

**RECONOCER NO ES REPARAR: LAS POLÍTICAS DEL PERDÓN DURANTE EL  
PROCESO DE PAZ CON LAS FARC-EP EN EL CASO DE LA MASACRE DE  
BOJAYÁ**

**Diego de Jesús Junca García**

**Universidad Pedagógica Nacional**

**Facultad de Humanidades**

**Departamento de Ciencias Sociales**

**Bogotá DC, 2024**

**RECONOCER NO ES REPARAR: LAS POLÍTICAS DEL PERDÓN DURANTE EL  
PROCESO DE PAZ CON LAS FARC-EP EN EL CASO DE LA MASACRE DE  
BOJAYÁ**

**Diego de Jesús Junca García**

**2022289012**

**Tesis para Optar por el título de Magíster en Estudios Sociales**

**Directora**

**Sandra Patricia Rodríguez Ávila**

**Universidad Pedagógica Nacional**

**Facultad de Humanidades**

**Departamento de Ciencias Sociales**

**Bogotá DC, 2024**

## **Agradecimientos**

La presente investigación nace de una profunda reflexión sobre las tragedias que padecemos como sociedad, hechos que desafían nuestra comprensión ética y social y que inspiran el compromiso con la búsqueda de paz y justicia desde una perspectiva filosófica y de estudios sociales. Este trabajo, que busca dar voz a la memoria colectiva y explorar las raíces del perdón y la reconciliación, se construye sobre un trayecto que, aunque en muchos momentos solitario, se nutre del apoyo y la inspiración de quienes me acompañaron en cada paso.

A mis padres, cuya dedicación y constancia me enseñaron desde temprano el valor del esfuerzo y el compromiso con el conocimiento. Su ejemplo ha sido el pilar fundamental que sostiene cada uno de mis logros académicos y personales. A mi hermana Catalina, agradezco su solidaridad y compañía, recordándome siempre la importancia del afecto y la cercanía en la construcción de los vínculos más genuinos.

A mi sobrino Emmanuel, cuya reciente llegada al mundo constituye un símbolo de esperanza y renovación, dedico también este esfuerzo. Su presencia inspira la responsabilidad de continuar construyendo, desde el pensamiento, un entorno más justo y consciente.

A mi pareja, mi gratitud por su paciencia y apoyo constantes, y por la fe depositada en cada uno de mis emprendimientos intelectuales. Su aliento y comprensión han sido invaluable en los momentos más exigentes de este proceso.

Mi agradecimiento profundo y respetuoso a mi tutora, la profesora Sandra Rodríguez, cuya orientación y compromiso han sido faro en el desarrollo de esta investigación. Su rigor intelectual y ética profesional encarnan los valores fundamentales de la indagación filosófica y social, y me han impulsado a alcanzar el más alto estándar en mi trabajo.

Este trabajo, motivado por la masacre de Bojayá y la convicción en la fuerza transformadora del conocimiento, se dedica a la memoria de aquellos que han sufrido, con la esperanza de que la reflexión crítica y el compromiso social puedan contribuir a un futuro más justo y reconciliado.

## **Dedicatoria**

*A mis padres,  
a Cata  
a Diego Emmanuel.*

# Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO 1. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL PERDÓN EN EL PROCESO DE PAZ: EL CASO DE BOJAYÁ Y SUS IMPLICACIONES .....	15
1.1 BOJAYÁ 2002: CONTEXTO, VIOLENCIA Y MEMORIA DE UN CONFLICTO NO RESUELTO.....	16
1.1.1 <i>La masacre en la narrativa política</i> .....	18
1.1.2 <i>La masacre en el proceso de paz durante el gobierno de Juan Manuel Santos</i> .....	20
1.1.3 <i>El perdón y las políticas de la memoria: Un análisis crítico de la masacre de Bojayá desde la perspectiva de Sandrine Lefranc</i> .....	21
1.2 LOS ESTUDIOS ACERCA DE LA MASACRE DE BOJAYÁ .....	29
1.2.1 <i>Primera tendencia: la noción de la culpa</i> .....	30
1.2.2 <i>Segunda tendencia: relación territorio – identidad – cultura</i> .....	33
1.2.3 <i>Tercera tendencia: Sobre la religión y el conflicto (Una hermenéutica desde la religión)</i> .....	36
1.2.4 <i>Cuarta tendencia: El papel de la filosofía en la reflexión sobre el conflicto</i> .....	40
1.3 ENFOQUES TEÓRICOS Y FILOSÓFICOS SOBRE LA COMPRENSIÓN DEL PERDÓN .....	41
1.3.1 <i>Una apuesta desde la filosofía para comprender los fenómenos del presente</i> .....	41
1.3.2 <i>Lo que se espera de las lecciones del pasado</i> .....	44
1.4 SOBRE EL ENFOQUE Y LAS ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS DE ESTA INVESTIGACIÓN .....	47
CAPÍTULO 2. CONSTRUCCIÓN MEDIÁTICA DE LA MASACRE DE BOJAYÁ Y ACTO DE RECONOCIMIENTO DE RESPONSABILIDAD Y PETICIÓN DE PERDÓN (ARRPP).....	50
2.1 CUBRIMIENTO DEL PERIÓDICO <i>EL TIEMPO</i> ENTRE 2002 Y 2015: TRANSFORMACIONES DE LA NARRATIVA MEDIÁTICA.....	51
2.1.1 <i>Construcción mediática del conflicto armado</i> .....	52
2.1.2 <i>Silencios y omisiones mediáticas en la representación de las víctimas</i> .....	54
2.1.3 <i>Instrumentalización política de la masacre en el discurso mediático</i> .....	56
2.1.4 <i>Perdón y reconciliación en el discurso mediático</i> .....	58
2.1.5 <i>Rituales y símbolos: La memoria desde lo local y lo mediático</i> .....	60
2.1.6 <i>El rol de los medios de comunicación como agente de legitimación del olvido institucional</i> .....	63
2.2 LA POSICIÓN DE LA PRENSA EN LA MASACRE: ENTRE VÍCTIMAS Y PERIODISTAS .....	65
2.2.1 <i>Las víctimas ante los medios</i> .....	66
2.2.2 <i>Los periodistas ante las víctimas</i> .....	68
CAPÍTULO 3. CARACTERIZACIÓN DEL ACTO DE RECONOCIMIENTO DE RESPONSABILIDAD Y PETICIÓN DE PERDÓN (ARRPP) .....	79
3.1 CARACTERIZACIÓN DE LOS DIÁLOGOS DE PAZ EN LA HABANA (2012-2016) .....	81
3.1.1 <i>La estrategia de paz del gobierno de Juan Manuel Santos</i> .....	82
3.1.2 <i>El inicio de un largo proceso de paz</i> .....	84
3.1.3 <i>La política exterior como apoyo al proceso de paz con las FARC-EP</i> .....	85
3.1.4 <i>La existencia de un conflicto armado interno</i> .....	87
3.1.5 <i>La firma del Acuerdo de Paz en Cartagena</i> .....	90
3.2 EL ARRPP: SOBRE LAS VÍCTIMAS .....	92
3.2.1 <i>Construir las condiciones para el perdón</i> .....	94
3.2.2 <i>Las víctimas de Bojayá en las negociaciones de La Habana</i> .....	98
3.2.3 <i>El proceso de ARRPP en Bojayá</i> .....	101
3.2.4 <i>El reconocimiento de responsabilidades en el Acuerdo de Paz</i> .....	104
3.2.5 <i>Bojayá: en el olvido de los diálogos de paz - Evidencia de su instrumentalización</i> .....	106

3.2.6 <i>El sigilo del ARRPP</i> .....	112
3.3 LAS FARC-EP ANTE LAS VÍCTIMAS DE BOJAYÁ .....	113
3.4 EL ACTO DE PERDÓN EN BOJAYÁ: RECONCILIACIÓN SIMBÓLICA, INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA Y RECHAZO DEL PLEBISCITO POR LA PAZ.....	122
CAPÍTULO 4. LAS VÍCTIMAS Y LAS POLÍTICAS DEL PERDÓN .....	124
4.1 EL PERDÓN DESDE LA EXPERIENCIA DE LA MISIÓN RELIGIOSA .....	128
4.2 EL PERDÓN DESDE EL CRISTIANISMO HUMANITARIO .....	137
4.3 EL PERDÓN DESDE EL LIDERAZGO Y LA VOCERÍA DE LAS VÍCTIMAS .....	147
4.4 CONCLUSIÓN: LA PERSPECTIVA DE LAS VÍCTIMAS .....	167
CONCLUSIONES: EL PERDÓN COMO HERRAMIENTA DE LA POLÍTICA .....	169
BIBLIOGRAFÍA.....	179

## **Lista de Ilustraciones**

Ilustración 1 Bojayá en el mapa .....	16
Ilustración 2 Portada diario El Espectador .....	58
Ilustración 3 Cristo mutilado de Bojayá.....	61
Ilustración 4 Los titulares de las promesas incumplidas .....	65
Ilustración 5 El montaje del zapato .....	70
Ilustración 6 Telón, las víctimas y una noche de cantos .....	117
Ilustración 7 Las FARC-EP ante las víctimas .....	122
Ilustración 8 El papa con las víctimas y el Cristo mutilado .....	127

## **Lista de abreviaturas**

ARRRP: Acto de Responsabilidad de Reconocimiento y Petición de Perdón

AUC: Autodefensas Unidas de Colombia

CIVP: Comisión Interétnica del Pacífico

CNMH: Centro Nacional de Memoria Histórica

CVB: Comité de Víctimas de Bojayá

ELN: Ejército de Liberación Nacional

FARC-EP: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo

FFMM: Fuerzas Militares

JEP: Jurisdicción Especial para la Paz

## Introducción

En mis viajes a través de los campos colombianos, he tenido la oportunidad de encontrarme con muchas víctimas de la violencia, cada una con una historia única y con experiencias difíciles de imaginar. En una de esas conversaciones, conocí a una mujer que, con una serenidad que contrastaba profundamente con su historia de vida, me hablaba del perdón como quien describe un paisaje extraño: familiar y a la vez inalcanzable. Su rostro reflejaba la lucha interna por comprender si era posible —y si deseaba— perdonar a aquellos que, de alguna manera, le habían arrebatado parte de su existencia.

