

EL TROUMATISME: EL PROBLEMA DEL DUELO
UN ANÁLISIS DEL CASO BOJAYÁ (COLOMBIA)
DESDE LA TEORÍA PSICOANALÍTICA

*The Troumatisme: The Problem of Mourning An Analysis
of the Bojayá Case (Colombia) from a Psychoanalytic
Perspective*

ÁNGELA MARÍA CASTAÑO PEÑUELA¹  Y JAIME ANDRÉS QUINTERO GAVIRIA² 

<https://doi.org/10.17533/udea.rp.e.361020>

Resumen

Este artículo reflexiona sobre el proceso de duelo de la comunidad afrocolombiana de Bojayá (Chocó) tras la masacre del 2 de mayo de 2002, en la que se vio impedida la realización de los rituales fúnebres tradicionales. A partir de un enfoque psicoanalítico, particularmente desde la teoría lacaniana, y mediante el uso del método etnográfico, se analiza el duelo como acto simbólico. Se argumenta que la reconstrucción de la iglesia de Bellavista y la sacralización del Cristo Mutilado funcionaron como mecanismos de formalización simbólica frente a lo real de la pérdida. El artículo destaca el papel del objeto en el duelo, considerando cómo la “fetichización” y la introyección del objeto perdido permiten elaborar la pérdida y posibilitan el trabajo de duelo. De este modo, se evidencia cómo la comunidad resignificó su experiencia traumática por medio de formas simbólicas que sustituyeron el ritual mortuario tradicional.

Palabras clave: duelo, ritual mortuario, simbólico, trauma, psicoanálisis.

¹Doctora en Sociedad y Cultura. Universidad de Barcelona. angela.castanop@gmail.com.

²Doctor en Psicología y Psicopatología Clínica. Universidad de Caldas.

Para citar este artículo en APA: Castaño Peñuela, A. M. y Quintero Gaviria, J. A. (2025). El *troumatisme*: el problema del duelo. Un análisis del caso Bojayá (Colombia) desde la teoría psicoanalítica. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 17(2), e361020. <https://doi.org/10.17533/udea.rp.e.361020>

Recibido: 3-05-2025 | Aceptado: 24-11-2025

Abstract

This article examines the mourning process of the Afro-Colombian community of Bojayá (Chocó) following the massacre of May 2, 2002, during which traditional funeral rituals could not be performed. Drawing on a psychoanalytic framework—particularly Lacanian theory—and employing ethnographic methods, the article analyzes mourning as a symbolic act. It argues that the reconstruction of the Church of Bellavista and the sacralization of the Mutilated Christ functioned as symbolic formalizations in response to the real of loss. The article highlights the role of the object in mourning, exploring how the fetishization and introjection of the lost object enable the elaboration of loss and make mourning possible. In this way, the community re-signified its traumatic experience through symbolic forms that replaced traditional mortuary rituals.

Keywords: mourning, funeral rituals, symbolic, trauma, psychoanalysis.

*“La búsqueda del 2 de mayo sigue. Hay almas que no han podido descansar.
No se les ha dado una cristiana sepultura”*

(Carmen. Comunicación personal del 29 de abril de 2021)

Introducción

La masacre del 2 de mayo de 2002 en Bellavista, cabecera municipal de Bojayá (Chocó), constituye una de las heridas más profundas del conflicto armado colombiano. No solo se ha convertido en uno de los acontecimientos más conocidos y discutidos de la historia reciente del país, sino también en uno de los más investigados, especialmente desde la historia y la antropología³. En este contexto, el propósito del artículo es analizar el caso a partir de un elemento recurrente en el discurso de los pobladores, pero que ha sido invisibilizado en el campo de la investigación: el ritual interrumpido, la voluntad de no olvidar a los difuntos y, ligada a ello, la problemática que se configura en torno al duelo. Si bien existen investigaciones previas sobre Bojayá, la mayoría se han centrado en los efectos psicotraumáticos y el sufrimiento emocional, dejando en un segundo plano el análisis del duelo o la posible relación entre trauma y duelo.

³ Véanse: Bello (2005b); Buchely (2017); Cagüñas Rozo (2019 y 2021); Giraldo Jaramillo (2018 y 2020); Grupo de Memoria Histórica (2010); Losonczy (2021); Mosquera y Tique Basto (2014); Sánchez (2010); Vergara-Figueroa (2018).

Así, en un trabajo de corte empírico y epidemiológico, Urrego Mendoza et al. (2024) analizan la persistencia del sufrimiento emocional en víctimas del conflicto armado colombiano, centrándose especialmente en Bojayá. A partir de entrevistas y herramientas clínicas, se identifican síntomas como ansiedad, insomnio y desesperanza, así como importantes fallas en el acceso a servicios de salud mental. Los autores ponen en evidencia las limitaciones del modelo biomédico, proponiendo una atención más contextualizada que reconozca las narrativas personales y el entorno social. Desde una perspectiva centrada en la experiencia y las narrativas de los sobrevivientes, Urrego Mendoza et al. (2024) analizan los efectos psicosociales del evento traumático, a partir de un estudio participativo realizado con la comunidad de Bojayá. El análisis muestra cómo la violencia afectó no solo a los individuos, sino al tejido comunitario, e insiste en la necesidad de una atención psicosocial colectiva y culturalmente sensible. El trabajo propone estrategias comunitarias de reparación y reconstrucción simbólica, integrando saberes locales y prácticas ancestrales como forma de resistencia.

