



Artista invitado

Rafael Germán Rengifo Sánchez

Hacia donde voy, polen 2

De la serie *El jardín detrás de mi cabeza*

Acrílico sobre lona

80 x 60 cm

2020

Medellín



Almas dañadas, rostro, perdón y milagro. Reflexiones a propósito de Bojayá, Chocó*

Diego Cagüeñas Rozo (Colombia)*

Resumen

[48] Este artículo indaga por la posibilidad de perdonar la *mala muerte* a la luz del daño causado por el conflicto armado en Colombia en el municipio de Bojayá, departamento del Chocó. Aborda la posibilidad de perdonar *el daño al alma* que los bojayaseños han determinado como la más grave consecuencia de la violencia política en sus vidas. Analiza esta pregunta por el perdón recurriendo a las figuras del rostro (Levinas) y el milagro (Arendt) con el fin de proponer que el perdón hace justicia de otro modo, pues opera de acuerdo con una lógica distinta a la del aparato judicial y penal del Estado-nación. Ello significa que no hay ley del perdón, ya que no es exigible ni esperable. Concluye que tanto el rostro como el milagro evidencian que el perdón supone un nuevo e imprevisible inicio en el que se da un cambio drástico en el reparto de lo sensible y la cuenta de lo políticamente visible, que permite el reconocimiento político del alma de los muertos y a una vida digna para las comunidades afrocolombianas.

Palabras clave

Posconflicto; Paz; Perdón; Afrodescendientes; Colombia.

Fecha de recepción: julio de 2020 • **Fecha de aprobación:** enero de 2021

Cómo citar este artículo

Cagüeñas Rozo, Diego. (2021). Almas dañadas, rostro, perdón y milagro. Reflexiones a propósito de Bojayá, Chocó. *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), 61, pp. 48-71. DOI: 10.17533/udea.espo.n61a03

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación 2016-2018, *Bojayá, 15 años después: Políticas del perdón y el retorno*, financiado por la Universidad Icesi, Colombia. Agradezco al Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, al Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (Cocomacia), al Grupo de Alabao de Pogue, a las comunidades de Pogue y Bellavista, y a María Eugenia Velásquez.

** Antropólogo. Filósofo. Magíster en Filosofía y Análisis Cultural. Doctor en Antropología y Estudios Históricos. Profesor asistente del Departamento de Estudios Sociales, Universidad Icesi, Colombia. Correo electrónico: dcaguenas@icesi.edu.co - Orcid: 0000-0001-5274-5336 - Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?hl=es&user=ETXxmrcAAAAJ>

Injured Souls, Face, Forgiveness and Miracles. Reflections Concerning Bojayá, Chocó

Abstract

This article inquires for the possibility of forgiving the *mala muerte* (*Bad death*) when considering the damage caused to the people of the Municipality of Bojayá, Department of Chocó, amidst Colombian internal conflict. It addresses the possibility of forgiving the *daño al alma* (*injure to the soul*) that the people of Bojayá have identified as the gravest effect of political violence on their lives. It approaches this question by resorting to the concepts of the face (Levinas) and miracles (Arendt) with the purpose of positing that forgiveness does justice in a different way, because it follows a different logic from that of the Nation State's judicial and penal apparatus. This means that there is no law of forgiveness, since it can be neither demanded nor expected. It concludes that both, face and miracles, evince that forgiveness entails a new unpredictable beginning, in which a dramatic change takes place regarding the distribution of the sensible, that allows for the political recognition of the souls of the departed ones and the dignified life of Afro Colombian communities.

Keywords

Post-Conflict; Peace; Forgiveness; Afro-Descendants; Colombia.

[49]

Any human face is a claim on you, because you can't help but understand the singularity of it, the courage and loneliness of it
(Robinson, 2004).

Introducción: mala muerte y daño al alma

[50] En el municipio de Bojayá, departamento del Chocó, Colombia, las ánimas de las víctimas de la *mala muerte*, es decir, de la muerte a destiempo, suelen vagar por la tierra en espera del descanso que brinda un entierro digno. En el caso de los muertos del 2 de mayo de 2002 las ceremonias mortuorias que los guiarían a su última morada solo pudieron celebrarse en noviembre de 2019, diecisiete años después de que la capilla de San Pablo Apóstol, en Bellavista,¹ estallara en mil pedazos por cuenta de una pipeta de gas lanzada por guerrilleros del frente 58 de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) que combatían con paramilitares del bloque Élder Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) por el control de las vidas, cuerpos y tierras de Bojayá (Grupo de Memoria Histórica, 2010; Vergara, 2018). En medio del fragor del combate, fueron enterrados con premura en una fosa común, sin la debida identificación, sin el debido duelo, de modo que las ánimas regresan en los sueños de los sobrevivientes. En esos sueños padecen una sed que no pueden saciar sin el auxilio de la comunidad a la que no han dejado de pertenecer. En Bojayá muchos duermen con un vaso de agua bajo su cama a la espera de la visita onírica de esas almas que aún no han alcanzado el cielo.

Cuenta la maestra Elizabeth Álvarez (comunicación personal, mayo 2, 2016) que «parte de nuestra desgracia tiene que ver con no tener a nuestros ancestros en el cielo». La sed de las ánimas es, por tanto, manifestación de esta desgracia, una sed que causa pena por ser vestigio del daño y recuerdo de una obligación por saldar. Se debe tener en cuenta que entre los pueblos afrotrataños la muerte es un proceso comunitario cuyo fin es asegurar «la posibilidad de que estas almas encuentren un descanso», lo cual «depende del trabajo de su pueblo, pero, en especial, del que ejerzan sus parientes» (Quiceno, 2016, p. 174). Esto hace parte de lo que la socióloga Ana Gilma Ayala (2011) denomina «el deber de ayudar al buen morir». Se puede afirmar, siguiendo a Robert Hertz (1990, p. 94), que para los bojayaseños

¹ Bojayá es un municipio colombiano ubicado en el departamento de Chocó. La cabecera municipal es la localidad de Bellavista, donde ocurrió la masacre del 2 de mayo de 2002. En este artículo también se hace referencia a dos de sus corregimientos: Pogue y La Loma.

«el hecho brutal de la muerte física no basta para consumir la muerte en las conciencias; la imagen del que acaba de morir forma aún parte del sistema de cosas de este mundo, y solo se separa de él poco a poco, a través de una serie de desgarros interiores». La muerte no es un hecho bruto, culminado con el último latido el corazón, sino un proceso social que involucra tanto a vivos como a muertos. En Bojayá, las relaciones estrechas que los vivos suelen mantener con los ancestros han sido perturbadas por la mala muerte. Este es justamente el daño del que tratan estas páginas, un daño que afecta a las almas singulares y al alma colectiva de los bojayaseños.