Ese momento me llevó a recordar a Hannah Arendt, quien, tras la Segunda Guerra Mundial, reflexionó profundamente sobre el perdón, considerándolo uno de los actos más revolucionarios y necesarios para la humanidad, aunque también uno de los más difíciles y, en muchos sentidos, incomprensibles. Para Arendt, el perdón surge no como una imposición moral, sino como una elección humana capaz de romper el ciclo de violencia y retaliación. En sus escritos, resaltó la capacidad de perdonar como un acto político y humano que permite liberar tanto al que perdona como al perdonado de la perpetuación de sus errores y de los horrores del pasado. Sin embargo, en el contexto colombiano, esta reflexión se vuelve más compleja y menos abstracta. En una sociedad en la que el conflicto armado sigue vivo, el perdón se menciona con frecuencia como un camino hacia la paz, aunque pocas veces se exploran con profundidad sus verdaderas implicaciones, los desafíos que conlleva, o el peso de quienes lo otorgan.

Esta experiencia personal me condujo a pensar en el perdón desde una perspectiva acorde a mi formación filosófica, sin embargo, consideré necesario ampliar mi análisis a partir de los estudios sociales, desde donde es posible abordar los procesos individuales y colectivos que implican el perdón en la sociedad colombiana a propósito de los efectos del conflicto armado sobre la población. Las heridas infligidas por décadas de conflicto armado han tejido una compleja red de traumas colectivos que trascienden la experiencia personal. Las comunidades han sido desgarradas no solo por la pérdida de seres queridos, sino también por la desconfianza, la fragmentación social y la desintegración del tejido comunitario. En este sentido, el perdón no puede ser visto como un acto aislado o como un simple requerimiento

moral. La exigencia de perdonar sin la debida consideración del contexto social y cultural puede convertirse en una forma de violencia simbólica, que ignora las luchas y sufrimientos de aquellos que han sido victimizados.

La idea de perdonar puede ser utilizada como un instrumento político o social para silenciar las voces de las víctimas, imponiendo una narrativa que prioriza la reconciliación a expensas de la justicia. Esto puede resultar en una expectativa dañina para las víctimas, que deben dejar atrás su dolor, en lugar de reconocer la importancia de su sufrimiento y de las historias que lo acompañan. Este enfoque simplista no solo deslegitima las experiencias de quienes han padecido la violencia, sino que también socava los esfuerzos genuinos de reparación y construcción de un futuro en paz.

Al ignorar las dinámicas sociales y culturales que han dado forma al conflicto y a sus consecuencias, el discurso sobre el perdón se convierte en un mero ejercicio retórico. En lugar de ser un camino hacia la reconciliación, se corre el riesgo de que el perdón se convierta en una carga adicional para quienes ya llevan el peso del sufrimiento. Así, es fundamental enmarcar la discusión del perdón dentro de un contexto que reconozca las complejidades del dolor, las exigencias de justicia y las múltiples dimensiones de la memoria colectiva. Solo así se podrá abordar el perdón no como una solución mágica, sino como un proceso que puede contribuir a la construcción de un futuro más justo y equitativo.

En este sentido, este trabajo se propone indagar acerca del perdón como un acto humano y colectivo, con sus complejidades y contradicciones, en un contexto en el que la violencia derivada del conflicto armado, exige una reflexión profunda sobre sus implicaciones para la paz. ¿Por qué entonces es necesario en Colombia un estudio en torno al perdón? Porque, como nación, aún vivimos la tensión entre el deseo de reconciliación y las demandas de justicia, verdad y dignidad de quienes han sido afectados. En medio de esta búsqueda, el perdón apareció como una opción, a veces esperanzadora y otras veces perturbadora. Para entenderlo, esta investigación tomará como referencia la masacre de Bojayá, un episodio simbólico y emblemático en la historia del conflicto colombiano. Esta masacre evidencia las heridas abiertas del conflicto y la dificultad de sanar sin ignorar el reclamo legítimo de justicia y de memoria por parte de las víctimas.

La masacre de Bojayá, que tuvo lugar en 2002, constituye un hito en la narrativa de perdón y reconciliación en Colombia. La historia de esta comunidad afrocolombiana, que perdió decenas de vidas en un bombardeo indiscriminado mientras buscaba refugio en una iglesia, es una muestra de cómo el conflicto ha tocado las vidas de quienes viven condiciones de mayor vulneración. Pero es también un reflejo de las limitaciones del discurso del perdón en un contexto en el que las heridas siguen frescas y el dolor no se ha disipado. Este caso ofrece la oportunidad de analizar de manera crítica no solo la construcción de la narrativa del perdón, sino también la forma en que es percibido y vivido por las propias víctimas en Bojayá. Las personas de esta comunidad, que han sido sometidas a la experiencia desgarradora de la violencia, llevan consigo un legado de sufrimiento que se manifiesta en múltiples dimensiones de sus vidas.

En el marco del proceso de paz en Colombia, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP) asumieron públicamente su responsabilidad por numerosos actos de violencia cometidos durante el conflicto armado, incluyendo la masacre de Bojayá. Este acto de reconocimiento, materializado en una ceremonia en el municipio afectado, fue presentado como un paso trascendental hacia la reconciliación nacional y la justicia para las víctimas. Sin embargo, al examinar este evento desde una perspectiva crítica, emerge que dicho acto, aunque cargado de valor simbólico, no implicó garantías efectivas de reparación integral para las comunidades afectadas.

La petición de perdón de las FARC-EP, dirigida especialmente a las comunidades afrodescendientes e indígenas, operó más como un gesto simbólico dentro del marco político del proceso de paz que como un compromiso tangible con la transformación de las condiciones estructurales de exclusión y vulnerabilidad que estas comunidades enfrentan históricamente. Sin embargo, dicha transformación no solo depende del reconocimiento de los perpetradores, sino que requiere de la acción efectiva del Estado como garante de los derechos de las víctimas. Las promesas de reparación, tanto materiales como simbólicas, no lograron materializarse en medidas concretas que atendieran las profundas secuelas psicológicas, económicas y sociales que la masacre dejó en las víctimas. Por lo tanto, este acto de reconocimiento se inscribe en una dinámica donde el simbolismo político no

garantiza por sí mismo la restauración del tejido social ni el resarcimiento efectivo del daño, siendo el Estado el actor clave para convertir este reconocimiento en cambios estructurales.

El Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón (ARRPP)<sup>1</sup> en este contexto, se presenta no solo como una manifestación individual de voluntad, sino como un proceso profundamente complejo que involucra la reconstrucción de identidades colectivas, la reconciliación con un pasado doloroso y la búsqueda de un futuro viable. El ARRPP se llevó a cabo en diciembre de 2015 en Bojayá, Chocó, lugar donde ocurrió una de las masacres emblemáticas del conflicto armado colombiano. En este acto, miembros de las FARC-EP pidieron públicamente perdón por este hecho ocurrido en 2002, en la que murieron 79 integrantes de la comunidad tras la detonación de un cilindro bomba lanzado por la guerrilla en medio de un enfrentamiento con paramilitares. La ceremonia contó con la presencia de líderes comunitarios, organizaciones de derechos humanos, representantes del Gobierno y medios de comunicación.

Este acto tuvo un fuerte componente simbólico, pues no solo representó un reconocimiento de los hechos por parte de las FARC-EP, sino también una puesta en escena mediática que buscaba consolidar la narrativa de la reconciliación. Para la comunidad de Bojayá, el ARRPP fue recibido con sentimientos encontrados: por un lado, representaba un gesto de voluntad de paz; por otro, generó escepticismo ante la ausencia de garantías claras de justicia y reparación integral.

Desde una perspectiva crítica, el ARRPP también ha sido analizado como un hecho simbólico dentro del proceso de paz, en el que la petición de perdón operó como una herramienta política para legitimar las negociaciones y suavizar la percepción pública sobre la transición de las FARC-EP a la vida civil. Sin embargo, su impacto real sobre las víctimas y su capacidad para generar transformaciones estructurales en los territorios afectados sigue siendo objeto de debate.

Este acto trasciende la esfera personal y se inserta en un marco social donde la memoria histórica, el reconocimiento del sufrimiento y la aspiración a la justicia juegan un papel fundamental. De esta manera, el acto de perdonar se convierte en un vehículo para la sanación

---

<sup>1</sup> De aquí en adelante se usará esta sigla para hacer referencia al Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón (ARRPP)

no solo de las víctimas, sino también de las comunidades afectadas, promoviendo un diálogo que busca el entendimiento mutuo y la construcción de una paz duradera.

En Bojayá, el perdón no puede ser reducido a un acto esperanzador o a una exigencia moral. Más bien, se revela como una imposición social y política que opera en un contexto donde las víctimas siguen enfrentando el sufrimiento continuo y una desprotección sistemática. Lejos de representar una verdadera reconciliación, el perdón fue instrumentalizado para legitimar el proceso de paz, relegando las necesidades y demandas de las víctimas a un segundo plano. Este acto, presentado como un referente en la construcción de la paz, no logró traducirse en una reparación efectiva ni en transformaciones estructurales que protejan a la comunidad de Bojayá de la violencia que continúa siendo perpetrada por distintos actores armados.

La memoria colectiva de la masacre, lejos de ser reelaborada y dignificada a nivel nacional, quedó encapsulada en narrativas que priorizaron el interés político por encima del reconocimiento del sufrimiento de las víctimas. En este contexto, el perdón perdió el sentido que se le puede otorgar en el marco de la justicia transicional, porque las expectativas de reparación siguen sin cumplirse, y la presión para perdonar no solo invisibilizó el dolor persistente, sino que conserva un ciclo de abandono estatal y revictimización.

Explorar cómo se ha experimentado el perdón en Bojayá evidencia que, en lugar de promover una sanación colectiva, este acto refleja las tensiones entre las demandas de las víctimas y las dinámicas políticas que intentaron imponer un cierre simbólico al conflicto. La falta de reparación, la continuidad de la violencia y la ausencia de un proceso nacional de memoria inclusivo muestran que el perdón, en este caso, no fue una herramienta de transformación social, sino un instrumento para consolidar acuerdos sin atender las raíces del sufrimiento de la comunidad.

En este sentido, el propósito central de esta investigación es analizar las políticas del perdón implementadas en el marco del proceso de paz entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP, con énfasis en el ARRPP llevado a cabo en diciembre de 2015. Dicho acto constituye un punto importante para la comprensión del lugar que ocupa el perdón dentro de la justicia transicional, así como de los efectos que estas políticas tuvieron en las víctimas de la masacre

de Bojayá, ocurrida en 2002. De este modo, el presente estudio busca establecer las dinámicas y alcances de las políticas del perdón, a fin de evidenciar cómo influyeron tanto en la reparación simbólica de las víctimas como en el proceso de reconciliación nacional que se emprendió durante la negociación de paz.