Asimismo, desde una perspectiva psicoanalítica lacaniana, Castro Sardi (2019) analiza los efectos psíquicos del trauma provocado por la masacre de Bojayá. En su artículo “Invenciones frente a lo real del trauma o las voces de las víctimas de la masacre de Bojayá, Chocó” examina cómo las víctimas enfrentan el vacío simbólico despertado por la violencia extrema y las formas en que desarrollan invenciones subjetivas para bordear lo real del trauma.

Por nuestra parte, la estadía en la región y nuestro permanente diálogo con la comunidad bojayaseña nos hizo reconocer la importancia de analizar el duelo en términos de una demanda aún latente que no cesa de presentificarse en los relatos, los sueños y los símbolos en los cuales se encarna la historia traumática de esta comunidad. Nos propondremos, entonces, hacer un análisis frente a esta demanda, estableciendo para ello un diálogo entre dos campos disciplinarios: el psicoanálisis y la antropología.

Lo desarrollado en el presente artículo fue uno de los resultados del trabajo de campo llevado a cabo en la zona entre los años 2021 y 2023, en el marco

del cual se hicieron entrevistas, talleres y capacitaciones con la comunidad⁴. En particular, se trabajó con algunos grupos y asociaciones organizados en Bojayá⁵, con quienes se desarrollaron una serie de talleres. No obstante, el análisis que acá se presenta es el resultado de aquello que los pobladores relataron sobre las huellas psíquicas dejadas por la masacre y, más precisamente, sobre las transformaciones que el pueblo sufrió a partir de ella. Si se quiere, los datos recolectados a propósito del duelo corresponden a un ejercicio etnográfico.

Durante todo el trabajo de campo la principal premisa fue la “circulación de la palabra”, no como un hecho mediante el cual se construye un archivo histórico —o teórico— sobre un suceso, sino desde el convencimiento según el cual la palabra que circula tiene efectos subjetivos. Así, en cada una de las entrevistas y de los talleres desarrollados por el equipo, el interés central fue la escucha atenta del saber y del sentir de la comunidad, escucha desde la cual se hizo una construcción colectiva que dirigió el proyecto, pero también, una devolución de ese saber desde el lugar de investigadores.

Asimismo, se apoyó la investigación en el concepto “testigo” tal como lo refiere Agamben (2000): se trata de un lugar donde se juega la subjetividad y, en consecuencia, hay olvidos y lagunas en los relatos. El testigo no es quien posee la verdad por haber presenciado un acontecimiento, sino alguien que puede hablar desde su propia vivencia. Como lo plantea Ricoeur (2010), existen los “testimonios límite” que se resisten a la explicación y a la representación, pues estos no dan cuenta de una verdad, sino de una experiencia atroz. Por consiguiente, el concepto “testigo” aquí utilizado no es equivalente al de la disciplina histórica ni al de la disciplina jurídica. Se trata del lugar del testigo donde se revela el sujeto en relación con el acontecimiento.

Así, Agamben (2000) habla del testigo en cuanto *superstes*, es decir, quien ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por el acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él.

⁴ Programa de investigación “Reconstrucción del tejido social en zonas de pos-conflicto en Colombia”, Código SIGP: 57579. Proyecto de investigación “Hilando capacidades políticas para las transiciones en los territorios”, Código SIGP: 57729. Financiado en el marco de la convocatoria Colombia Científica, Contrato N.º FP44842-213-2018. El presente artículo se inscribe en el foco-reto “Sociedad” del programa Colombia Científica, encaminando a la construcción de una paz estable y duradera.

⁵ Cantaoras de Pogue, Grupo de artesanías Guayacán y grupo Tejiendo Vidas.

Pero también aclara que hay un testigo que siempre falta, este es, el “testigo integral”, el que murió en el acontecimiento y ya no puede atestiguar, de manera que los “salvados” deben testimoniar por los “hundidos” (Levi, 2019).

En esa medida, en el presente artículo se dará cuenta de lo que enseñaron los testigos a partir de un hecho que siempre estuvo presente en su discurso: el problema del duelo en una comunidad que no pudo enterrar a sus muertos. Justamente, lo que no cesó de nombrarse, de relatarse y de escribirse fue el problema de la muerte. Así, la manera como los bojayaseños han vivido la contrariedad de sus muertos insepultos, puso sobre la pista del duelo, desde la perspectiva de analizar la implicación subjetiva en este y de darle mayor alcance a lo enunciado por Freud (2020) en “Duelo y melancolía”. En esa vertiente, fue el texto de Jean Allouch (2011) intitulado *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* el que nos permitió comprender, en el *après-coup*, aquello que los bojayaseños enunciaban de manera velada en la particular relación que entretejen con la muerte. Entonces, si bien existen asuntos de los que no se habla, las huellas emergen una y otra vez en el discurso y en los simbolismos. Se trata, entonces, de la escritura de lo real (Lacan, 1961-1962).

Un breve contexto sobre la masacre del 2 de mayo

Bojayá es un municipio colombiano marcado por un antes y un después tras la masacre del 2 de mayo de 2002 en el Antiguo Bellavista. Con el ánimo de ofrecer una breve contextualización al lector no familiarizado, se presentará un resumen de los acontecimientos apoyado tanto en los trabajos de historia consultados para la investigación como en los relatos de los pobladores.

