al. (2016), Souto Pitta (2024), Estefan Vargas (2014), Mesa y Gutiérrez (2013), Torres, et al. (2016), Valencia y Lopera (2020) y Pécaut (2013) demuestran la utilidad de este concepto para entender los discursos que soportan las relaciones que los actores del conflicto armado han tenido en cada región y la forma en la que estos se traducen en acciones concretas producto de un repertorio de distintos tipos de violencia que se sustenta en las prácticas rituales y simbólicas de cada comunidad.

De acuerdo con lo expuesto en las secciones anteriores, este trabajo de grado se puede justificar desde diferentes puntos de vista. El primero, y como se ha visto en el estado del arte, los significantes míticos, a la luz de las corrientes positivistas, han sido dejados de lado de muchos ejercicios académicos y de memoria, por lo cual es necesario considerarlos como un objeto de estudio a considerar dentro del campo de la ciencia política. En este sentido, los significados míticos son fundamentales para entender las

dinámicas regionales de conflicto, más que como un recurso narrativo o como una suerte de curiosidad cultural, como un proceso donde a partir de la significación y resignificación de lo simbólico se han ejercido o legitimado una serie de repertorios de violencia que han tenido un impacto real en el desarrollo del conflicto y en la vida de las personas. Es por esta razón que su existencia no se puede obviar o pasar por alto en los ejercicios académicos porque, además, nos permite complejizar la manera en que estas se perpetúan y ejercen sobre las víctimas, especialmente desde un nivel discursivo.

Por otro lado, esta investigación pretende comprender cómo su uso como repertorio de violencia simbólica o cultural tuvo unos efectos reales en la legitimación y ejercicio de otros tipos de violencia. Esto, particularmente, en el caso de estudio específico que se tratará en la investigación: las tensiones y conflictos producidos dentro del Bloque Centauros de las AUC. Se escogió este caso por su relevancia en la prensa nacional, impulsada por las declaraciones de la magistrada ponente de la sala de Justicia y Paz que recogió los testimonios de los comandantes del Bloque: la existencia de un precedente legal, sumado a la pertinencia de un amplio bagaje de estudios en ciencias sociales fueron esenciales para escoger este caso. Por lo cual, en este trabajo de grado se busca entender este fenómeno como un elemento esencial que está relacionado necesariamente con el resto de los repertorios de violencia que se presentaron en esta región y que tuvieron unas consecuencias que pueden ser sujetas a estudio por la disciplina de la ciencia política.

Este panorama teórico y coyuntural sienta las bases para plantear un escenario en el que las condiciones materiales de inseguridad provocaron una radicalización de la concepción de enemigo que, a su vez, permitió que se llegaran a extremos en medio de la búsqueda de maneras de eliminarlo. Especialmente, por medio de una ampliación de los paradigmas de violencia, ya que sus mecanismos directos resultan insuficientes para garantizar el ataque o la protección frente al otro: así, se hace un uso consciente de elementos como los significantes míticos que alimentan procesos de violencia simbólica y cultural. La existencia de un sesgo positivista podría conducir a descartar o desestimar la existencia de este tipo de prácticas o saberes en el contexto del conflicto armado, ignorando, de este modo, el hecho de que la realidad se complejiza cuando sujetos comparten estas filosofías y participan en sus prácticas en contextos en los que escala la violencia. Es por esta razón que la consideración de estos fenómenos se convierte en una parte vital del ejercicio de

memoria que ha tenido y está teniendo lugar en el país. De este modo, la pregunta que guía este trabajo de grado es: *¿Qué función cumplieron los significantes míticos en el comportamiento de las violencias en el marco de las tensiones internas y externas del Bloque Centauros de las AUC?*

1.2 Objetivos

1.2.1 Objetivo general

- Identificar de qué manera se manifestaron los significantes míticos y qué función tuvieron en el comportamiento de las violencias en el contexto de las tensiones internas y externas del Bloque Centauros de las AUC.

1.2.2 Objetivos específicos

- Identificar cuáles fueron los significantes que se manifestaron en el contexto de las tensiones internas y externas del Bloque Centauros de las AUC.
- Complejizar el contexto histórico en el cual se manifestaron estos significantes míticos.
- Analizar la manera en la que los significantes míticos operaron en el marco de los repertorios de violencia, tanto directa como simbólica.

1.3 Metodología

Este trabajo de grado se encuentra enmarcado en un enfoque cualitativo, necesario para los propósitos de esta investigación, pues como afirman Hernández et al. (2014), este tiene como objetivo profundizar en las particularidades de un fenómeno, más que en establecer aseveraciones generales. Esto es fundamental, pues como proponen los autores, uno de sus intereses particulares son los significados, definidos por ellos como “Los referentes lingüísticos que utilizan los actores humanos para aludir a la vida social como definiciones, ideologías o estereotipos. Los significados van más allá de la conducta y se describen e interpretan” (p.397). Así pues, esta definición metodológica complementa nuestros objetivos de entender cómo los significantes míticos se presentaron en el caso puntual de las tensiones internas y externas del Bloque Centauros, donde se busca no solamente señalar su existencia sino realizar una interpretación y análisis desde contextos históricos y sociales que permitan su explicación.

Esto, de acuerdo con Hernández et al. (2014) está enmarcado en la fenomenología hermenéutica, donde el autor define una serie de pasos que serán seguidos en esta investigación. Primero, se encuentra la definición de un fenómeno producto de la definición del problema, el cual llamamos en esta investigación *significantes míticos*. En segundo lugar, se procederá a su estudio y reflexión que se encontrará en el capítulo 2, donde se esbozará el marco teórico que permita situar este fenómeno en el debate académico. Posteriormente, se realizará una categorización, descripción e interpretación de este, la cual se encontrará en el capítulo 3, donde estos significantes míticos serán situados histórica, teórica e interpretativamente a partir del análisis de testimonios recuperados por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2021a). Finalmente, se extraerán una serie de conclusiones que nos permitan comprender a cabalidad este fenómeno desde las mismas categorías encontradas en su estudio.

2. Primer capítulo: lineamientos teóricos

A continuación, se delimitarán las categorías teóricas que serán usadas a lo largo de este trabajo de grado. Esta sección se compone por dos apartados: uno, con consideraciones teóricas generales (una suerte de marco de referencia contextual) y, el segundo, consta de cuatro categorías teóricas específicas que constituyen el marco de análisis teórico principal del presente análisis.

2.1 Consideraciones teóricas generales

Los esfuerzos teóricos para entender y acercarse a la violencia en el campo de la ciencia política cuentan con una amplia trayectoria. Uno de los estudios más prominentes en el campo pertenece a Johan Galtung, quien plantea la existencia de tres tipos de violencia: directa -comportamientos y actos violentos-, estructural -estructuras que impiden la satisfacción de necesidades- y, la que es particularmente pertinente para este trabajo, cultural, que se expresa en: “(...) el ámbito simbólico de la existencia, [y] (...) que puede usarse para justificar legitimar violencia directa o estructural” (2003, p.7). La violencia cultural opera, entonces, como una base que legitima, por medio de uno o varios sistemas de creencias -por ejemplo, la religión-, el aislamiento de ciertos miembros de la sociedad a través de la violencia estructural y/o directa.

La pregunta es, entonces, cómo se determinan los sistemas de creencias o valores que son usados para posibilitar la exclusión. De acuerdo con Bourdieu (1996), a partir de su

estudio del sistema educativo francés, este proceso es emprendido por una clase dominante y toma el nombre de violencia simbólica donde formula que “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza. (p.44)”. En consecuencia, la violencia simbólica es la forma por medio de la cual se logran imponer significados legítimos (normas y valores culturales) sobre las personas, ocultando las relaciones de fuerza detrás de este proceso y las violencias que se ocultan en ella misma.

La selección de estos significados, de acuerdo con el autor, se hace de manera arbitraria y, a partir de estos, se establecen una serie de significados que son reproducidos a través de elementos como, por ejemplo, la educación. Estas estructuras son las que permiten la perpetuación de la violencia y, además, mantener un estatus quo relevante para una clase dominante. De este modo, la violencia cultural, y su entendimiento más comprensivo como violencia simbólica, hacen explícito el hecho de que la violencia no solo se manifiesta en actos directos a la vida y la integridad de las personas en el marco de una acción armada, sino que se trata también de numerosas acciones que, en diferentes contextos, atentan en contra de la dignidad humana.

Un aterrizaje crítico de estas nociones y aplicado al contexto colombiano, permite y requiere considerar el concepto de presencia diferenciada del Estado que plantea Fernán González (2014). Para este autor, el Estado colombiano nunca ha tenido “(...) el plano monopolio de la violencia legítima” (p.18) porque no cuenta con la capacidad para estar presente, de manera total y simultánea, en todo el territorio nacional. Esto no solo impacta en el proceso de formación de las instituciones estatales y la construcción de la nación, sino también en el desarrollo regional del conflicto. Así, para entender los procesos de violencia y el desarrollo económico desigual de las regiones hay que considerar la trayectoria histórica del poblamiento, la configuración social y la articulación nacional de las regiones y sus pobladores. Esto quiere decir que es necesario entender cada dinámica regional de manera diferenciada pues el Estado colombiano y, en general, las dinámicas políticas no se manifiestan de manera uniforme en todo el territorio, por lo cual es

imperativo conocer y estudiar cada una dentro de su contexto para comprender sus configuraciones políticas, económicas y sociales.

Finalmente, para completar este panorama regional, es necesario considerar la coyuntura del Informe final de la CEV, cuya vocación ética le abre espacio al planteamiento del “modo guerra” (Comisión de la verdad, 2022a, p. 39) que Francisco de Roux, presidente de la Comisión de la Verdad, hace en el texto *Convocatoria a la paz grande*. El modo guerra refleja la interiorización por parte de la sociedad colombiana de la concepción de la noción de amigo-enemigo. Es decir, refleja que nuestra visión del mundo está atrapada en la imposibilidad de concebir que alguien piense distinto a nosotros. Así pues, en Colombia y, particularmente, en casos como el de las tensiones internas y externas del Bloque Centauros de las AUC, se llegó a una radicalización tan extrema de la idea del enemigo que los actores aceptaron de manera casi que automática para pasar por encima de sus códigos éticos y morales con tal de derrotarlo, incluso cuando esto implicaba caer en graves violaciones a derechos humanos o al Derecho Internacional Humanitario.

2.2 Categorías teóricas específicas

2.2.1 Amigo-enemigo (Schmitt)

El concepto “amigo-enemigo” que usa Francisco de Roux fue planteado por Carl Schmitt en su libro *El concepto de lo político* (2009a). Para el autor la diferenciación entre amigos y enemigos es la esencia de la política porque permite evaluar el grado de separación o unión y asociación o disociación de una comunidad política: por esta razón, es imperativo que el Estado ejerza esta capacidad, o tenga el potencial de hacerlo, para sustentarse como tal. Teniendo esto en cuenta, una sociedad que no tenga esta distinción, si bien utópica y deseable, superaría el marco del Estado. Profundizando su argumento, Schmitt señala que:

Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc., Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino solo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de hombres (2009a, p.68).

Además de señalar la particularidad de lo político, esta cita señala el hecho de que las demás esferas de la vida social humana entran en relación y/o confluyen en la política, que se alimenta de ellas. Es decir, muchas diferencias en ámbitos culturales y religiosos pueden y son usadas como criterios de asociación y disociación. Cuando ocurre este movimiento, “(...) todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales, y a la inversa, todas las instancias que antes eran meramente sociales se vuelven estatales” (2009a, p. 53). Esta comprensión compleja e interrelacionada de las narrativas del Estado es la base del entendimiento de la teológica-política que, a su vez, es el fundamento de la noción amigo-enemigo porque los mitos juegan un papel fundamental para crear las enemistades que son usadas para politizar a una sociedad.

2.2.2 Teología política histórica (Schmitt y Federici)

Así, en su texto *Teología política* (2009b), Schmitt señala “(...) que la decisión acerca de si algo es impolítico implica siempre una decisión política, y es indiferente quien la tome y con qué fundamentos de prueba lo arroje” (p.12). En los dos ensayos que componen este libro, Schmitt plantea la cuestión de la legitimidad, rastreando su naturaleza problemática “(...) en el proceso de la teoría del estado del siglo XIX [y sus] dos momentos característicos: la eliminación de todas las nociones teístas y trascendentes y la formación de un nuevo concepto de legitimidad” (p.48). Así, para este autor, cuando la legitimidad pasa del monarca al pueblo (en las transiciones a la democracia), se crea una dificultad enorme para señalar con claridad dónde descansa la soberanía porque la necesidad de tener el respaldo del pueblo dificulta la toma de decisiones morales -que son el núcleo de la política-.