De esta manera, la presente investigación se estructura en cuatro capítulos que, de manera articulada, abordan el fenómeno del perdón en el marco del proceso de paz colombiano, con especial atención al caso de la masacre de Bojayá. A partir de una mirada crítica, filosófica y social, este estudio examina las políticas del perdón implementadas, su construcción narrativa y sus implicaciones para las víctimas y la memoria colectiva del país.

En el primer capítulo, titulado *Fundamentación teórica y contextualización del perdón en el proceso de paz: el caso de Bojayá y sus implicaciones*, se establecen los marcos teóricos y conceptuales que sostienen la investigación. Se analiza la masacre de Bojayá como un hito en la historia del conflicto armado colombiano, reflexionando sobre la instrumentalización del perdón en el discurso político y su resignificación desde perspectivas éticas y filosóficas. Este capítulo desarrolla el primer objetivo específico de la tesis, que consiste en caracterizar el concepto de perdón en el marco del proceso que condujo a la firma del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera entre el gobierno nacional y las FARC-EP. Además, brinda una revisión crítica de los enfoques previos que han tratado la noción de perdón, memoria y justicia, sentando las bases para los capítulos posteriores.

El segundo capítulo, *Construcción mediática de la masacre de Bojayá y Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón (ARRPP)*, examina el papel de los medios de comunicación en la configuración de la narrativa pública sobre la masacre y su relación con el proceso de paz. A través de un análisis discursivo, se busca evidenciar cómo los medios contribuyeron a legitimar el ARRPP, al tiempo que problematizan las omisiones, silencios y usos políticos que enmarcaron la representación mediática de las víctimas y los hechos. Este capítulo desarrolla el segundo objetivo específico de la tesis que busca identificar las narrativas mediáticas que convirtieron la masacre de Bojayá en un evento emblemático de victimización de las FARC-EP.

El tercer capítulo, *Caracterización del Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón (ARRPP)*, profundiza en el análisis de dicho acto como expresión simbólica dentro de la justicia transicional. Se examinan las tensiones entre el reconocimiento de responsabilidades, las demandas de las víctimas y la instrumentalización política del perdón. Este capítulo desarrolla el tercer objetivo específico de la tesis, al analizar el ARRPP de las FARC-EP a las víctimas de Bojayá. Además, su desarrollo permite comprender las dimensiones simbólicas y políticas de este acto en el marco de la justicia transicional.

Finalmente, el cuarto capítulo, *Las víctimas y las políticas del perdón*, centra su mirada en la experiencia de las víctimas de Bojayá, quienes, desde su voz y su memoria, resignifican el acto del perdón. A partir de testimonios y relatos, se reflexiona sobre las implicaciones emocionales y sociales del perdón impuesto o solicitado, evidenciando cómo estas políticas pueden generar tensiones entre la reconciliación simbólica y las demandas materiales y estructurales de justicia y reparación. Este capítulo desarrolla el cuarto objetivo específico de la tesis, al abordar la experiencia de las víctimas con respecto al ARRPP de las FARC-EP, visibilizando sus perspectivas, luchas y expectativas en el camino hacia una paz que aún se percibe incompleta.

De esta manera, la estructura del presente trabajo permite una comprensión integral del perdón como política oficial durante el proceso de paz, e invita a cuestionar sus alcances, limitaciones y consecuencias en un contexto marcado por el sufrimiento prolongado de las víctimas y las dinámicas políticas actuales.

## **Capítulo 1. Fundamentación teórica y contextualización del perdón en el proceso de paz: el caso de Bojayá y sus implicaciones**

El 2 de mayo de 2002 miembros de las FARC-EP en disputa con grupos paramilitares por el territorio del Río Atrato ocasionaron la muerte de 79 personas, en su mayoría niños, quienes se refugiaron al interior de una iglesia donde fueron alcanzados por un cilindro bomba. Aunque este hecho fue ampliamente cubierto por los medios y posteriormente instrumentalizado por el gobierno nacional en su lucha contra la insurgencia, durante los diálogos de paz entre el Gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC-EP recuperó su visibilidad como un referente importante para legitimar el proceso de paz que se llevaba a cabo entre 2012 y 2016. La búsqueda de la paz no implicó que los responsables fueran condenados en el marco de los procedimientos de la justicia ordinaria, sino que se sometieran a la justicia transicional en el marco de la cual la verdad sobre lo ocurrido en el marco del conflicto armado tiene mayor relevancia que las sanciones punitivas.

Es así como, dentro de los mecanismos de restitución de la dignidad de las víctimas, estando aún activo el proceso de paz y los diálogos de los delegados del gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC-EP en La Habana, Cuba, ocurrió en 2015 el primer Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón (ARRPP) de un grupo insurgente con una comunidad de víctimas. Resulta entonces pertinente estudiar este acto inédito en relación con las políticas del perdón cómo fue el antes, durante y después de la petición de perdón de los comandantes y voceros de esta guerrilla y cómo enfrentaron el perdón las víctimas y lo que resulta aún más importante, si el perdón *per se* es suficiente para reparar y dignificar a las víctimas de Bojayá y por extensión a las víctimas del conflicto armado colombiano en relación con los hechos perpetrados por esta guerrilla.

De esta manera, el presente capítulo aborda de manera integral el concepto del perdón en el marco del conflicto armado colombiano, con especial énfasis en la masacre de Bojayá, ocurrida en 2002. Para comprender la complejidad del perdón en este contexto, el capítulo se divide en cuatro secciones principales. Primero, se explora el trasfondo histórico y político de Bojayá, analizando cómo esta masacre ha sido narrada en los procesos de paz y en la

construcción de memoria colectiva. Posteriormente, se revisan tendencias clave en los estudios previos sobre el tema, como la noción de culpa, la relación entre territorio e identidad, y el papel de la religión en la resignificación del conflicto. En la tercera sección, se presenta un marco teórico-filosófico que examina el perdón como un fenómeno complejo, no solo desde la justicia transicional, sino también desde una perspectiva ética y reflexiva sobre las lecciones del pasado. Finalmente, el capítulo culmina con una reflexión crítica sobre las implicaciones del perdón en Bojayá, evaluando si este acto simbólico ha sido suficiente para las víctimas y qué aprendizajes deja para la reconciliación nacional. Este texto, por tanto, invita a cuestionar las narrativas hegemónicas sobre el perdón y la reparación, ofreciendo una mirada profunda y multidimensional sobre uno de los episodios más desgarradores y significativos de la historia reciente de Colombia.

### **1.1 Bojayá 2002: Contexto, violencia y memoria de un conflicto no resuelto**

El 2 de mayo de 2002, en el valle del río Atrato, en el departamento del Chocó, ocurrió la masacre de Bojayá. En esta región selvática del noroeste colombiano, estratégicamente conectada con el océano Pacífico y el mar Caribe, la guerrilla de las FARC-EP y las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) se enfrentaron por el control del territorio, utilizado como corredor para el narcotráfico y otras actividades ilícitas. Hacia las once de la mañana, los combates se trasladaron al casco urbano de Bellavista, cabecera del municipio de Bojayá, ubicado en la región del Bajo Atrato, dejando a la población civil atrapada en medio del fuego cruzado.

**Ilustración 1 Bojayá en el mapa**



Fuente: <https://centrodememoriahistorica.gov.co/tag/pogue/>

La población buscó refugio en algunos lugares con paredes de cemento<sup>2</sup> con el fin de evadir el cruce de disparos entre las AUC que estaban en el casco urbano de Bojayá y los guerrilleros que pretendían tomarse el pueblo. Entre el cruce de misiles y el uso de cilindros bombas<sup>3</sup>, uno de estos últimos cayó por el techo de la iglesia, golpeó contra el altar y disparó por todos lados metralla, lo que dejó en cuestión de segundos un escenario de muerte dentro del recinto (CNMH, 2010)<sup>4</sup>. ¿El resultado? Más de cien personas muertas entre ellas un número importante de menores de edad.

Dentro de los episodios de la historia de la guerra en Colombia la masacre de Bojayá se convirtió en un punto de referencia con respecto a la manera como deben tratarse a los actores armados,<sup>5</sup> pero al mismo tiempo, las políticas con las que se trataba a las víctimas de la guerra cambiaron. Como lo narra el CNMH (2010) los habitantes de Bojayá ya eran víctimas desde antes de la masacre. No es el trágico episodio del 2 de mayo de 2002 el que convirtió a los habitantes de las riberas del Río Atrato en víctimas del conflicto armado colombiano. Los afrodescendientes que habitan esta región y las diferentes culturas indígenas que permanecen en este territorio han sido víctimas desde la época de la Colonia. El CNMH (2010) lo expresa en las diferentes entrevistas a los lugareños en su trabajo de reconocimiento de esta región tras la masacre. Los habitantes de Bojayá han sufrido el esclavismo producido por el proceso de colonización, así como los efectos posteriores de la minería y la extracción de recursos naturales<sup>6</sup>, el olvido histórico de esta región por parte del Estado también se suma a la lucha entre grupos ilegales por el control de este territorio estratégico.

De hecho, la presencia del Estado según el CNMH se dio días después de perpetrada la masacre. En su lugar las AUC y las FARC-EP seguían disputándose ese territorio. Es así como la masacre es, en definitiva, la consecuencia ya anunciada por entes gubernamentales

---

<sup>2</sup> Como lo indica la investigación del Centro Nacional de Memoria Histórica las únicas construcciones que en Bellavista (Bojayá) tenían paredes de cemento eran la iglesia del lugar, la casa cural y un convento de monjas agustinas (CNMH, 2010).

<sup>3</sup> En el documento *Bojayá: la historia sin límites* (CNMH, 2010) se expone, citando tratados internacionales sobre las armas en el desarrollo de la guerra el uso de elemento no convencionales. El uso de cilindros bomba, como ocurrió en la masacre de Bojayá tipifica este hecho como un crimen de guerra.

<sup>4</sup> Información tomada del documento *Bojayá: guerra sin límites* del Centro Nacional de Memoria Histórica.

<sup>5</sup> Tras la masacre el presidente de la época Andrés Pastrana impulsó toda su fuerza diplomática internacional para que a las FARC-EP las ubicaran dentro de los grupos al margen de la ley con título de terroristas, como ya se anotó.

<sup>6</sup> La extracción de los recursos naturales además de hacerle un daño ambiental a su territorio también, según lo narra el CNMH (2010Gg), es un atentado contra lo que ellos consideran sagrado.

y comisiones internacionales del olvido en el que ha estado este territorio. Después de la masacre los bojayaseños siguen esperando las promesas que el alto gobierno no les ha cumplido. En el capítulo VIII del texto *Bojayá: una guerra sin límites* el CNMH (2010) se establece una serie de recomendaciones después del estudio contextual de la masacre de Bojayá, porque su población sigue siendo victimizada aún después de la masacre.

