



Revista Affectio Societatis  
Departamento de Psicoanálisis  
Universidad de Antioquia  
[revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co](mailto:revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co)  
ISSN (versión electrónica): 0123-8884  
Colombia

2019

Ximena Castro -Sardi

**INVENCIONES FRENTE A LO REAL DEL TRAUMA O LAS VOCES  
DE LAS VÍCTIMAS DE LA MASACRE DE BOJAYÁ, CHOCÓ**

Revista Affectio Societatis, Vol. 16, N° 30, enero-junio de 2019

Art. # 1 (pp. 11-38)

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia

# INVENCIONES FRENTE A LO REAL DEL TRAUMA O LAS VOCES DE LAS VÍCTIMAS DE LA MASACRE DE BOJAYÁ, CHOCÓ

*Ximena Castro-Sardi<sup>1</sup>*

Universidad Icesi, Cali, Colombia

[xcastro@icesi.edu.co](mailto:xcastro@icesi.edu.co)

ORCID: 0000-0002-0740-9293

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a01

## Resumen

Este artículo es producto de una investigación realizada en la región de Bojayá, Chocó (Colombia) durante los años 2016 y 2017. A partir de una serie de entrevistas y notas de campo, se presenta una lectura psicoanalítica de los efectos psíquicos y sociales de uno de los acontecimientos más violentos del conflicto armado colombiano. La reflexión sobre los hallazgos empíricos se estructura en torno a tres temáticas: la conceptualización

psicoanalítica del trauma como un Real imposible de representar; la configuración de la identidad de víctima en esta región, antes olvidada, como una forma de inscribirse en el Otro; y las invenciones propuestas por los sujetos-víctimas para bordear lo imposible de decir que habita el trauma.

**Palabras clave:** víctimas, trauma; psicoanálisis lacaniano, conflicto armado colombiano, masacre de Bojayá.

---

1 Psicóloga, Psicoanalista. Profesora del Departamento de Estudios Psicológicos de la Universidad Icesi, Cali, Colombia. Master of Social Science, New School for Social Research, Nueva York; Master Recherche en Psychanalyse y candidata a doctora, Université Paris 8, Francia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0740-9293>.

## INVENTIONS FACING THE REAL OF THE TRAUMA OR THE VOICES OF THE VICTIMS OF THE MASSACRE OF BOJAYÁ, CHOCÓ

### Abstract

This paper is the result of a research carried out in the region of Bojayá, Chocó (Colombia) during the years 2016 and 2017. From a series of interviews and a field diary, it presents a psychoanalytic reading of the social and psychic effects of one of the most violent events of the Colombian armed conflict. The reflexion on the empirical findings is structured around three topics: the psychoanalytic conception of trauma

as a Real impossible to represent; the configuration of the victim identity in this region, formerly forgotten, as a form of being inscribed in the Other; and the interventions proposed by the subjects-victims to approach the impossible to say that inhabits the trauma.

**Keywords:** victims, trauma, Lacanian psychoanalysis, Colombian armed conflict, massacre of Bojayá.

## INVENTIONS VIS-À-VIS DU RÉEL DU TRAUMATISME OU LES VOIX DES VICTIMES DU MASSACRE DE BOJAYÁ, CHOCÓ

### Résumé

Cet article est issu d'une recherche menée dans la région de Bojayá, Chocó (Colombie) entre 2016 et 2017. Une série d'entretiens et de notes prises sur le terrain servent de base pour présenter une lecture psychanalytique des effets psychiques et sociaux de l'un des événements le plus violent du conflit armé colombien.

La réflexion sur les résultats empiriques porte sur trois thèmes : la conceptualisation psychanalytique du traumatisme en tant que Réel impossible à représenter ; la configuration de l'identité de la victime dans cette région, auparavant oubliée, comme une manière de s'inscrire dans l'Autre ; et finalement, les

invenções proposées par les sujets-  
victimes pour frôler l'impossible à  
dire habitant le traumatisme.

**Mots-clés** : victimes, traumatisme,  
psychanalyse, lacanien, conflit armé  
colombien, massacre de Bojayá.

Recibido:05/04/2018 • Aprobado:21/10/2018

En este artículo expondré una lectura psicoanalítica de uno de los casos emblemáticos del conflicto armado colombiano, acontecido el 2 de mayo de 2002 en Bellavista, Chocó, cuando un cilindro bomba estalló en el altar de la iglesia dejando sin vida a casi un centenar de personas. Esta reflexión sobre el caso de las víctimas de la masacre de Bojayá, basada en los resultados de una investigación de campo<sup>2</sup>, más de quince años después del acontecimiento traumático, me permitirá proponer algunas ideas y tesis en torno a la temática de las víctimas de la guerra en Colombia, basándome en la teoría psicoanalítica.

La primera de ellas se relaciona con el concepto psicoanalítico de *trauma*, cuya vigencia y operatividad permiten abordar tanto el acontecimiento inesperado, excesivo y devastador de la masacre –es decir, a un *Real* imposible de simbolizar–, como a las marcas, a veces indelebles, que deja en el psiquismo de los sujetos que sobrevivieron. La segunda, tiene que ver con la configuración de la identidad de víctima en un contexto social atravesado históricamente por la segregación y la violencia y cómo ésta forma de nombrarse les ha permitido a las comunidades de la región del medio Atrato inscribirse simbólicamente en el *Otro* del país. La tercera expone dos invenciones singulares de los sujetos-víctimas de la masacre de Bojayá como un modo de arreglo frente a lo *Real* del trauma.

---

2 Este artículo es un producto del proyecto de investigación “Bojayá, 15 años después: Políticas del perdón y el retorno”, financiado por la convocatoria interna de investigación de la Universidad Icesi y por la Fundación Ford, y desarrollado durante 2016 y 2017 en Bojayá, Chocó. El equipo interdisciplinario de investigación estuvo conformado por: Aurora Vergara, Diego Cagüañas, Lina Buchely, Marcelo Franco, Yoseth Ariza, Jerónimo Botero, Lina Mosquera, Lina Jaramillo, María Paola Herrera, Henry Arenas, Mario Hernández, Natalia Arenas y Ximena Castro-Sardi. En Bojayá, participaron con generosidad Leyner Palacios Asprilla, María Pascuala Palacios y demás integrantes del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA), el Grupo de Cantadoras de Pogue, entre otros integrantes de las comunidades de Pogue y Bellavista.

## El acontecimiento traumático

La masacre de Bojayá ocurrió durante un enfrentamiento entre el Frente 57 de las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo) y el Bloque Élmér Cárdenas de las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia). El combate tuvo lugar en Bellavista –la cabecera municipal de Bojayá– y Vigía del Fuerte –un municipio vecino que limita con el departamento de Antioquia– entre los días 20 de abril y 7 de mayo de 2002 (CNMH, 2010). La expansión paramilitar, que había tenido lugar en la región del Urabá desde inicios de los años noventa, había descendido hacia el sur por el río Atrato convirtiendo a Bellavista en objeto de disputa de todos los bandos en combate. En la mañana del 2 de mayo, la guerrilla atacó con cilindros bomba a un grupo de paramilitares que se encontraban cerca de la parroquia San Pablo Apóstol, a sabiendas de que ahí, en una capilla de cemento, se resguardaban alrededor de 300 personas que esperaban sobrevivir en la casa sagrada. Un cilindro bomba rompió el techo de la iglesia y estalló en el altar. Pese a las múltiples advertencias y denuncias emitidas por organismos de control, la Diócesis de Quibdó y varias ONG, las autoridades gubernamentales y la fuerza pública no protegieron a la población civil (Gómez, 2012). Aquel día murieron 119 personas, las cuales fueron enterradas en fosas comunes improvisadas por las autoridades estatales<sup>3</sup> y quedaron heridas alrededor de 100 personas. Tras la masacre ocurrió el destierro de 1.774 familias, y cinco años después el proyecto de relocalización y retorno de esta población desembocó en la construcción de “Bellavista la nueva”.