Durante los años que precedieron a la masacre, el territorio bojayaseño se encontraba bajo el control del grupo guerrillero conocido como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP), pero en permanente disputa con las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), grupo que por esos años protagonizó diversas violaciones a los derechos humanos.

Uno de los eventos testimoniados con especial atención fue el asesinato del padre Jorge Luis Mazo Palacios en noviembre de 1999 a manos del

grupo paramilitar AUC. Según relató la señora María⁶, los paramilitares lo tenían ubicado en cuanto objetivo militar al considerarlo “colaborador de la guerrilla”, puesto que, además de velar por los derechos de la comunidad, reivindicaba el libre acceso a la alimentación. De acuerdo con los bojayaños, por ese entonces las AUC ejercían una cuidadosa vigilancia de los alimentos adquiridos por cada familia, hasta restringir la cantidad posible de víveres. Para las AUC la compra “excesiva” de comida era sinónimo de guardar alimentos para la guerrilla. Por ello, el padre Mazo había organizado una “central de suministros”. Esta iniciativa constituyó su sentencia de muerte.

En los pueblos del Chocó el liderazgo y la protección ejercidos por la Iglesia son fundamentales. Así, asesinar al párroco es equivalente a asesinar a un líder espiritual y a una de las figuras más representativas del pueblo. Por supuesto, este hecho tuvo repercusiones a nivel colectivo, pues se trató del asesinato de quien fungía en cuanto figura simbólica (representante de Dios) en el sentido psicoanalítico. La muerte del padre dejó a la comunidad en un estado de desamparo.

La situación continuó agravándose. El atentado del 2 de mayo de 2002 no fue un acontecimiento aislado. Ya estaba instalada en la zona una disputa territorial entre los mencionados grupos armados. Como bien lo define Sánchez (2010), se trató de un crimen de guerra que, por lo demás, estuvo precedido por numerosas alertas que el Estado desatendió⁷. Por ello lo califica como “genocidio anunciado”. Se hace eco a este señalamiento aludiendo a las responsabilidades compartidas entre el frente José María Córdoba de las FARC-EP, quienes lanzaron el cilindro bomba que acabó con la vida de 119 personas (Bello, 2005a); los paramilitares (AUC), quienes ingresaron a la zona y utilizaron a la población civil como escudo humano, y el Estado que tiene la responsabilidad por haber omitido el clamor de ayuda lanzado por la comunidad.

⁶ Se han cambiado todos los nombres de los pobladores que estuvieron en el lugar del testigo, con el ánimo de anonimizar su identidad.

⁷ Más de siete alertas, entre ellas, de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) y de la Defensoría del Pueblo (Sánchez, 2010).

El enfrentamiento armado inició el 1.º de mayo de 2002. La comunidad corrió a refugiarse en las dos únicas construcciones de cemento que existían para entonces: la iglesia de San Pablo Apóstol y la casa de las Misioneras Agustinas. Pensaron que estos edificios podrían brindarles un escudo robusto para protegerse. Por lo demás, su carácter religioso también fungió como una suerte de garantía, pues, en teoría, estos recintos eran lugares sacralizados y, en consecuencia, impenetrables frente a cualquier mal. Allí, resguardados, pasaron el día y la noche.

El 2 de mayo, las AUC se ubicaron detrás de la iglesia, dejando a la comunidad en el núcleo de la batalla. Usaron a la población como escudo protector (Sánchez y Bello, 2010). Sin desconocer este hecho, desde el frente José María Córdoba dieron la orden de lanzar la pipeta bomba que impactó sobre el techo de la iglesia donde se encontraba el grueso de la comunidad. Los relatos son macabros. No solo murieron 119 personas, entre ellas 48 niños, sino que decenas más resultaron heridas. El impacto de la onda explosiva erradicó para siempre algunos cuerpos que jamás fueron hallados. Los sobrevivientes tuvieron que abrirse camino entre cuerpos mutilados y escombros, a fin de ponerse a salvo de un conflicto que no se detuvo tras la explosión en la iglesia. Como pudieron, llegaron hasta el río y abandonaron Bellavista en dirección hacia Vigía del Fuerte y Quibdó. Así, se vieron obligados a dejar atrás a sus muertos sin poder rendirles las honras fúnebres exigidas por la tradición afrochocoana. Quienes perecieron en la masacre, días después, fueron sepultados en una fosa común⁸, sin ningún ritual y sin la presencia de sus seres queridos.

Se puede, entonces, encadenar una serie de hechos que pusieron en crisis los registros simbólico e imaginario de la comunidad: el asesinato del párroco, la falta de protección del Estado, la explosión de la iglesia y la imposibilidad del ritual fúnebre. La guerra se introdujo en la región a modo de un cuerpo extraño que llegó para explotar el universo simbólico de la comunidad. Esto se traduce en la instalación de un real que retorna, que no ha sido pasado por lo simbólico o por lo imaginario, y del cual solo se ven sus huellas⁹. Así,

⁸ En el año 2019 se hizo la exhumación de los cuerpos y se enterraron algunos restos en un monumento dispuesto en Bojayá por la Unidad de Víctimas. La búsqueda continúa...

⁹ Se trata del ternario lacaniano RSI (Lacan, 1989). A partir de lo Real desanudado, se puede explicar el trauma en cuanto evento que aún no ha pasado por el significante.

en la comunidad se instaló lo real de la muerte, lo atroz, el espanto de una masacre y de una dinámica cruenta que los obligó a pasar por encima de la tradición.