Por lo tanto, la pregunta que guía este artículo se refiere a la posibilidad de reparar este daño, de reparar estas almas. La que a primera vista podría parecer una pregunta para teólogos, sacerdotes y demás especialistas de la fe, en Bojayá puede tratarse de una cuestión principalmente política, pues pone en juego el recuerdo del daño y el reclamo de justicia. Este artículo indaga por la posibilidad de perdonar la mala muerte a la luz de la extensión del daño que ha causado en la comunidad de Bojayá. Recurre a las figuras del rostro y el milagro con el fin de proponer que el perdón puede hacer justicia de otro modo, puesto que opera de acuerdo con una lógica distinta a la del aparato judicial y penal del Estado-nación. En otras palabras, el perdón será entendido como una categoría de justicia que, más allá de la punición o la reparación, busca dar pie a un nuevo inicio que permita volver a repartir lo sensible (Rancière, 2009, p. 9), de tal modo que las almas de los muertos cuenten tanto como las de los vivos. En palabras del antropólogo Daniel Ruiz-Serna (2020), lo que está en juego es la restauración de la ecúmene de vivos y muertos que da forma al mundo de los pueblos afrotrataños.

Así las cosas, una respuesta a la pregunta por la posibilidad de perdonar la mala muerte debe comenzar por estimar con la mayor justeza posible la naturaleza del daño, lo que a su vez requiere comprender que para las comunidades afrocolombianas del Chocó una muerte súbita, violenta, no permite que el alma recoja sus pasos, y mientras ello no suceda con la ayuda indispensable de la comunidad a la que no ha dejado de pertenecer permanecerá sin descanso en el mundo de los vivos (Quiceno, 2016, p. 174). En esta medida, no son las figuras del mal radical (Heller, 2010; Manrique, 2007), ni la de la cultura de la violencia (Blair, 2004; Congote, 2003), ni la de los crímenes imprescriptibles (Jankélévitch, 1996), demasiado abarcadoras, las que permiten tasar lo que debe ser reparado;

por el contrario, son los daños de hecho infligidos «el lugar para pensar qué puede y qué debe hacerse para evitarlos, para paliarlos, para repararlos» (Thiebaut, 2014, p. 11).

Por eso, este texto se enfoca en el *daño al alma*, el cual se deriva del deber por cumplir con las almas de los muertos. Enfocarse en los daños de hecho infligidos implica no solo prestar atención a las «operaciones conceptuales» e «intervenciones técnicas» mediante las cuales una sociedad particular articula y determina la naturaleza y extensión del daño en relación con un pasado violento (Castillejo, 2014, p. 217), sino comprender que el daño «no es solo el dolor, el sufrimiento como dato, como algo dado», ya que «en su materialidad es siempre también un daño simbólico» (Quintana, 2020, p. 251). No obstante, ese daño simbólico no siempre es registrado y contado dentro de las coordenadas de la justicia distributiva-punitiva —por ejemplo, un alma no es un sujeto político para la gran mayoría de órdenes jurídicos occidentales—, lo que significa que en este caso «el daño no es lo injusto o mal contado dentro de este orden, sino *lo que este orden mismo cuenta mal*» (Quintana, 2020, p. 252).

[52]

Este artículo sostiene que el perdón, al poner en cuestión los modos de contar de la justicia punitiva, permite entrever la posibilidad de una nueva cuenta en la que el daño sea rescindido. Para argumentar esto se recurre a la definición de *rostro*, según la cual este es la situación en la que resplandece la exterioridad o la trascendencia (Levinas, 1997, p. 51); y a la definición de *milagro*, entendido como un nuevo comienzo radical en el que se da inicio a algo nuevo, de lo que no puede esperarse nada que haya ocurrido antes (Arendt, 2009, p. 201).

1. La naturaleza del daño

En mayo de 2016, como parte de las actividades de «caracterización del daño» lideradas por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas con el objetivo de determinar la ruta de reparación para los sujetos de reparación colectiva reconocidos por el Estado colombiano,² en este caso, las comunidades negras e indígenas —principalmente de la etnia Emberá-

² De acuerdo con la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (s. f. a), Sujetos de Reparación Colectiva son las comunidades campesinas y barriales, comunidades y pueblos étnicos, organizaciones, grupos y movimientos sociales preexistentes a los hechos que los victimizaron, que sufrieron daños colectivos, es decir, transformaciones a sus elementos característicos como colectivo

Dobida— del Chocó, los bojayaseños determinaron que el daño más grave es aquel infligido a sus almas. Este daño se manifiesta, entre otros modos, a través de las pesadillas recurrentes en las que los muertos reclaman el agua que saciaría su sed. Al establecer al terror de los sueños como uno de los muchos daños sufridos por cuenta de la violencia de los grupos armados la comunidad deja en claro que se trata de una cuestión fundamental que debe abordarse desde una perspectiva más amplia que la de las llamadas secuelas psicológicas del conflicto, porque tal abordaje tiende a «patologizar a las víctimas y medicalizar su sufrimiento» (Bello *et al.*, 2005, p. 14).

Por el contrario, se trata de daños ontológicos y cosmológicos a la urdimbre misma que da sentido al mundo y a la existencia. Los sueños en que a los sobrevivientes los visitan sus familiares insepultos no pertenecen a una esfera supuestamente independiente de la vigilia (Cagüañas, 2019, p. 179). En el mundo afroatrateño, la vida oscila entre lo diurno y lo nocturno, no hay discontinuidad entre lo vivido durante el desvelo o durante el sueño; sin embargo, la noche, que «hace levantarse las almas de los muertos», ofrece mejores posibilidades de encuentro con los ancestros, pues en ella «se borran las fronteras entre la vida y la muerte» (Losonczy, 2006, p. 207). Los sueños, por ende, distan de ser meras imágenes evanescentes, carentes de incidencia en la realidad. Por el contrario, los sueños pueden constituir un medio privilegiado de adquisición de conocimientos (Niño, 2007), un camino hacia una mejor comprensión de la vida en comunidad (Hollan, 2004) o una ayuda para entender las lógicas que organizan otros mundos (Zivkovic, 2006).

[53]

Es en este sentido que en Bojayá el encuentro onírico con los antepasados refrenda un modo de vida. Por ejemplo, Cira Pino, residente de Pogue, cuenta cómo un ánima se le acercó mientras dormía y le dijo: «Cira, vos sos cantadora». Siendo todavía una niña, Cira disfrutaba oír a las mujeres cantar en los velorios. Así se lo hizo saber a su mamá: «A mí me nace cantar». Tenía catorce años cuando «echó su primer alabao». ³ Desde ese día «se extendió a cantar» (comunicación personal, julio, 2016). Pero no fue sino hasta el encuentro con las ánimas que Cira se consideró una verdadera cantadora. En sueños se da el anudamiento entre ancestros y la comunidad

debido a vulneraciones graves y manifiestas a los derechos humanos y violaciones a los derechos colectivos en el contexto del conflicto armado.

³ El alabao es un canto funerario, a capela, ancestral y colectivo, de estructura responsorial, en el que una alabadora o alabador «pone» o «coloca» un canto, y en contestación se entona el coro a cargo del resto de alabadores y asistentes al velorio. Sobre la historia de Cira, véase Diego Cagüañas (2019).

presente. En consecuencia, sin la comprensión de la importancia de sueños y almas se entorpece la justa estimación de los efectos desintegradores de la mala muerte y de la gravedad del daño al alma. Para articular estas consideraciones acerca del daño con la cuestión del perdón, se analizará a continuación una escena en la que dichos efectos desintegradores se hicieron evidentes de manera dramática.