Otra dificultad para la legitimidad se presenta en el entendimiento secularizado del Estado que, nuevamente, se da cuando se pasa de un régimen monárquico a uno democrático. Es por eso que señala el hecho de que la jurisprudencia y la teología tienen una afinidad semántica, y no solo histórica, porque ambas tienen una racionalidad (teología natural y jurisprudencia natural) y un libro/texto “(...) con revelaciones y reglas positivas” (2009b, p.38). Así, para Schmitt, el Estado:

(...) ora como *deus ex machina*, decidiendo por medio de la legislación positiva una controversia que el acto libre del conocimiento jurídico no acertó a resolver claramente, ora como Dios bueno y misericordioso, mostrando en las amnistías e

indultos su señorío sobre sus propias leyes; bajo la figura del legislador, como poder ejecutivo o poder de la policía, ejerciendo el ministerio de la gracia o de la asistencia (...) (2009b, p.38-39).

La decisión sobre el carácter político o impolítico de una teología es, entonces, una decisión política. ¿Quién toma esa decisión? De acuerdo con Schmitt, es el soberano "(...) quien decide sobre el estado de excepción" (p.13) -entendido, más que como una figura constitucional, como una doctrina del Estado-. Esto quiere decir que cuenta con el poder supremo y originario de mandar: "(...) es decir, sobre quién decide en caso de conflicto, en que estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público" (2009b, p.13-14). Es necesario que el soberano tome estas decisiones y se imponga a los vacíos de la constitución para proteger al Estado, porque el ordenamiento jurídico no define ni la excepción ni los mecanismos para enfrentarla. Este "monopolio de la última decisión" del soberano guarda unos paralelos claros con el poder de un Dios que busca el orden y la seguridad.

Así, el concepto de milagro, que en la teología se separa del orden natural creado por Dios para permitirle accionar directamente, en el orden del Estado moderno se manifiesta como la capacidad del soberano para delimitar y ejercer el estado de excepción para proteger el orden jurídico y el sistema político de cualquier amenaza. En el marco de este trabajo de grado, este entendimiento de lo político, en línea con lo señalado en el Informe Final de la Comisión de la Verdad, permite entender el porqué recurrir a ciertas categorías (por ejemplo, las de corte moral) para degradar y, posteriormente, derrotar al enemigo puede representar una amenaza directa a la existencia misma de una comunidad política porque se pasa, no solo sobre la estructura jurídica, sino sobre concepciones morales y sociales.

Pero Schmitt es claro en que el poder del soberano no pasa por "(...) una disputa de organizaciones e instituciones en el sentido de órdenes concretos, una disputa de instancias y no de sustancias. Las sustancias tienen que encontrar una forma (...) antes de poder enfrentarse como sujetos capaces de disputar, como partes beligerantes" (2009b, p.120) o sea "(...) no se disputa por un concepto como tal. Se disputa por su aplicación concreta (...) " (2009b, p.13). Es claro que en contextos como el colombiano, en el cual la presencia del Estado, sus procesos de descentralización y su conflicto armado dificultan hablar de una existencia absoluta de un "monopolio de la última decisión", las narrativas

políticas, o bien, las “sustancias” sí están en disputa y, con ellas, la capacidad de aplicarlas de maneras concretas.

Teniendo esto en cuenta, es necesario considerar un acercamiento que permita entender, de manera profundamente crítica, el proceso histórico de consolidación de teologías políticas del que habla Schmitt (2009b). En su libro *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010), Silvia Federici dedica un capítulo a estudiar el fenómeno de la caza de brujas en Europa. Su acercamiento al fenómeno parte, primero, del reconocimiento de unas falencias en el estudio de este (por ejemplo, sesgos de género y una falencia en los registros existentes) y, segundo, de una necesidad de analizarlo en el marco del contexto histórico en el que se dio (el desarrollo del sistema de producción capitalista y la formación del proletariado moderno). Entendiendo la teología política del Estado, no desde su entendimiento secularizado de su legitimidad, sino desde la manera en la que una clase dominante recurre a un imaginario popular de la magia para subvertirlo e impulsar su agenda, se entiende la magia como un “(...) obstáculo para la racionalización del proceso de trabajo y una amenaza para el establecimiento del principio de responsabilidad individual (...) la magia parecía una forma de rechazo al trabajo, de insubordinación y un instrumento de resistencia de base al poder” (p.239).

Pero, la caza de brujas no es un fenómeno independiente. De hecho, tiene un antecedente histórico inmediato: la Inquisición que, después de su culminación atraviesa un proceso de reinención. Si bien, por ejemplo, la imagen del banquete promiscuo, que acontecía en la noche, se ve en ambas persecuciones, sus significados son diferentes, en especial porque las víctimas de la caza de brujas fueron mujeres (en su mayoría pobres, ancianas y/o con roles de liderazgo en sus comunidades campesinas) que eran enjuiciadas por crímenes reproductivos. Esta tipificación es posible debido a la amplia “propaganda multimedia” (Federici, 2010, p.227-228) que fue usada para generar el rechazo masivo a las brujas pero también a la sofisticada estandarización de los juicios y la tipificación de los crímenes de brujería que se logró, no solo en un país, si no a lo largo de Europa.

De acuerdo con Federici, la colaboración entre la Iglesia y las naciones del continente - particularmente las protestantes- para lograr la caza de brujas en las dimensiones en las que ocurrió es evidencia de que “(...) la caza de brujas fue el primer terreno de unidad en la política de las nuevas Naciones-Estado europeas (...)” (2010, p.230). Este trabajo en

conjunto, además de lograr una legitimidad del proceso, hace evidente la naturaleza teológico política de este acontecimiento, mientras “la iglesia Católica proveyó el andamiaje metafísico e ideológico para la caza de brujas e instigó la persecución de las mismas (...)” (Federici, 2010, p.230) “(...) las autoridades expresaron públicamente su preocupación por la propagación de las brujas y viajaron de aldea en aldea para enseñar a la gente a reconocerlas (...)” (Federici, 2010, p.227).

Citando el libro *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig, Federici aborda la idea de que en momentos de la historia donde se da una sustitución de medios de producción surgen creencias diabólicas (2010, p.233-234). Casualmente, uno de sus casos de estudio es un grupo de campesinos colombianos que se referían como “formas del diablo” a dinámicas económicas que eran contrarias a las formas de producción que buscaban la subsistencia. En el contexto europeo, la caza de brujas se convierte en una plataforma que recoge una amplia gama de creencias y prácticas populares que se perseguían en nombre de la expansión del capitalismo rural. Así, la magia representaba un: “(...) obstáculo para la racionalización del proceso de trabajo y una amenaza para el establecimiento del principio de responsabilidad individual (...) la magia parecía una forma de rechazo al trabajo, de insubordinación y un instrumento de resistencia de base al poder” (2010, p. 239).

Es esta postura la que le permite entender el fenómeno de la caza de brujas como una guerra de clases que se lleva a cabo por otros medios porque la asociación con el Diablo representaba “(...) infringir todas la leyes naturales y sociales” (Federici, 2010, p.243) y el rechazo a “(...) lo impredecible que está implícito en la práctica de la magia (...)” (Federici, 2010, p. 238) para intentar controlar la naturaleza y asegurarse la capacidad de obtener bienes aprovechables y generalizables. Estos dos movimientos, si bien no son los únicos descritos por Federici, dejan claro que la relación con la magia y el demonio es usada para deslegitimar las posiciones y/o modos de vida contrarios a la agenda imperante que buscaba implantarse:

(...) la acusación de brujería cumplió una función similar a la que cumple la «traición» (...) y la acusación de «terrorismo» en nuestra época (...) el hecho de que fuera imposible probarla, mientras que al mismo tiempo evocaba el máximo horror— implicaba que pudiera ser utilizada para castigar cualquier tipo de

protesta, con el fin de generar sospecha incluso sobre los aspectos más corrientes de la vida cotidiana (2010, p.233).

Esta claridad es la que abre la oportunidad para incluir este acercamiento al estudio de caso de este trabajo de grado, ya que establece un carácter histórico, no solo de la teología política, sino de las categorías que la conforman -que atraviesan, ellas mismas, un proceso de confrontación social, cultural y política para ser configuradas-. De este modo, no solo la iconografía religiosa del catolicismo, sino la magia, la brujería, lo ritual y lo esotérico tiene la capacidad de manifestarse en contextos políticos varios, entre ellos, aquellos donde se da una confrontación armada.

En su conjunto, este apartado del estudio de Federici evidencia una cualidad muy importante de la magia: su contenido es histórico y, por lo tanto, político. Además de que su uso no depende tanto de un nivel de especificidad, sino de su papel o relevancia en la vida social. Esto implica que unos intereses contextuales demandan la construcción de una categoría que permita articular un accionar colectivo en contra de un enemigo determinado para garantizar, o su eliminación o su alineación, con respecto al orden que se intenta establecer: en el caso de estudio de Federici, hablamos de una teología política que busca erradicar un tipo específico de relacionamiento de los humanos con la naturaleza al establecer las bases de una suerte de amnesia de las limitaciones humanas y una guerra con su lugar y condición en el mundo. Así, a pesar de que este proceso es comúnmente olvidado: “No obstante, es posible establecer la relación entre este proceso y algunos de los principales tabúes de nuestra época” (2010, p.270).

2.2.3 Significantes míticos (Roland Barthes)

En su texto *El mito, hoy* (1999), Roland Barthes explica lo que, en su contemporaneidad, considera un mito. En su nivel más básico, es un acto del habla que “(...) constituye un sistema de comunicación, un mensaje (...) Se trata de un modo de significación, de una forma” (p.108) así, “si el mito es un habla, todo lo que justifique un discurso puede ser mito. El mito no se define por el objeto de su mensaje sino por la forma en que se lo profiere: sus límites son formales, no sustanciales” (p.108). El autor es consciente de que, bajo esta definición, todo tiene la potencia de convertirse en un mito, pero esta potencia latente solo se realiza cuando un “(...) uso social se agrega a la pura materia” (p.108).

Esto hace aún más explícita la idea de Federici de que, a pesar de que no se recuerden los procesos históricos detrás de ciertos momentos discursivos, estos atraviesan un olvido temporal, son reemplazados por otras figuras míticas que se alinean con los usos sociales predominantes del momento:

Puesto que la historia humana es la que hace pasar lo real al estado del habla, sólo ella regula la vida y la muerte del lenguaje mítico. Lejana o no, la mitología sólo puede tener fundamento histórico, pues el mito es un habla elegida por la historia: no surge de la naturaleza de las cosas (Barthes, 1999, p.108).

Esta vinculación de lo mítico al plano de lo profundamente histórico y humano es fundamental para entender las categorías planteadas, no solo por Schmitt y Federici, sino por la recopilación testimonial que se pondera en este trabajo de grado, no únicamente desde una mirada secularizadora (que corre el riesgo de perpetrar unos sesgos positivistas sobre el uso y contenido de estas), sino desde el entendimiento de que:

(...) todo puede servir de soporte para el habla mítica (...) ya no se trata de una forma teórica de representación: se trata de *esta* imagen, ofrecida para *esta* significación (...) todos los materiales del mito sean representativos o gráficos, presuponen una conciencia significativa que puede razonar sobre ellos independientemente de su materia (...) (p. 108).

Barthes plantea esta idea desde el campo de la semiología, pensando en el hecho de que una *síntesis significativa* no tiene que estar en formato escrito para poder ser leída. De este modo, una imagen, un video o una pintura son hablas "(...) de la misma manera que un artículo de periódico. Hasta los objetos podrán transformarse en habla, siempre que signifiquen algo" (1999, p.109). Este principio se extiende, en este estudio testimonial y en el contexto de unas relaciones políticas amigo-enemigo que tienen un trasfondo teológico histórico, bajo el entendimiento de que considerar diversas manifestaciones sociales y culturales, como la iconografía religiosa del catolicismo, la magia, la brujería, lo ritual y lo esotérico, es de vital importancia para reconstruir de manera compleja y completa el panorama del conflicto armado en Colombia.