Si bien es menester ubicar la masacre en una historia de al menos cuatro siglos de destierro, explotación, racismo, despojo y expropia-

---

3 El número de personas asesinadas en la masacre no ha sido establecido con claridad debido a las falencias en el proceso de identificación de los cuerpos por parte de las autoridades en los días posteriores a la explosión del cilindro bomba en la iglesia. Otra de las dificultades para establecer el número exacto se debe a que había un número importante de mujeres embarazadas. Si bien los seres aun no nacidos carecen de existencia legal, para los habitantes de Bojayá éstos sí son contabilizados entre sus fallecidos. Más de una década después de la masacre, la cifra oficial de muertos no concuerda con la cifra de los bojayaseños.

ción de tierras y recursos, tal como lo señala Vergara-Figueroa (2018), este evento transformó para siempre la vida de esta comunidad y el uso del territorio. Para Ortega (2008), los acontecimientos traumáticos, además de destructivos, dejan una marca indeleble en las víctimas y se vuelven perturbadores para sus protagonistas y los descendientes de estos, aun después de años y décadas; son capaces de desbordar los referentes de previsión de las comunidades y cuestionan “no solo la viabilidad de la comunidad sino la vida misma” (p. 31). Según este autor, las características de los traumas sociales son: su capacidad de desestabilizar categorías socialmente establecidas; constituyen experiencias que presentan un carácter inconcluso, transformándose en referencias tan influyentes que los proyectos colectivos tienden a legitimarse a partir de estas; y tienen la capacidad de estructurar el presente, incluso de forma tácita o implícita.

Según Arciniegas (2012), a diferencia de los efectos traumáticos de una experiencia, que son múltiples y particulares, los acontecimientos que son capaces de producir traumas tienen algunas cualidades comunes. La *capacidad traumatógena de un acontecimiento*, para esta autora, se basa en tres características: lo inesperado o lo sorpresivo; el sinsentido, pues es algo difícil de narrar y comprender; y lo excesivo, debido a que atraviesa una frontera de protección de los sujetos: “Se trata, así, de acontecimientos que introducen una *discontinuidad* en la vida del sujeto. Introducen un antes y un después en la historia de alguien. A partir de ese momento la vida ya no podrá ser como antes” (p. 46).

Con base en lo anterior es posible argumentar que la masacre de Bojayá es un acontecimiento traumático no solo por su dimensión devastadora, sorpresiva y excesiva, sino también porque derrumbó algunos de los criterios establecidos en la vida social. En una entrevista con el párroco de la iglesia San Pablo Apóstol de Bellavista, Álvaro Hernán Mosquera, éste relata el horror que se vivió el 2 de mayo de 2002 y la huella que dejó en la comunidad:

Cuando se hace una reconstrucción de todo lo que se vivió, todo el proceso, traer la imagen a la memoria y recordar todas esas cosas produce estupor. *Produce estupor* porque... [...]. Pero la narración – toda la que hace la gente, el padre Antún, el mismo padre Janeiro

Jiménez- es que en ese momento pensaron que ya, *que el mundo se acababa porque... la gente no esperaba nunca: los sorprendió. El impacto los sorprendió, el estallido del cilindro los sorprendió*. Se contabilizan todas las personas que estaban allí: 119 personas [...], reconocidas en este momento: 79 quedaron allí, contando los niños –muchos niños–; mujeres embarazadas también que quedaron allí. Y hubo mucha gente que, precisamente desde afuera, pudieron ellos mismos... cuando escuchan el estallido, vienen corriendo. Aquí hay una señora también que estuvo allí: ella empezaba, ayudó muchísimo a sacar los cuerpos también. Y hubo un momento en que una señora se levanta... sin cabeza [...]. Otros sin brazos, sin piernas. Eso fue, como se dice, una carnicería humana completa (Entrevista de campo 1, Bellavista, 2016)<sup>4</sup>.

Aunque muchas víctimas coinciden en que hubo una intensificación de la confrontación entre grupos armados desde el año 2000, el ataque a la iglesia era insospechado, estaba por fuera de cualquier previsión socialmente establecida. Y a pesar de que algunos piensan que el suceso del 2 de mayo fue una “tragedia anunciada”, era inconcebible que una expresión de violencia extrema ocurriera en el refugio sagrado de los pobladores creyentes de Bojayá. Así lo expresa el párroco:

Es una tensión muy fuerte que la comunidad vivió. Cuando uno habla con cada persona que estuvo en ese lugar, en ese sitio, de los que pudieron sobrevivir a esa masacre, se revive nuevamente el dolor. *El dolor que sigue haciendo mella y que va marcando en las personas ese estigma en que no pueden todavía salir de ese dolor y que no han podido reconstruir su tejido social [...]. Nunca el templo se pensó o se creyó que podía ser tocado, un lugar sagrado, y que esta gente podía, de alguna manera, atentar contra ese lugar, contra ese sitio, sabiendo que tantas personas estaban ahí inocentes: que no formaban en ningún momento parte de la guerra, no eran combatientes* (Entrevista de campo 1, Bellavista, 2016).

---

4 Algunas de las entrevistas presentadas aquí fueron editadas en la realización del documental titulado “Promesas de paz”, dirigido por Marcelo Franco, periodista, integrante del equipo de investigación, junto con Carlos Penagos.

La masacre ocurrida en Bellavista en el año 2002, como acontecimiento traumático comporta, indudablemente, un Real que se deriva de la *tyché* (Lacan, 2007/1964), es decir, del infortunado azar de estar en el lugar preciso del acto de violencia. La dimensión aleatoria en la causalidad del sujeto es introducida por Lacan en su *Seminario 11*, retomando la noción aristotélica de *tyché*, para referirse al encuentro inesperado, bueno o malo, con el Real, es decir con lo indecible e inasimilable:

La función de la *tyché*, de lo real como encuentro –el encuentro en tanto que puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido– se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención –la del trauma. (p. 63).

El trauma, desde la perspectiva lacaniana, siempre comporta, a la vez, una dimensión relacionada con el acontecimiento y la contingencia, y otra ligada a las marcas psíquicas que deja en los sujetos que vivieron el evento (Lahutte, 2015).

## Los sobrevivientes y el trauma psíquico

Para los habitantes de Bojayá, la expresión “el daño al alma” producido por la violencia, en particular por la masacre del 2002 y el consecuente destierro, se ha vuelto un lugar común. Es el nombre que la comunidad le ha conferido al trauma psíquico de la guerra. En palabras de Leyner Palacios, un reconocido líder social:

La gente hoy en Bojayá vive con temores, con muchos miedos, con mucha incertidumbre [...] Para nosotros, los negros aquí en Bojayá, los indígenas, *elaborar el duelo es permitirles a nuestros muertos que descansen por fin en paz*, es que se encuentren con el padre Dios, que lleguen al cielo, y esa llegada al cielo permite también para nosotros tranquilidad en las familias [...]. *Nuestra gente se sueña todos los días con sus muertos*, que le están pidiendo rezo; eso nos indica de que no están tranquilos, ¿cierto? Y no es posible avanzar en un proceso de paz cuando nuestra gente está tan intranquila en la comunidad [...]. (Entrevista de campo 2, Bellavista, 2016).