2. Un don no requerido

A inicios de 2016, Iván Márquez y Jesús Santrich, entonces miembros del Secretariado de las FARC-EP y parte de la delegación de esta guerrilla en La Habana en las negociaciones de paz durante el gobierno de Juan Manuel Santos, le encomendaron al artista cubano Enrique Angulo una escultura de un Cristo negro. «Me dijeron que querían que fuera negro», sostiene Angulo, «porque la población de Bojayá es mayoritariamente negra, y además mayoritariamente católica, y porque querían hacer un acto de contrición por el tipo de cosas que han pasado» (comunicación personal, septiembre, 2016).⁴ Así pues, las FARC-EP ofrecieron un Cristo que con su rostro negro busca el perdón, ofrecieron un don que quiere reconocer el daño causado y que pide perdón por ello.

[54]

Sin embargo, el ofrecimiento nunca fue consultado con sus destinatarios. Cuando el Cristo llegó al Chocó desde Cuba en septiembre de 2016 nadie estaba esperando, tomó por sorpresa incluso al alcalde de Bellavista, quien no sabía de qué Cristo le estaban hablando cuando llamaron a informarle del regalo de la guerrilla que acababa de llegar a Quibdó junto a su escultor. En principio, que el Cristo fuera negro debería haber refrendado la sinceridad del ofrecimiento de perdón, pero como se advertirá, la incapacidad de las FARC-EP para oír la voz y las demandas de los agraviados llevó a que el don del Cristo terminara siendo recibido como una afrenta más.

Para entender mejor la lógica del don ofrecido por la guerrilla, Pastor Alape le explicaba a Leyner Palacios, vocero del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, que le pidieron a Angulo que el Cristo lo hiciese negro para que funcionara como «figura de todo el dolor de las negritudes, de los indígenas, de todo el Atrato». (NC Noticias, 2016, septiembre 30).

⁴ La entrevista a Enrique Angulo fue conducida por las profesoras de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Icesi, Lina Buchely y Aurora Vergara, como parte del proyecto *Bojayá, 15 años después: Políticas del perdón y el retorno*.

Incluso, el Cristo debía reflejar «que ese momento de tanto dolor en Bojayá se presenta es en una iglesia». Así pues, la guerrilla busca enmendar el daño causado a través de una figura anclada al pasado, de un don que reitera las circunstancias en que *los caídos* sufrieron la brutalidad de la guerra. Por su parte, el escultor tiene una idea algo más compleja, menos atada a lo irremediable del pasado. Por ello explica que el Cristo «tiene los ojos abiertos, mirando en retrospectiva, mirando el pasado, pero también mirando al futuro, al nuevo camino que se abre» (Colombia Plural, 2016, septiembre 30). Esta mirada hacia un porvenir reconciliado «tiene un sentido de liberación», de modo que antes que una crucifixión la escultura representa «una ascensión» de un Cristo «liberándose, perdonando, redimiéndose»; y lo que es crucial, Angulo plantea una economía del don y el perdón más sutil que la guerrilla, pues sostiene que el Cristo debería ayudar a reconocer que «el rencor daña el alma y el espíritu», y que, por tanto, «se hace un favor uno mismo, no al otro con perdonarlo». Mientras que las FARC-EP parecen más preocupadas por su propia imagen y por cómo los bojayaseños han de recibir el don, Angulo crea su Cristo negro con la intención de abrir la posibilidad de entrever un mundo en el que el rencor no siga dañando el alma.

El 19 de septiembre de 2016 la comunidad de Bojayá se reunió a puerta cerrada para decidir qué hacer con el don no requerido. Leyner Palacios abrió la reunión mencionando las dificultades que había supuesto traer el Cristo negro desde La Habana. Ante esto, una de las asistentes recordó airada que el verdadero Cristo de Bojayá es el Cristo original de la iglesia de Bellavista que sobrevivió a la masacre a pesar de haber resultado mutilado. Es un Cristo que ha sufrido en carne propia los rigores de la guerra, con lo cual ha pasado a formar parte de la tradición de santos vivos propia de la espiritualidad afrocolombiana (Arocha, 2008).⁵ Esto permite entender por qué para otra de las asistentes a la reunión el Cristo ofrendado por la guerrilla representa «una burla, una mofa» (comunicación personal, agosto, 2017). Es más, frente a la sugerencia de que el Cristo fuera puesto en el lugar exacto desde donde se disparó la pipeta que dejó alrededor de 80 muertos, 48 de ellos menores de edad, otra mujer se puso de pie para dejar en claro su disgusto. Ver a ese Cristo exacerba el dolor en las noches por las esquirlas que

[55]

⁵ No está de más recordar que Juan Manuel Santos visitó Bellavista luego de que se le otorgara el Premio Nobel de Paz en 2016, donde anunció que donaría los 8 millones de coronas suecas a las víctimas. En reconocimiento, la comunidad bojayaseña le regaló una réplica del Cristo mutilado (El Heraldo, 2016, octubre 10).

aún tiene en su pierna izquierda y que le impiden dormir. Meses después, una sobreviviente del 2 de mayo afirmaba que no podía soportar ese Cristo porque «nosotros no nos vemos así» (comunicación personal, agosto, 2017). Su indignación deja en claro que la torpeza de las FARC-EP no solo consiste en haber ofrecido un santo espurio que carece de culto, de devotos, y que por ende no le pertenece a nadie pues no ha compartido la vida de ningún pueblo chocoano, sino que su artificial negritud revela los prejuicios raciales a través de los cuales la guerrilla ve a la población que alegaba defender.

El don no fue recibido. El Cristo negro languidece en una descuidada y vacía capilla en el corregimiento de La Loma; sin embargo, al final de la reunión, y a pesar de lo injurioso del don no requerido, la comunidad aceptó reconocer el gesto de reparación de la guerrilla (Vergara, 2016, octubre 5), como si el perdón se reservara para después, para un tiempo venidero en el que la justicia sea, quizás, posible; para un tiempo en el que la mala muerte deje de asolar las tierras chocoanas.

3. Economía del don espurio⁶

[56] La indignación con que la comunidad recibió el fallido ofrecimiento de perdón resuena con un episodio similar sucedido un año antes. El 6 de diciembre de 2015 tuvo lugar el Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón de las FARC-EP a las Víctimas de Bojayá. Con ello, la guerrilla buscaba dar cumplimiento a los compromisos adquiridos a finales de 2014 como parte del proceso de paz en La Habana. La delegación del Gobierno colombiano estuvo encabezada por Sergio Jaramillo, entonces Alto Comisionado de Paz, mientras que por las FARC-EP estuvo presente Pastor Alape. Las víctimas fueron enfáticas en afirmar que «el derecho a la Reparación Integral lo debe garantizar y realizar el Estado colombiano, y en este proceso se deben comprometer todos los responsables en los hechos de victimización» (CNMH, s. f.). Pero dado que la comunidad no percibía avances significativos en las medidas de reparación recomendadas por el Grupo de Memoria Histórica (2010), el acto de perdón terminó convirtiéndose en una oportunidad para reiterar exigencias repetidamente incumplidas, por ejemplo:

⁶ Los testimonios recogidos en este apartado provienen de entrevistas llevadas a cabo por estudiantes de la Maestría en Periodismo de la Universidad Icesi en 2016, como parte del proyecto *Bojayá, 15 años después: Políticas del perdón y el retorno*.