Así, un referente (por ejemplo, la bruja) tiene una cantidad casi que infinita de significantes -o conceptos- atribuidos, todos relacionados y dependientes de un contexto

histórico específico, porque cada concepto “restablece una cadena de causas y efectos, de móviles e intenciones (...) implanta en el mito una historia nueva (...)” (p.114). Entonces:

El saber contenido en el concepto mítico es, en realidad, un saber confuso, formado de asociaciones débiles, ilimitadas. Es necesario insistir sobre este carácter abierto del concepto (...) cuya unidad y coherencia dependen sobre todo de la función. En este sentido puede decirse que el carácter fundamental del concepto mítico es el de ser apropiado (...) el concepto responde estrictamente a una función, se define como una tendencia (p.114).

Esto plantea la necesidad de identificar el concepto que se le asigna al *significante mítico* para comprender, a mayor profundidad, su relación con el entorno o, en otras palabras, para poder leerlo de manera más completa y compleja. De acuerdo con Barthes, los conceptos no hacen más que *re-representarse* y, por esta razón, son cuantitativamente más pobres que los significados, por esta razón es necesario relacionarlos con la intención misma de la conducta (p.114). Las consideraciones semiológicas de Barthes cobran pertinencia en el campo de estudio de la ciencia política, particularmente en el caso de estudio de este trabajo de grado, porque permiten una aproximación compleja y contextualizada de la manera en la que los *significantes míticos* -iconografía religiosa del catolicismo, la magia, la brujería, lo ritual y lo esotérico- se manifestaron en las tensiones internas y externas del Bloque Centauros de las AUC.

2.2.4 Mitología del derecho (Benjamin)

En su texto *Para un crítica de la violencia* (1995), Walter Benjamin se propone, precisamente, acercarse críticamente a este fenómeno. Si bien empieza el texto considerando el acercamiento que valora la violencia desde la perspectiva de los fines (justos o no), su argumento se centra en una crítica al derecho positivo que, en su ejercicio de monopolizar la violencia, la tipifica. Esto implica que, no solo no erradica la violencia, sino que la clasifica y permite que se manifieste en o a pesar de unos límites dados por el reglamento jurídico, no para “(...) salvaguardar límites jurídicos, sino más bien [para] salvaguardar al derecho mismo. Y que la violencia (...) represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho” (p.18).

Es decir, el interés o la necesidad de tener el monopolio de la violencia nace de una comprensión de que esta no solo es un medio para conseguir algo que se quiere -que, en ese caso, sólo existiría en la modalidad de robo, de acuerdo con Benjamin-, sino de que es capaz de “(...) fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable” (1995, p.21). Es decir, la violencia amenaza al poder porque es precisamente la violencia la que lo origina y lo mantiene. Es una manera de profundizar la idea del monopolio de la violencia que plantea Schmitt (2009b):

En el gran delincuente esta violencia se le aparece como la amenaza de fundar un nuevo derecho, frente a la cual (y aunque sea impotente) el pueblo se estremece aún hoy, en los casos de importancia, como en los tiempos míticos. Pero el estado teme a esta violencia en su carácter de creadora de derecho, así como debe reconocerla como creadora de derecho allí donde fuerzas externas lo obligan a conceder el derecho de guerrear o de hacer huelga (1995, p.22).

Benjamin, dentro de las consideraciones iniciales de su ensayo, señala que sus observaciones teóricas tienen como referencia el contexto europeo. Sin embargo, en el contexto colombiano, teniendo en cuenta las circunstancias particulares que ha creado su prolongado conflicto armado, se presenta un ejemplo claro de esta creación de nuevos ordenes de derecho, en los cuales no solo se usa la violencia para alcanzar fines, si no con el objetivo de imponer un derecho sobre una comunidad, otro grupo armado, que enfrenta al derecho del Estado -cuya presencia es diferencial- o, muchas veces, las tres: “Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina, poder, el principio de todo derecho mítico” (Benjamin, 1995, p.39).

Para el autor, todo contrato jurídico desemboca en violencia:

Pues concede a cada parte el derecho a recurrir, de algún modo, a la violencia contra la otra, en el caso de que ésta violase el contrato. Aún más: al igual que el resultado, también el origen de todo contrato conduce a la violencia. Pese a que no sea necesario que la violencia esté inmediatamente presente en el contrato como presencia creadora, se halla sin embargo representada siempre, en la medida en que el poder que garantiza el contrato es a su vez de origen violento, cuando

no es sancionado jurídicamente mediante la violencia en ese mismo contrato. Si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución jurídica, ésta se debilita (Benjamin, 1995, p.28).

En el contexto colombiano, en el que si bien el orden del derecho positivo no permite o no contempla la creación legal de grupos que puedan desafiar el monopolio de la violencia legítima del Estado -una de las excepciones podría ser el decreto 365 de 1994, que reglamentó las Convivir-, su presencia diferenciada permite que, por medio de la violencia, surjan otros derechos de la mano de actores armados (guerrilleros y/o paramilitares) que logran implantarse efectivamente en contextos regionales específicos -no sólo regulan, sino que alteran y resignifican tradiciones territoriales-: es decir, la violencia paramilitar, particularmente la que concentra el estudio de este trabajo de grado, crea una zona gris al no estar ni dentro ni fuera del ordenamiento jurídico. Así, en un contexto de confrontación eterna, el papel de la violencia en la consolidación jurídica cobra una cualidad más transparente, pero no menos suscrita a los principios propuestos por Benjamin.

3. Segundo capítulo: análisis hermenéutico del caso del Bloque Centauros

En este capítulo se busca relacionar las cuatro categorías teóricas que surgieron del capítulo anterior: Distinción amigo-enemigo, teología política histórica, significantes míticos y, finalmente, la mitología del derecho. En consecuencia, el primer apartado contiene una aproximación genealógica a la historia de la violencia y el conflicto en la región para entender de manera contextual la dinámica amigo-enemigo, o en últimas, la dinámica política del caso. Luego, se buscará comprender los elementos históricos que permitieron el sustento contextual y de significado de los significantes míticos que se presentaron en la región. En el tercer apartado se evaluarán cuáles son los efectos de estos significantes míticos a partir de un enfoque interpretativo sobre los testimonios e información encontrada en diversas fuentes sobre el caso. Finalmente, a partir de lo expuesto por Benjamin entenderemos cómo estos procesos narrados en los anteriores capítulos tuvieron una relación con la manifestación de ciertas formas de violencia en la región y cómo la construcción de la verdad histórica se ha entendido desde esta perspectiva.

3.1 La distinción amigo-enemigo en el Bloque Centauros: dimensión interna y externa

En el capítulo anterior expuse la relevancia del concepto de Carl Schmitt (2009a) de la distinción amigo-enemigo pues esta permite entender la esencia política del conflicto desarrollado en la región. Schmitt propone que "La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad" (p.63). Sobre esto, el CNMH (2021a) establece que "La formación de los combatientes y la construcción de los "otros" fue una de las herramientas discursivas más poderosas en la estructura, porque delineó y estableció a quién se debía eliminar o no en el marco del conflicto armado" (p.305). Así pues, desde este lente, para comenzar el desarrollo analítico de este trabajo de grado es fundamental entender el contexto histórico en el cual se desarrollaron las tensiones internas y externas del Bloque Centauros de las AUC, pues este nos ayuda a comprender la existencia de los enemigos internos y externos de esta organización. Además, porque uno de los objetivos de esta investigación consiste en hacer una revisión de los enfoques en que ha sido estudiado este caso para preguntarnos por qué los significantes míticos no han sido una parte fundamental de su estudio.

Para ello, proponemos una revisión desde la perspectiva de la presencia diferencia del Estado (González, 2014), por lo cual es esencial remontarse a los orígenes del conflicto en los llanos orientales, los cuales están relacionados con las migraciones que se dieron en la época de la Violencia, probablemente uno de los periodos que más división política generaron en la historia del país. Estas migraciones propiciaron la llegada de colonos y empresarios en busca de establecer negocios, principalmente de ganadería, en la región. Una de las más significativas se dio después de la expulsión de liberales de Boyacá quienes huyeron hacia el Casanare y oriente de Meta, provocando confrontaciones con los conservadores y la policía que se encontraban en Restrepo y Acacías. En consecuencia, se crearon las guerrillas liberales las cuales "lograron un grado de organización sin parangón en el país" (Pardo, 2008, como se citó en CNHM, 2021a, p.38). Esto llevó a otra serie de conflictos basados en el reclamo por la distribución de la tierra donde los campesinos se aferraron a partidos políticos liberales o comunistas que habían surgido de la amnistía, estos, a su vez, produjeron cuadrillas bandoleras y zonas de autodefensa campesina.

Por ende, años más tarde, las FARC aprovecharon la existencia de personas simpatizantes con el Partido Comunista en municipios del Ariari, para organizar el Bloque Oriental en la región, dado que el piedemonte llanero se estableció como un punto estratégico que conectaba el oriente con el centro del país. Luego, entre la III y la VI conferencia, las FARC-EP se asentarían en el departamento de Meta, articulando procesos sociales y políticos con colonos desplazados hacia la región, estableciendo una regulación y orden social en la región. De acuerdo con los testimonios de la CNMH (2021a)

Las FARC intensificaron también las acciones militares contra la fuerza pública y ampliaron el control sobre la población rural, alternando la dominación violenta con la legitimidad. (...) la presencia guerrillera se amplió y naturalizó hasta el punto de que algunos de los entrevistados manifestaron que en esa época “el pueblo era manejado por la guerrilla”, que “abundaban los milicianos” (...). También manifestaron que los guerrilleros se movían libremente por el territorio y que, a no ser que el Ejército estuviera presente, “ellos entraban común y corriente, no les valía ni que estuviera la Policía” (CNMH, 2015a, p. 92 como se citó en CNMH, 2021a, p.54).

Por tanto, después de la VII Conferencia se realizó una expansión en la región debido al auge de cultivos de marihuana y coca, donde, en un principio, buscaron regular la economía asociada al narcotráfico, para después usarla como un método de financiación. Los departamentos de Meta y Guaviare fueron esenciales en este proceso, pues la presencia diferenciada del Estado les permitió llenar vacíos de seguridad y bienes. Además, fue esencial como retaguardia militar en el intento de llegar a la capital del país.

Este intento de control del negocio del narcotráfico ocasionó conflicto con los esmeralderos de la región quienes, después de ser sacados de regiones como Santa Marta, habían empezado a invertir en las bonanzas de marihuana y hoja de coca. De igual manera, carteles como el de Medellín tuvieron una alta presencia en la región. Esto ocasionó una pequeña bonanza marimbera en municipios como Puerto Rico, Mapiripán, Vista Hermosa y otras zonas del Ariari, así como, posteriormente, una bonanza cocalera en zonas como Mapiripán y en el Guaviare que luego se fue extendiendo por los departamentos cercanos como Caquetá, Vaupés, Putumayo y Vichada. (CNMH, 2021a). En consecuencia, el Estado implementó políticas regulatorias, las cuales,

empero, fueron insatisfactorias para solucionar los problemas de concentración de la tierra. Por otro lado, la débil presencia del Estado no sólo permitió el acaparamiento de tierras por parte de los narcotraficantes, sino que también dio paso al fortalecimiento de la guerrilla en la zona.

Ahora bien, para entender esta construcción del enemigo externo del Bloque Centauros, constituido por las FARC EP, es esencial traer a colación a Schmitt (2009a) quien afirma que "La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios (...) "puramente económicos" (p. 65). Es decir, si bien las motivaciones económicas permitieron la creación de un enemigo, estas no permiten entender de manera integral el conflicto entre estos dos actores, pues a este subyace un contexto político, como el anteriormente mencionado, que permitió, a partir del discurso de la contrainsurgencia, el señalamiento y estigmatización de las FARC, la izquierda y sus relacionados como parte de un enemigo público mucho más grande.