Freud (2004/1920), al desarrollar su teoría sobre las neurosis traumáticas, halló que éstas sobrepasan otros tipos de neurosis “(...) en sus muy acusados indicios de padecimiento subjetivo –que la asemejan a una hipocondría o una melancolía–, así como en la evidencia de un debilitamiento y una destrucción generales mucho más vastos de las operaciones anímicas.” (p. 12). La vida onírica de la neurosis traumática lo llevó a reformular su teoría de los sueños como cumplimiento de un deseo y a cuestionar la supremacía del principio de placer en el aparato psíquico, ya que la “fijación psíquica de los enfermos” (p. 13) a la situación traumática da cuenta de una tendencia psíquica a repetir compulsivamente el displacer ligado al evento que provocó terror. En el mismo texto, Freud agrega que en la neurosis traumática se destacan dos rasgos: “(...) que el centro de la gravedad de la causación parece situarse en el factor sorpresa, en el terror, y que un simultáneo daño físico o herida contrarresta, en la mayoría de los casos, la producción de la neurosis” (p. 12).

Los relatos de los sobrevivientes de la masacre de Bojayá, además de estar atravesados por una imposibilidad de decirlo-todo sobre lo acontecido el 2 de mayo de 2002, dan cuenta de una agitada vida onírica caracterizada por dos fenómenos enigmáticos sobre los que es relevante reflexionar. El primero es que varias mujeres de la comunidad cuentan que los menores, que aún no habían nacido cuando la masacre ocurrió, son asediados en sus sueños por el acontecimiento traumático que vivieron sus padres y abuelos, lo que, en palabras de Freud (2004/1920), “(...) los despierta con renovado terror”, una y otra vez; el segundo alude a los sueños recurrentes que tienen los sobrevivientes de la masacre con sus familiares que murieron en los que éstos aparecen mutilados, quemados y en situación de sufrimiento y lamentación. Esto es interpretado por los bojayaceños aludiendo a que son “almas en pena” que no han podido descansar por no haber sido sujetos de una digna sepultura y de las honras fúnebres propias de su cultura. En palabras de María Pascuala Palacios, una habitante de Bellavista quien perdió a sus padres y otros familiares en la masacre:

Mi mamá [quien murió en la masacre] un día llegó donde mí, y estuvimos hablando. Me mostraba la dentadura incluso [...], me mostraba la ropa y me decía cosas que, de verdad, no sé, me des-

compusieron mucho [...]; después que ella habló conmigo muchas cosas, se vomitó, se vomitó, yo la vi que se vomitó. Mi papá [quien murió en la masacre] también llegó un día y también trató de hablar conmigo. O sea, nosotros sentimos que todas esas cosas pasan porque ellos *están en una situación de pena*. La verdad, lo que es esa situación de la identificación de cadáveres y la situación de los heridos que quedaron aquí en Bojayá, que hoy día están sufriendo tanto y se nos están hasta muriendo, quisiéramos que hubiera [...] un apoyo, que nos dijeran: ‘Vea, nos vamos a llevar este *lesionado*, les vamos a traer una brigada de salud’ [...]. Vea, *yo sufro por mi familia, pero también sufro una situación grande cuando veo que mi hermanita no escucha... no escucha*. Incluso hay días que amanece y nos dice que le están doliendo mucho los oídos, que miren cómo me amaneció el pie... *O sea, yo ando metida en esto, pero no tengo palabra* [...]; *no tengo nada que decirle, de verdad que no*. (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016).

Efectivamente en Bojayá, “(...) el horror de la guerra pervive en los sueños”, tal como lo enuncia Cagüañas (2019, s.p.), y el sufrimiento de la masacre no sólo se extiende a los muertos, sino también a aquellos que aún no habían nacido. Podríamos incluso afirmar que hay una “transmisión intergeneracional” del trauma de la masacre de Bojayá, aunque no en los términos biológicos utilizados por Yehuda (2002), quien encuentra que en los descendientes de los sobrevivientes de Auschwitz existe una predisposición fisiológica y neuroquímica a desarrollar el llamado trastorno de estrés pos-traumático (TEPT). Desde el punto de vista psicoanalítico, afirmaríamos que tanto los dichos de los sobrevivientes, como lo que no han podido decir sobre el horror acontecido el 2 de mayo de 2002, han quedado marcados en el inconsciente de las nuevas generaciones y estas huellas indelebiles se manifiestan de forma repetitiva como pesadillas traumáticas. Como lo afirma Goder (2015) a propósito de los sobrevivientes de la Shoah y de la segunda y tercera generación de sus descendientes, hay una confrontación consciente e inconsciente de éstos últimos con un real traumático por intermediación del discurso de los padres sobre su encuentro con ese Real inasimilable.

Pareciera que en Bojayá la compulsión de repetición que fija los sujetos al acontecimiento traumático “no ha cesado de no escribirse”,

como diría Lacan (2012/1970) cuando sitúa la categoría de lo Real para referirse a lo imposible de representar en lo que decimos, recordamos, percibimos, etc., pero que a la vez insiste en su intento de elaboración por medio del lenguaje, dejando siempre un resto irrepresentable. “Nuestras representaciones tienen un agujero”, afirma Laurent (2005, p. 112) a propósito de la teoría del trauma en Lacan (1973-74) y de su planteamiento del neologismo *troumatisme* (que condensa agujero “trou” y trauma, en francés) para referirse a la imposibilidad que caracteriza la relación entre los sexos en los seres hablantes. En palabras de Hulak (2016), Lacan sitúa el trauma en el agujero (*trou*) que constituye lo Real en el corazón de lo simbólico.<sup>5</sup>

El relato de María Pascuala, además de ilustrar el sufrimiento de los muertos en la masacre, también introduce las marcas de la violencia en los cuerpos de los vivos. En los términos propios de los habitantes de Bojayá, el tema de los “lesionados”, es decir, de aquellos que padecen de dolor en sus cuerpos porque sus heridas aún no han sido sanadas, se ha vuelto recurrente en su narrativa reivindicativa. Así como reclaman la exhumación de los cuerpos enterrados en fosas comunes para poder llevar a cabo los debidos rituales fúnebres, también demandan atención médica, así sea 15 años después, para aquellos que aún tienen las esquirlas del cilindro bomba enquistadas en su piel, o para quienes perdieron miembros de su cuerpo o funciones sensitivas. En palabras de Leyner Palacios:

Las heridas de todos y todas han quedado abiertas y no se han podido sanar, pues el dolor continúa al ver que entre nosotros quedaron alrededor de 110 lesionados por efectos de esa pipeta explosiva, sus *cuerpos maltratados con hendiduras, cicatrices, inmovilidades y demás señales de dolor, nos recuerdan que nuestras almas no han recobrado la calma* (Comité de Víctimas, 2015: 2-3).