Diferentes organizaciones han acompañado a las víctimas del conflicto en la región afrotrataña desde antes del 2 de mayo de 2002. Algunas de ellas se han dedicado a garantizar la memoria histórica de la población, la permanente búsqueda de la verdad respecto a la masacre, y el proceso de reparación de indemnización de las víctimas y sus derechos. Estas organizaciones, según el CNMH (2010), incluyen la Defensoría del Pueblo, la ONU, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, la Gobernación del Chocó y la Diócesis de Quibdó, esta última destacándose por su labor pastoral, social y de acompañamiento a las víctimas. En particular, se resalta el papel del párroco de Bojayá, tanto durante como después de la masacre, así como su influencia en el tratamiento y atención de las víctimas desplazadas a Quibdó. A pesar de la presencia de algunas entidades del Estado la atención directa de las víctimas fue asumida por organizaciones independientes porque la reparación efectiva de la población está aún pendiente.

### **1.1.1 La masacre en la narrativa política**

La masacre de Bojayá ha sido integrada en distintos discursos políticos, configurándose como un símbolo de las vulneraciones a los derechos humanos en el conflicto armado colombiano. Su acentuación varía según el actor que la enuncie: mientras que desde el Estado se ha enmarcado en la necesidad de consolidar la paz y garantizar la no repetición, desde los movimientos sociales y organizaciones de víctimas se enfatiza la responsabilidad del Estado por su inacción y la necesidad de justicia y reparación integral.

En términos narrativos, la masacre ha sido representada bajo una trama de victimización y resistencia. Por un lado, se resalta el sufrimiento de la comunidad ante la violencia de los actores armados, pero por otro, se reivindica la lucha de las víctimas por el reconocimiento de sus derechos y la memoria colectiva. Así, la narrativa política en torno a Bojayá oscila

entre la instrumentalización del hecho en discursos de reconciliación y su uso como evidencia de la deuda histórica con las comunidades afrodescendientes e indígenas.

Francisco Giraldo Jaramillo (2020) expone cómo este suceso se convirtió en la piedra angular en el discurso político de los presidentes desde el año 2002. Desde Andrés Pastrana, pasando por los períodos presidenciales de Álvaro Uribe y los dos períodos de Juan Manuel Santos, se transformó la narrativa entorno al conflicto colombiano y la masacre de Bojayá, se convirtió en un evento de referencia recurrente al tratar temáticas referidas a las víctimas y sus derechos. Para entender la masacre es menester leerla desde el contexto en que ocurre. Por un lado, en el ámbito internacional, y por otro, en el escenario nacional. Son dos lecturas de un mismo conflicto.

Respecto al primero, al plano internacional, el mundo estaba hasta ahora asumiendo lo que significaba el 11 de septiembre y los presuntos victimarios de este hecho eran calificados como terroristas, por tanto, todo grupo que pudiera atentar contra el establecimiento y los civiles no debía dársele otro nombre. En el interior del país se adoptó la misma posición meses antes del 2 de mayo de 2002 cuando el gobierno de Andrés Pastrana dio por terminados los diálogos de paz con las FARC-EP en San Vicente del Caguán<sup>7</sup>. Es así que la masacre cuya responsabilidad primera se atribuyó a esta guerrilla (CNMH, 2010) se desarrolló en un momento en que estas organizaciones fueron combatidas como terroristas, en el marco de las políticas de seguridad internacionales. Todo esto condujo a que lo primero que hiciera Andrés Pastrana, y con éxito, fuera presionar para que la Unión Europea incluyera en la lista de grupos terroristas a las FARC-EP<sup>8</sup>.

Con el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006/2006-2010) y en desarrollo de la política de Seguridad Democrática, la masacre de Bojayá fue utilizada con sus fines políticos. Lo primero que hizo el gobierno de Uribe fue trasladar el casco urbano de Bellavista a un lugar que no tuviera complicaciones por su cercanía con el río Atrato, sin tener en cuenta que el traslado de su pueblo no era lo que necesitaba la comunidad y que ese traslado significaba un cambio completo en sus costumbres, cultura e interacción social<sup>9</sup>. Además de la

---

<sup>7</sup> Una zona que en la lectura de CNMH ayudó para fortalecer militarmente a las FARC (CNMH, 2010).

<sup>8</sup> Los paramilitares ya se encontraban en la lista de grupos terroristas.

<sup>9</sup> El CNMH enfatiza en que el cambio de territorio de la nueva Bellavista significó para los habitantes de Bojayá una ruptura en su cultura. La lejanía del río significó el cambio en sus costumbres pues era el río el que los definía como pueblo (CNMH, 2010)

reconstrucción del pueblo, obra que se entregó incompleta por Uribe Vélez años después de perpetrada la masacre, Bojayá fue instrumentalizada por este gobierno para buscar el Tratado de Libre Comercio y la continuación del Plan Colombia con los Estados Unidos. Según el CNMH el Congreso de los Estados Unidos condicionó aprobación del Tratado al respecto de los Derechos Humanos en el contexto del conflicto. Por esta razón el presidente Álvaro Uribe fue a Bojayá y con la población víctima en pleno y con delegados del gobierno de los Estados Unidos pronunció un discurso en inglés con el fin de convencer a la comunidad internacional, especialmente a los Estados Unidos de que en Colombia los derechos humanos de las víctimas sí se estaban garantizando<sup>10</sup>. Terminado el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su política de Seguridad Democrática en donde, además de combatir a las FARC-EP se llevó a cabo el diálogo y desarme de las AUC, fue electo como presidente Juan Manuel Santos (2010-2014/2014-2018), quien había ejercido el cargo de ministro de Defensa entre 2006 y 2009 durante el segundo gobierno de Álvaro Uribe. Santos promovió otra narrativa frente a la guerra y la guerrilla de las FARC-EP y en el marco del proceso de paz progresivamente situó lo ocurrido en Bojayá en un lugar de importancia.

### **1.1.2 La masacre en el proceso de paz durante el gobierno de Juan Manuel Santos**

Como lo plantea Giraldo Jaramillo (2020) Juan Manuel Santos en pocas ocasiones nombró a Bojayá en sus discursos. “Durante los primeros años del gobierno de Santos, por un lado, Bojayá desapareció por completo como referencia de las palabras del presidente” (Giraldo, 2020, Pág. 65) sin embargo, dentro del proceso de paz emprendido por este gobierno, Bojayá volvió a ser el foco de atención y el punto de referencia dentro de los diferentes actos que exigía el mismo proceso. Las *cantaoras* de Bojayá fueron quienes engalanaron el escenario en la firma del Acuerdo de Paz en Cartagena en septiembre de 2016 y así Bojayá fue convirtiéndose en el ejemplo de persuasión para que se votará por el Sí en el plebiscito por la paz y fue el símbolo utilizado por el presidente Juan Manuel Santos cuando recibió el Premio Nobel de Paz en octubre de 2016, quien donó el premio otorgado a las víctimas en la visita que realizó a Bojayá después de recibir esta distinción.

---

<sup>10</sup> El CNMH en reiteradas menciones en su documento sobre la masacre de Bojayá hace referencia al discurso en inglés del Álvaro Uribe Vélez frente a las víctimas de Bojayá y los delegados del gobierno de los Estados Unidos (CNMH, 2010)

### **1.1.3 El perdón y las políticas de la memoria: Un análisis crítico de la masacre de Bojayá desde la perspectiva de Sandrine Lefranc**

El estudio de la masacre de Bojayá desde la perspectiva de Sandrine Lefranc (2022) permite comprender cómo las políticas de memoria pueden ser utilizadas como estrategias de reconciliación impulsadas desde el Estado, sin necesariamente traducirse en transformaciones estructurales para las víctimas. Lefranc, con su enfoque crítico sobre los dispositivos de justicia transicional y el uso político del perdón, ofrece herramientas analíticas para cuestionar si los actos de reconocimiento y las narrativas oficiales realmente conducen a una reparación efectiva o si terminan siendo mecanismos simbólicos sin impacto material en las comunidades afectadas.

La masacre de Bojayá documentada en profundidad por el Centro Nacional de Memoria Histórica en *Bojayá: una guerra sin límites* (2010), puso de manifiesto la violencia sin restricciones de los actores armados, particularmente de las FARC-EP, y el estado de abandono en el que se encontraban comunidades afrocolombianas e indígenas. No solo expuso la brutalidad inherente al conflicto, sino que también se convirtió en un símbolo de la necesidad de construir políticas de perdón y memoria que abordaran tanto el sufrimiento de las víctimas como la reconciliación del tejido social fracturado. No obstante, la manera en que estas políticas han sido implementadas y su uso en el discurso político requiere un análisis crítico y reflexivo. En este sentido, las perspectivas de la académica Sandrine Lefranc (2022), quien ha investigado exhaustivamente las políticas de memoria en contextos posconflicto en obras como *¿Para qué sirven las políticas del perdón?*, resultan particularmente relevantes para desentrañar las implicaciones de dichas políticas en la sociedad colombiana.

El informe *Bojayá: una guerra sin límites* del CNMH (año) subraya la crudeza de los hechos, detallando no solo la secuencia de eventos que llevaron a la masacre, sino también las condiciones estructurales de marginación que perpetuaron la vulnerabilidad de las comunidades afectadas. Francisco Giraldo (2010), en su análisis titulado *La masacre de Bojayá: usos políticos de un recuerdo violento*, complementa esta visión al explicar cómo la narrativa de Bojayá fue utilizada políticamente por el gobierno de Álvaro Uribe para reforzar

la política de seguridad democrática y consolidar el apoyo internacional en la lucha contra las FARC-EP, que fueron clasificadas como grupo terrorista por Estados Unidos y la Unión Europea en esa época.

La narrativa en torno a Bojayá experimentó un cambio significativo durante la presidencia de Juan Manuel Santos, quien buscó reposicionar la masacre en un marco de reconciliación nacional que legitimara el proceso de paz con las FARC-EP. La memoria de Bojayá se transformó en un símbolo de la necesidad de perdón, representado en el ARRPP que se llevó a cabo en 2015. Esta petición, realizada en un acto simbólico de reconocimiento y contrición, buscó resarcir el daño causado y facilitar la aceptación de la guerrilla en un contexto de transición hacia la paz.

Lefranc (2022), en este sentido, argumenta que las políticas de memoria, incluidas aquellas que promueven el perdón, tienen un carácter instrumental que va más allá de su función reparadora y reconciliadora. En su obra, sostiene que dichas políticas pueden ser interpretadas como estrategias que buscan, de manera intencional, moldear la narrativa colectiva y establecer un nuevo orden social y político. En el caso de Colombia, el *uso* de la masacre de Bojayá en los discursos de reconciliación ilustra cómo el perdón puede ser cooptado por el Estado y otros actores para fortalecer legitimidades y justificar reformas o iniciativas políticas.