Así pues, los negocios comandados por narcotraficantes como Gonzalo Rodríguez Gacha en San Martín o esmeralderos como Víctor Carranza en Puerto Gaitán empezaron a consolidar sus esfuerzos frente a un enemigo común. Por esta razón, se crearon grupos de autodefensa que tenían una relación con los "masetos" o Muerte a Secuestradores (MAS) originados en Puerto Boyacá, de quienes tomaron su modelo organizativo. Posteriormente estos grupos se asociarían bajo el modelo de las cooperativas de vigilancia Convivir, como la Convivir Sociedad Renacer Ltda. originada de la facción "Los del Norte de Casanare". Así pues, a finales de los años noventa, se realizó un proceso de armamento y formalización de estos grupos bajo estructuras específicas donde algunos de estos grupos serían cooptados por el Bloque Centauros de las AUC, mientras que otros se organizarían como Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC) y las Autodefensas Campesinas de Meta y Vichada (ACMV).

De acuerdo con Zelik esta época se caracterizó por ser "una combinación de grupos sicariales al servicio de los narcotraficantes y autodefensas locales, que convergieron con los mecanismos legales e ilegales que el Ejército desplegó en la lucha contra guerrillera" (CNMH, 2016, p.38, como se citó en CNMH, 2021a, p.78). Este crecimiento se vio

apoyado por los terratenientes y empresarios de la región, es decir, “muchos sectores políticos y de fuerza pública estuvieron promoviendo los intereses del paramilitarismo” (CNMH, 2021a, p.67). En este sentido, las FARC no eran solamente un enemigo de los grupos paramilitares por motivos económicos sino que encarnaban la lucha estatal ya previamente existente contra el enemigo interno de la guerrilla. En consecuencia, desde 1994 la unificación de los grupos de autodefensas alrededor del país, en el marco de la creación de los AUC como una estrategia contrainsurgente nacional, fue esencial para construir la idea de un enemigo nacional y de la necesidad de combatirlo desde una asociación de la misma magnitud.

Esto se dio a partir de conferencias en 1994 y 1995, a las cuales asistió Víctor Carranza, entre otros dirigentes de los Llanos Orientales. Estas conferencias marcaron el inicio de la llegada de los paramilitares de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) a los llanos orientales, las cuales comenzaron con la cooptación de las Autodefensas de San Martín y Los del Norte del Casanare, que sentaron las bases de lo que sería el Bloque Centauros. Una de las posibles causas a las que se adjudica este interés por la unificación era la intención de adquirir el poder que las FARC ejercían en el sureste del país, tanto en términos militares como económicos, pues su injerencia en la cadena productiva del narcotráfico era bastante amplia. Por tanto, las ACCU comenzaron sus acercamientos en la región, los cuales incluyeron coaliciones con el ejército, los grupos paramilitares de la zona y diferentes sectores económicos, especialmente del narcotráfico, para establecer una posible alianza y unión en el territorio (CNMH, 2021a).

Schmitt (2009a) propone, además, que "Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente" (p.63) Así pues, la llegada de las ACCU a los Llanos Orientales se vio marcada por el terror de la Masacre de Mapiripán en 1997, la cual, de acuerdo con testimonios del CNMH (2021a), tuvo como objetivo demostrar su poderío militar y enviar una señal de cuidado a los grupos armados de la región. Después de esto, las ACCU cometieron cerca de una docena de masacres entre 1997 y 1999, donde realizaron alianzas con los diferentes grupos paramilitares de la región para ejecutarlas. De esta forma, organizaron frentes en San José, Mapiripán, San Martín y Paratebuena, aunque poco a poco fueron realizando alianzas y cambios en las estructuras militares de

las organizaciones ya presentes en el Meta, lo cual posibilitó la conformación del Bloque Centauros. La mayoría de los grupos fueron cooptados por la estructura de las AUC, salvo las ACC y las ACMV quienes se mantuvieron firmes en tener el control sobre sus territorios.

A pesar de esto, la construcción de enemigo a nivel nacional no tendría en cuenta las diferencias regionales, por lo cual la llegada de las ACCU a la región crearía diferentes tensiones entre los grupos cooptados y las nuevas comandancias, así como posteriormente entre los mismos frentes, las cuales se pueden rastrear desde el origen del Bloque Centauros cuando los altos mandos, incluso aquellos que tenían comandancias históricas como las de alias Pirata o alias Cuchillo, empezaron a ser reemplazados por líderes de las ACCU, los cuales no tenían legitimidad frente a los integrantes de los grupos. De acuerdo con el CNMH (2021a)

bajo la superficie de un bloque que empezaba a perfilarse, al menos en apariencia, como uno fuerte y consolidado, esta diferenciación entre urabeños y llaneros seguiría acrecentándose con el paso del tiempo y no solo generó más tensiones e inestabilidad en las alianzas forjadas entre los disímiles grupos, sino que favoreció la fragmentación de la estructura y el surgimiento de intrigas y secretos (p.158).

Así pues, las estructuras trataban a toda costa de mantener un pie de fuerza mayoritariamente llanero, lo cual incluyó el reclutamiento de mujeres, así como mantener estructuras jerárquicas autónomas. Schmitt (2009a) afirma que "Guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad organizada (que sin embargo se vuelve justamente por ello problemática)" (p.62). Por lo cual es fundamental entender estas escisiones como una especie de guerra civil dentro de la estructura que comenzó por la construcción de un enemigo interno dentro del Bloque Centauros. Este en un principio frente a las comandancias llaneras, posteriormente frente a los grupos que no se unían a la estructura como las ACC y finalmente contra la misma estructura.

El conflicto entre el Bloque Centauros y las ACC tiene motivaciones diversas, dentro de las cuales se han señalado causas económicas como el manejo de las rutas del tráfico de cocaína y robos de cargamentos de drogas; militares, como la insistencia de las ACCU por cooptar la organización dentro de las AUC frente a una amenaza de exterminio y

políticas, como la orden presidencial de eliminar a los grupos de autodefensa que se negaran a la desmovilización. Esto llevó a la construcción de un enemigo interno dentro de la misma estructura paramilitar, lo cual revolucionaría la organización donde los frentes más cercanos al Casanare serían enviados a combatir a las ACC o formarían una retaguardia para el combate, mientras que otros se dedicaron al cuidado del cultivo cocalero que permitía financiar la guerra en el norte de la región.

Este conflicto produjo un escalamiento que llevó a algunos de los combates más cruentos y con mayores fatalidades de la región, así como un aumento en los repertorios de violencia donde se destacó el reclutamiento forzado de personas sin entrenamiento militar para usarlas como carne de cañón, de las cuales muchos se encuentran relacionados con la posible existencia de ejecuciones extrajudiciales (CNMH, 2021a). Esta guerra interna debilitaría la estructura y llevaría al exterminio de la organización de las ACC, así como a la desestabilización de la estructura del Bloque Centauros, que después del asesinato de Arroyave colapsaría y se separaría en tres estructuras paramilitares: Bloque Centauros - Los Leales, Héroes del Meta y Héroes del Guaviare (CNMH, 2021a).

Este escenario es esencial para el entendimiento de nuestro fenómeno de investigación, pues la llegada de las ACCU y la conformación del Bloque Centauros, así como sus tensiones internas son esenciales para entender la creación de dos enemigos: por un lado, el enemigo externo guerrillero relacionado con la presencia de las FARC-EP, el ELN y sus esferas de influencia; así como el enemigo interno relacionado con las estructuras paramilitares que no lograron la asociación nacional y por tanto serían considerados como otra amenaza a la seguridad del grupo armado y de los territorios, lo cual en últimas ponía en riesgo la seguridad de la nación. Estas distinciones son el punto de partida para entender los testimonios que involucran la existencia de significantes míticos, donde estos pasaron a ser una parte fundamental de los discursos que justificaban los repertorios de violencia que empezaron a ser usados desde su creación, especialmente durante la guerra con las ACC, donde los enfrentamientos entre los propios paramilitares se valdrían de cualquier recurso o repertorio necesario para acabar al otro.

3.2 Teología política histórica: antecedentes históricos de la consolidación y expansión del Bloque Centauros

De acuerdo con el panorama expuesto en la genealogía anterior podemos entender que las distinciones amigo-enemigo fueron esenciales a la hora de establecer la dinámica política en la región. Estas fueron realizadas por el grupo armado del Bloque Centauros, quienes, siguiendo el concepto de soberanía expuesto por Schmitt (2009b) en la *Teología Política*, “ostentaban el monopolio de la última decisión” y, por tanto, podían decidir sobre el estado de excepción. Como se mencionó anteriormente, el Bloque Centauros realizó la construcción de dos enemigos: uno interno en el marco de las disputas dentro de la misma organización y con los grupos paramilitares de la región y otra en su posición contrainsurgente, por lo cual es necesario entender cuáles son los significantes que justificaron y legitimaron los discursos que permitieron la construcción y el ataque a esos enemigos.

Así pues, en el análisis de los testimonios, memorias y narraciones hemos encontrado una serie de significantes míticos que permitieron el establecimiento de la excepcionalidad política en la región, y que serán analizados a profundidad en el apartado siguiente. Sin embargo, teniendo en cuenta la propuesta de Silvia Federici (2010), estas teologías políticas que surgen del ejercicio de la violencia no se pueden entender de manera aislada, sino que es necesario entenderlas desde una genealogía histórica que nos permita ligarlas a una serie de discursos y fenómenos culturales que fueron hechos tabú y que fueron usados en nuestro caso de estudio para deslegitimar asociaciones contrarias a la agenda imperante con el fin de garantizar la eliminación o alineación de sus enemigos. De acuerdo con la información recuperada de los testimonios de memoria del caso podemos encontrar tres procesos históricos que determinan las categorías que sustentan los significantes míticos encontrados en los testimonios: Iconografía religiosa relacionada con exclusiones de género y sexualidad, procesos de resistencia y sabiduría ancestral indígena y sincretismos para la construcción de la identidad paramilitar.

3.2.1 Iconografía religiosa: de la colonización al poder sobre los cuerpos

El primer conjunto de significantes míticos está relacionado con el imaginario católico y la teología cristiana, la cual constituye una parte fundamental no sólo de la cultura colombiana sino que es un elemento esencial a la hora de entender los procesos

identitarios y sociales que tuvieron lugar en la construcción de la nación. Estos, a su vez, estuvieron acompañados de una serie de exclusiones y ejercicios de violencia; sin embargo, en este caso nos vamos a centrar puntualmente en los elementos que fueron encontrados en los testimonios del archivo: la relación de la iconografía religiosa a la hora de señalar y excluir a las mujeres y personas de la comunidad LGBTIQ+. Esto, haciendo la salvedad de que podrían constituir investigaciones adicionales en sí mismas, sin embargo, en este apartado nos vamos a centrar en su relación con los significantes míticos que permitieron relacionarlos con actos de brujería o similares.

Para entender esta relación es necesario volver nuevamente al texto de Federici (2010) que busca, justamente, realizar una relación entre la caza de brujas y la tabuización y señalamiento de lo femenino como enemigo esencial del Estado moderno. Para ello, la autora sustenta que la caza de brujas tuvo una relación directa con el paso de las estructuras feudales al capitalismo mercantil, de manera que logró la unión de los países europeos en pro de establecer una oposición a las mujeres como enemigos a partir de unas teologías producto de la religión católica. Así pues,

Si consideramos el contexto social en el que se produjo la caza de brujas, el género y la clase de los acusados y los efectos de la persecución, podemos concluir que la caza de brujas en Europa fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar. La caza de brujas fue también instrumental a la construcción de un orden patriarcal en el que los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado y transformados en recursos económicos (p.232).

Esta misma relación del sistema patriarcal permite establecer una relación entre este sistema y la criminalización y tabuización de los miembros de la comunidad LGBTIQ+, lo cual provee el sustento de la relación entre el género, la sexualidad y los significantes míticos como la brujería o el satanismo.

Una forma de sustentar esta afirmación está presente, precisamente, en la herencia colonial que produjo la evangelización católica en el país. La Comisión de la Verdad en

su tomo *Mi cuerpo es la verdad* (2022c), propone que este es uno de los elementos principales que causaron la estigmatización y los patrones de violencia en contra de mujeres y personas LGBTIQ+ durante el conflicto armado. Así pues,

Estos órdenes se conocen como heteronormatividad y cisonormatividad, y se han mantenido como una herencia, que pasó por la conformación de la República colombiana. Entonces, el proyecto de Estado-nación se valió de las normas sociales construidas durante la Colonia para crear unidad nacional; entre esas reglas sobresalen las atinentes a las personas LGBTIQ+, quienes han sido excluidas de esta construcción histórica (p.296).