La identificación de los restos de las víctimas acaecidas entre el 21 de abril y el 2 de mayo de 2002 [...], la atención médica idónea e inmediata para los 110 lesionados sobrevivientes del 2 de mayo de 2002 o] que las FARC y el gobierno se sienten en la mesa de diálogo de la Habana con una delegación indígena y con el Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano, para que escuchen las voces de estos pueblos que saben de paz duradera con justicia y con inclusión (pp. 309-323).

Unos meses después, los recuerdos de esta escena de perdón no eran muy alentadores entre los bojayaseños. Por ejemplo, Cleiver Enrique Córdoba, miembro de la Asociación Cívica Cultural Actuar, sostiene lo siguiente:

Consideramos que no fue un acto suficiente como para el perdón, y mucho menos para la reconciliación. Entendemos que fue un acto político, no por sentimientos ni por querer de las fuerzas irregulares de este país, sino porque la misma comunidad exigía que se hiciera ese evento. No cumplió las expectativas porque fue un acto donde hubo muy poca asistencia de la población del municipio de Bojayá. En el acto no había más de 300 personas (comunicación personal, mayo 2, 2016).⁷

Algo similar manifiesta Delmiro Palacios, representante de la comunidad Emberá-Dobida en el Comité por los Derechos de la Víctimas de Bojayá:

[57]

Mal haría decirle que no perdonamos o no permitimos perdón. Para nosotros el perdón es necesario y se requiere por lo menos para bajar toda la temperatura que tenemos, tanto los grupos armados y los pueblos indígenas. Todavía no nos sentimos reparados. El proceso de reparación es un sueño, hasta ahora no ha pasado nada (comunicación personal, mayo 2, 2016).

Por su parte, Jamilson Aragón, habitante de Bellavista, comparte la insatisfacción:

Cuando yo hablo con la gente en la calle, nadie siente que ha perdonado a nadie. Se puede perdonar como se hizo aquí, se puede reconocer como se hizo aquí en diciembre, pero de corazón eso no se siente, porque el hijo, la mujer, la mamá, el primo, el sobrino, el amigo que se fue, no se va a recuperar con que tú me digas «perdóname, me equivoqué» (comunicación personal, mayo 2, 2016).

⁷ El informe del CNMH (s. f.) menciona 700 asistentes, lo que sigue siendo insuficiente si se tiene en cuenta que la población del municipio de Bojayá se calcula alrededor de los 9000 habitantes.

Este escepticismo estaba todavía vivo cuando en septiembre llegó el Cristo negro. Como ya se ha visto, la comunidad se limitó a reconocer el gesto de la guerrilla. Quizá lo que más indignación generó del don ofrecido es que eran los perpetradores del daño y no los agraviados quienes decidían cómo debía llevarse a cabo la escena del perdón. El padre Sterlin Londoño, de la Diócesis de Quibdó, se quejaba con estas palabras:

Los actores armados que nos han causado tanto dolor, no nos vengan a decir ahora cómo es que nos reconciamos. Es un acto de irrespeto. Que lo piensen está bien, que se desmovilicen está muy bien, que digan la verdad está bien. Pero creo que no tienen autoridad moral para decirnos, «la reconciliación es así» (Arenas, 2017, mayo 14).

Así las cosas, lo que buscaba pasar como gesto sincero y generoso, se revela a los ojos de los donatarios como una imposición.

La torpeza del acto puede traducirse en términos de la lógica de la economía del don, es decir, de su intercambio, pues el Cristo negro termina siendo lo contrario de lo que parecía y, en tal sentido, «dar, evidentemente es perder, pero la pérdida favorece visiblemente a quien la hace» (Bataille, 2007, p. 78). Dicho de otro modo, al final del intercambio, si hubiera tenido lugar, es probable que la guerrilla, aparentemente perdiendo, habría resultado fortalecida, mientras que la comunidad habría quedado en deuda, sin capacidad para ofrecer nada a cambio aparte de la sumisa aceptación de un perdón ofrecido con un don gravoso. Marcel Mauss (2012, pp. 70-72) ha demostrado cómo detrás del aparente carácter voluntario del don se esconden intereses y obligaciones. Aceptar un don es adquirir una deuda, pues todo don espera algo de vuelta. El don, fatalmente, tiende una trampa.

Existe una posibilidad incluso peor, puesto que, de haberse aceptado el intercambio en los términos propuestos por la guerrilla, la deuda habría quedado saldada sin que las demandas de la comunidad hayan sido atendidas. El alma habría tenido que sumar un daño más. En el Cristo negro, el ofrecimiento del don se revela en última instancia como el ofrecimiento de un contrato en el que el perdón busca saldar una deuda; pero acá radica el corazón del dilema, la deuda que está en juego es irreparable, no hay manera de resarcir el daño infligido pues el cálculo que sugiere tal intercambio es tan imposible como obsceno: ¿qué se debe ofrecer a cambio de las vidas de las víctimas de la mala muerte? Es, en rigor, un don espurio, tanto por implicar un cálculo impensable como por dejar en deuda a quien nada debía.

En palabras de Jacques Derrida (1995, p. 22): «Para que haya don, es preciso que el donatario no devuelva, ni amortice, ni salde su deuda, ni la liquide, es preciso que no se meta en ningún contrato, ni haya contraído jamás ninguna deuda». Es decir, nunca, de ningún modo, por ningún motivo y en ninguna circunstancia, debe la comunidad quedar en deuda con las FARC-EP, no deben deberles nada. Esta es una condición irrenunciable para que el perdón pueda ser, quizás, posible. No hay razón que pueda justificar el daño causado, de modo que la guerrilla lo debe todo y la comunidad nada. El Cristo negro no abonó el terreno para la reconciliación y en esas circunstancias no habría sido justo perdonar.

4. La escena del perdón

Ante la torpeza y violencia del perdón ofrecido por la guerrilla bajo la figura de un Cristo negro, la pregunta por la posibilidad del perdón ha de ser nuevamente planteada. «Cuando la torpeza del acto se vuelve contra el fin perseguido, nos encontramos de lleno en la tragedia [...] somos responsables más allá de nuestras intenciones» (Levinas, 2001, p. 15). En consecuencia, y teniendo en cuenta que las circunstancias han cambiado y el tiempo ha corrido, que la escena del perdón hoy es otra, se debe volver a la pregunta: ¿cómo perdonar la mala muerte? Una posible respuesta debería antes responder a una serie de preguntas casi infinita, entre otras: ¿cómo saber cuándo podemos —o hemos de— perdonar?, ¿cómo perdonar y ser justos?, ¿debe la justicia ser memoriosa o, por el contrario, ha de desterrar el agravio al impenetrable dominio del olvido? Preguntas, tantas veces planteadas, ante cuya enormidad el pensamiento se arredra y no obstante busca dónde hacer pie. Pues, ¿cómo no volverlas a plantear?, ¿cómo no regresar a ellas y sopesar la deuda que se tiene por saldar?, ¿cómo hacer oídos sordos al reclamo de justicia que la historia colombiana viene registrando por años ya sin cuenta? En una de las regiones más lluviosas del planeta los ancestros tienen sed. Con sed no se olvida. La sed es recuerdo e insistencia de algo por saciar. Es agobio y desazón. En Bojayá, la padece el cuerpo —las esquirlas permanecen en la carne— y daña el alma —las pesadillas acechan la vigilia—.