El perdón en este contexto, aunque cargado de simbolismo, no es neutro. La petición pública de las FARC-EP en 2015 y las visitas de líderes políticos a Bojayá se configuran en actos performativos en el sentido propuesto por John Langshaw Austin (2007), donde el lenguaje y la puesta en escena del perdón no solo describen una realidad, sino que buscan producir efectos concretos en la esfera política y social. Estos actos no solo pretendían expiar la culpa de los actores armados, sino también reforzar la legitimidad del proceso de paz al construir una narrativa de reconciliación ante la opinión pública. Sin embargo, Lefranc (2022) advierte que estos actos, aunque necesarios, pueden despojar a las víctimas de la agencia sobre su propio duelo y trauma, imponiendo una narrativa que responde a intereses estatales o de grupos dominantes en lugar de a las necesidades genuinas de las comunidades afectadas.

Las políticas de perdón en el caso de Bojayá han tenido un impacto diverso en la memoria colectiva y en el sentido de justicia de la comunidad. La retórica oficial que promueve el

perdón y la reconciliación ha sido celebrada por algunos sectores como un avance hacia la paz y la reparación del tejido social. No obstante, otros estudios críticos sugieren que estas políticas también pueden actuar como mecanismos de silenciamiento, invisibilizando las voces que exigen justicia punitiva o un reconocimiento más profundo de las desigualdades estructurales.

Lefranc (2022) enfatiza que las políticas de perdón y reconciliación deben ser analizadas desde una perspectiva que considere tanto su capacidad de sanación como sus limitaciones y potenciales efectos adversos. La reconciliación promovida por el Estado y otros actores puede, en última instancia, servir para legitimar un nuevo orden político sin atender de manera exhaustiva los reclamos de las víctimas y sus familias. Así, la memoria de Bojayá se convierte en un campo de disputa en el que se negocian y reconfiguran significados y narrativas que no siempre reflejan la pluralidad de perspectivas de las víctimas.

Lefranc (2022) invita, pues, a reflexionar sobre preguntas fundamentales: ¿Qué significa el perdón en un contexto en el que las comunidades han sido despojadas de sus derechos y dignidad durante décadas? ¿Puede una política de memoria verdaderamente responder a las necesidades de las víctimas si es concebida y aplicada desde las esferas del poder político? La autora sugiere que el perdón institucionalizado, a pesar de sus potenciales beneficios, tiende a simplificar la complejidad del dolor y la justicia en aras de un proyecto político mayor.

Recientemente el perdón ha sido abordado en el contexto colombiano en el marco de las reflexiones sobre la justicia transicional y el deber de memoria. Es el caso de los trabajos de Solanyer López Álvarez y Sandra Milena Serrano-Mora (2024), Andrés Fernando Suárez (2024) y Jefferson Jaramillo Marín y Mariana Delgado Barón (2024). Estos estudios permiten examinar el perdón desde su dimensión política y normativa y también en su relación con la memoria histórica, la justicia transicional y la reconstrucción del tejido social en comunidades afectadas por la violencia. Mientras Lefranc (2004) plantea un enfoque centrado en las estructuras institucionales del perdón, los textos seleccionados ofrecen una perspectiva complementaria que enfatiza la importancia del reconocimiento de la verdad y la tensión entre justicia y reconciliación. A partir de estos enfoques, se evidencia que las políticas del perdón no pueden entenderse exclusivamente como mecanismos institucionales,

sino que requieren un anclaje en la memoria colectiva y en la participación activa de las víctimas para garantizar su legitimidad y efectividad en contextos que transitan al posconflicto, como el caso colombiano.

En el primer texto, titulado *El deber de la memoria y el perdón: desde las víctimas de desaparición forzada en Colombia*, de Solanyer López Álvarez y Sandra Milena Serrano-Mora (2024), se analiza la relación entre la memoria y el perdón en el contexto de las desapariciones forzadas en Colombia. Las autoras exploran cómo la memoria se convierte en un elemento esencial para la exigencia de justicia y reparación, enfrentándose a discursos institucionales que promueven el olvido como estrategia de reconciliación. El estudio permite comprender el perdón como un acto individual y como un proceso social que solo puede tener lugar cuando se garantiza el derecho a la verdad y la dignificación de las víctimas.

El artículo de López Álvarez y Serrano-Mora (2024) constituye un aporte valioso al estudio de la memoria y el perdón en el contexto colombiano, especialmente desde la perspectiva de mujeres víctimas de desaparición forzada. A partir de un enfoque metodológico fenomenológico-hermenéutico, las autoras destacan la importancia del testimonio y la agencia de las víctimas en la construcción de paz.

El perdón, como concepto filosófico y político, ha sido objeto de debates intensos. Derrida (2015) plantea que el perdón auténtico solo puede concederse a lo “imperdonable”, es decir, a aquellos actos que no pueden ser subsanados mediante la justicia retributiva. En este sentido, el artículo de López Álvarez y Serrano-Mora (2024) recoge testimonios que reflejan la tensión entre la necesidad de perdonar y la demanda de verdad. Muchas de las madres entrevistadas vinculan el perdón con el conocimiento de los hechos: sin verdad, el perdón se convierte en una expectativa injusta impuesta a las víctimas. Esta idea se alinea con la perspectiva de Paul Ricoeur (1999), quien argumenta que el perdón no debe implicar olvido, sino una reinterpretación del pasado que permita la reconstrucción del tejido social.

En este sentido en Colombia, las políticas del perdón han sido diseñadas bajo el marco de la Ley de Justicia y Paz (2005) y los Acuerdos de Paz con las FARC-EP (2016), lo que ha generado un dilema ético en relación con el alcance que puede tener el perdón en relación con las víctimas. En muchos casos, las estructuras estatales han promovido discursos de reconciliación que minimizan las exigencias de justicia. Este fenómeno ha sido ampliamente

estudiado en otros contextos, como en Sudáfrica tras el *Apartheid*, donde la Comisión de Verdad y Reconciliación otorgó amnistías a perpetradores a cambio de su testimonio (Tutu, 1999).

La masacre de Bojayá (2002) representa un caso paradigmático de las tensiones entre memoria, justicia y perdón en Colombia. A lo largo de los años, las víctimas han exigido no solo el reconocimiento de los hechos, sino también la imputación de responsabilidades. En 2015, las FARC-EP ofrecieron un acto público de perdón, lo que generó reacciones mixtas: para algunos, fue un gesto necesario para avanzar hacia la reconciliación; para otros, sin mecanismos judiciales claros, el perdón se percibió como una estrategia de impunidad (López Álvarez & Serrano-Mora, 2024).

El artículo de López Álvarez y Serrano-Mora (2024) incorpora un análisis más detallado sobre la relación entre el perdón y el reconocimiento institucional. Como argumenta Todorov (2001), el perdón es válido solo cuando está acompañado de un compromiso por parte del victimario de reparar el daño causado. En Bojayá, las comunidades afectadas han expresado que el perdón solo puede ser posible si va acompañado de garantías de no repetición, lo que refuerza la idea de que la memoria y el perdón deben articularse con la justicia. Este artículo ofrece una visión diferente sobre la memoria y el perdón desde las víctimas y plantea cuestiones sobre las políticas del perdón. La experiencia de Bojayá ilustra cómo la institucionalización del perdón puede tanto contribuir a la reconciliación como diluir las exigencias de justicia.

En el segundo texto, titulado *De víctimas y victimarios a sobrevivientes*, de Andrés Fernando Suárez (2024), se examina la transformación de las identidades de quienes han sido afectados por el conflicto armado en Colombia. El autor analiza cómo la memoria y el reconocimiento mutuo juegan un papel fundamental en la transición de víctima a sobreviviente, resaltando la importancia del diálogo y la verdad en los procesos de reconciliación. Por medio de un enfoque basado en testimonios y experiencias comunitarias, este autor plantea que el perdón no debe entenderse como una imposición, sino como un camino que solo es legítimo cuando se sustenta en la justicia y la reparación.

El perdón, como concepto político y social, se ha convertido en un eje central en los procesos de la memoria histórica en sociedades marcadas por la violencia. En este contexto, la masacre

de Bojayá y la experiencia de la Asociación Caminos de Esperanza - Madres de La Candelaria, ofrecen elementos fundamentales para analizar la relación entre la memoria, la justicia y las políticas del perdón. Mientras que Bojayá representa el peso del horror y la necesidad de justicia, las Madres de La Candelaria evidencian un modelo de interacción entre víctimas y victimarios que desafía la tradicional dicotomía entre castigo y reconciliación impuesta desde el Estado. La experiencia de las Madres de La Candelaria, quienes decidieron enfrentarse cara a cara con sus victimarios para buscar la verdad, sugiere que el perdón no es un acto espontáneo ni obligatorio, sino un proceso que requiere condiciones estructurales y simbólicas.

En el caso de Bojayá, la ausencia de espacios de diálogo entre las víctimas y los perpetradores ha limitado la posibilidad de un proceso similar al de las Madres de La Candelaria. Mientras estas últimas lograron transformar su relación con los victimarios a través del contacto directo, las víctimas de Bojayá han tenido que enfrentar un duelo prolongado en el que el Estado ha sido un intermediario insuficiente en la búsqueda de verdad y reconocimiento.

Uno de los elementos centrales de las políticas del perdón es la relación entre memoria y verdad. La experiencia de las Madres de La Candelaria demuestra que el perdón no se construye desde la imposición, sino desde la posibilidad de reconstruir la narrativa del pasado a través del testimonio compartido. En Bojayá, la memoria de la masacre ha estado marcada por el silencio estatal y la instrumentalización política del dolor de las víctimas. La falta de reconocimiento directo por parte de los perpetradores ha obstaculizado un proceso de reconstrucción de la dignidad similar al experimentado en Itagüi con las Madres de La Candelaria.

La humanización del victimario es un punto crítico en las políticas del perdón. En el caso de Bojayá, la representación de los actores armados como entes abstractos de la violencia ha impedido un diálogo que permita a las víctimas enfrentar a quienes cometieron los crímenes y, en algunos casos, replantear sus propias percepciones sobre el otro. En contraste, el proceso de las Madres de La Candelaria permitió que los victimarios fueran vistos como individuos capaces de arrepentimiento y transformación, lo que abrió la posibilidad de una relación definida por patrones que buscan superar la violencia.