En este sentido, esta exclusión, como hemos determinado teóricamente a partir del análisis de Schmitt, se puede valer de diferentes significantes para legitimar el ejercicio de violencias en contra de las personas que están excluidas del proyecto de nación o que representan una amenaza directa a sus cimientos. Eso, de acuerdo con Neira Cruz y Castillo Olarte (2020) es fundamental, pues el proyecto paramilitar estaba sustentado sobre un modelo androcéntrico donde las mujeres se convirtieron en un activo para demostrar la masculinidad hegemónica asociada a su discurso; esto les permitió valerse, entonces, de medios como la violencia de género o la violencia sexual.

Estos medios, de acuerdo con el CNMH (2021a), aunque no tenían una justificación si tenían un “contenido simbólico que busca atacar a una comunidad que el grupo armado percibe como enemiga: castiga, domina, humilla, desmoraliza, desarticula redes sociales y conquista territorios a partir de esta devastadora apropiación de los cuerpos (casi siempre femeninos)”. Esto es fundamental, pues permite establecer la violencia sexual y de género, que posee unos contenidos simbólicos, con las herencias coloniales que establecieron el patriarcado como estructura de dominación y que además permitieron la asociación con significantes míticos como la brujería o los “rezos” como parte de un sistema de exclusiones simbólicas provenientes del cristianismo. Esto, además tuvo unos efectos en el ejercicio de las violencias, como se verá en los testimonios, porque

El grupo armado se ensañó contra las orientaciones sexuales e identidades de género no normativas, legitimando y justificando su accionar mediante discursos de odio, moralizantes y discriminatorios que muchas veces contaban con la

complicidad e incluso la aprobación de las comunidades donde cometían estas violaciones. (CNMH, 2021a, p.434).

3.2.2 La sabiduría ancestral indígena: resistencia y protección

Otro antecedente histórico fundamental para entender algunos de los significantes míticos presentes en los territorios está determinado por la relación de estos con las tradiciones y conocimientos ancestrales indígenas. Muchos de ellos van a estar ligados a las concepciones del chamanismo, de “rezos” o rituales de protección que hacen parte del argot cultural de las diferentes comunidades presentes en los llanos orientales. Estos, sin embargo, fueron cooptados por los grupos paramilitares, tanto como una forma de defensa frente a ataques como un método de justificación de una serie de violencias ejercidas contra sus enemigos. A pesar de esto, su rastreo histórico es complejo pues proviene de una serie de procesos de violencia que dan producto a unos sincretismos culturales donde el límite entre lo ritual y ancestral se desdibuja entre los imaginarios religiosos cristianos.

En este sentido, es fundamental remontarnos al origen de estos sincretismos culturales producto de la violencia. Para ello es necesario volver al proceso de colonización de la región realizado por los jesuitas, el cual tuvo unas afectaciones profundas en el mantenimiento de las prácticas y espiritualidades indígenas. De acuerdo con la CEV (2022b)

La instauración del modelo económico y social que se apropió de la tierra, a través de la evangelización, prohibió el uso de lenguas nativas y el uso de plantas medicinales. Poco a poco, los pueblos originarios comenzaron a ser despojados de sus creencias y obligados a recibir y a practicar los sacramentos católicos. La ocupación no consideró las formas sociales, productivas y simbólicas propias, ni las diversas formas propias de vivir y construir el territorio (p.41).

Así pues, la iglesia asumió un papel de soberanía y poder político que permitió deslegitimar y convertir en tabú las prácticas indígenas, las cuales fueron relacionadas prontamente con prácticas paganas. Sobre esto menciona también Federici que “Los homólogos de la típica bruja europea no fueron, por lo tanto, los magos del Renacimiento, sino los indígenas americanos colonizados y los africanos esclavizados” (2010, p.272). Esto es fundamental pues combina dos significantes con historias, cosmovisiones y significados distintos, para ser usados como una categoría de ejercicio de violencia.

Esto tuvo unas repercusiones terribles en las posteriores misiones que se realizaron en la región y los procesos de colonización que por medio de prácticas como las “Guahibiadas”, entre otras, han buscado establecer el predominio del capital en pro de beneficios económicos y que se ha valido de distintos discursos y significantes para justificar el aislamiento, persecución y exterminio de las poblaciones indígenas de la región. Uno de ellos lo rastrea el autor Augusto Gómez (1998), a partir de la idea de la tierra prometida, proveniente de la mitología cristiana. Estas teologías políticas ya existentes permitieron el ejercicio de violencias de los grupos paramilitares, quienes como establece el CNMH (2021a) fueron objeto de diferentes tipos de violencia que no sólo pusieron en riesgo su seguridad individual y colectiva, sino que también tuvieron grandes afectaciones a su cosmovisión, cultura y territorio.

Esto se puede evidenciar en el siguiente testimonio el cual buscaba establecer una relación entre los sucesos históricos de la colonización y la violencia que sufrieron las comunidades por culpa de la acción paramilitar en la región, específicamente en la comunidad sáliba de Orocué

Edo.: La religión de nosotros, nosotros teníamos dioses del monte, dioses del agua, dioses de la sabana, de topias, todo eso para nosotros eran dioses, cuando ellos nos lo estaban reduciendo a uno solo. Entonces ahorita en este momento, los dioses, nada, entonces nosotros ya olvidamos el rezo de pescado. Cualquier alimento, todo era rezado.

Entr.: El rezo es como un permiso al dios.

Edo.: Yo paso a creer que sí, en esa época nadie se enfermaba y hoy en día sí.

(CNMH, CV, ejercicio colectivo, resguardo San Juanito, 2019, 9 de octubre, como fue citado en CNHM, 2021a, p. 561)

En este sentido, se puede encontrar que los procesos de sincretismo producto de la violencia ejercida contra las comunidades indígenas tiene una actuación directa en la pérdida de los significados y el desdibujamiento de muchas de las tradiciones culturales rituales y ancestrales de las comunidades.

A pesar de esto, las comunidades de la región han logrado ejercer resistencia frente a la violencia de los grupos paramilitares a partir de estos elementos. Como lo establece el CNMH (2021a)

En varios relatos fue recurrente escuchar que gracias a la sabiduría, muchos líderes pudieron defenderse de las inminentes amenazas de paramilitares. Tanto así, que los miembros del grupo sentían miedo y respeto hacia este tipo de prácticas ancestrales de protección (p.595).

Sin embargo, este miedo y respeto al mismo tiempo fue usado como una forma de transformar estos significantes, despojándolos de sus significados ancestrales y rituales para ser cooptados y usarlos como una forma de señalamiento contra los enemigos del grupo armado. Así pues, como veremos en el apartado siguiente, la sabiduría se transformó en “rezos” diabólicos, donde encontramos el antecedente de este proceso de tabuización en los procesos de colonización y alineación que las comunidades indígenas han sufrido en la región desde los procesos de colonización.

3.2.3 Sincretismos identitarios: entre lo urabeño y lo llanero

Finalmente, encontramos una tercera categoría de significantes míticos la cuál, de alguna forma, funciona como una síntesis entre las dos categorías anteriores, especialmente porque su existencia es mucho más difusa y compleja de rastrear históricamente, esta tiene que ver con aquellos casos y testimonios donde los significantes míticos beben de ambos procesos históricos: el imaginario religioso y la cosmovisión indígena, para realizar un sincretismo de significados que, de acuerdo con lo analizado por Barthes (1999), son puestos en unos significantes con objetivos específicos, los cuales en el caso del Bloque Centauros estuvieron relacionados con una apropiación y cooptación de estos significantes, cuyo contenido pasó de elementos de resistencia o de tabuización del otro, para convertirse en la proyección de una imagen de maldad y terror que permitiera y justificara la violencia contra el otro.

Rastrear el contexto histórico que sustenta estos discursos puede ser un poco complejo, sin embargo sí se tiene un antecedente previo que está dado por la llegada de las ACCU al territorio, lo cual estableció una necesidad de diferenciación y construcción de la identidad no sólo con los grupos armados guerrilleros de la región sino con los mismos grupos paramilitares. Esta imagen se dio a partir del terror y tuvo como primer

antecedente la masacre de Mapiripán, que de acuerdo con el CNHM (2021a) tuvo como objetivo “dejar una impronta de terror propia de la reputación que les precedía” (p.130). Esta estuvo marcada por la improvisación y por el terror por sí mismo, comandado por figuras que serán esenciales en esta investigación como el cordobés Pollo Roger, quien establecería una reputación de violencia, terror y crueldad basado en la apropiación de significantes míticos: “Estaba un pelao que le decían Roger, puro jovencito. Ese también era un diablo completo” (CNMH, MNJCV 2015, 5 de marzo, como fue citado en CNMH, 2021a. p.129).

Esto nos otorga otro elemento de análisis y es el sincretismo que pudieron tener los significantes míticos autóctonos de la región de los llanos orientales frente a aquellos que fueron obtenidos (o importados, si se quiere) desde la región de influencia de las ACCU en Córdoba y Urabá. Sobre esto menciona Lozano Garzón, en su investigación *¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia)* (2009), que los paramilitares de la región también presentaron un sincretismo que provino de una especie de guerra simbólica entre las comunidades indígenas de la región del Urabá, especialmente de los “niños en cruz” provenientes de la comunidad Sinú que fueron combatidos a su vez con imaginarios religiosos y evangélicos. Sin embargo, la autora específica como una de la conclusiones de su texto fue que esta guerra produjo un sincretismo y ambigüedad en sus creencias donde

Mientras los combatientes utilizan las prácticas mágicas indígenas para protegerse de las balas, poder pelear de pie y demás, se amparan bajo el poder evangélico para «salvarse» de los maleficios y los demonios de los que pueden ser potenciales víctimas y que provienen de las prácticas indígenas mismas (p.93).

Este justamente es un fenómeno que va a tener relevancia en la región, dado que la práctica de los “cruzados” va a ser nuevamente retomada en este contexto y sincretizada con los saberes ancestrales propios de la región. Sin embargo, esta va a ser cooptada para protección de los comandantes que buscaban implantar terror sobre la población civil y sobre sus mismos compañeros, argumentando también posibles pactos con el diablo o con brujos a cambio de protección. Convirtiendo, entonces, un elemento de resistencia en uno de ofensa y ejercicio de violencia.

Esta cooptación se puede entender desde diferentes ángulos pero uno que nos permite entenderlo muy bien es el mismo Carl Schmitt (2009a) quien propone que

Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de hombres (p.68).

En este sentido, quien ejerce el monopolio sobre la última decisión, es decir, la soberanía, tiene la posibilidad de elegir los elementos que desee tanto para construir al enemigo como para construir su propia identidad. Por esta razón, es posible encontrar que la magia y brujería fueran objetos para señalar al otro como se ve en los apartados anteriores, pero también para una construcción de sí mismo desde la fuerza. De igual manera, esta idea la complementa Agamben (2006) quien propone que estas narrativas míticas que tienen origen en lo sagrado son usadas en momentos de conflicto para dar sentido y justificar ciertas acciones y son justamente estas las que trascienden de la biopolítica a la tanatopolítica, pues permiten crear el estado de excepción en el cual la muerte o la violencia pueden ser ejercidas sin consecuencias por parte del soberano.

Para concluir este apartado sobre la teología política histórica podemos determinar que los significantes míticos que se produjeron durante este periodo provienen de diferentes procesos históricos, que si bien pueden ser cooptados y transformados en sus significados sí nos permiten entender de manera mucho más clara por qué muchos de estos fueron usados tanto para señalar a la población civil y armada que se encontraba en oposición al grupo del Bloque Centauros, como también nos permite entender cómo estos fueron usados como parte de una construcción identitaria que legitimara violencias y crueldad. Estos son producto directo de la distinción amigo-enemigo, donde, de acuerdo con el CNMH

Se infiere que existió una cadena de violencia que, haciendo uso del terror, buscaba establecer nuevas dinámicas de poder y que fue empleada de forma continua por la estructura paramilitar como uno de sus principales repertorios; una cadena que debe entenderse por los crímenes que la conforman y a la vez como un todo (2021a, p.322).

Es decir, esta cadena de violencia producida como producto del amigo-enemigo y sustentada sobre las teologías políticas históricas que analizamos en este apartado tuvieron unas consecuencias directas sobre la población, las cuales estudiaremos a profundidad en el siguiente apartado.