---

5 En su última enseñanza, Lacan acude a la figura topológica del toro, cuyo centro es un agujero, para situar lo real del trauma. En esta figura, el agujero central se encuentra en continuidad con la exterioridad espacial de la superficie, estructura que oblitera la oposición exterior-interior.

## Las víctimas, sus demandas y el Otro

Los sobrevivientes de la masacre, agrupados en torno al Comité por los Derechos de las Víctimas, llevan años trabajando a favor de la reparación de las personas afectadas, con el apoyo de entidades del Estado, periodistas, académicos y organizaciones no gubernamentales. La labor de este Comité ha resultado en la legitimación de la identidad de víctima, entendida como una condición de existencia subjetiva, social y política (Castro-Sardi y Erazo, 2019).

En el marco de las políticas contemporáneas en torno a la paz y la memoria, las víctimas ocupan un lugar central: al pretender conocer la “verdad” sobre un acontecimiento violento y definir las medidas materiales y simbólicas de reparación, estas son buscadas para que narren con detallada veracidad “la manera en que vivieron los crímenes perpetrados contra ellas o sus parientes” (Lefranc, 2017, p. 141). Se espera que las víctimas expresen su sufrimiento para que pueda ser canalizado a través de dispositivos jurídicos, terapéuticos y otras prácticas enfocadas en la reparación y la reconciliación. Dado que actualmente la condición de víctima es una vía de acceso al reconocimiento y la visibilidad política y social (Fassin y Rechtman, 2009; Gatti, 2016), se ha vuelto frecuente escuchar un discurso ilustrado en los derechos humanos, cuando las víctimas formulan sus demandas en la esfera pública. La tríada ideal verdad-justicia-reparación, que en los marcos jurídicos de hoy depende de los testimonios de las víctimas, muchas veces genera un circuito que retroalimenta las demandas en la medida que no se materializan estos ideales. Ciertamente, las víctimas demandan y algunas nunca cesan de hacerlo.

La forma en que las víctimas de Bojayá narran el acontecimiento del 2 de mayo de 2002 ilustra cómo se entreteteje la expresión de su sufrimiento con un discurso político-jurídico que reclama reparación. De acuerdo a la descripción que se encuentra en su página web, el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá (2017) tiene como propósito mejorar “las condiciones de vida” y procurar “la reparación integral de la comunidad”. Además, el Comité se ocupa de establecer vínculos con entidades del Estado, organizaciones locales e internacionales de ayuda humanitaria, académicos y periodistas. Si bien este

colectivo cuenta con una pluralidad de integrantes y cada uno podría hablar de la masacre de forma diversa, desde hace varios años se ha gestado un relato compartido que responde a los intereses políticos de su organización: por ejemplo, para hacer efectiva “la reparación integral” es indispensable establecer quiénes son los responsables y quiénes los afectados: “Por eso yo digo que aquí hay varios responsables a todos los espacios que voy”, expresa María Pascuala; efectivamente, en calidad de víctima, esta integrante del Comité, denuncia frecuentemente y con gran vehemencia que la masacre de Bojayá tiene “varios responsables”: las FARC-EP, los paramilitares y el Gobierno.

El señalamiento y consecuente reconocimiento de los actores-victimarios como los principales responsables del proceso de reparación, el clamor sentido por “la situación de los lesionados” y la exhumación e identificación individualizada de los muertos constituyen enunciados recurrentes en el discurso de las víctimas de Bojayá. Respecto a la necesidad de enterrar, de forma apropiada, a quienes murieron, María Pascuala afirma lo siguiente:

Casi todas las personas venimos en una réplica: *que sentimos que ellos todavía están pensando porque esa gente quedó molida, fueron recogidos con pala [...]. Es hasta feo pronunciarlo porque esa gente toda se recogió... con pala y se echó en una bolsa [...]. Entonces eso lo cogieron y lo llevaron a una fosa común que queda allá en Bojayá, adentro [...]. Nosotros hemos venido replicándole a los responsables de esto que nosotros lo que queremos es que esos muertos ya descansen tranquilos, haciéndoles rituales, haciéndoles una parte sagrada donde ellos puedan estar tranquilos ahí. De allá de la fosa los sacaron y los trajeron aquí a Bellavista, pero esa gente está así: *revuelta* [...]. Nosotros lo que queremos es que el gobierno se comprometa con todo su gabinete de gente y nos vaya a hacer la exhumación de cadáver otra vez [...], nos identifiquen esa gente y nos la pongan en una parte sagrada. *Para que ellos puedan sentirse bien, cómodos y reparados, como ellos se lo merecen.* Cuando ya ustedes nos hagan ese trabajo, entonces nosotros sentimos que nos están [...] reparando un duelo que llevamos muy adentro de ver que nuestra gente está ahí, en una revoltura, tirada. (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016).*

Como afirma Briole (2015; 2016), la guerra deshumaniza la muerte, convierte los cuerpos en piezas que se recogen después del com-

bate; piezas sueltas de aquello que fue en otro momento un cuerpo habitado por una historia. Según este autor, las fosas comunes, tan utilizadas en los crímenes genocidas de guerra, constituyen el último ultraje que puede efectuarse sobre la singularidad de un sujeto. Un cuerpo en una fosa común es un cuerpo tirado, “revuelto” con otros cuerpos, lo que no constituye una sepultura. Como dice Marguerite Duras (citada por Briole, 2016, p. 6): “No se trata de la mezcla de los cuerpos, en absoluto, es la desaparición de este cuerpo en la masa de los otros cuerpos”. Lo insoportable de la fosa común es que el cuerpo ya no puede contarse en su existencia singular, lo que anula su pertenencia social, su inscripción simbólica.

Es por lo anterior que la exhumación de los cuerpos para los habitantes de Bojayá apunta a realizar una contabilidad de los cadáveres que les devolvería la dignidad de una sepultura que no sea anónima: una sepultura con nombre y un rito fúnebre que, según sus creencias, les permitirá descansar en paz.<sup>6</sup>

Por otro lado, la demanda incesante de los Bojayaceños de una atención adecuada en salud para los lesionados y heridos aún permanece insatisfecha y constituye un malentendido entre esta comunidad y el Otro humanitario que se ha hecho presente en innumerables ocasiones sin poder colmar la demanda. ¿Cómo explicar esta brecha entre la demanda y la respuesta de asistencia? ¿Cómo entender que el dolor subsista en los cuerpos, como si no hubieran pasado casi dos décadas tras la masacre?

Pérez (2007) afirma que si el sujeto-víctima sólo es escuchado en la vertiente de ser efecto directo del trauma, éste y el sujeto se vuelven equivalentes. Es decir que el efecto queda adherido a la causa: “(...) el sujeto queda fijado a la escena traumática y reducido al conjunto de manifestaciones sintomáticas postraumáticas” (s.p.). Según esta lógica, el sujeto sería un producto directo del acontecimiento traumá-

---

6 Finalmente, tras años de lucha, en mayo de 2017 la Fiscalía General de la Nación y el Instituto Nacional de Medicina Legal iniciaron el proceso de exhumación e identificación de los restos, para así dar paso a los ceremoniales fúnebres por tanto tiempo pospuestos, de *cada uno* de los fallecidos.

tico, lo que acarrea la segregación de su ser. Otro destino es posible si el trauma es considerado como resto de aquella escena violenta, al modo del resto diurno en el sueño, pieza que podría causar un decir sobre la guerra, permitiendo el reencuentro del sujeto con su deseo. El sufrimiento, como efecto de lo traumático, se presenta como una repetición infructuosa, y es usual que el cuerpo se convierta en el soporte privilegiado del padecimiento. La afectación corporal, el dolor del cuerpo en los traumas de guerra, puede liberar al sujeto de su dolor psíquico, como afirmaba Freud (2004/1920); mientras que la herida física de la guerra es posible de sanar, dejando una cicatriz, la repetición psíquica traumática es incurable.