El daño instaura una escena de perdón en la que donantes y donatarios se encuentran, renuente, ante la posibilidad de una transacción que no es exigible y que, por tanto, no hace parte de las lógicas del Estado-nación, ni cae en el ámbito de su ordenamiento jurídico. Pertenece a otra política, otra justicia. La posibilidad —o imposibilidad— del perdón gobierna sobre

la escena del perdón, una escena inédita, inesperada, que reúne de manera frágil e impensada, por un tiempo incierto, a quienes infligieron —o infligen— el daño y a quienes lo padecieron —o padecen—. Quienes no pertenecen a la escena del perdón en calidad de donantes o donatarios, pueden, a lo sumo, ser testigos. Y como testigo escribo, no para darle voz a quien ya la tiene, corriendo el riesgo del paternalismo, sino para testificar como parte de la cadena de tradición que transmite lo acontecido de generación en generación (Benjamin, 2010, p. 80). Atestiguo para así recuperar del pasado rostros que corren el riesgo de desaparecer, puesto que el presente no se siente aludido por su llamada y se resiste a escuchar su reclamo de justicia.

5. La llamada del rostro

En la escena del perdón, el rostro se manifiesta, se hace presente, a nuestra mirada y entendimiento. Con esto se pone de manifiesto una deuda con respecto a Emmanuel Levinas, que nos ha legado el don de pensar el rostro. Quizás en algunos pasajes se tome demasiado al pie de la letra la palabra del autor, ejerciendo una cierta violencia a su pensamiento, ya que, a pesar de no proponer una interpretación culturalista del perdón, lo abordado en este artículo se inspira en rostros reales, mortales e irrepetibles, rostros con rasgos.

[60]

Levinas (1997, p. 51) sostiene que el rostro es la situación en la que resplandece la exterioridad o la trascendencia, por lo que no habría que confundirlo con rostros reales, mortales e irrepetibles; no obstante, se acogerá la guía de tales rostros de rasgos únicos e inconfundibles, y del reclamo de justicia que en ellos brilla para quien esté dispuesto a soportar su mirada. En otras palabras, se toman estos rostros encarnados como emblemas corporales de la otredad del otro (Waldenfels, 2002, p. 63), esto es, como insignias de carne y hueso de aquello que nunca se podrán destruir ni apropiarse de ningún otro, rostros que permiten atisbar otra justicia. Se trata entonces de dejarse interpelar por ellos, de permitir que esos rostros, convertidos en historia por cuenta de sus rasgos inalienables, nos enseñen algo que no podríamos aprender por nosotros mismos.⁸

⁸ Muchos de estos rostros son los de los integrantes del Grupo de Alabao de Pogue, quienes hicieron parte del proyecto *Voces de Resistencia, volumen 1*, del Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad Icesi de Cali, financiado por la Fundación Ford, y realizado en alianza con el Centro de Ética y Democracia de la misma universidad (*Voces de Resistencia*, s. f.).

Es el encuentro con estos rostros lo que hace evidente la naturaleza y el alcance del daño por ellos soportado y, por tanto, las exigencias que comporta un pensamiento del perdón una vez este es planteado desde Bojayá, o tal vez de manera más precisa, *a propósito de Bojayá*. «El cercano que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable al mismo tiempo, rostro único y en relación con otros rostros, precisamente visible en la preocupación por la justicia» (Levinas, 1999, p. 237). Entre esos «otros rostros», sobra decir, se cuenta el propio. Mi rostro, que nunca percibiré como otros lo perciben y que otros rostros tan solo experimentan de forma parcial y esporádica, se ha transformado en virtud de esta relación.

El trabajo de campo junto a la comunidad bojayaseña le ha dado sentido a una fórmula propuesta por Bernhard Waldenfels (2002, p. 77). Según él, la invitación levinasiana consiste en tratar el todo de nuestro *sensorium* como un *responsorium*, es decir, Levinas nos urge a salir de la ilusión de que somos seres pasivos, meros receptáculos de sensaciones, y comenzar a hacernos cargo de la respuesta que todo encuentro con un otro conlleva. *Responder*, más que solo percibir, responder a la llamada del otro rostro. El predicamento humano reside en que esta llamada está destinada al malentendido, a la incompreensión. La lengua, la historia, el poder, actúan como filtros que distorsionan y enrarecen la llamada. Pero este predicamento, con el que convivimos a diario con mayor o menor éxito, se puede convertir en tragedia cuando la guerra se encarga de acallar la urgencia de la llamada y su reclamo de justicia.

[61]

6. Lo imprescriptible

María Pascuala Palacios, integrante del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, reflexiona acerca del acto de reconocimiento de responsabilidad y petición de perdón por parte de las FARC-EP en 2015:

Ustedes saben que al enemigo no es fácil tenerlo al frente y es muy duro perdonar a una persona que le hace un daño de estos a uno, pero ya hoy estamos aquí y espero que no se vuelva a repetir [sic] porque ustedes no saben el daño tan grande que nos han causado a nosotros. Eso fue una separación muy grande (comunicación personal, mayo 1, 2016).

A pesar del daño sufrido, María Pascuala entrevisté la posibilidad de perdonar por mor del presente —«ya hoy estamos aquí»— y de la esperanza

de la no repetición. La separación entre vivos y muertos se hizo «muy grande», tan grande como el daño, pues son una y la misma cosa. Esta entereza frente al enemigo expresa la fortaleza de la comunidad al reconocer el gesto de perdón de quien le ha hecho daño.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que dicho gesto se dio poco antes del plebiscito sobre los acuerdos de paz de Colombia, votado el 2 de octubre de 2016. La esperanza de que los acuerdos fueran refrendados permitía entrever un futuro en el que la vida pudiera volver a florecer a orillas del Atrato sin la incesante zozobra de la violencia y la mala muerte. Aunque el Sí se impuso en Bojayá con un contundente 95,7% de los votos, el No triunfó en el país. A pesar de ese duro golpe para las esperanzas de paz en el territorio, Bojayá se mantiene firme en su deseo de ser «referente de paz» (Reyes, 2016, febrero 19). El padre Antún Ramos, sobreviviente de la masacre, lo explica así: «Bojayá le cumplió a Colombia en la búsqueda de la paz. Fue el municipio donde más alta votación proporcionalmente sacó. Lo hicimos por convicción porque estamos cansados de la guerra, porque queremos vivir en paz. Aspiramos que el progreso que tienen las regiones del centro del país también llegue a estas latitudes» (Semana, 2016, octubre 4).