3.3 Significantes míticos: construcción y establecimiento del poder regional del Bloque Centauros

En este apartado, como se mencionó previamente, discutiremos las consecuencias directas que tuvo el uso de los significantes míticos como método de legitimación para procesos de violencias, especialmente simbólicas, contra la población, guerrillas y los mismos integrantes del Bloque Centauros. Para ello, es fundamental retomar la cita de Barthes “si el mito es un habla, todo lo que justifique un discurso puede ser mito” (1999, p.108). En este sentido, dado que ya rastreamos los procesos históricos que llevaron a la creación y sustento político de estos significantes, ahora es fundamental realizar un análisis, donde, desde la recuperación de testimonios de las violencias ejercidas por el Bloque Centauros como están mencionadas en el texto *Memorias de una guerra por los llanos* (CNMH, 2021a) que tiene como objetivo relatar las diferentes violencias que ejerció este grupo armado en su proceso de creación, expansión y desintegración, buscamos entender cuáles fueron los significados que legitimaron estos significantes, de manera que permitieran los discursos que sustentaban las violencias, directas, culturales o simbólicas perpetradas contra el enemigo interno y externo de la estructura, así como permitieron la legitimación de la identidad propia como un actor de dominación desde el terror y la sevicia.

3.3.1 Iconografía religiosa: una herramienta para garantizar el orden patriarcal

En primer lugar, encontramos aquellos significantes míticos relacionados con la iconografía religiosa, los cuales se encuentran enmarcados particularmente en la tabuización del cuerpo de las mujeres y las personas de las comunidades LGBTIQ+. Como se analizó previamente en el apartado 3.2.1, este tiene un origen histórico en los procesos de colonización y evangelización que creó unos estigmas y señalamientos frente al cuerpo de estas comunidades, relacionándolo con elementos fundamentales de la teología cristiana como es la oración, la hechicería, los rezos, entre otros, cuyo objetivo estaba en la reproducción de violencias patriarcales, cuyo antecedente histórico está en

las exclusiones propias de la creación de la nación y que en el caso del Bloque Centauros fueron reproducidas para la delimitación de su enemigo externo e interno.

En este sentido, significantes clásicos de la teología cristiana fueron esenciales en el señalamiento y las violencias que ejercieron los grupos paramilitares sobre ambas comunidades, pues permitieron la justificación de una serie de violencias, especialmente de tipo de violencia sexual, donde tanto las mujeres como las personas de la comunidad LGBTIQ+ fueron estigmatizadas y enmarcadas en una serie de significantes que tenían como objeto ejercer poder sobre sus cuerpos y existencia. De acuerdo con el CNMH (2021a), la violencia sexual ejercida por el Bloque Centauros presentó herramientas

de las que se valieron los miembros de los grupos paramilitares para extender su reputación terrorífica y afirmar su poder, tanto simbólico como fáctico, sobre los territorios y las poblaciones por ellos controlados, a partir del control físico de los cuerpos de las mujeres (p. 421).

En consecuencia, nos encontramos, por ejemplo en el texto, experiencias de violencias de género donde se busca culpabilizar a las víctimas por una serie de comportamientos que se consideraba actuaban en contra de la agenda política de la organización. Así pues, en el caso de la población LGBTIQ+ su mera existencia era considerada un motivo para ejercer violencia contra ellas, o en el caso de las mujeres se fundamentaron las violencias en la reproducción de significados patriarcales comúnmente usados como la infidelidad, la provocación, la prostitución, entre otros estigmas y culpabilización ya provenientes del imaginario religioso católico; a los que se sumaría los significantes míticos estudiados en este caso.

En ese sentido, muchos de estos fueron usados puntualmente como una forma de profundizar en estas distinciones sociales ya existentes y estructurales que provocaban el ejercicio de violencias directas y simbólicas. Un ejemplo de esto se encuentra en el siguiente testimonio, que establece una relación entre la hechicería y los posibles castigos relacionados con violencia sexual por situaciones de infidelidad.

Entr.: ¿Se dio alguna situación en que algún integrante del grupo hubiera violado alguna mujer o, de pronto, que hubiera obligado o forzado a alguna mujer a estar con él?

Edo.: [00:09:45 – 00:09:46 no se entiende]... Como si estuvieran como cuando le hacen a uno como... como hechicería.

Entr.: ¿Sí? Edo.: [No hay respuesta audible]

Entr.: ¿Y por qué? Edo.: [00:09:56 no se entiende]. Pues sí, hubo una situación; una vez vi un caso... sí, me tocó verlo. Fue de una... de una mujer.

Entr.: ¿Y qué pasó con ella? Edo.: Que la mujer era comprometida y se ena... y ella siendo comprometida se enamoró de un muchacho. (CNMH, MNJCV, 2015, 24 de noviembre, como fue citado en CNMH, p..452)

A pesar de que el testimonio tiene algunas partes faltantes, sí es posible establecer que existe una posible relación entre la justificación de la violencia sexual por medio de la existencia de significantes míticos, proveniente además del entendimiento de la provocación como un acto de hechicería que justifica discursivamente el ejercicio de la dominación sobre el cuerpo femenino a partir de la teología cristiana.

Otro caso, está relacionado con la justificación de violencias a la población LGBTQ+, quienes, de acuerdo con el CNMH (2021a) y la CEV (2022c) fueron criminalizados, perseguidos, estigmatizados y violentados por su orientación sexual o género. Como se relacionó en el apartado 3.2.1, la comunidad ya cargaba con una serie de estigmas producidos por la colonización y evangelización católica que permitieron fácilmente su señalamiento como enemigo y justificó las violencias en su contra, siendo de los principales afectados de actos de violencia directa como el desplazamiento o la limpieza social (CNMH, 2021a). Así pues, los significantes míticos presentes en la región permitieron la profundización de estas exclusiones ya existentes como se puede observar en el siguiente testimonio

Edo.: A otro que era de nuestra contraguerrilla decían que el tipo le gustaban era los hombres y en los papeles de él tenía oraciones para atraer manes, entonces a este cuando se encontró no tenía los ojos y estaba empalado.

Entr.: ¿Lo habían empalado por atrás?

Edo.: Sí. (CNMH, MNJVC, 2014, 27 de junio, como fue citado en CNMH, 2021a, p.435)

En este caso se puede ver como los significantes míticos a partir de elementos como las “oraciones” o “los rezos” permitieron interpretar sus implicaciones a partir de un significado de amenaza al orden establecido por los paramilitares del Bloque Centauros dentro de su misma estructura, que como analizamos previamente estaba sostenido en un modelo androcéntrico, heteronormativo y patriarcal. En este sentido se reprodujeron las mismas exclusiones que previamente ya existían en la nación para establecer enemigos internos dentro de la organización.

3.3.2 Sabiduría ancestral indígena: de uso comunitario a herramienta de guerra

Por otro lado, como establecimos en el apartado 3.2.2, muchos de los significados míticos tuvieron lugar a partir de una cooptación, o una especie de apropiación donde se buscó la transformación de la sabiduría y conocimientos ancestrales de las comunidades indígenas de la región otorgándoles una nueva función. Estos, en un principio fueron usados como una forma de resistencia de las comunidades a las violencias ejercidas por los grupos paramilitares hacia ellas, donde se buscaba hacer frente a la violencia directa con una especie de resistencia simbólica, que como se analizó en el apartado llegó a tener cierta eficacia de prevención y respeto a las comunidades. Uno de esos ejemplos se encuentra en el siguiente testimonio:

Entr.: La medicina tradicional, los rezos y los rituales funcionaban para hacer frente al accionar de los paramilitares.

Edo.: Es que él sabía muchas oraciones antiguas, él trabajaba cualquier cosa. Ya le dije que cuando ellos llegaron se escuchaban ráfagas y a ese le podían echar bala y no le entraba la bala. Él era un viejito que eso sabía hartito. (CNMH, ejercicio colectivo, resguardo San Juanito, 2019, 10 de octubre, como fue citado en CNMH, 2021a, p.596)

En este sentido, creó uno de los fundamentos de los significantes míticos que más va a ser utilizado el cual estaba relacionado con la protección frente a la violencia directa (en la forma de las balas) y que, como se analizará en el apartado siguiente, encontró su

manifestación más concisa en la cooptación del grupo de este significante en la existencia de los cruzados.

Sin embargo, prontamente estos mismos significantes que fueron apropiados y cooptados por la estructura fueron también elementos que permitieron el señalamiento, estigmatización y sobre todo tabuización de las comunidades indígenas. Uno de los ejemplos se encuentra en este testimonio:

Entr.: ¿Y por qué los iban a matar?

Edo.: Uno que era que por cuestiones de brujería.

Entr.: ¿Eran brujos?

Edo.: Ellos creían que hacían la maldad. Entonces dijeron que Julio venía en la lista, que porque se había comido una marrana y al que mataron fue porque no quiso pagar la vacuna y eso venían a chaparrearlo y lo mataron. Eso en el 2004, el 23 de junio. (CNMH, CV, 2019, 9 de octubre, como fue citado en CNMH, 2021a, p.584)

En este se puede establecer claramente que el significante fue usado en contra de la misma comunidad, especialmente cuando se debían justificar violencias directas contra la población. Así pues, se produjo una disonancia entre la consideración de la sabiduría ancestral como una herramienta de protección, pero también como una posible herramienta de señalamiento y exclusión, así como de legitimación de violencias contra las comunidades.

Esto, además, es relevante pues incluso cambia el lenguaje de referencia a estos elementos, donde de la sabiduría ancestral se pasa a “la brujería” o “el chamanismo”, donde los conocimientos, cosmovisiones y saberes de las comunidades indígenas de la región se desdibujaron entre los límites del marco referencial de significantes que había establecido previamente la religión católica, reproduciendo nuevamente los procesos de exclusión desde los que se sustentó la colonización de la región y del país. Así pues, estos significantes míticos son llenados de significados a conveniencia según la intención de legitimidad que tenía el grupo armado, como se analizará más a profundidad en el apartado siguiente.

3.3.3 Sincretismos identitarios: legitimando el poder del Bloque Centauros de la mano del diablo

Finalmente, nos encontramos con la expresión más común de significantes míticos que tiene que ver con la construcción de la identidad paramilitar a partir de su uso. Estos, como se definió en el apartado 3.2.3, fueron producto de un proceso sincrético que combinó los significantes autóctonos de la región como la iconografía religiosa y la sabiduría indígena, con una tensión similar producto de los significantes que tenían los miembros de las ACCU cuando llegaron a establecer el Bloque Centauros en la región. En este sentido, nos encontraremos con una serie de testimonios que hacen evidente la necesidad de construir una identidad propia paramilitar, especialmente relacionada con las ACCU, desde el terror y la crueldad, que encontró en diferentes significantes míticos la forma de proyectar su necesidad de legitimidad, proyección de autoridad e intención de dominación, de manera particular dentro de la misma estructura y en oposición a los grupos paramilitares ya existentes en la región.

Por ejemplo, en el siguiente testimonio se habla de comandantes crueles que buscaban ejercer terror a partir de la proyección de una imagen diabólica:

Entr.: El más sanguinario... era el más famoso.

Edo.: Sí. Y pues cosas digamos de... como del oscurantismo, ¿sí?, de que hacían pacto con el diablo, que no le entraban las balas, que no necesitaba... O sea, se corrían tantas cosas alrededor de eso, que uno pues ya llega el momento en que uno pues realmente les temía, o sea, uno no... uno no era capaz de sostener la mirada. Digamos, de nosotros estar acá, y, pum, llegaba un carro con gente armada, no sé qué y... ¿Sí me entiende? Y entonces uno, pues, uno lo que hacía era tratar de no mirarlos y hacer de cuenta de que... ¿sí? Entonces eran situaciones siempre súper, súper incómodas, era un tema terrible. (CNMH, CV, 2019, 4 de octubre, como fue citado en CNMH, 2021a, 355)

Así, la asociación con el significante mítico del diablo implica, no solo una resistencia sobrenatural a las cruentas agresiones en el marco de la confrontación armada, sino que esta capacidad se traduce en una oportunidad para imponer el terror, tanto en los miembros de los bajos mandos de la misma estructura como sobre las poblaciones que tenían bajo su control. De este modo el significante del pacto con el diablo o de la brujería

deja de ser un método de exclusión y pasa a adquirir un significado de respeto, terror y se convierte en algo deseable para las personas.