Efectivamente, los cuerpos de los lesionados portan las marcas indelebles de la masacre, marcas que son expuestas sin ningún pudor en las reuniones del Comité por los derechos de las víctimas; marcas que no solamente dan cuenta del trauma no reparado —e irreparable—, dejando sin respuesta posible al Otro humanitario, sino que también evidencian la conveniencia de permanecer siendo víctima, quizás como único modo de existir para el Otro. En sus palabras, Leyner Palacios lo expresa así:

Bueno, yo creo que, primero, *el mundo vino a darse cuenta que nosotros existíamos y vivíamos... y cómo vivíamos, ¿cierto? Toda esta tragedia, a partir del 2 de mayo, es una explosión donde el mundo conoce la realidad que estábamos viviendo antes; que el mundo haya conocido eso ha sido importante para mostrar la barbarie de la tragedia, pero también para mostrar que es necesario parar, ¿cierto?* (Entrevista de campo 2, Bellavista, 2016).

Propongo considerar que la condición de víctima en Bojayá es una manera de inscribirse en el Otro del país, pero ¿cómo ocurre esta inscripción? En efecto, esta región se ha convertido en un foco de asistencia y las víctimas son buscadas para que den sus testimonios: los que otros desean escuchar. En palabras de María Pascuala:

La gente venía, nos tomaban las entrevistas [...], y arrancaban y se iban. Hoy día, nosotros logramos las asambleas con la gente y lo primero que nos dicen es: *'No queremos que vengan otra vez los desfiles de chalecos. Porque aquí han venido de distintos chalecos, y a nosotros no nos ha quedado nada'* (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016).

Chalecos de entidades del Estado, chalecos de agencias y ONG locales e internacionales. El *chaleco* es la figura metonímica creada y utilizada por los bojayaseños para referirse al desencuentro entre las necesidades de las víctimas y lo que ofrecen los programas de asistencia y reparación. El chaleco es el nombre de ese Otro estatal y humanitario que por estar imbuido en su saber experto no ha sabido escuchar las voces de las víctimas.

Según el párroco de Bellavista, lo que ocurrió el 2 de mayo de 2002 causó tanto dolor “(...) no solamente en Bojayá, en Chocó. No, fue Colombia. Universalmente hablando, eso trascendió, y sigue, sigue todavía –a pesar de los años que han transcurrido– haciendo sus efectos” (Entrevista de campo 1, 2016). Una de las consecuencias ha sido la llegada de la “ayuda profesional” a Bojayá. Lo paradójico es que la abundancia de actores que pretenden ayudar, para muchas víctimas, no ha generado un mejoramiento de sus condiciones de vida. María Pascuala lo expresa de este modo:

No ha habido una reparación como tal. Como yo te decía ahora rato, la gente no es que ha estado en la mejor situación [...]. Por eso ahorita la gente se está haciendo mezquina, casi no quiere hablar; la gente ya no quiere decir nada de esto porque esto a nosotros se nos volvió [...] un negocio (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016).

“Porque aquí han venido distintos chalecos, y a nosotros no nos ha quedado nada...” (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016). “Distintos chalecos” se “volcaron” en Bojayá; sin embargo, esto no ha generado una “reparación como tal”, sino un “negocio” cuya rentabilidad se basa en la (re)producción testimonial de las víctimas. De modo que el *desfile de chalecos* y la falta de una reparación efectiva son dos fenómenos que coexisten (Castro-Sardi y Erazo, 2019).

Los habitantes de Bojayá, cuya existencia para el Otro del país se fundamenta en su identidad “víctimas”, se encuentran atrapados entre un Otro victimario, que aún no abandona su territorio, y un Otro humanitario que los re-victimiza en la medida que los vuelve objetos de un ejercicio narcisista y extractivista. Resta aún por inventarse un Otro en el que se pueda confiar.

Sabemos también que no habrá chaleco, por bien intencionado que sea, que pueda colmar plenamente la demanda de las víctimas. No hay que olvidar que cesar de ser víctima en Bojayá puede implicar desaparecer para el Otro estatal; un Otro que se ha caracterizado históricamente por ser frágil, fallido e indolente, pero que en Bojayá se ha hecho presente, como burocracia blanda, con su cara más empática, para gestionar el sufrimiento y las emociones de las víctimas (Buchely, 2017).

## Las invenciones: el Cristo mutilado y los nuevos alabaos

Es cierto que las demandas de reparación nunca cesarán, por la estructura misma del trauma y de la lógica de la demanda de reparación que le es concomitante, pero es fundamental que las intervenciones futuras encaminadas a dicho fin en Bojayá no sean una más en la serie del “desfile de chalecos”. Esto, innegablemente, se convierte en un desafío ineludible para hacer efectiva la rehabilitación psicosocial y las labores asistenciales en salud que aún están pendientes. Si bien el trauma porta lo irreparable, es un deber ético del Estado y de la sociedad civil despejar el camino truncado de la reparación, sin la cual no habrá paz posible (Castro-Sardi y Erazo, 2019).

Pero más allá de los aspectos jurídicos y políticos de la llamada reparación integral, y si situamos a las víctimas como sujetos protagonistas con capacidad de proponer sus propios modos de reparación, es imprescindible estar muy atentos a su enunciación, a sus propios lenguajes, tonos y ritmos, así como reconocer sus modos singulares, culturales e invenciones en el proceso de elaboración de lo imposible de decir. Lo anterior está relacionado con una reflexión que hace Gutiérrez-Peláez (2017) a propósito de las intervenciones psicosociales en el marco del conflicto armado en Colombia. Según el autor, una estrategia de intervención debe basarse en una posición ética que reconozca el saber de las comunidades por encima de los saberes expertos de los interventores. Desde esta perspectiva, el saber propio de los otros es la base para construir soluciones, lo cual supone reconocer y legitimar las acciones y las decisiones tomadas en los contextos loca-

les: “No hay un metadiscurso o un plan de intervención que pueda prescindir del saber de cada comunidad y de cada sujeto” (p. 3).

En el *Seminario 21*, Lacan (1974) afirma: “(...) todos sabemos porque todos inventamos un truco para llenar el agujero – trou – en lo Real. Allí donde no hay relación sexual, eso produce *troumatisme*. Uno inventa. Uno inventa lo que puede, por supuesto” (Lección 19). Esta noción lacaniana de invención aparece como un recurso subjetivo, un *saber hacer* con el agujero en lo simbólico, un arreglo pragmático frente a la imposibilidad de representación completa que habita el lenguaje. Miller (2005) aclara que la invención en el sentido psicoanalítico se opone al de creación, en la medida que ésta última implica crear a partir de nada (*ex nihilo*), y la primera supone la creación a partir de materiales ya existentes. La invención en psicoanálisis es un bricolaje de algo nuevo, sorprendente, a partir de lo que ya hay.