El caso de Bojayá y el de las Madres de La Candelaria muestran dos caminos distintos en las políticas del perdón. Mientras en el primero la memoria ha sido utilizada para exigir justicia y reconocimiento, en el segundo ha servido como base para la reconstrucción de relaciones humanas. El resultado de la investigación referida a las Madres de la Candelaria propone un conjunto de recomendaciones que buscan otorgarle sentido al perdón dentro de los procesos transicionales. Para que el perdón sea una opción real dentro de una política de paz según Suárez (2024), es fundamental:

**Generar espacios de diálogo directo** entre víctimas y victimarios para evitar la deshumanización de las memorias.

**Reconocer el papel activo de las víctimas** en la reconstrucción social, permitiendo que sus narrativas no sean solo testimonios de sufrimiento, sino de agencia y transformación.

**Entender el perdón como un proceso político**, no como una exigencia moral, garantizando que quienes decidan perdonar lo hagan desde su autonomía y no desde una imposición institucional.

El caso de Bojayá puede beneficiarse de un enfoque similar al de las Madres de La Candelaria si se crean condiciones para la interacción directa con los perpetradores y se permite una construcción de la memoria basada en el reconocimiento mutuo. El perdón no es un mandato, sino una posibilidad que surge cuando la verdad, la memoria y la justicia se encuentran en el camino hacia la reconciliación.

En el tercer texto, titulado *Deber de memoria y razones de olvido en la justicia transicional colombiana*, de Jefferson Jaramillo Marín y Mariana Delgado Barón (2024), se aborda la tensión entre la memoria y el olvido en el marco de la justicia transicional en Colombia. Los autores analizan cómo distintos sectores sociales y políticos han disputado el control de la memoria histórica, ya sea para garantizar el derecho a la verdad de las víctimas o para promover el olvido como una estrategia de estabilidad política. El estudio permite reflexionar sobre el papel de la memoria en la construcción de las políticas del perdón, señalando que la reconciliación solo es posible cuando el reconocimiento de los hechos se convierte en un pilar fundamental del proceso.

Estos autores exponen una tensión central en los procesos de justicia transicional: la necesidad de recordar el pasado violento para garantizar la no repetición, frente a la conveniencia política de ciertos sectores de promover el olvido como mecanismo de reconciliación. Este dilema no solo es teórico, sino que tiene implicaciones concretas en la forma en que el Estado y la sociedad colombiana han abordado la violencia, en particular en eventos como la masacre de Bojayá.

El trabajo de Jaramillo y Delgado (2024) presenta la justicia transicional como un “campo de disputa” entre el “deber de memoria” y las “razones de olvido”. La memoria es vista como un derecho de las víctimas, una herramienta para la justicia y una base para la construcción de la verdad histórica. Sin embargo, la imposición del olvido ha sido una estrategia utilizada por ciertos actores estatales para facilitar acuerdos políticos y evitar enfrentamientos con estructuras de poder que podrían verse comprometidas por una reconstrucción crítica del pasado.

En el caso de la masacre de Bojayá, esta tensión se materializa en la forma en que el Estado ha gestionado el reconocimiento de la verdad. La memoria de los sobrevivientes ha sido clave para documentar la responsabilidad de los actores armados y del Estado en la omisión de protección a la población civil. No obstante, se han dado intentos de minimizar la responsabilidad institucional que buscan relativizar los hechos o diluirlos dentro del contexto más amplio del conflicto.

El debate entre la memoria y el olvido no es meramente teórico, sino una cuestión política con efectos directos en la forma en que se implementan las políticas de justicia transicional. La insistencia en la memoria como un derecho de las víctimas es fundamental para evitar que el perdón se convierta en una estrategia de impunidad.

Bojayá es un caso paradigmático en el que se han enfrentado el deber de memoria y las razones de olvido. Las víctimas han exigido reconocimiento y justicia, mientras que ciertos sectores han promovido la idea de “pasar la página” en nombre de la estabilidad nacional. La Comisión de la Verdad y el Centro Nacional de Memoria Histórica han jugado un papel clave en documentar el impacto de la masacre y en promover una visión del perdón basada en la verdad.

En el caso de Bojayá, el ARRPP fue para algunos un paso hacia la reconciliación; sin embargo, para otros, fue una forma de cierre prematuro y de olvido forzado que redujo la capacidad de la comunidad para procesar su duelo de forma autónoma. La tensión entre memoria, verdad y reconciliación en el contexto colombiano refleja las complejidades inherentes a la implementación de políticas de perdón en escenarios de posconflicto. A propósito de este análisis derivado del trabajo de Sandrine Lefranc (2022), esta tesis se planteó la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles fueron las políticas del perdón que se trazaron durante el proceso de paz entre el gobierno nacional y las FARC-EP a través del Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón (ARRPP) ocurrido en diciembre de 2015 y de sus efectos en las víctimas de la masacre ocurrida en Bojayá en el año 2002?

## 1.2 Los estudios acerca de la masacre de Bojayá

El estado del arte de esta tesis se circunscribe a la masacre de Bojayá. Se analizaron diferentes investigaciones sobre este acontecimiento y se delimitó la consulta bajo los siguientes criterios de búsqueda: tesis de doctorado y maestría<sup>11</sup>, artículo de revistas académicas, ensayos y libros. De este ejercicio de búsqueda, inicialmente se encontraron 22 tesis entre maestría y doctorado que tenían relación con el tema consultado, 15 artículos académicos de diferentes universidades, 6 libros que hacen mención al tema de Bojayá en relación con el concepto de perdón, además aparecieron en la búsqueda, varios artículos de revistas académicas de universidades y centros de investigación. En la delimitación se construyó la primera matriz de registro con 10 tipos de documentos.<sup>12</sup> En este sentido se han identificado cuatro tendencias, a saber:

**Tabla 1. Balance de los estudios acerca de la masacre de Bojayá**

Trabajo	Nivel/Institución	Contenido
Trabajo de grado en nivel maestría	Universidad Nacional de Colombia	Culpa en relación con víctimas y victimarios.
Tesis de doctorado	Universidad del Rosario	Análisis de "Vivir sabroso" en el contexto de la masacre de Bojayá desde ciencias sociales y filosofía.

<sup>11</sup> En el trabajo de consulta para la elaboración del presente estado del arte se tuvo en cuenta una tesis de especialización por sus aportes significativos para lo que se pretende trabajar en el proyecto de investigación.

<sup>12</sup> Las bases de datos y centros de documentación consultados fueron la Biblioteca Luis Ángel Arango, la plataforma digital E – Libro, la Red de Bibliotecas Públicas de Bogotá, la plataforma de Google Académico, el Centro Nacional de Memoria histórica (CNMH) y, finalmente, el Informe de la Comisión de la Verdad.

Trabajo	Nivel/Institución	Contenido
Trabajo de grado	Universidad del Valle	Relación entre el pensamiento de Hannah Arendt y el perdón.
Informe <i>Hallazgos y Recomendaciones</i>	Comisión de la Verdad	Análisis general sobre el conflicto armado en Colombia.
Proyecto de investigación <i>Bojayá: 15 años después. Políticas sobre el perdón y el retorno</i>	Universidad ICESI	Estudio sobre políticas de perdón y retorno.
Artículo sobre perdón y milagro	Universidad ICESI	Reflexión sobre el perdón y el milagro (en sentido arendtiano).
Texto sobre filosofía y el conflicto		Análisis del papel de la filosofía para evitar guerras y reflexionar sobre el conflicto.
Tesis de maestría en paz, desarrollo y ciudadanía	Universidad Minuto de Dios	Análisis del conflicto colombiano desde una perspectiva religiosa centrada en la masacre de Bojayá.
Artículo sobre las laderas del Atrato	Natalia Quiceno, autora de "Vivir sabroso"	Reflexión sobre los pobladores del Atrato tras la masacre de Bojayá.
Informe <i>Bojayá, la guerra sin límites</i>	Centro Nacional de Memoria Histórica	Análisis histórico sobre la población de Bojayá antes, durante y después de la masacre.

### 1.2.1 Primera tendencia: la noción de la culpa

Esta primera tendencia hace referencia a dos investigaciones que se han realizado sobre el concepto de *culpa* en el conflicto colombiano, específicamente en la masacre de Bojayá. Por un lado, la tesis titulada *Conceptualización de la culpa en contextos de conflicto armado y posacuerdo. Una reflexión desde el caso colombiano*, de Jenny Katherine Cubillos (2018) y el artículo titulado *Bojayá: la culpa de la víctima y de los victimarios* de Martha Nubia Bello (2005). En los dos textos se busca hacer un análisis desde las víctimas y victimarios, en uno de los casos desde la perspectiva de la Acción sin Daño:

La principal exploración conceptual de este documento se realiza a partir de tres autores, Karl Jaspers, Hannah Arendt y Martha Nubia Bello, de los cuales se procura extraer elementos para una conceptualización de la culpa que incluya el enfoque ético de la acción sin daño (ASD). El objetivo es comprender cómo la culpa, entendida desde la ASD, e involucrando tanto a víctimas como victimarios, puede contribuir a la construcción de paz. (Cubillos, 2018, p. 4)

Cubillos (2018) en su tesis intenta explicar cómo la culpa y su comprensión incide en la construcción de la paz. Ese, al parecer, es su objetivo final. Para lograrlo, cita a Hannah Arendt y a Martha Nubia Bello. En cuanto a la investigación que hace de Arendt, plantea lo siguiente:

Los análisis relacionados con la culpa en contextos de conflicto armado datan en su mayoría del periodo posguerra de la Segunda Guerra Mundial. Luego del holocausto nazi, la mirada del mundo estuvo puesta en tratar de comprender cómo las diferencias sociales, políticas y económicas habían generado tal magnitud de violencia que llevaran a la sociedad, especialmente a la sociedad alemana, a una apatía moral que los hiciera cómplices (por acción o por omisión) de las atrocidades cometidas durante esta guerra. Las reflexiones estuvieron centradas en cómo hacer que tal panorama no se repitiera en ningún lugar del mundo. (Cubillos, 2018, p. 16).

Según el análisis hecho por Cubillos, la culpa empezó a estudiarse y a ser objeto de investigación desde la Segunda Guerra Mundial con el tema del holocausto nazi. Para llegar a esa conclusión la autora se vale en primera medida de K. Jaspers, filósofo contemporáneo a Hannah Arendt. En relación con la postura de Jaspers se afirma que “la culpa tiene una relación recíproca con la moral, la filosofía y la política, y con base en estas relaciones, Jaspers planteaba que la acción de los hombres en los tiempos de guerra debía apoyar reflexiones que propendieran por el desarrollo de una sociedad basada en el respeto por la humanidad del otro” (Cubillos, 2018, 16).