[62]

Dado que esta escena de perdón se dio como parte del desarrollo de un proceso de paz y de la creación de un sistema de justicia transicional, parece inevitable que la pregunta por la posibilidad de perdonar la mala muerte sea traducida en términos de si es posible perdonar crímenes de lesa humanidad. Pregunta incómoda, embarazosa, pero ineludible. ¿Cuándo el arrepentimiento es suficiente como para que crímenes como el abuso sexual, el secuestro o el reclutamiento de menores dejen de ser sancionados, o solo reciban una pena mínima o simbólica? Se trata de un interrogante sin respuesta inequívoca. No solo porque cuantificar las muestras de arrepentimiento sea tarea vana cuando no impracticable, sino porque cualquier respuesta pareciera implicar que es posible poner un precio al daño causado. Saludar cuentas ante un daño que no puede ser deshecho, ante un pasado que no puede ser enmendado, supone un cálculo cuyo mismo planteamiento es agravante. Cualquier insinuación de contrato del tipo *do ut des*, de «te doy para que me des», parece del todo inmoral ante la enormidad del daño (Derrida, 1995, p. 33).

Este punto permite traer a colación la famosa sentencia de Vladimir Jankélévitch (1996), según la cual el perdón murió en los campos de concentración, puesto que un principio de proporcionalidad ha dejado

de ser pensable: «En relación con lo infinito todas las magnitudes finitas tienden a igualarse, de modo que [el monto de] la pena a duras penas tiene importancia. En sentido estricto, lo que sucedió es inexpiable” (p. 558). El carácter inexpiable del daño cancela toda proporcionalidad. En términos jurídicos contemporáneos, lo que esto significa es que los crímenes de lesa humanidad —se considera aquí que la mala muerte y el daño al alma son tales— *no prescriben*, porque la deuda no puede ser saldada. El cálculo no tiene lugar. Este es el impase de toda política del perdón, de toda justicia retributiva, aunque esta desee apartarse de la punición.

Una vez el perdón es codificado en términos de retribución siempre se corre el riesgo de que se vea reducido a mera táctica política, uno de cuyos fines verdaderos sería el de dar pie al trabajo de duelo para asegurar la supervivencia del Estado-nación, frecuentemente en desmedro del dolor individual (De Gamboa, 2004). La justicia del perdón depende de su atención a la especificidad de la situación antes que a una «justicia formalista basada en la equivalencia que ignora las diferencias» (Hughes, 2001, p. 280). El orden político se considera un bien mayor que la experiencia personal del perdón. Por eso, en ocasiones parece que lo mejor es hacer concesiones y aceptar la necesidad de implementar políticas de perdón y justicia transicional y restaurativa, puesto que «ningún perdón auténtico [es decir, un perdón no contaminado por los cálculos de la ley] puede permitir a sociedades desgarradas salir de la memoria de la violencia» (LeFranc, 2005, p. 189). Afirmaciones como esta cierran el espacio para la llamada del rostro, puesto que esta entorpecería la salida de la violencia.

Es justo para hacer frente a esta suerte de realismo político que es de suma importancia rescatar los rostros de los bojayaseños de la amenaza de un olvido que puede verse refrendado en razón de amnistías o indultos que operan bajo la lógica de un tercero —el Estado, la sociedad civil, una organización no gubernamental— encargado de determinar las condiciones del perdón y la reconciliación, fallando así a la hora de estimar con prudencia y responsabilidad la naturaleza del daño y el carácter del perpetrador (Bennett, 2003). Muchas de las dificultades que hoy implica la figura del perdón se derivan de confundir lo imprescriptible con lo imperdonable, pero no son lo mismo, responden a lógicas disímiles. Derecho y justicia son heterogéneos. El derecho —occidental— permanece en las cuestiones de la retribución y las penas adecuadas, y en ellas pretende enmarcar y hacer posible el perdón. No obstante, de acuerdo con el argumento de Derrida (2017, p. 39), «el

perdón no toma su sentido, no encuentra su posibilidad de perdón más que ahí donde está llamado a hacer lo im-posible y a perdonar lo im-perdonable». Es por esto por lo que, una vez deslindada la posibilidad del perdón de los atolladeros en que desemboca la idea de lo imprescriptible y una vez puesto en relación con los deberes para con los ancestros en Bojayá, se puede plantear mejor la pregunta por el perdón de la mala muerte. No se trata de que el perdón esté referido a lo imperdonable en un sentido absoluto, sino que lleva lo imperdonable ante una justicia distinta para que el perdón sea, tal vez, posible.

Conclusión: milagro y perdón

El perdón no es exigible, no hay institución, ley o tradición que pueda obligar a perdonar. No hay ley del perdón, pues el perdón no es la amnistía, ni el indulto, ni la gracia (Garrard y McNaughton, 2003), es ajeno y extraño al derecho:

Yo no perdono, yo era una que decía, «no sé cómo voy a retomar si los llevo a ver», pero después de tiempos atrasados [sic] lo que me he preguntado es, si seguimos con esa problemática de seguir con ese resentimiento, de tener todas esas cosas por dentro y no sacarlas a flote, entonces no estamos pensando en esos niños que vienen atrás, porque no sabemos qué guerras se puedan generar (María Pascuala Palacios, comunicación personal, mayo 1, 2016).

[64]

No hay, pues, una fuente inequívoca de obligación, sino una serie de consideraciones locales, concretas, cultural e históricamente determinadas que condicionan el desenlace de la escena del perdón. De manera dramática, la casi certeza de la continuación de la guerra haría del perdón algo sensato y quizás justo para las generaciones venideras. Asimismo, el liberarse del resentimiento no es una razón menor para, de momento, reconocer el gesto de la guerrilla, por más violento y agravante que haya sido. Pero no es fácil justamente porque no hay exigencia ineludible ni ley imprescriptible. El agraviado es quien carga con la mayor parte del peso de la decisión. María Pascuala es contundente: «esto es muy duro de entrada para nosotros remediarlo» (comunicación personal, mayo 1, 2016).

Que el perdón no sea exigible quiere decir que no hay condiciones que lo hagan necesario y esperable. Se trata de un fenómeno que no pertenece ni a la causalidad histórica ni a la fuerza de la casuística, el perdón es algo

distinto, un fenómeno límite que le permite a una justicia por venir juzgar el tiempo mundano, con sus leyes, costumbres y rituales, y abrir la posibilidad de un nuevo reparto de lo sensible, que haga visible «la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas» (Rancière, 2009, p. 9), de un modo en el que el daño al alma y el deber para con los ancestros sean visibles en un mundo compartido en el que las comunidades afrotratañas sean contadas en pie de igualdad.⁹

El perdón no es exigible ni esperable, es un milagro secular, un acontecimiento que cierra y abre posibilidades, que quiere culminar con la violencia y empezar con la justicia. El tiempo del perdón es el del cierre y el comienzo inesperados. En ello reside su carácter milagroso y secular, pues «en la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes» (Arendt, 2009, p. 201). Se trata entonces de hacer todo lo posible para que el perdón sea posible, pensable, deseable, al mismo tiempo que se respeta su inexigibilidad, de cultivar su posibilidad para que, de tener lugar, el milagro no parezca tan milagroso; para que, de tener lugar, sea justo.