Giraldo (2013), en un artículo titulado “Invenciones”, expone el caso de los habitantes de Puerto Berrío, otra región de Colombia azotada por el conflicto armado desde hace varias décadas, y argumenta que la comunidad inventa una forma singular de resistencia pacífica. Los cadáveres, arrojados al río Magdalena por los grupos violentos, son rescatados por los pescadores y, cuando ello es posible, “(...) los porteños le dan un tratamiento al cuerpo de la víctima, en el cual el cuidado se opone a la crueldad de la que fueron objeto; les hacen ritos funerarios, los adoptan y empiezan a cuidar de sus tumbas” (p. 4). La autora concluye que estas prácticas de duelo reconfiguran la geografía del territorio, oponiéndose a la segregación y violencia impuesta por los grupos armados: “Estas invenciones civiles son una forma de arreglo posible, no ideal, a los efectos de estrago del conflicto armado; son construcciones espontáneas que dan voces a quienes no la tienen” (p. 5).

Siguiendo esta perspectiva, quiero señalar dos invenciones de las víctimas de Bojayá, quienes lejos de permanecer pasivas a la espera de un Otro humanitario que venga a “reparar los daños”, han sabido inventar un modo de hacer propio frente a lo imposible de decir del trauma de la guerra.

## El Cristo mutilado o reliquia del trauma

En una reunión que se llevó a cabo el 19 de septiembre de 2016 en Bellavista convocada con el propósito de discutir con representantes de todas las comunidades de Bojayá si se debía recibir un don de las FARC como gesto de perdón, los participantes establecieron con vehemencia una serie de condiciones para su aceptación. Unos días antes había descendido intempestivamente en La Loma un encargo del Secretariado de las FARC como símbolo de perdón para el pueblo de Bojayá: se trataba de una escultura en yeso de un “Cristo Negro”, denominada así por el artista cubano que la creó. El inicial rechazo frente a la llegada de este intruso –considerado como algo “ajeno, impuesto”, con un aspecto “feo”, “espantoso”, pero, por sobre todo, incapaz de remplazar el “verdadero Cristo, el mutilado, el nuestro”–, se fue transformando a lo largo de la discusión, que duró tres horas, en una aceptación condicionada. Una de las asistentes señaló, con una expresión de dolor en su rostro y en tono de lamento, las marcas visibles en sus piernas causadas por las esquirlas de la explosión del cilindro-bomba hace 15 años, exigiendo una atención médica que nunca ha llegado. Esta enunciación del lamento, rápidamente traducida a una demanda de atención para los lesionados, tuvo eco en la mayoría de los asistentes y detonó una serie de peticiones que quedaron plasmadas en una carta impecablemente redactada que el líder del Comité envió al Secretariado de las FARC y al Comisionado de Paz. La lista de peticiones comenzaba con las dos más apremiantes: atención médica a los lesionados y exhumaciones que permitan la identificación de los cuerpos y la realización de ritos fúnebres (Notas de campo, Bellavista, 2016).

Esta reunión fue, sin duda, un escenario privilegiado para escuchar las voces de las víctimas de Bojayá; en ella no sólo se expresaron las que hablan del sufrimiento relacionado con los lesionados y los no enterrados, sino que también pudimos observar cómo el Comité logra hacer un engranaje discursivo entre el lamento ligado al sufrimiento y la formulación de una demanda en un lenguaje inteligible para el Otro, es decir el Estado, reiteradamente convocado para que haga efectivas las medidas de reparación. También se evidenció el

entretejido singular que hay en esta comunidad entre los símbolos religiosos y la acción política. Cabe resaltar que, durante la reunión, el “Cristo mutilado” ocupó, iluminado por cirios, un lugar central del salón comunitario; el Cristo mutilado, además de ser la huella mnémica de las lesiones corporales de las víctimas, “hace milagros”, “gracias a él” muchos consideran que sobrevivieron a la explosión del 2002 (Notas de campo, Bellavista, 2016).

A propósito del significado que tiene el “Cristo mutilado” para los habitantes y víctimas de Bojayá, Leyner Palacios, afirma:

*Es el símbolo que representa cómo quedaron nuestras vidas: lesionadas; cómo quedaron las personas de Bojayá: heridas [...]. Entonces el símbolo constituye esa herida que tiene la gente, pero también esa posibilidad de protegernos: nosotros creemos que el Cristo salvó mucha gente, así como los que quedamos vivos también podemos contribuir a seguir salvando vidas (Entrevista de campo 2, Bellavista, 2016).*

Propongo pensar que el Cristo mutilado es una invención de las víctimas de Bojayá. Como todas las figuras de Cristo crucificado en la tradición católica, fe que profesa la mayoría de los habitantes de Bojayá, se trata de un cuerpo martirizado, el cuerpo por excelencia de la víctima como ser sacrificado a Dios; también es un hacedor de milagros, un símbolo de salvación y resurrección: gracias a él muchos no murieron en la masacre. Pero además de ser portador de la función universal del símbolo católico, este Cristo ha quedado mutilado y, como tal, ha sido adoptado, apasionadamente, por esta comunidad como una reliquia del acontecimiento traumático. La comunidad se ha rehusado a la reparación del Cristo propuesta por las autoridades eclesiásticas, quienes han ofrecido una restauración protética que le devolvería su forma original. Han rechazado con vehemencia otros cristos, como el Cristo Negro donado por las FARC, pues los han considerado imposiciones incapaces de sustituir al “verdadero”, al “nuestro”, según su decir.

Conservar cuidadosamente la forma mutilada del Cristo –que no solo ha pasado por restauraciones sucesivas, sino que ha sido replicado para evitar la pérdida o el daño del original que solo es usado en las reuniones del Comité de víctimas– es una forma singular de presentificación del trauma ante la imposibilidad de representarlo.

En términos lacanianos, el Cristo mutilado es un objeto capaz de mostrar un Real que no puede narrarse. La intención por parte de la comunidad de sostener la irreparabilidad del Cristo constituye una invención que permite, por un lado, mostrar el agujero de lo real del trauma, aquello que “no cesa de no repararse”, y por otro, compartir un símbolo (rasgo) que une a la comunidad en un contexto donde predominan el silencio y la desconfianza efecto de la presencia y violencia ejercida por los grupos armados. Podríamos afirmar, acudiendo a una proposición de Wittgenstein (1999/1972), que la fuerza simbólica del objeto Cristo mutilado está dada por el poder que tiene *para mostrar lo que no se puede decir*.