Sobre la importancia de los rituales fúnebres en las comunidades afrochocoanas

Para las comunidades afrodescendientes del Chocó colombiano, la muerte requiere un especial acompañamiento, pues se trata de una suerte de transición hacia un mundo otro. Para ellos, a todos los difuntos les aguarda una morada en el “Más Allá”, lugar donde se reencuentran con los ancestros. Empero, no se accede al “Más Allá” naturalmente, sino que los supervivientes deben “iluminar” el camino del difunto durante nueve noches en las que, además de rezar, entonan *alabaos*. Así, la transición del difunto a su lugar de reposo definitivo es una tarea colectiva. En esta tarea, las cantaoras y los cantaores entonan cantos de alabanza y exaltación (Arocha, 2008), transmitidos de generación en generación. Se trata de cantos ancestrales que solo se entonan durante los ritos fúnebres y los cuales son una suerte de lenguaje que permite el diálogo entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Los afrochocoanos creen en la existencia de un alma-sombra (Losonczy, 1991) en cuanto componente esencial del ser que, en la muerte, se disgrega del cuerpo de manera definitiva. El alma-sombra tiene un carácter de inmortalidad y será ella la que irá a habitar en el “Más Allá”.

Esta manera colectiva de acompañar la muerte, al tiempo coadyuva en el trabajo del duelo. Los enlutados saben que al ejecutar los rituales fúnebres el ser querido llegará al “Más Allá”, lugar donde, *a posteriori*, seguirá en contacto con el mundo de los vivos por medio de la vida onírica (Castaño, 2025). Así, el duelo no es un asunto exclusivo de la familia del difunto, sino que la comunidad entera clama a los santos y a la Virgen María para que el difunto tenga una acogida. Al tiempo, el ritual fúnebre sirve a los afrochocoanos para “alejarse” a la muerte (Losonczy, 1991) y para garantizar que el difunto no devendrá un espíritu de la “mala muerte”¹⁰.

¹⁰ La “mala muerte” es uno de los destinos más temidos para el alma-sombra. En términos generales, es sufrida por quienes mueren de manera violenta, en el río o sin rituales fúnebres. Pero también la sufren

En el Chocó, la muerte se entiende más como un proceso que como un acontecimiento (Ruiz-Serna, 2020), pues esta se anuncia días antes de su llegada. Así, la comunidad tiene el tiempo suficiente para prepararse (iniciar el duelo). Además de unos pocos capaces de presagiarla como resultado de un don facultativo, hay diferentes “señales” que permiten anticipar la disgregación definitiva del alma-sombra. Estas “señales” serán emitidas por los difuntos por medio de la vida onírica, por la naturaleza (*v. g.* el canto del guaco), o por la misma alma-sombra de quien está por morir. Durante el proceso de desprendimiento, el “alma-sombra” recogerá sus pasos, es decir, revisitará los lugares donde antes estuvo con el propósito de eliminar sus huellas.

En esa medida, la concepción que las comunidades afrodescendientes han tejido alrededor de la muerte contrasta con lo ocurrido durante la masacre. Contrariamente a la creencia, esta llegó sin ser anticipada. Todos los que murieron el 2 de mayo de 2002, perecieron de forma violenta, se quedaron sin tiempo suficiente para “recoger los pasos” y carecieron de honras fúnebres para garantizar su viaje al “Más Allá”. De ahí, entonces, que los occisos se quedaron penando en el mundo de los vivos y clamando durante la vida onírica (Castaño, 2025) por un entierro digno que les garantice un reposo.

Así, un evento como la masacre del 2 de mayo de 2002 no hizo más que alterar el delicado equilibrio entre el mundo de los vivos y el de los muertos, borrando momentáneamente las barreras que los separan. Dicho de otro modo, la masacre alteró el escenario simbólico de la comunidad, develando el tabú recubierto por el ritual: el tabú de los muertos.

Si se quisiera ensayar una escritura lacaniana de la situación, se podría decir que el ritual mortuario recubre lo real insoportable, que en este caso es lo real de la muerte que se impone. Al tiempo, la tumba evita la segunda muerte y permite una inscripción en lo simbólico (Lacan, 2007), embelleciendo a la muerte y ocultando las huellas insoportables de la putrefacción. Así, lo simbólico viene a recubrir lo real.

quienes durante la vida onírica pierden su alma-sombra en una disputa con el Diablo. Aquellos que sufren la “mala muerte” se convierten en espíritus errantes que traerán enfermedades y mala fortuna a quienes se topen con ellos (Castaño, 2025).

De duelos suspendidos

El impedimento en la ejecución del ritual mortuario produjo doble problema: por una parte, la incertidumbre sobre el destino final de las almas-sombra de los fallecidos. Por otra, aquello que concierne al duelo. Así, los bojayaseños se vieron confrontados a aquello que Allouch (2011) denomina la “muerte seca”, es decir, una muerte en ausencia del rito. La cortapisa en el ritual instaló en la comunidad un sentimiento de deuda frente a los difuntos y, al tiempo, una suerte de talanquera en el proceso asumido como natural para despedirse del alma-sombra.