El tiempo del perdón es, pues, el tiempo del milagro. Pero no de un milagro que llega «desde arriba» como manifestación de una especie de fuerza redentora «que no está a la luz del día para los seres humanos» (Benjamin, 2017, p. 40) y que impartiría justicia obedeciendo algún tipo de mandato divino, inescrutable para los mortales. Es el agraviado quien puede impartir tal justicia. Por eso el perdón es enteramente humano, secular en el sentido más mundano de la palabra. Es milagroso pues no puede anticiparse y su acontecimiento siempre nos toma por sorpresa. Mientras la justicia, en tanto distinta de la ley, permanece por venir, esto solo puede ocurrir si atendemos, en el presente de las exigencias políticas y morales, la llamada del rostro del otro.

Meditando alrededor de la temporalidad que distinguiría el mandamiento de la ley, Franz Rosenzweig (1997) imagina un presente sin preparativos ni premeditación, «que espera su buen éxito en el instante mismo de expresarse» (p. 223). Este puro presente no permite el cálculo,

⁹ Aunque haciendo uso de un lenguaje distinto, buena parte de la literatura sobre afro-reparaciones pone de relieve justamente esto: que no basta con reconocer el daño si no hay una entera restructuración de las condiciones que hicieron el daño posible (Lao-Montes, 2007; Martínez, 2007).

no da lugar a la retribución, dura apenas lo suficiente para que la llamada pueda ser respondida, momento fugaz que irrumpe en el intercambio de culpas y castigos, delitos y condenas, para dar inicio a algo incierto, azaroso, insospechado y, a pesar de todo, esperanzador. En pocas palabras, el tiempo del milagro no es el tiempo de la política, no es el del cálculo de medios en busca de fines: «El perdón no es aquí un “mecanismo” para la re-integración social (una suspensión de la legalidad por mor del futuro), sino aquello que expone al presente a su demanda más exorbitante. Que lo expone, y no que lo resuelve: porque lo que comienza con ello es una tarea infinita» (Acosta, 2012, p. 49).

Busco, por tanto, que los rostros de los agraviados de Bojayá expongan al presente colombiano esa demanda de la que aún no se ha hecho cargo. Pues si bien creo que no podemos obligar el arribo del tiempo del perdón, eso no nos exime de la exigencia de cultivarlo y prepararnos para que cuando arribe no seamos desmerecedores, y así, injustos. No se puede exigir el perdón, pero eso no significa el fin de la responsabilidad, todo lo contrario. La demanda del pasado es exorbitante y en Bojayá los ancestros se encargan de recordarlo. Ahora que, finalmente, tras años de lucha, en noviembre de 2019 la Fiscalía General de la Nación y Medicina Legal entregaron los cuerpos de 78 víctimas de la masacre (Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, s. f. b), quizás el daño al alma comience a dar tregua, abonando así el momento del perdón. Quizás, el tiempo lo dirá.

[66]

Máxima Asprilla, del Comité de Víctimas, plantea que, a pesar del dolor de recibir a sus muertos, también hay alivio: «Vamos a recuperar a nuestros hermanos y al tenerlos, tocar sus restos, de algún modo, es cuando por fin mueren» (Chica y Gómez, 2017, mayo 21). Cuando por fin muera la mala muerte quizás el presente esté lo suficientemente maduro para acoger el milagro del perdón.

Los rostros que han inspirado estas páginas sonríen. Son los rostros de algunos integrantes del Grupo de Alabao de Pogue. Las fotografías fueron tomadas en 2017 como parte de la grabación musical y de un documental como parte del volumen 1 de Voces de Resistencia (s. f.). A pesar del daño al alma que aún hoy sigue marcando sus rasgos, estos rostros sonríen. No se presentan a nuestra mirada como víctimas, ni como vidas desvalidas, en cambio, brillan con orgullo, con la sapiencia de tener un lugar en el mundo y la dignidad de un trabajo bien hecho que honra la memoria de sus ancestros

al mantener vivos sus rituales mortuorios. A estos rostros, cuyos rasgos son resumen del sufrimiento y la lucha de la gente negra del Chocó por asegurar la existencia digna de muertos y vivos, no se les puede ni se les debe exigir que perdonen, no se les puede ni se les debe exigir que olviden. No se puede hacer tales demandas sin ahondar el daño (Bartel, 2019), sin ser injustos y replicar los mecanismos de exclusión y racismo que han determinado que el reparto de lo sensible se dé, en el Chocó, en términos de pobreza y violencia desde tiempos coloniales (Chaves, 2007).

Tristemente, debo cerrar este escrito con noticias del recrudecimiento del conflicto y la reactivación de la confrontación armada en el Chocó por la presencia de paramilitares en Bojayá (El Espectador, 2021, enero 29) lo que nos lleva a pensar que el momento del perdón permanece distante. Nos espera, por tanto, un trabajo arduo como país que fertilice el presente para que el milagro del perdón sea, quizás, posible. Nos queda el reconocimiento del daño y honrar la promesa de la no repetición. Nos queda poner fin a la mala muerte. Quizás, tan solo quizás, así los bojayaseños estimen que ha llegado el momento de perdonar, de perdonarnos, y entonces no tendremos cómo agradecerles.

Referencias bibliográficas

[67]

1. Acosta, María del Rosario. (2012). Variaciones sobre el perdón: Una sugerencia sobre política y transición a partir de Hegel. *Universitas Philosophica*, 59 (29), pp. 33-50.
2. Arenas, Natalia. (2017, mayo 14). La esperanza, el desgaste, el enojo y la zozobra en Bojayá. *La Silla Vacía*. <http://lasillavacia.com/historia/la-esperanza-el-desgaste-el-enojo-y-la-zozobra-en-bojaya-60915>
3. Arendt, Hannah. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Arocha, Jaime. (2008). *Velorios y santos vivos: Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá, D. C.: Museo Nacional de Colombia.
4. Ayala, Ana Gilma. (2011). *Rituales mortuorios afroateños en el alto y medio Atrato*. Medellín: Mundo Libro.
5. Bartel, Rebecca. (2019). Confession and the Anthropology of Forgiveness: Reflections on Colombia's Process of Transitional Justice. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24 (1), pp. 145-161. <https://doi.org/10.1111/jlca.12326>
6. Bataille, Georges. (2007). *La parte maldita. Ensayo de economía general*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

7. Bello, Martha; Martín, Elena; Millán, Delma; Pulido, Belky y Rojas, Raquel. (2005). *Bojayá, memoria y río: violencia política, daño y reparación*. Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia.

8. Benjamin, Walter. (2010). *El narrador*. Santiago de Chile: Metales Pesados.

9. Benjamin, Walter. (2017). *Letal e incruenta*. Santiago de Chile: LOM.

10. Bennett, Christopher. (2003). Personal and Redemptive Forgiveness. *European Journal of Philosophy*, 11 (2), pp. 127-144. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00179>

11. Blair, Elsa. (2004). Mucha sangre y poco sentido: La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 18 (35), pp. 165-184.

12. Cagüenas, Diego. (2019). Historia como fantología: vida onírica, cantos mortuorios y el deber para con los espíritus en Bojayá, Chocó. *Philosophical Readings*, 11 (3), pp. 176-182.