## La reinvencción de los alabaos

Una de las tradiciones ancestrales de la diáspora africana asentada en la región del Pacífico colombiano es el *alabao*. Según explica una de las integrantes del grupo de Cantadoras de Pogue (Bojayá), el alabao es “un canto a capela, ancestral y colectivo, de estructura responsorial, en el que una alabadora o alabador pone un canto, y en contestación a este se entona el coro a cargo del resto de alabadoras, alabadores y asistentes al velorio” (Entrevista de campo 9, Cali, 2017). El arte de alabar, componente principal del ritual mortuorio de estas comunidades, se ha mantenido desde tiempos coloniales, y ha sido transmitido de generación en generación a través de la tradición oral. Este canto tiene como función despedir a los fallecidos y facilitar su paso a los otros mundos donde se encuentran con sus ancestros, así como acompañar a los familiares para aliviar el sufrimiento que padecen ante la pérdida de sus seres queridos. En estas comunidades “hasta el dolor se comparte” (CNMH, 2015, p. 8) y “no alabar a un muerto representa un obstáculo para el paso del alma al mundo de los ancestros, condenándolo a deambular entre los vivos”, asegura Cira Pino, integrante del grupo de cantadoras (Entrevista de campo 11, Cali, 2017).<sup>7</sup>

---

7 La mayor parte de las entrevistas con las cantadoras de Pogue se realizó en una serie de encuentros en el mes de agosto de 2017 con ocasión del lanzamiento del CD/DVD *Voces de resistencia* (Varón, 2017), iniciativa del Centro de Estudios Afrodiaspóricos

A pesar del fuerte componente tradicional que lo caracteriza, la práctica ancestral del alabao como un canto ligado a los ritos fúnebres no ha permanecido ajena a los embates de la confrontación armada que, desde mediados de la década de los 90, llegó a esta región selvática de Colombia. Ante los estruendos de la guerra que han instalado el terror, silenciando a las comunidades del Medio Atrato, éstas han sabido inventar una nueva función para los alabaos; las mismas cantadoras historizan este proceso:

El origen de todo esto fue bíblico, iniciamos porque las misioneras iban a allá, nosotros leíamos la biblia y pues ahí nos metimos en el cuento de los alabaos. Bueno, ahí ya la gente inició a pronunciarse, a decir que iban a conformar un *grupo de alabaos...* (Entrevista de campo 8, Cali, 2017)

Las cantadoras concuerdan en que empezaron a componer colectiva y sistemáticamente en 1999, a raíz del asesinato del párroco del municipio de Bellavista, Jorge Luis Mazo, por parte de grupos armados ilegales que controlaban la zona. Luz Marina continúa reconstruyendo la historia:

Nosotros nos organizamos como grupo a partir del incidente que hubo en Bojayá. Cuando hubo el incidente del padre Jorge Luis Mazo, empezamos porque que nos llamaban a los aniversarios del padre, entonces tuvimos la idea de un grupo de mujeres, el caso de Oneida, Eugenia, Ereisa. Nos pusimos a pensar que debíamos hacerle unos cantos con honor al padre, porque él era una persona que nos visitaba, él nos apoyaba a nosotros las comunidades del río Bojayá. Nos pusimos a hacer cantos sobre la masacre, sobre el grupo que lo mató. Así fue que iniciamos a hacer sus composiciones. A partir de esa fecha el grupo fue cogiendo fuerza, luego se vino esa

---

de la Universidad Icesi, en cooperación con el Centro de Ética y Democracia de la misma universidad, cuyo propósito es fomentar el conocimiento y la divulgación del alabao como expresión musical de las comunidades afrocolombianas en el departamento del Chocó. Las entrevistas y grupos focales fueron realizados por diferentes integrantes del grupo de investigación, en particular por Aurora Vergara y Diego Cagüañas, con la colaboración de la estudiante Daniela Ortiz, quien realiza su trabajo de grado sobre las alabaoras de Bojayá.

catástrofe del 2 de mayo, entonces nos invitaban a la conmemoración del 2 de mayo, seguimos haciendo sus alabaos, pues por ese motivo *ya hoy estamos dentro del mundo* (Entrevista de campo 9, Cali, 2017).

Es, entonces, a partir del asesinato del padre Jorge Luis y de la masacre del 2 de mayo de 2002 en Bellavista que el grupo de Cantadoras se consolida como un colectivo organizado para la enunciación conjunta. Por su parte, Ana Oneida Orejuela cuenta que fue precisamente el acontecimiento violento de 2002 lo que la impulsó a “poner” su propio alabao como un mecanismo para elaborar su sufrimiento.

Yo ya me lancé a componer fue a partir del 2 de mayo, antes no me había atrevido. Después del 2 de mayo que ocurrió esa masacre tan grande, se me dio la inspiración de hacer canciones como por desahogar dolor. (Entrevista de campo 10, Cali, 2017)

En Bojayá, la tradición del alabao ha pasado por una transformación profunda a partir de la intimidación de los grupos armados y, en particular, tras la masacre del 2 de mayo de 2002. Lo que era un canto mortuario que se coreaba en los velorios para asistir al alma del fallecido en su pasaje a la tierra de los ancestros, ha traspasado las fronteras del ritual religioso para convertirse en una estrategia de resistencia de los bojayaseños frente al terror impuesto por los grupos armados ilegales en sus territorios. Quiceno, Ochoa y Villamizar (2017) argumentan que, a partir de este viraje de contenido, los alabaos “adquieren una responsabilidad mayor en la comunidad”, pues, “sin dejar de ser una expresión cultural, el contexto obliga a integrar esta expresión cotidiana en la agenda política, es decir, a agenciar la participación ciudadana por medio de la oralidad.” (p. 184).

Uno de los cantadores más destacados de la región, Saulo Mosquera, recuerda que cantar alabaos se convirtió en una forma de denunciar lo que el terror había silenciado. Los alabaos, entonces,

(...) ya no solo le cantaban a la Virgen, a Cristo o a la crucifixión, también comenzaron a contar historias como la del sacerdote asesinado por los paramilitares, o a servir para denunciar con nombre propio a políticos por su apoyo a grupos armados, y para reprochar la indiferencia del país frente a la suerte del pueblo chocoano. (Cagüeñas, 2019).

Briole (2015), psicoanalista con amplia experiencia en el tratamiento de los traumas de guerra, afirma que no es propiamente el encuentro con la muerte lo que resulta devastador para los sujetos que viven acontecimientos violentos, sino que dejan de creer en la historia. Es su misma historicidad la que queda perturbada. En este sentido, las víctimas de Bojayá han sabido concebir una nueva función para esta práctica tradicional, lo que les ha permitido no solamente elaborar sus duelos y narrar lo vivido, sino reinventar un nuevo lazo con el Otro y con su historia. Como bien lo dice una de las cantadoras, “(...) seguimos haciendo alabao, pues por ese motivo *ya hoy estamos dentro del mundo*”. El alabao les ha permitido inventar una nueva forma de habitar el mundo simbólico y recoser el tejido social fracturado por décadas de violencia arbitraria.

Irónicamente, como lo señala Cagüañas (2019), el poder de las voces de las cantadoras y la resonancia afectiva de sus cantos les ha dado un protagonismo inesperado. Inicialmente se dieron a conocer en el ámbito político y cultural de su región, y recientemente –tras su participación en la firma de los acuerdos de La Habana en Cartagena, en el ofrecimiento del presidente Santos de su Premio Nobel de Paz a las víctimas en Bellavista, y en la misa del Papa Francisco en Villavicencio– han estado en el foco de los medios de comunicación a nivel nacional. La ironía, como tantas otras del conflicto armado colombiano, según este autor, consiste en que un acontecimiento trágico haya transfigurado su labor de acompañantes en rituales fúnebres y religiosos en espacios de reivindicación y visibilidad política.

La reinención del canto fúnebre o, más bien, la invención de una nueva función del arte de alabar es correlativa a la adquisición por parte de esta comunidad de una conciencia más clara de su rol político. El nuevo alabao, aquel que suena y resuena por fuera del ámbito local, además de ser un canto de denuncia y reivindicación, es el modo singular que tienen los bojayaseños de cantar-contar algo de lo indecible de los horrores de la guerra en su territorio; es el medio que se han inventado para escribir y re-escribir su historia. La resonancia de las voces de las alabaoras y este singular modo de cantar tienen el poder de afectar los cuerpos de los que escuchan, no solamente por su potencia estética y narrativa, sino también porque posibilita bor-

dear simbólicamente el agujero del trauma; o, en palabras de Vicens (2018), permiten “(...) construir un marco, que rodea un agujero, y que se reitera, a más no poder” (s.p.).