El padecimiento de los habitantes de Bojayá evoca el drama de Antígona y su incansable lucha por sepultar a su hermano Polinices (Sófocles, 2000). Si bien los restos de las víctimas del 2 de mayo de 2002 fueron enterrados en una fosa común, a todas luces esto resultó insuficiente. Para la comunidad afrochocoana no solo se trata de erigir una tumba que represente simbólicamente al difunto, pues lo fundamental es la velación durante nueve noches y el posterior levantamiento del altar de velación para expulsar al alma-sombra. Dicho de otro modo, el ritual mortuario permite desterrar a la muerte misma.

Asimismo, para la comunidad es impensable la ejecución de un ritual sin un cuerpo al cual velar. La sustracción del cadáver no hace sino agravar el problema, pues no solo impide el ritual en sí mismo, sino que introduce la pregunta por el destino de aquel cuerpo jamás hallado. Se quisiera, entonces, insistir en que el problema no fue la masacre *per se*, sino los efectos que esta tuvo sobre la comunidad y, en particular, sobre lo simbólico de la muerte y del duelo.

El ritual mortuario y las nueve noches de velación constituyen una forma colectiva de vivir el duelo. Como lo destaca Ariès (1983), el duelo también tiene una faceta colectiva que difiere de su concepción en la modernidad. Escribe:

El duelo expresaba la angustia de la comunidad visitada por la muerte, mancillada por su paso, debilitada por la pérdida de uno de sus miembros. Vociferaba para que la muerte no volviese, para que se alejara, como las

grandes plegarias letánicas debían apartar las catástrofes. La vida se detenía aquí, se demoraba allí. [...] Las visitas del duelo rehacían la unidad del grupo, recreaban el calor humano de los días de fiesta; las ceremonias del entierro se convertían también en una fiesta de la que no estaba ausente la alegría, donde la risa hacía que con frecuencia las lágrimas desaparecieran. (p. 483)

Se puede agregar también que en la forma colectiva del duelo hay un papel específico desempeñado por la comunidad: esta constituye un intermediario entre los enlutados y el difunto, pues la presencia del colectivo funge en cuanto tercero que introduce lo simbólico y apacigua, es decir, como un mediador que acompaña y regula el lazo entre el deudo y su muerto, marcando un ritmo, pero también, el momento de la despedida definitiva.

La palabra duelo tiene su raíz en el latín *dolus* que significa dolor. Por su parte, la definición empleada por el psicoanálisis proviene del estudio sobre el duelo presentado por Freud en 1917. Dice el psicoanalista: este “es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.” (Freud, 2020, p. 241). Sobre el trabajo del duelo dice Freud (2020): “El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda la libido de sus enlaces con el objeto” (p. 242). Así, el duelo sería todo el proceso llevado a cabo por el enlutado con el objetivo de retirarle el afecto al objeto. Con Lacan (2023) se entiende que el duelo se hace posible porque, previamente, el sujeto ha establecido una identificación con el objeto amado. Dicha identificación no se reduce a una simple investidura libidinal: implica una incorporación, en el sentido de que una parte del sujeto —un fragmento estructural ligado al objeto *a*— queda alojada en el otro. Por ello, la pérdida del ser querido no solo confronta al sujeto con la desaparición del objeto, sino también con la pérdida de un trozo de sí, revelando la dimensión de castración implicada en todo duelo¹¹. El duelo, así entendido, es inseparable de la doble pérdida: la del otro y la de aquello del sujeto que estaba depositado en él.

¹¹ Por ello Lacan (2006) afirma que el trabajo del duelo tiene como fin restaurar el vínculo con el objeto *a*, pero desde la perspectiva del *i(a)*, es decir, de aquello que recubre imaginariamente al objeto.

En Bojayá, una de las vías mediante las cuales se anticipa la muerte es el sueño de la “caída de los dientes”. Ana Julia lo expresa con claridad: “cuando usted sueña que se le cae un diente, es porque alguien querido se va a morir. Los dientes representan una parte de uno que se va a perder y que va a ser vivida con dolor”. Esta formulación coincide con la perspectiva psicoanalítica: la pérdida soñada de un diente funciona como metáfora de esa porción subjetiva que se pierde con el otro. Tal como señala Allouch (2011), “Uno está de duelo no porque un allegado se haya muerto, sino porque el que ha muerto se llevó consigo en su muerte un pequeño trozo de sí”. El sueño de la caída del diente figura esa lógica del duelo: el difunto se lleva consigo algo del propio sujeto.

Resulta particularmente sugestivo, en este sentido, el enunciado que circula en Bojayá sobre la “deuda” con los difuntos del 2 de mayo, puesto que hay algo que no terminó de cerrarse, de entregarse en cuanto acto. Ante la imposibilidad del rito, la comunidad se vio obligada a abrir otras vías simbólicas para bordear la pérdida, tratando de recubrir, desde lo simbólico, el agujero que el acontecimiento dejó en lo real.

Lacan (2005) introduce el neologismo *troumatisme*, articulando *trou* (agujero) y *traumatisme* (trauma) para nombrar la irrupción de lo real que horada la consistencia simbólica. Allouch (2011) retoma esta noción para pensar el duelo, mostrando que la pérdida del ser querido comporta siempre un elemento traumático: no es solamente una pérdida afectiva, sino la puesta en juego de la estructura misma del sujeto, para quien la muerte del otro añade una nueva pérdida a la falta constitutiva del sujeto barrado (\$). Allí donde la psicología tiende a separar trauma y duelo, el psicoanálisis lacaniano los enlaza: el duelo comporta un núcleo traumático porque toca el punto donde el sujeto pierde su objeto y, con ello, pierde algo de sí.