13. Castillejo, Alejandro. (2014). La socialización del daño: Etnografía, espacio, y confesión en el espacio transicional colombiano. *Horizontes Antropológicos*, 20 (42), pp. 213-236. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832014000200009>

14. Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (s. f.). Acto de reconocimiento de responsabilidad y petición de perdón de las FARC-EP a las víctimas de Bojayá. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/farc-perdon-bojaya/farc-pide-perdon-por-masacre-de-bojaya.pdf>

[68] 15. Colombia Plural. (2016, septiembre 30). El escultor Enrique Angulo muestra el Cristo Negro de Bojayá [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=j4BLNO9STb4&ab_channel=ColombiaPlural

16. Congote, Bernardo. (2003). Cultura autoritaria, impermeabilidad política y «cultura de la violencia»: el caso de Colombia. *Estudios Socio-Jurídicos*, 5 (2), pp. 276-307.

17. Chaves, María Eugenia. (2007). Color, inferioridad y esclavización: La invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana. En: Mosquera, Claudia y Barcelos, Luiz (eds.). *Afro-reparaciones: memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (pp. 73-94). Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia.

18. Chica, Felipe y Gómez, Paco. (2017, mayo 21). Las primeras exhumaciones dan la razón a las víctimas de Bojayá. *Colombia Plural*. <https://colombiaplural.com/las-primeras-exhumaciones-dan-la-razon-las-victimas-bojaya/>

19. De Gamboa, Camila. (2004). Perdón y reconciliación política: Dos medidas restaurativas para enfrentar el pasado. *Estudios Socio-Jurídicos*, 6 (1), pp. 81-110.

20. Derrida, Jacques. (1995). *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós.

21. Derrida, Jacques. (2017). *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*. Santiago de Chile: LOM.

22. El Espectador. (2021, enero 29). 83 familias están confinadas en Bojayá, Chocó, por presencia de paramilitares. <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/83-familias-estan-confinadas-en-bojaya-choco-por-presencia-de-paramilitares/>

23. El Heraldó. (2016, octubre 10). Santos dona a las víctimas los casi \$3.000 millones del Nobel de la Paz. <https://www.elheraldo.co/nacional/santos-estara-este-domingo-con-habitantes-de-bojaya-292069>

24. Garrard, Eve & McNaughton, David. (2003). In Defense of Unconditional Forgiveness. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103 (1), pp. 39-60. <https://doi.org/10.1111/j.0066-7372.2003.00063.x>

25. Grupo de Memoria Histórica. (2010). *Bojayá: La guerra sin límites*. Bogotá, D. C.: Semana.

26. Heller, Agnes. (2010). Radical Evil in Modernity: On Genocide, Totalitarian Terror and the Holocaust. *Thesis Eleven*, 101, pp. 106-117. <https://doi.org/10.1177/0725513609360618>

27. Hertz, Robert. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.

28. Hollan, Douglas. (2004). The Anthropology of Dreaming: Selfscape Dreams. *Dreaming*, 14 (2-3), pp. 170-182. <https://doi.org/10.1037/1053-0797.14.2-3.170>

29. Hughes, John. (2001). The Politics of Forgiveness: A Theological Exploration of King Lear. *Modern Theology*, 17 (3), pp. 261-287. <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00160>

30. Jankélévitch, Vladimir. (1996). Should We Pardon Them? *Critical Inquiry*, 22 (3), pp. 552-572. <https://doi.org/10.1086/448807>

31. Lao-Montes, Agustín. (2007). Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. En: Mosquera, Claudia y Barcelos, Luiz (eds.). *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (pp. 131-154). Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia.

32. LeFranc, Sandrine. (2005). *Políticas del perdón*. Bogotá, D. C.: Norma.

33. Levinas, Emmanuel. (1997). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

34. Levinas, Emmanuel. (1999). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

35. Levinas, Emmanuel. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.

36. Losonczy, Anne-Marie. (2006). *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá, D. C.: ICANH. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4695>

37. Manrique, Carlos. (2007). Radical Evil and the Invisibility of Moral Worth in Kant's Die Religion. *Ideas y Valores*, 56 (135), pp. 3-27.

38. Martínez, Luis. (2007). Desde adentro: una aproximación al tema de Verdad, Justicia y Reparación a partir de las víctimas afrocolombianas. En: Mosquera, Claudia

y Barcelos, Luiz (eds.). *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (pp. 425-442). Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia.

39. Mauss, Marcel. (2012). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

40. NC Noticias [@NCprensa]. (2016, septiembre 30). «Un cristo Negro esculpido en Cuba, por el maestro Enrique Angulo, simboliza homenaje a las víctimas de Bojayá» @AlapePastorFARC. Twitter. <https://mobile.twitter.com/NCprensa/status/781813909531398144>

41. Niño, Juan. (2007). Sueño, realidad y conocimiento: Noción del sueño y fenomenología del soñar entre los ette del norte de Colombia. *Antípoda*, 5, pp. 293-315. <https://doi.org/10.7440/antipoda5.2007.13>

42. Quiceno, Natalia. (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá, D. C.: Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/th9789587387506>

43. Quintana, Laura. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11qdw8>

44. Reyes, Maria de los Ángeles. (2016, febrero 19). Bojayá quiere ser un referente de paz. *Centro Nacional de Memoria Histórica*. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/fr/noticias/noticias-cmh/bojaya-quiere-ser-un-referente-de-paz>

[70]

45. Semana. (2016, octubre 4). «Creímos en el perdón de las FARC y se lo concedimos en las urnas». <https://www.semana.com/nacion/articulo/bojaya-plebiscito-por-la-paz-devolvio-la-desesperanza/497771/>

46. Rancière, Jacques. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: LOM.

47. Rosenzweig, Franz. (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.

48. Robinson, Marilynne. (2004). *Gilead*. New York: Picador.

49. Ruiz-Serna, Daniel. (2020). Ecúmene de vivos y muertos: Mala muerte y reparaciones territoriales en el Bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 56 (2), pp. 21-50. <https://doi.org/10.22380/2539472X.639>

50. Thiebaut, Carlos. (2014). El relato del daño como historia natural: A propósito de W.G. Sebald. *Boletín de Estética*, 11 (29), pp. 5-91.

51. Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (s. f. a). Reparación Colectiva. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/atencion-asistencia-y-reparacion-integral/reparacion-colectiva/119>

52. Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (s. f. b). Boyayá 18 años. <https://www.unidadvictimas.gov.co/especiales/bojaya2020/index.html>

53. Vergara, Aurora. (2016, octubre 5). ¿Cómo puede Bojayá perdonar? *La Silla Vacía*. <http://lasillavacia.com/silla-llena/red-de-la-paz/historia/como-puede-bojaya-perdonar-58207>

54. Vergara, Aurora. (2018). *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia: Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Cham: Palgrave. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-59761-4>

55. Voces de Resistencia. (s. f.). Cantadoras de Pogue. <https://www.icesi.edu.co/vocesderesistencia/cantadoras-de-pogue.php>

56. Waldenfels, Bernhard. (2002). Levinas and the Face of the Other. In: Critchely, Simon & Bernasconi, Robert (Ed.). *The Cambridge Companion to Levinas* (pp. 63-81). Cambridge: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521662060.003>

57. Zivkovic, Marko. (2006). Sueños dentro-fuera: algunos usos del sueño en la teoría social y la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, 15, pp. 139-171.