La culpa, en este sentido, tenía entonces a partir de lo acontecido un enfoque para entenderse desde la moral, la política y la filosofía. Hannah Arendt (2011) leyó en Jaspers la misma concepción de culpa que probablemente adoptó para la estructura de *La condición humana*. En el mismo sentido de entender la culpa como un concepto político, Cubillos sigue citando a Jaspers cuando afirma que este autor “defendía que no había una separación clara entre la moral y la política” (Cubillos, 2018, p.16). En el mismo sentido de Jaspers, según Cubillos, Hannah Arendt hace una referencia al concepto de culpa, cuanto la filósofa “añade un elemento al postulado de Jaspers, señalando en sus declaraciones sobre la responsabilidad de Alemania en la Segunda Guerra Mundial que la culpa debía ser únicamente exigida a quienes podían ser increpados directamente por los actos que cometieron, es decir, gobernantes o altos mandos de las fuerzas militares” (Cubillos, 2019, p. 17). Aquí es importante entender que en Arendt la culpa es el intento por determinar la responsabilidad de quien comete un acto que afecte la dignidad del otro. Es decir, y así lo confirma la autora de la tesis, la finalidad no es definir qué es la culpa sino quién tiene la responsabilidad de los actos. En últimas, esto se traduce en el concepto de perdón, porque a quien se le otorga el perdón, es a quien asume

las responsabilidades de sus actuaciones. Cubillos hace una interpretación de Arendt al decir lo siguiente:

Hablar de reconocimiento de responsabilidades de manera colectiva en un escenario de violencia armada no exime el hecho de que los principales responsables deban asumir sus acciones y su papel en la guerra. Sin embargo, este reconocimiento debe ser legítimo y esta legitimidad debe estar mediada por emociones como la culpa, la cual, al ser una emoción propia de la condición humana, potencia lo que Jaspers llama la reconstrucción espiritual de la sociedad. (Cubillos, 2018, p. 17).

En el artículo (Martha Nubia Bello 2011) se busca establecer en el contexto de Bojayá, a quién atribuirle la responsabilidad, intentando responder la pregunta tácita que existe en esta primera tendencia: ¿De quién es la culpa? Bello, dentro de la narrativa misma de la historia que han padecido los pobladores del bajo Atrato, que a propósito de las experiencias vividas después de la masacre no siempre el culpable es el victimario. Aquí, según Bello, nos encontramos con otro tipo de culpabilidades.

La masacre no sólo significó la destrucción de la iglesia y de las casas y el posterior saqueo del pueblo por parte de los paramilitares, no sólo acabó con la vida de personas de gran importancia para la comunidad: matronas, líderes, niños y niñas. La masacre destruyó un ordenamiento social y cultural, despojó a sus habitantes de las certezas mínimas para habitar el mundo. (Bello, 2005, p. 3).

Es una historia contada para buscar los vacíos que permitieron que ocurriera la masacre. Cubillos, que también cita en su tesis a Bello lo describe de esta manera

El panorama de la culpa en el conflicto armado colombiano tiene una distribución injusta, ya que son las víctimas quienes en su mayoría (además de asumir las consecuencias de los hechos de los cuales son víctimas) asumen una culpa a partir de los hechos que les ocurrieron. Y los victimarios, quienes directamente tienen una responsabilidad en los actos cometidos, en su mayoría no asumen ningún tipo de culpa sobre sus acciones en la guerra (Cubillos, 2018, p. 18).

Y en este sentido más adelante concluye: “la desinstalación de la culpa en las víctimas debe implicar también una instalación de la culpa en los victimarios” (Cubillos, 2018, p. 19). Bello busca las consecuencias que tiene la culpa. Termina diciendo, en otras palabras, que los pobladores de Bojayá, entre otras cosas por la ausencia del mismo Estado, son

desconocedores de leyes, normas y derechos. Por tanto, el lugar de la culpa no es otro que la justicia, en palabras de Bello,

Declarada la masacre como “un crimen de guerra”, organismos internacionales, entidades de control del Estado y de defensa ciudadana, así como organizaciones de derechos humanos, señalan responsabilidades y compromisos frente a la necesidad de adelantar las respectivas investigaciones y de aplicar justicia. Sin embargo, llaman la atención los diferentes énfasis y preocupaciones que se esconden detrás de la palabra justicia (Bello, 2005, p. 12).

En este sentido, la búsqueda de justicia en el contexto de la masacre y el reconocimiento de la culpa compartida por todos los actores involucrados lleva a reflexionar sobre la necesidad de adoptar acciones políticas e institucionales. Según Bello (2005), más allá de las medidas punitivas que señalan la culpabilidad política y criminal, es fundamental que tanto el Estado como los ciudadanos asuman responsabilidades concretas para generar cambios estructurales.

De esta manera, se establece la primera categoría identificada en el análisis del estado del arte de esta investigación. Aunque el concepto de culpa no constituye el objeto principal del estudio, sus consecuencias resultan relevantes para comprender las dinámicas que se derivan de ella.

### **1.2.2 Segunda tendencia: relación territorio – identidad – cultura**

Una segunda tendencia que se identificó en la lectura de los textos analizados es la relación que se plantea entre territorio, identidad y cultura. Entender el conflicto, implica entender el contexto territorial particular de la masacre (el bajo Atrato), lugar en el cual las comunidades construyen sus identidades y su propia cultura (religiosidad, respeto por las tradiciones ancestrales). Después de perpetrada la masacre por manos de las FARC-EP y los paramilitares que desencadenó la muerte de un centenar de habitantes de Bojayá, por la misma situación límite en la que estaban, huyeron hacia Quibdó, Medellín y otras ciudades intermedias para, después de un tiempo, volver a ‘enterrar a sus muertos’, en *su* territorio. En esta categoría se encuentra el *Informe Final de la Comisión de la Verdad* (2022), fruto de los

diálogos entre el gobierno de Colombia y las guerrillas de las FARC-EP<sup>13</sup> y el trabajo de Natalia Quiceno (2014) titulado *Vivir Sabroso: luchas y movimientos afroatratoños, en Bojayá, Chocó*. En este último texto la autora asume un nuevo gentilicio para los lugareños, no solo es Bojayá, el territorio objeto de su estudio, sino toda la zona que configura con el Río Atrato, a ellos, a los moradores de estas tierras los denominó *afroatratoños*. Es decir, afrodescendientes que viven en la región del bajo Atrato. Así lo relata ella en la introducción a su libro:

El Medio Atrato es una región ubicada en el norte de Colombia. Se extiende por los departamentos del Chocó y Antioquia, a lo largo de la extensa región del Pacífico colombiano. Desde los años noventa, este territorio, reconocido durante siglos por la coexistencia y convivencia entre comunidades negras e indígenas, comenzó a ser protagonista en las dinámicas del conflicto armado colombiano. En especial, por los efectos que trajo la entrada de los paramilitares por el Bajo Atrato (departamentos del Chocó y Antioquia) y la actual transformación de los ejércitos ilegales en bandas y estructuras criminales asociadas a la minería ilegal y el negocio del narcotráfico. (Quiceno, 2014, p. 3).

Hay toda una necesidad de describir el territorio para posteriormente exponer por qué *ese* territorio resulta fundamental para entender lo que pasó. El desarrollo de esta tesis ocurre en el marco de un trabajo de campo que llevó a cabo la autora diez años después de la masacre en el cual el contacto con la comunidad le permitió entender lo que perdió la población con este hecho de violencia:

El 2 de mayo de 2012, durante la conmemoración por los diez años de la masacre de Bojayá, el lema del evento era: “Bojayá, una década camino a la dignidad”. A raíz de esta frase, indagué al respecto entre mis interlocutores. ¿De qué estaba hecha esa dignidad? ¿Qué era lo que se había perdido? ¿Qué se estaba buscando? En las respuestas surgieron elementos que me llevaron a lo que se iba construyendo, de manera minuciosa y desapercibida, como idea de una vida sabrosa” (Quiceno, 2014, p. 4).

Y así, según Quiceno, empieza el trabajo de campo por la explicación de la búsqueda del *vivir sabroso* que ella propone. Su texto intenta mezclar de manera armónica, según la interpretación de este lector, tres categorías claves para entender a la autora: el territorio (los

---

<sup>13</sup> El *Informe de la Comisión de la Verdad* incluye testimonios de las víctimas de Bojayá con los cuales busca establecer la verdad de lo que ocurrió, no solo en el año 2002 sino lo que pudo haber causado este hecho y de las consecuencias que dejó.

pobladores vuelven a su tierra después de la masacre, ya sea por promesas incumplidas del Estado, ya sea por querer ‘enterrar a sus muertos’); el retorno entendido como el reintegro, en cierta medida, de su dignidad, el regreso a sus identidades; y la cultural que se configura en un contexto que está definido previamente por el territorio y la identidad. La autora expone su tesis como una experiencia en primera persona

Apelar a la idea de vivir sabroso me ayudó a pensar en cómo los afrotrataños organizan su mundo y su modo de existir. En ese sentido, palabras como creatividad, producción, configuración, hacer y creación se utilizan a menudo en el texto para resaltar las prácticas asociadas a esta manera de ordenar y percibir el mundo (Quiceno, 2014, p. 5).

¿Qué es entonces vivir sabroso? Este concepto va más allá de traer prácticas culturales marginalizadas hacia espacios políticos. Quiceno (2014) señala que implica comprender cómo se construyen los escenarios en los que se negocian antagonismos y diferencias dentro del mundo afrotrataño, identificar las prácticas empleadas para resolverlos y analizar cómo se distribuyen las relaciones en el ámbito político entre aliados y adversarios. En este sentido, el "vivir sabroso" se define como una forma de vida comunitaria que representa el lugar donde sus integrantes siempre han deseado estar.

Quiceno (2016) desglosa su investigación (como una experiencia de vida) de la siguiente manera<sup>14</sup>: hace una relación entre el territorio y la población que lo habita; expone el territorio, inicialmente, sin conflicto armado, con las vivencias propias de sus pobladores; acto seguido la autora se centra en las tradiciones propias de sus pobladores, desde sus experiencias hasta su religiosidad y tradiciones ancestrales; expone, a continuación, la propia masacre y el elemento simbólico que hasta el día de hoy se ha vuelto en el elemento significativo de la masacre: el Cristo Mutilado que simboliza la experiencia vivida por los mutilados de la masacre; la pérdida del territorio va más allá de la expulsión y el despojo, porque sus tierras conforman la ‘nación’ de quienes estaban poblando Bojayá; y, finalmente,

---

<sup>14</sup> Aquí se hace un resumen sucinto de la estructura general del texto y de cómo la autora, en primera persona, hace una investigación de la masacre de Bojayá haciendo uso de las categorías mencionadas en estas líneas. Se considera este texto fundamental, pues, dentro de los documentos de análisis que se registraron para este estado del arte es de los pocos que hace con profundidad un trabajo desde un marco teórico hasta un trabajo de campo en donde expone el antes, durante y después de la masacre. Las referencias bibliográficas citadas por la autora, sin duda, deberán enriquecer la presente investigación. Esa bibliografía no apareció en la búsqueda inicial para la elaboración del presente estado del arte, pero fue utilizada en el desarrollo de la investigación.

los combatientes, es decir, los paramilitares y las guerrillas de las FARC-EP, los diez años que separan la masacre de la investigación.