Si se concibe el duelo desde esta perspectiva, es posible comprender la persistencia de lo real en Bojayá, incluso entre quienes no presenciaron directamente el atentado. El *troumatisme* del duelo se manifiesta en lo que retorna, en aquello que insiste como no resuelto. Dos figuras han adquirido, por ello, un estatuto sagrado en la comunidad: el Cristo Mutilado y la iglesia. No son los monumentos que se erigieron en honor a los caídos, sino las figuras

que más se acercan a lo real de la masacre, en el sentido de la repetición. A ello se suman los muertos que retornan en los sueños, indicando que el trabajo del duelo permanece abierto y que la comunidad continúa confrontándose con ese trozo de sí que le fue arrancado en 2002.

Las dos figuras del duelo: la iglesia de Bojayá y el Cristo Mutilado

Tras la construcción del Nuevo Bellavista y de la imperiosa necesidad de rehacer sus propias dinámicas poblacionales, los bojayaseños han hecho notables esfuerzos por ordenar o por elaborar comunitariamente aquel real emergido de la masacre¹². Se trata de la construcción de nuevos simbolismos, unos a partir de los cuales se logre bordear lo real hasta enmascararlo. Se quiere destacar, entonces, dos de ellos: la iglesia de Bojayá y el Cristo Mutilado.

Estos símbolos han permitido a los bojayaseños representar la tragedia vivida. En ese sentido, no hay una tendencia a olvidar a los muertos, sino una voluntad de recordarlos. La iglesia de Bojayá y el Cristo Mutilado devinieron símbolos de la pérdida. Este hecho nos ubica de lleno en la problemática del duelo, no en el sentido de un “trabajo del duelo” donde finalmente el objeto perdido será sustituido (desinvertido libidinalmente), como diría Freud (2020), sino en un registro donde el duelo se vive a partir de una relación con la muerte, donde hay una suerte de contigüidad entre el difunto y el objeto que lo representa (Allouch, 2011).

Así, al construirse en 2007 el Nuevo Bellavista, al tiempo se construyó una nueva iglesia. La comunidad solicitó que esta fuera una réplica exacta de aquella destruida durante el atentado. Así se hizo. La iglesia diseñada para el Nuevo Bellavista preserva los mismos principios arquitectónicos de la antigua. La comunidad quiso conservar en la memoria el recuerdo de aquella iglesia que

¹² Lo han hecho, por supuesto, desde la tradición. Por ejemplo, están los *alabaos* de las Cantaoras de Pogue que se han escrito después de la masacre. En esta misma línea, el grupo de artesanías Guayacán, conformado por mujeres de la región, bordaron en 2003 un manto de colores con los nombres de las víctimas.

se convirtió, a nivel nacional, en el símbolo de la masacre. Adicionalmente, la iglesia del Antiguo Bellavista también fue restaurada.

Se trata de un hecho singular por cuanto la población bojayaseña es reacia a hablar sobre el atentado. Sin embargo, los símbolos hablan de aquello que la comunidad prefiere callar, evidenciando ese punto de contradicción que se teje alrededor de los eventos traumáticos. Es usual que quienes han atravesado por una situación con potencial traumático prefieran no traerla activamente a la consciencia. No obstante, lo no resuelto del trauma emerge allí donde esta pierde el control y toma el relevo el inconsciente, por ejemplo, por medio de las pesadillas o de los sueños de angustia. Pese al anhelo de olvidar hay una insistencia inconsciente del *troumatisme*.

El interés comunitario por restaurar la derruida iglesia del Antiguo Bellavista permite vislumbrar un intento de reconstruir sin desatender los restos de la propia historia. No se trata de un inicio desde cero, sino de cimentar una nueva vida sobre las viejas cicatrices. Por otra parte, este singular suceso pone de presente aquello que aún no logra ser tramitado. La restauración de la iglesia y la construcción de su gemela señalan la persistencia de lo real, como lo denomina Lacan (1961-1962), es decir, “lo que siempre vuelve al mismo lugar”. En otras palabras, las iglesias de Bellavista son una suerte de *automatón*, de retorno de los signos (Lacan, 2003), velando un contenido traumático, un real que permanece irresoluto. Se puede decir entonces que la reconstrucción de las iglesias constituye un esfuerzo comunitario por cerrar un duelo, por restaurar lo derruido y poner nuevamente un orden allí donde lo real fue agujereado.

En síntesis, las iglesias se constituyeron como el soporte metonímico de la masacre en la medida en que vinieron a ocupar el lugar de los cuerpos perdidos. Su reconstrucción permite leer cómo, allí donde el acontecimiento abrió un agujero en lo real, la comunidad produjo una restitución del *i(a)*: una imagen que, sin suturar la pérdida del objeto *a* —pérdida constitutiva que la muerte relanza—, ofrece una consistencia imaginaria frente al vacío. La nueva iglesia funciona así como ese equivalente imaginario que permite al duelo desplegarse, no como cierre del trauma, sino como borde que circunscribe el punto donde lo real hizo irrupción.