Estos fueron fundamentales, además, para sustentar las dimensiones a partir de las cuales se ejercía la violencia directa en la región, pues estos significantes míticos, que realmente eran unos elementos performativos, ya sea por la existencia de “pactos con el diablo” o con los brujos que realizaban los rituales de los cruzados, lograron una producción de sentido que modificaba profundamente las relaciones sociales y el ejercicio de violencia en la región. Por ejemplo, como se ve en el siguiente testimonio dónde aquellos que obtenían estos beneficios debían pagarlos con una cantidad determinada de muertos (en lo que parece ser un eco de la doctrina del *body count*):

Edo.: Sé que los mataban, pero ya le digo que había un tal [alias] Duende, sí lo conocí, que el man era brujo también. Un patrullero, pero el man era muy sádico porque decían, yo nunca lo vi, cómo le dije, pero todo el mundo le tenía respeto porque al man le gustaba era despresar a la gente y como el man era brujo, tenía un pacto con el diablo, tenía que matar uno cada tres días o cada cuatro días para que el diablo lo dejara tranquilo. El man que dizque los despresaba, les quitaba la lengua, los rajaba y les sacaba la pajarilla y se comía un pedazo, era un loco.

Entr.: De acuerdo. ¿En Villanueva hubo muchos muertos por esto?

Edo.: En Villanueva, Aguazul. (CNMH, MNJCV,2014, 21 de abril, como fue citado en CNMH, 2021a, p.363)

En este sentido, las vidas de las personas fueron despojadas de cualquier tipo de humanidad para convertirse simplemente en formas de cumplimiento de las metas de crueldad que se habían establecido los paramilitares dentro de sus propias teologías políticas y métodos de reafirmación de la identidad. Así pues, entre más muertos, más respeto y más legitimidad.

Esto mismo, permitió, además, la justificación de diferentes tipos de violencia en contra de los comandantes que se aseguraban hechizados, rezados o cruzados, pues la misma construcción de la identidad como alguien invencible permitió que se llegaran a diferentes

extremos para poder terminar con la vida de las personas o para hacerles daño. Este fue el caso del comandante Pollo Roger, quien se creía estaba cruzado:

Edo.: (...) ¿Quién? Si no le entraba el plomo, nada. Entonces la orden de ese médico fue colocarle otra clase de droga en el suero, cuando eso colocaba era pa' que quedara dormido... no sé ese man de dónde sacó güevas pa'hacer eso. Y el man en una de esas cosas, pues, lógico, lo privaron. A él lo llevaron de Maya pa' arriba, a un plan que hay allá. El comando Mauricio lo llevó amarrado con dos camándulas, una en las manos y la otra en los pies, delante de toda la tropa. Cuando Pollo se despertó, no era capaz ni de pararse. Y es increíble, hermano, lo que yo le cuento, él amarrado con las camándulas y el viejo le dijo: vea, pa' un mañoso hay otro mañoso. Y ahí mismo se la... por eso, nosotros supimos qué era [le dijo:] este señor hizo esto, esto y esto. Lo crie, lo saqué adelante y ahora me iba a matar ese hijueputa. (...)

Y Pollo le decía: no, hágale. Esta es la ley de la autodefensa. Hágale. Si es capaz de matarme, hágale. Y con un fusil, un 7.62, hermano, y le daba...

Entr.: [Interrumpe] Y no le entraba...

Edo.: No, eso era como darle plomo... de pronto, una piedra se desportilla, hermano. Él no. El comando Mauricio cogió una rula, una macheta y le mandó tres riendazos, pero eso era como usted mandarle machete a una piedra o a un riel, echaba candela, hermano. ¿Qué tocó hacer? Con unos palos de esos de... de la cerca, de los broches de esos gruesos y piedras hasta estriparle la cabeza, hermano. Él mismo lo hizo. Dijo: vea, ¿es que de verdad no va a morir? Vamos a ver si es verdad que no va a morir. Y viera que ese señor es grande, grueso. Las cogía... casi que no podía, y así hasta que lo: [el entrevistado da un puño]. Hasta que se aseguró. Yo no sé qué rezo echaría, porque incluso dijo el comando Mauricio: espere tantico, porque este hijueputa es capaz que se me sale de la tumba. (CNMH, MNJCV, 2016, 6 de junio, como fue citado en CNMHa 2021, p. 255)

Este testimonio nos permite ver hasta qué punto llegó la modificación de unos significantes míticos que habían sido obtenidos de procesos históricos cristianos e indígenas, despojados, cooptados y transformados en su significado como una manera de

justificar violencias, que como hemos visto en los apartados anteriores fue efectiva para profundizar las diferencias con unos enemigos externos, pero que finalmente permitieron ejercicios de violencia dentro del mismo grupo armado una vez que el conflicto interno se desató. La justificación de “cruzados” o “pactos con el diablo” que previamente había servido para matar personas como sacrificio, ahora se usaba para ejercer formas de violencia y sevicia contra quienes se habían aprovechado de estos discursos previamente para justificar sus propios actos violentos, mostrando así que estos significantes siempre estuvieron a la mano para modificar su significado a conveniencia.

3.4 Mitologías del derecho: teologías para la construcción y reproducción de un orden paraestatal

Ahora bien, más allá de la probabilidad empírica del relato de este excombatiente, el elemento principal para este análisis es el hecho de que los comandantes regionales tomaron estos significantes míticos -la imagen del diablo y un rezo de protección, por ejemplo-, no solo por su potencialidad de representar una ventaja sobrenatural, sino por su efecto real legitimador en el contexto de unos poderes en disputa: la violencia por sí misma tiene unos claros y desgarradores efectos, pero cuando se ejerce en asociación con un significante mítico demuestra una clara voluntad y capacidad de establecer, no solo un nuevo orden o nivel de violencia simbólica, sino un derecho cuya teología no descansa en la asociación olvidada del soberano con Dios, sino en el vínculo que un comandante establece con el diablo.

Esta circunstancia se hace aún más evidente cuando se considera la sentencia emitida por la sala de Justicia y Paz del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá el 25 de julio de 2016 en contra de la estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del llano y del Guaviare. En el numeral 133 se establece que su asentamiento en la región se hizo “(...) con el fin de retomar los territorios ocupados por los grupos guerrilleros, y así debilitarlo en su zona, así como en la financiación de este (...)” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016). Si bien estas estructuras compartían esta motivación contrainsurgente, se presenta un choque de entendimientos regionalmente diferenciado de los lenguajes del poder -y, claramente, de la tenencia de este-.

En los numerales 134 y 135 de la misma sentencia, se establece que los “(...) tratos inhumanos a los que fueron sometidas las mujeres de la región (...)” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016) - particularmente las agresiones sexuales- no fueron cometidas “(...) por su condición, sino a la convicción de su pertenencia en alguno de los grupos considerados enemigos, como lo eran la guerrilla, o las A.C.C” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016) y nunca fueron utilizados “(...) para debilitar al enemigo, como tampoco una política instaurada por la comandancia del Bloque, la cual dejó en claro que jamás se impartieron órdenes como éstas por parte de los comandantes” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016). El numeral 136 se refiere, particularmente, al uso de la brujería, mencionando “(...) que el BLOQUE CENTAUROS, jamás utilizó la brujería como arma de guerra, y nunca fue una política de lucha del Bloque” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016). Lo que estas tres declaraciones de la defensa de los comandantes que comparecieron en este tribunal de Justicia y Paz contrastan, directamente, con los testimonios que los subordinados que combatieron en esta zona del país le compartieron al CNMH: esto demuestra, entre otras cosas, unas tensiones entre el mando central o de comandantes del Bloque y los mandos regionales de esta.

Este es también un síntoma de un orden de derecho jurídico que, al necesitar de la violencia para mantenerse, permite también manifestaciones de este que amenazan o desafían su poder. Entonces, si a pesar de que se prohibió, directamente desde la comandancia, el uso de prácticas ligadas a la brujería, algunos comandantes regionales decidieron recurrir a ellas -con una magnitud suficientemente relevante como para negar expresamente su uso en la sentencia- para garantizar la alineación de sus subordinados y enfrentarse a las ACC -y otros actores armados involucrados-. Entonces, a pesar de estar suscritos a un orden jurídico -en cuanto establece un régimen-, cuando las condiciones materiales lo demandan pueden edificar otro o encontrar una manera individual de legitimarlo.

En el numeral 614 se menciona que “(...) la llegada de las ACCU a esa zona desarticulaba el modelo de operación que tenía previsto su grupo; razón por la cual no era una opción darles cabida (...)” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el*

Guaviare, 2016) así, de acuerdo con el numeral 615, “(...) la disputa entre ambos grupos significaba ‘o nos unimos o no recogem’. Al final, el desencadenamiento de una guerra fratricida entre las Autodefensas del Casanare y las del BLOQUE CENTAUROS, en la que todo recurso fue usado” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016). Es la cualidad cruenta del enfrentamiento, acompañada de la inminente posibilidad de ser eliminados -una escalada del conflicto-, permite que se considere una variedad más amplia de vías de acción pero, también, que se llegue a una degradación más prominente, no sólo considerando su naturaleza, sino las circunstancias de su uso. En el contexto de este análisis, la necesidad de sobrevivir empuja a la búsqueda de significados míticos que permitan establecer órdenes jurídicos resistentes y con teologías políticas fuertes y estables.

También en el numeral 615 se señala que la percepción de que ‘Los Buitragos’ “(...) eran infranqueables, a pesar de la intensidad de los ataques de las estructuras del BLOQUE CENTAUROS (...)” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016) se suma la información de que “(...) aquellas estructuras contaban con la influencia de una bruja de la región; Arroyave, ordenó ubicar a la pitonisa para que impartiera igual práctica en sus tropas” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016) lo que provoca, de acuerdo con el numeral 616, que los hombres de este comandante se dispusieran “(...) frente a la mística, quien luego del ritual, les aseguró estar cruzados, término que en la región significa que las balas disparadas no entrarían en sus cuerpos” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016). De acuerdo con el numeral 617, “(...) todos los hombres cruzados que envió al campo de batalla fueron dados de baja. Ante el fracaso místico, la mujer a cargo del ritual fue desmembrada ante Arroyave” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016). Este caso demuestra que estos significantes míticos encuentran su sentido o realización en la materialización de unas violencias, sangrientas y profundamente deshumanizantes. No es una particularidad única -en tanto que no son las únicas estructuras que propician actos violentos-, pero es justamente esta circunstancia la que demanda que se les considere, no precisa o exclusivamente como un arma de guerra, pero sí como parte de los elementos de violencia simbólica que hicieron parte de este contexto.

4. Conclusiones

Los numerales 618 y 619 de la sentencia citada en el apartado anterior sintetizan, de manera certera, el tratamiento que se le da, normalmente, a los significantes míticos en ámbitos de escucha de testimonios o estudio del conflicto: la Sala propone “(...) conocer si la brujería fue considerada arma de guerra en los Llanos Orientales, en la medida que en audiencia fueron dados a conocer los ritos que algunos de los hombres de estas estructuras, practicaron antes de los combates” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016) pero, inmediatamente, dice que “por ser un tema que excede el propósito de esta decisión, quedará planteado para que sea objeto de valoración por sociólogos o antropólogos, interesados en el tema” (*Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare*, 2016).

El reconocimiento de la incapacidad de la sala para tratar el tema y entender sus implicaciones no es negativo, pero sí un reflejo de un enfoque positivista que desestima, casi de manera inmediata, estos relatos. Los lineamientos teóricos propuestos demuestran que existe un marco comprensivo para que la ciencia política se acerque, de manera analítica y rigurosa a estos conocimientos y prácticas esotéricas, rituales y/o místicas, entendiéndolas como fenómenos de la vida social y política que, como tal, tienen unos efectos en la vida de las personas.

Al hacer uso del entendimiento complejo y multidimensional de la violencia que proponen Galtung y Bourdieu se entiende el por qué es necesario, desde el quehacer de la ciencia política, abordar este tipo de manifestaciones del conflicto armado, no desde un sesgo positivista que las descarte o minimice, si no desde un acercamiento que considere adecuadamente su complejidad y la contextualice de manera adecuada y rigurosa. Por esta razón, y por medio del uso de una metodología hermenéutica y analítica se usaron las categorías de distinción amigo-enemigo, teología-política histórica, la mitología del derecho y, particularmente, los significantes para entender el comportamiento de las violencias en el marco de las tensiones internas y externas del Bloque Centauros de las AUC.