A causa de su gran potencia y del eco que provocan en el Otro, las voces de las alabaoras se han convertido en uno de los principales emblemas de memoria de las víctimas del conflicto armado colombiano, en cuanto encarnan, a la vez, sus inagotables lamentos y sufrimientos, como la “insondable decisión” (Lacan, 2002/1966: 168) de los sujetos-víctimas de re-anudarse al Otro, en lugar de desaparecer como sujetos. Como afirma Laurent (2002), “(...) después de un trauma, hay que reinventar un Otro que no existe más” (p. 5). Es significativo agregar que el nuevo uso que estas comunidades le han dado al alabao, se ha convertido en una fuente inagotable de invención de nuevas letras por parte del grupo de cantadoras de Bojayá; estas composiciones se gestan en la conversación y el encuentro cotidiano de las integrantes del colectivo, contribuyendo a cimentar el *affectio societatis* en su territorio.

Por último, no es meramente anecdótico destacar que cuando le preguntamos a Cira Pino, una cantadora de Pogue, sobre su relación con el arte del canto, ella buscó la respuesta en el registro de los sueños: estaba sentada en una silla, cuarenta años atrás, cuando un ánimo se le acercó mientras dormía y le dijo, “Cira, vos sos cantadora” (Entrevista de campo 11, Cali, 2017). Según el decir de las cantadoras, los sueños, lugar de encuentro entre vivos y muertos, son el principal medio de transmisión del arte de alabar y de las letras de los alabaos. Quizás estos sueños tengan el poder de sustituir la repetición de las pesadillas traumáticas de guerra. Lo que resulta indudable, después de escuchar las voces de las *Musas de Pogue*, es que en Bojayá, *lo que no se puede decir, se canta*.

## Referencias

- Arciniegas, L. (2012). Sujeto, trauma y síntoma. En M. A. Restrepo-Espinosa (Ed.), *Salud mental y desplazamiento forzado* (pp. 39-52). Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.

- Briole, G. (2016). El cuerpo del enemigo. Conferencia dictada en la Universidad del Claustro de Sor Juana, México, DF. Recuperado de: <http://letraslacanianas.com/images/stories/briole.pdf>.
- Briole, G. (2015). Dans les mâchoires de la guerre : arrachement. En M.-H. Brousse (comp.) *La psychanalyse à l'épreuve de la guerre* (pp. 75-78). París, Francia: Berg International.
- Buchely, L. (2017). Estado empático y ciudadanía precaria. Reflexiones en torno al caso emblemático de Bellavista (Bojayá, Colombia). *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, 62(1), 211-230. Doi: <http://dx.doi.org/10.5380/rfdufpr.v62i1.50742>.
- Cagüañas, D. (2019). Historia como fantología: Vida onírica, cantos mortuorios y el deber para con los espectros en Bojayá, Chocó. *Philosophical Readings*, 11(1) (En edición).
- Castro-Sardi, X. y Erazo, C. (2019). Sufrimiento y agencia política. *Athenea Digital*, 18(4). (En edición).
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2010). *Bojayá: la guerra sin límites*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, Chocó. (2015). Recuperado de: <http://www.comitevictimasbojaya.org/index.php/el-comite>.
- Fassin, D. y Rechtman, R. (2009). *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Franco, M. y Penagos, C. (realizadores). (2016). *Las promesas de la paz* [documental]. Cali, Colombia: Universidad Icesi.
- Freud, S. (2004/1920). Más allá del principio de placer. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. XVIII) (pp. 1-62). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gatti, G. (2016). El misterioso encanto de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, (56), 117-120. Doi: <http://dx.doi.org/10.7440/res56.2016.09>.
- Gatti, G. y Martínez, M. (2017). Presentación: El ciudadano-víctima. Notas para iniciar un debate. *Revista de Estudios Sociales*, (59), 8-14. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/res59.2017.01>.
- Giraldo, M. C. (2013). Invenções. *Nueva Escuela Lacaniana (NEL) de Guatemala*.
- Goder, L. (2015). Le réel traumatique de la Shoah. En M.H. Brousse (comp.), *La psychanalyse à l'épreuve de la guerre* (pp. 37-42). París, Francia: Berg International.
- Gómez, P. (2012). *Los muertos no hablan*. Medellín, Colombia: Otramérica.
- Gutiérrez-Peláez, M. (2017). Retos para las intervenciones psicológicas y psicosociales en Colombia en el marco de la implementación de los acuer-

- dos de paz entre el gobierno y las FARC-EP. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 35(1), 1-8.
- Hulak, F. (2016). Le paradigme du trauma. *Association des psychologues cliniciens d'orientation freudienne (APCOF)*. Recuperado de: <https://www.apcof.fr/texte/le-paradigme-du-trauma/>.
- Lahutte, B. (2015). Dettes de sang. En M.H. Brousse (comp.), *La psychanalyse à l'épreuve de la guerre* (pp. 55-60). París, Francia: Berg International.
- Quiceno, N., Ochoa, M. y Villamizar, A. (2017). La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogue (Bojayá, Chocó). *Revista de Estudios Políticos*, 51: 175-195.
- Lacan, J. (2007/1964). *El Seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2002/1966). Acerca de la causalidad psíquica. En J. Lacan, *Escritos* (pp. 142-183). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2012/1970). Radiofonía. En J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 433-468). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1973-74). *Les non-dupes-errent. Séminaire XXI*. (inédito). Recuperado de: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>.
- Laurent, E. (2002). El revés del trauma. *Virtualia: Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, (6), 2-7. Recuperado de: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/696/destacados/el-reves-del-trauma>.
- Laurent, E. (2005). El origen del Otro y el objeto traumático. En: E. Laurent. *Lost in Cognition: el lugar de la pérdida en la cognición* (pp. 97-115). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lefranc, S. (2017). La venganza de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, (59), 140-144. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/res59.2017.12>.
- Miller, J.-A. (2007). La invención psicótica. *Virtualia: Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, (16), 2-12. Recuperado de: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/la-invencion-psicotica>.
- Ortega, F. A. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F.A. Ortega (Ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-70). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Pérez, G. A. (2007). Frente a lo traumático de la guerra, la ética de la palabra. *El Sigma*. Recuperado de: <http://www.elsigma.com/colaboraciones/frente-a-lo-traumatico-de-la-guerra-la-etica-de-la-palabra/11470>.
- Varón, J. (realizador). (2017). *Voces de resistencia* [documental]. Cali, Colombia: Universidad Icesi. <https://medium.com/vocesderesistencia>.
- Vergara-Figueroa, A. (2018). *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. New York: Palgrave-Macmillan.

- Vicens, A. (2018). De la praxis al savoir-faire joyceano. Texto preparatorio del XI Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, Barcelona, 2-6 abril de 2018. Recuperado de: <https://congresoamp2018.com/textos-del-tema/la-praxis-al-savoir-faire-joyceano/>.
- Yehuda, R. (2002). Clinical Relevance of Biologic Findings in PTSD. *Psychiatric Quarterly*, 73(2), 123-133.
- Wittgenstein, L. (1999/1972). *Tractatus logico-philosophicus*. París, Francia: Gallimard.