En este mismo registro se encuentra la figura del Cristo Mutilado. El gran crucifijo que se hallaba en la iglesia aquel 2 de mayo sufrió los embates del cilindro bomba. La cruz de madera se dañó completamente, dejando al Cristo sin brazos y sin piernas. De este se conservó el rostro y el torso. Tras la explosión, el padre Antún Ramos lo rescató de entre los escombros. Unos años después, aquella figura sería restaurada conservando su mutilación. La figura representa al Cristo que sobrevivió a la explosión, pero, además, que fue cubierto con la sangre de las víctimas. A partir de entonces la comunidad lo tomó como una suerte de milagro y lo denominó el Cristo Mutilado. Este simboliza las heridas sufridas y materializa el dolor de toda la comunidad. Con el paso de los años fue adquiriendo una ritualidad propia, se le atribuyeron algunos milagros y se le fueron endosando una serie de oraciones, algunas de ellas de inspiración onírica (Losonczy, 2021). En este mismo sentido, Castro Sardi (2019), basándose en la noción lacaniana de invención, propone

[...] 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. (p. 30)

Algún tiempo después se construyó una réplica del Cristo para la iglesia del Nuevo Bellavista, réplica donde se incluirían algunos fragmentos de la pieza original. Así, en Bojayá también hay dos Cristos Mutilados que simbolizan tanto el trauma como la pérdida sufrida. Podría decirse que estos también son una suerte de *automatón*.

Estos nuevos símbolos constituyen un esfuerzo por restaurar el orden simbólico, pues no es azaroso que se ubiquen en el plano de lo religioso y de lo sagrado. No es solo un deber hacia quienes perecieron en la masacre, sino un asunto mucho más estructural que habla de la voluntad de un pueblo

por reconstruir el escenario simbólico que regula y que organiza lo real. En términos lacanianos, la (re)construcción de las iglesias y la santificación del Cristo Mutilado son un intento de anudamiento borromeo para que no se rompa la estructura sobre la cual se sostiene toda la comunidad.

A nivel del duelo, la experiencia de Bojayá pone en evidencia una suerte de “fetichización” donde el enlutado guarda o conserva algún objeto por medio del cual se recuerda al ser querido. Así, la iglesia y el Cristo Mutilado, además de ser figuras sacralizadas, también son la representación de los miembros de la comunidad que desaparecieron para siempre. Se puede agregar que estos fueron “testigos” de la masacre y, en consecuencia, conservan una historia en común con los bojayaseños.

La comunidad se vio compelida a crear nuevas formas de vivir el duelo colectivamente, es decir, de hacer operar lo simbólico y lo imaginario allí donde lo real fue agujereado. Para aceptar la pérdida de los civiles que fueron abatidos en el enfrentamiento armado, los bojayaseños hicieron intervenir lo religioso en cuanto sistema simbólico, pero dándole otro alcance, pues las dos figuras sacralizadas recubren el agujero de lo real al tiempo que lo señalan.

El Cristo Mutilado no es solamente una figura abatida por la guerra. Es la representación del sujeto barrado, de la falta, de lo que se perdió subjetivamente tras cerrar el duelo. “Es un Cristo que ha sufrido en carne propia los rigores de la guerra” (Cagüenías Rozo, 2021) y, en consecuencia, hay una suerte de identificación con esa figura que perdió una parte de sí. Por lo demás, el hecho de que se haya preservado en él la sangre de las víctimas hace pensar que está habitado por ellas, como si hubiese recogido en sí mismo un trozo de quienes ya no están. Se trata, entonces, de otra forma de identificación.

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. (Castro, 2019, p. 31)

Así, las formas alternativas que los bojayaseños encontraron para tramitar el duelo por una vía distinta a la del ritual mortuorio, permiten señalar varios aspectos: a) la “fetichización” del objeto en el duelo; b) la necesidad de hacer operar lo simbólico y lo imaginario en el agujero de lo real; c) la identificación con el objeto perdido, y d) la pérdida subjetiva de una parte de sí al tratarse de un objeto introyectado y, en consecuencia, tomado como una parte del propio cuerpo del enlutado. Podría decirse, entonces, que el duelo es vivido como una pérdida que se agrega a la pérdida estructural del sujeto.

Conclusiones

Uno de los mayores daños que produjo la masacre del 2 de mayo en la comunidad de Bellavista fue el impedimento en el ritual mortuorio de quienes perecieron aquel día. El ritual fúnebre es un momento privilegiado para el duelo, pues es un recurso simbólico que permite bordear lo real que emerge tras la pérdida de un ser querido. En el Chocó, el duelo no es vivido de manera individual, sino que se trata de un hecho colectivo. Así, el recurso que la comunidad encontró para tramitar aquella herida que se abrió tras la masacre, fue también un recurso colectivo.

El empeño que la comunidad puso en mantener en pie dos figuras directamente impactadas por la masacre da cuenta de los modos de representar simbólica e imaginariamente a los difuntos. Así, tanto la construcción y la reconstrucción de la iglesia como la simbolización del Cristo Mutilado se inscriben en el contexto religioso, en cuanto modo concreto de hacer operar lo simbólico. Entre estas figuras y quienes perecieron aquel nefasto día se ha trazado una suerte de identificación que al tiempo habla del duelo y de su relación con la pérdida de objeto.