El estudio de este caso demuestra, por ejemplo, su papel en la creación y establecimiento de órdenes jurídicos paraestatales en un momento de amplia escalada del conflicto armado en Colombia. Así, el análisis de los testimonios, memorias y narraciones del tomo

del CNMH y la Sentencia a la luz de las categorías específicas del lineamiento teórico permitió, de manera general, llegar a las siguientes conclusiones. Primero, las tensiones internas y externas del Bloque Centauros que se evidencian desde el momento de su conformación son fundamentales para entender la manera en la que se conformaron, en esta zona de país y en ese momento específico de la confrontación armada, la creación de dos enemigos: uno externo -guerrillero, construido, de manera predominante, a partir de la presencia de las FARC-EP y del ELN- y uno interno -las estructuras paramilitares que se resistieron a suscribirse a la asociación nacional y, por esa razón, serían vistos como una amenaza para la supervivencia de la organización armada y de sus células territoriales cuya funcionalidad, en el marco de la lucha contrainsurgente, se concibe como urgente.

Segundo, los significantes míticos seleccionados por las elites paramilitares - particularmente aquellas ubicadas en los niveles regionales- permitieron el establecimiento de la excepcionalidad política en la zona. La combinación de la noción de teología política planteada por Schmitt (2009b) y el recorrido histórico que propone hacer Federici (2010) para comprender la manera en la que se consolidan las teologías políticas en contextos en los que se ejercen la violencia, nos permitió comprender que no es posible entenderlas de manera aislada, ligándolos a una serie de discursos y fenómenos culturales que fueron hechos tabú y que fueron usados para deslegitimar asociaciones contrarias a la agenda imperante con el fin de garantizar la eliminación o alineación de sus enemigos.

Finalmente, y de acuerdo con la revisión de archivo realizada, existen tres tipos predominantes de significantes míticos sustentados, de manera correspondiente, por tres procesos históricos: Iconografía religiosa relacionada con exclusiones de género y sexualidad, procesos de resistencia y sabiduría ancestral indígena y sincretismos para la construcción de la identidad paramilitar. Los procesos históricos que se estudian en este trabajo de grado están concentrados en contextualizar su desarrollo en el marco del caso de estudio y, por lo tanto, en las transformaciones que atravesaron para conformar una teología política histórica que, en un nivel de entendimiento regional del conflicto armado, permitió el nacimiento, o la mitología de un derecho -o de un orden paraestatal que buscó formas de legitimarse, más que contrarias a las del Estado central que estaba sustituyendo, paralelas.

5. Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*. Editorial Pre-Textos. Madrid, España.
- Angarita Cañas, P. E., Gallo, H., Jiménez Zuluaga, B. i., Londoño Berrío, H., Londoño Usma, D., Ramírez Ortiz, M. E., & Ruiz Gutiérrez, A. M. (2015). *La construcción del enemigo en el conflicto colombiano 1998-2010*. Medellín: Sílabo, Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales.
- Barthes, R. (1999). *El mito, hoy en Mitologías*. Siglo Veintiuno editores S.A.
- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica a la violencia*. Editorial Leviatán, Buenos Aires.
- Blair, E. (2007). *La teatralización del exceso. Un análisis de las muertes violentas en Colombia*. *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, (64), 209.
- Blair, E. (1998). *Violencia e identidad*. *Estudios políticos*, (13), 137-153.
- Bourdieu, P., Passeron, J.C. (1996). *Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica*. En *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Distribuciones Fontamara, S.A. México D.F.
- Cáceres, M. C. (2013). *Cuando el terror se ritualiza: La violencia sexual como dominación simbólica del cuerpo durante el Conflicto Armado Interno*. *Anthropía*, (11), 71-79.
- Cardona Echeverri, J. (2017). *Arte, ritual y masacre. La estética del exceso*.
- Castillo Olarte, A. T. (2023). *La gestión política de la muerte: una mirada a la producción y el tratamiento de los cuerpos en el conflicto armado*. *Tesis Psicológica*, 18(1), XX-XX
- Chaves Castaño, J. (2010). *Cuerpo, poder y territorio en rituales y prácticas funerarias del conflicto armado colombiano: un análisis antropológico de algunos municipios en Caldas y Risaralda*. *Eleuthera*, 4, 230-249.
- CNMH. (2021a). *Memorias de una guerra por los Llanos. Tomo I : de la violencia a las resistencias ante el Bloque Centauros de las AUC / Centro Nacional de Memoria Histórica*, 2021. Centro Nacional de Memoria Histórica. Disponible en:

<https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2021/12/BLOQUE-CENTAUROS-TOMO-I.pdf>

CNMH. (2021b). Memorias de una guerra por los Llanos. Tomo I : El frente capital y el declive del Bloque Centauros de las AUC/ Centro Nacional de Memoria Histórica, 2021. Centro Nacional de Memoria Histórica. Disponible en: <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2022/03/BLOQUE-CENTAUROS-TOMO-II.pdf>

Cortés Ibáñez, E. A. «Feminización y subalternización del otro enemigo Construcción y destrucción de corporalidades en contextos de conflicto armado y violencia extrema», Colombia Internacional, 80 | 2014, 57-82.

Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición. (2022a). Tomo 1. Convocatoria a la paz grande: declaración de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición.

Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición. (2022b). Tomo 11, vol.9. Colombia adentro. Relatos territoriales sobre el conflicto armado: Orinoquía. Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición.

Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición. (2022c). Tomo 7. Mi cuerpo es la verdad: Experiencias de mujeres y personas LGBTIQ+ en el conflicto armado. Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición.

Dávila, Luis Felipe, Moreno-Quirós, Carolina, Arias-Acevedo, Cristian, Vallejo, Jorge David, Fajardo-Puerta, Lorena, Rivera, Luis Alejandro, & Durán-Suárez, Paula. (2020). Violencia Simbólica: Revisión De Los Estudios Que Acuñan El Concepto En América Latina (2009-2019). Novum Jus, 14(2), 45-82. Epub August 06, 2022. <https://doi.org/10.14718/Novumjus.2020.14.2.3>

Dávila, L. F., & Rivera Flórez, L. A. (2023). Violencia simbólica en el barrio: exploración conceptual desde las manifestaciones de violencia simbólica en los barrios de la ciudad

de Medellín, Colombia, entre 2009 y 2019. (Spanish). *Derecho Penal y Criminología*, 44(117), 207–246. <https://doi.org/10.18601/01210483.v44n117.08>

El Tiempo. (2016, September 3). *El capítulo de la brujería en la guerra de los “paras.”* El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/justicia/cortes/brujeria-en-la-guerra-paramilitar-38288>

Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y el Guaviare. (2016, 25 de junio). Tribunal superior del distrito judicial de Bogotá, sala de Justicia y Paz (Alexandra Valencia Molina, M.P.). [https://www.procuraduria.gov.co/sentenciasjusticiaypaz/2%20Bogot/S43/S43%20-%20ACTAS/S43%20SENTENCIA%20CENTAUROS%20PDF%20\(1\).pdf](https://www.procuraduria.gov.co/sentenciasjusticiaypaz/2%20Bogot/S43/S43%20-%20ACTAS/S43%20SENTENCIA%20CENTAUROS%20PDF%20(1).pdf)

Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños. Madrid.

Garzón, C. L. (2009). ¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia). *Universitas Humanística*, 68(68). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2267>

Galtung, J. (2003). Violencia cultural, en *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bakeaz – Gernika Gogoratuz, Bilbao.

Garzón, M. A., & Bernal, D. M. (2020). Brujas y apariciones en la Cuchilla de Buenavista: otras formas de recordar el conflicto. *Revista de Estudios Colombianos*, 56.

Garzón Vallejo, I. (2008). ¿Kant o Schmitt? Perspectivas filosófico-políticas del conflicto armado. *Co-herencia*, 5(8).

Gómez L., A. (1998). La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los llanos orientales (siglo xix y xx). Universidad Nacional de Colombia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. (25)

González, F. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Cinep-Odecofi.

- Henandez, C; Fernandez, C; Baptisya, P. (2014). Metodología de la Investigación, Sexta Edición. McGraw-Hil/Interamericana Editores. Mexico D.F.
- Jiménez Bautista, F. (2018). Violencia híbrida: una ilustración del concepto para el caso de Colombia. *Revista De Cultura De Paz*, 2, 295–321. Recuperado a partir de <https://revistadeculturadepaz.com/index.php/culturapaz/article/view/39>
- López León, M. J. (2009). Las mujeres imaginadas de la guerra: narraciones de excombatientes paramilitares sobre las mujeres y el conflicto armado. *Antropología*.
- Lozano Garzón, L. C. (2009). ¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia). *Universitas Humanística*, 68(68). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2267>
- Mesa, J. A., & Gutiérrez, A. M. R. (2013). Consideraciones sobre el enemigo público en Colombia: 1998-2009. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 28(45), 40-61.
- Munévar Salazar, Alejandro, Chaparro Rojas, Laura Andrea, & Bernal Chávez, Julio Alexander. (2022). Cuando las brujas vuelan y hacen daño. Esquemas culturales sobre la brujería del campesinado en Colombia. *LiminaR*, 20(1), e894. Epub 12 de septiembre de 2022. <https://doi.org/10.29043/liminar.v20i1.894>
- Neira Cruz, A, & Castillo Olarte, A. T. (2020). "Hombres de verdad": urdimbres y contrastes entre masculinidades paramilitares y farianas. *Nómadas*, (53), 123-139. Epub July 03, 2021. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n53a7>
- Pardo Abril, N. G. (2013). Violencia simbólica, discursos mediáticos y reproducción de exclusiones sociales. *Discurso & Sociedad*, 7(2), 416-440.
- Pécaut, D. (2013). Desdibujamiento de la oposición “amigo enemigo” y “banalización” de las prácticas atroces. a propósito de los fenómenos recientes de violencia en Colombia. IEPRI, Universidad Nacional de Colombia.
- Pinzón, C. (1988). Violencia y brujería en Bogotá. *Boletín cultural y bibliográfico*, 25(16), 35-49.

- Rodríguez Grisales, N. (2015). Cuerpo, sexualidad y violencia simbólica en la tortura sexual. *Revista de estudios sociales*, (54), 81-92.
- Ruiz García, J. (2016). *La vida es una lucha. La magia en la guerra y la resistencia en el Cauca, Colombia*. Publicación impresa.
- Schmitt, C. (2009a) *El concepto de lo político*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Schmitt, C. (2009b) *Teología Política*. Editorial Trotta, S.A. Madrid, España.
- Sarria Trejos, C. A. (2002). La violencia de limpieza social, una aproximación al fenómeno y su relación con los conflictos sociales en Colombia. *PROSPECTIVA. Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, 127-135.
- Souto Pitta, S. (2024). En busca de un concepto del enemigo del Estado: un análisis de la enemistad política durante la dictadura en Brasil y el conflicto armado en Colombia. Universidad de los Andes. Disponible en: <https://hdl.handle.net/1992/74589>
- Torres Mora, F., Villamizar Yañez, N., Sánchez Lozano, D. M., Porras Moreno, J. F., & Rodríguez Vesg, J. H. (2017). La Narrativa Del Conflicto Armado Interno En Colombia: Una Construcción Política De La Historia (The Narrative of the Internal Armed Conflict in Colombia: A Political Construction of History). *Razón crítica*, 2, 51-77.
- Uribe, C. A. (2003). Magia, brujería y violencia en Colombia. *Revista de estudios Sociales*, (15), 59-73.
- Uribe, C. A. (1997). Magia y locura: la violencia simbólica y la enfermedad mental. *Revista de la Facultad de Medicina*, 45(4), 189-194.
- Vargas, S, E. (2014). La deconstrucción de la dualidad amigo-enemigo en la participación de civiles en el conflicto armado colombiano. Trabajo de grado para optar por el título de magister en Derecho. Recuperado de: <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/10125/53140>, 394-2015.
- Valencia, Y. P., & Lopera, G. I. E.. (2020). Criminalidad, economía del miedo y conflicto armado: Estudio a partir del arquetipo del “enemigo” en el contexto colombiano. *Revista Direito E Práxis*, 11(2), 1058–1083. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/41015>