El caso de Bojayá y la manera como la comunidad se vio compelida a elaborar por vías alternas el duelo, en un principio, impedido, nos permite reflexionar sobre dicho proceso. El duelo no es solamente un “trabajo” a

partir del cual el enlutado acepta la realidad, retirando, a su vez, la investidura libidinal del objeto, sino que es un proceso mucho más complejo en el cual, al tiempo, el enlutado pierde un trozo de sí, abriéndose entonces un agujero en lo real. En consecuencia, será la operación de lo simbólico aquello que permitirá bordear ese agujero en lo real, operación que en el caso de Bojayá fue sostenida de manera comunitaria en cuanto duelo en común entre los bojayaseños. No fue solo la subjetividad la que quedó agujereada, sino la colectividad misma. Así, como en cada duelo, la comunidad perdió una parte de sí misma, reconstruyéndose sobre los restos de su historia, pero sin olvidar su propia mutilación.

Referencias

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Editorial Pre-Textos.
- Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. El Cuenco de Plata.
- Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Taurus Ediciones.
- Arocha, J. (2008). *Velorios y santos vivos*. Museo Nacional de Bogotá. https://www.museonacional.gov.co/sitio/Velorios_site/pdfs/Catalogo/17_55_final.pdf
- Bello, M. N. (2005a). Bojayá: la culpa de las víctimas y de los victimarios. *Desde el Jardín de Freud*, 5, 242-255.
- Bello, M. N. (2005b). *Bojayá, memoria y río. Violencia política, daño y reparación*. PIUPC, Universidad Nacional de Colombia y Colciencias.
- 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. <https://doi.org/10.5380/rfdufpr.v62i1.50742>

- Cagüenías Rozo, D. (2019). Historia como fantología: vida onírica, cantos mortuorios y el deber para con los espectros en Bojayá, Chocó. *Philosophical Readings*, 11(3), 176-182. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3560367>
- Cagüenías Rozo, D. (2021). Almas dañadas, rostro, perdón y milagro. Reflexiones a propósito de Bojayá, Chocó. *Estudios Políticos*, 61, 48-71. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n61a03>
- Castaño, A. (2025). *La vida onírica en tiempos de guerra. El caso del Chocó, Colombia*. Centro de Estudios Periferias Epistemológicas.
- Castro Sardi, X. (2019). Invenciones frente a lo real del trauma o las voces de las víctimas de la masacre de Bojayá, Chocó. *Affectio Societatis*, 16(30), 11-38. <https://doi.org/10.17533/udea.affs.v16n30a01>
- Freud, S. (2020). Duelo y melancolía. *Obras completas* (Vol. XIV). Amorrortu Editores.
- Giraldo Jaramillo, F. (2018). *Disonancias en la memoria del conflicto armado colombiano. La masacre de Bojayá: un hecho, distintas memorias*. Universidad Nacional de Colombia.
- Giraldo Jaramillo, F. (2020). La masacre de Bojayá: usos políticos de un recuerdo violento. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 47(2), 43-84. <https://doi.org/10.15446/achsc.v47n2.86136>
- Grupo de Memoria Histórica (2010). *Bojayá: la guerra sin límites*. Ediciones Semana.
- Lacan, J. (1961-1962). *El seminario: Libro 9: La identificación*. Lacantera Freudiana. <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/lacanerafreudianajaqueslacanseminario9.html>
- Lacan, J. (1989). *El seminario: Libro 21: RSI* (versión crítica). Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2003). *El seminario: Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, Trans.). Paidós.

- Lacan, J. (2005). *Mon enseignement*. Seuil.
- Lacan, J. (2006). *El seminario: Libro 10: La angustia* (E. Berenguer, Trad.). Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis* (D. S. Rabinovich, Trad.). Paidós.
- Lacan, J. (2023). *Le séminaire livre XIV. La logique du fantasme*. Éditions du Seuil et Le Champ Freudien.
- Levi, P. (2019). *Trilogía de Auschwitz*. Editorial Austral.
- Losonczy, A.-M. (1991). El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negro-colombianos del Chocó. *América Negra*, 1, 41-64.
- Losonczy, A.-M. (2021). *Revivir lo derruido. Patrimonialización y santificación de un poblado negro destruido (Chocó, Colombia)*. Centre d'Études et de Recherches sur les Mondes Américains (CERMA), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Texto inédito.
- Mosquera, C. E. y Tique Basto, J. F. (2014). Voces desde la escuela de Bojayá en medio del conflicto armado: construcción de su memoria colectiva. *Revista de la Universidad de La Salle*, 1(63), 117-134.
- Ricoeur, P. (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta Editorial.
- Ruiz Serna, D. (2020). La ecúmene de vivos y muertos: mala muerte y reparaciones territoriales en el Bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 56(2), 21-50. <https://doi.org/10.22380/2539472X.639>
- Sánchez, G. (2010). *Bojayá: la guerra sin límites*. En G. Sánchez y M. N. Bello (Eds.), *Bojayá: La guerra sin límites* (pp. 13-23). Ediciones Semana.
- Sánchez, G. y Bello, M. N. (Eds.) (2010). *Bojayá: La guerra sin límites*. Ediciones Semana.
- Sófocles. (2000). *Tragedias*. Editorial Biblioteca Básica Gredos.

Urrego Mendoza, Z. C., Ríos Camargo, N. K., Moreno-Arévalo, N., Salguero Rodríguez, Y. L., Chávez Silva, D. C., Combariza Bayona, D. A. y Hernández Álvarez, M. E. (2024). *Contribuciones para la atención integral en salud a sobrevivientes del conflicto armado interno colombiano*. Universidad Nacional de Colombia.

Vergara-Figueroa, A. (2018). *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Palgrave Macmillan.