En resumen, la investigación de Natalia Quiceno no solo expone los impactos del conflicto armado en Bojayá, sino que también plantea una reflexión profunda sobre el vínculo entre territorio, identidad y cultura en el marco del vivir sabroso. Este concepto, que sintetiza las luchas, resiliencia y formas de organización de los afrotrataños, se erige como un modelo de resistencia y dignidad frente a la violencia sufrida. Así, el vivir sabroso trasciende lo local para convertirse en una clave interpretativa de la vida comunitaria en contextos marcados por el despojo y la reconstrucción.

### **1.2.3 Tercera tendencia: Sobre la religión y el conflicto (Una hermenéutica desde la religión)**

La religión ha sido un elemento transversal al momento de hacer un estudio sobre cualquier dinámica de la sociedad. En este caso particular, el de la masacre de Bojayá, no resulta ser la excepción. Ya sea desde un análisis al interior de la religión, recurriendo a las creencias propias de las personas afectadas, cómo vivían su sistemas de creencias, cómo eran, el simbolismo de que el hecho haya ocurrido dentro de una Iglesia y los diferentes análisis que desde la hermenéutica bíblica se han hecho sobre la masacre de Bojayá (y otros eventos conflictivos), tal es el caso de la tesis de maestría de Rafael Colina Coiran (2018) titulada *Significado y valor del perdón en la reconciliación y la construcción de la paz en el posconflicto colombiano para la asociación de víctimas del conflicto armado en Puerto Jordán*, o la reflexión del hecho religioso visto desde fuera, es decir, el significado del Cristo Mutilado (y otros cristos) en donde lo religioso se vuelve un elemento importante para la búsqueda la identidad perdida, tal es el caso del artículo escrito por Natalia Quiceno (2013) titulado *Religiosidad y política: Bojayá una década después*.

La tesis de maestría de Rafael Corina (2018) de la Universidad Minuto de Dios inicia su tesis haciendo alusión al concepto de perdón y lo contextualiza dentro de un marco histórico religioso, “El perdón es un concepto acogido en la tradición de las religiones abrahámica (judaísmo, cristianismo e islam) y posesionado en las costumbres y motivaciones espirituales de una considerable parte de los pueblos del mundo” (Corina, 2018, p. 5) y continúa

“inmersos en el relato de los evangelistas, se detalla que en el mensaje cristiano de Jesús de Nazaret, el perdón contiene una doble dimensión: la humana, que es una relación interpersonal colocada en un plano horizontal y la trascendental o divina, que sitúa al perdón en una dirección vertical de obediencia a Dios” (Corina, 2018, p. 5). El propósito de esta tesis es claro y válido en cuanto Colombia está inmersa en un contexto religioso cristiano desde la Colonia. Lo plantea el autor cuando afirma textualmente que el propósito de su tesis es el siguiente.

Este proyecto de investigación se propone una revisión crítica a la noción de perdón, averiguando y rescatando de la hermenéutica bíblica y el sigilo religioso su quinta esencia - el perdón humano- desprovisto de prejuicios que le reste el sentir, pensar y actuar de las personas; Hannah Arendt, sesenta años atrás, se adelantó a lo que sería y sigue siendo hoy en el mundo contemporáneo un tema palpitante: afirmar en forma apodíctica que “el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos ‘pecados’ cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación. (Corina, 2018, p. 6).

Aquí en su introducción el autor hace una referencia al tema de perdón en Arendt, empero, son escasas las partes de la tesis en la que se hace referencia en la filósofa, el interés patente de Corina es un estudio de campo con estadísticas, entrevistas y datos. Se hizo mención de este trabajo en este estado del arte por dos razones: la primera, porque es uno de los pocos trabajos encontrados en donde la categoría de perdón asociado al conflicto colombiano aparece desde el lenguaje religioso y desde categorías arendtianas, sin embargo, la hace desde otra escena de la geografía colombiana; la segunda, porque es valioso el aporte que esta tesis de maestría hace a la investigación presente que la categoría de perdón sea manejado por su autor desde una hermenéutica bíblica.

Esta investigación es un trabajo de campo “para averiguar y entender el significado del perdón interpersonal en un grupo de personas afiliadas a la Asociación de Víctimas del Conflicto Armado de Puerto Jordán, municipio de Tame” (Corina, 2018, p. 53) teniendo como referentes categorías desde la hermenéutica bíblica. El perdón pensado desde las enseñanzas del fundador del cristianismo. El autor, acto seguido, elabora una lista de preguntas que va a utilizar con todos sus entrevistados en donde el concepto de *perdón* es el

eje de la conversación.<sup>15</sup> La conclusión principal del autor en relación al perdón dentro del conflicto armado teniendo como referencia en ocurrido en Tame, Arauca, es la siguiente:

[...] se constató que la influencia de la tradición religiosa en las prácticas y saberes de los integrantes de la asociación de víctimas cultivada desde la infancia en la familia y la iglesia es un referente cultural en la identificación colectiva de las gentes que los conecta con sus motivaciones que le dan sentido a la vida. (Corina, 2018l, p. 71).

El otro texto que se enmarcó en esta tendencia es el artículo titulado *Religiosidad y política: Boyajá una década después*, de Natalia Quiceno. La autora se propone analizar la décima conmemoración de la masacre “haciendo énfasis en las formas en que los pueblos afrochocoanos se ubican frente a los debates políticos propios de un contexto de justicia transicional en medio de la guerra, como es el caso colombiano”. (Quiceno, 2013, p. 83). El análisis que hace la autora en este texto, doce años después de la masacre, propone pensar a la sociedad desde otras categorías a como este conflicto ha sido pensado. Lo explica de esta manera: “Se trata de analizar cómo las referencias espacio-temporales pueden tener otras formas de inscripción y dan cuenta de la formación constante de las mismas sociedades y las personas (Quiceno, 2013, p. 86).

Ahora bien, según Quiceno, ¿Qué hace diferente a esta sociedad? ¿Dónde está el elemento religioso? Las tradiciones religiosas y los rituales litúrgicos, pese al lugar donde se dio la masacre, nunca se perdieron. Quiceno narra que “una de las mujeres del pueblo recordó que el próximo domingo era el día del santo *Ecce Homo*” (Quiceno, 2013, p. 87). No es una celebración que aparezca en el calendario litúrgico cristiano, ni en la liturgia romana. Es, un ritual que los mismos pobladores hicieron en agradecimiento al *Ecce Homo* “por haberle salvado la vida al pueblo Pogueño impidiendo la llegada de los paramilitares por los días del año 2005 (Quiceno, 2013, p. 87), Los lugareños, por tanto, crearon sus propios rituales en

---

<sup>15</sup> Las preguntas aquí planteadas hacen parte del trabajo realizado por Rafael Colina dentro de la investigación: “Primera pregunta. ¿Qué significa para Ustedes la palabra perdón? Segunda pregunta. ¿De dónde provienen sus ideas que tienen sobre el perdón? Tercera pregunta. ¿Dónde han aprendido a perdonar? ¿Quiénes se lo inculcaron? Cuarta pregunta. ¿Ha perdonado alguna vez? ¿Y qué lo motivo a perdonar? Quinta pregunta. ¿Han perdonado algo porque se lo han pedido o simplemente porque ustedes decidieron perdonar? Sexta pregunta. ¿Bajo qué condiciones ustedes están dispuestos a perdonar las ofensas? Séptima pregunta ¿Para cada uno de los integrantes de la asociación que ha sido lo más difícil de perdonar? Octava pregunta. ¿Cómo se percibe el perdón en la asociación? Novena pregunta ¿Que sienten que haya cambiado en su vida luego de perdonar? Decima pregunta. ¿En qué medida el perdón es significativo para la construcción de la paz? Décima primera pregunta. ¿Qué relación tiene para ustedes el perdón con otros términos como la reconciliación, el olvido, la memoria, la paz?” (Colina, 2017, p. 93)

sintonía con su fe cristiana. En este mismo orden de ideas, la autora a propósito del tema religioso narra la situación de los lugareños entorno a la muerte.

La muerte está cargada de un rico simbolismo desde el momento de su anunciación, hasta el momento del ritual funerario. Como signos que anuncian la proximidad de la muerte aparecen las metáforas de oscuridad y animalidad, signos que dan cuenta de la caída del ser y están asociados al espacio simbólico de la selva y lo diabólico. La selva sería el espacio de la mala muerte (Quiceno, 2013, p. 90).

Una cosa, en palabras de Quiceno, es enterrar a los muertos en una situación *normal* de duelo. Sin embargo, tras la masacre, los habitantes de Bojayá tuvieron que volver a su territorio a enterrar a sus muertos. La muerte perdió sus rituales y son ahora sus habitantes, con el dolor cargado encima que tienen que volver y hacer los actos simbólicos y los rituales propios de sus entierros. Es “la importancia de reconocer el lugar que tiene la muerte dentro de toda la cosmología afro en el Chocó, para encontrar otras formas de inscripción de la experiencia de la guerra en la vida de las personas” (Quiceno, 2013, p. 90). Ahora bien, dentro de la estructura de su análisis, en este artículo la autora muestra dos elementos simbólicos que marcan el quehacer religioso de la comunidad tras la masacre perpetrada en el año 2002:

Las ruinas del pueblo viejo son acompañadas por dos símbolos fuertes de la masacre de Bojayá, la iglesia lugar de los hechos y la casa de las hermanas agustinas misioneras, dos espacios usados como refugio del pueblo de Bellavista en medio del enfrentamiento que dio finalmente lugar al trágico acontecimiento. (Quiceno, 2013, p. 92).

No debe ser obviado que el lugar en donde se dio esta masacre haya sido dentro de un templo de la Iglesia Católica. De todo lo que quedó en la Iglesia, el único lugar del pueblo donde se buscó protección únicamente quedó casi intacta la estatua de un Cristo al que la comunidad, al menos a la fecha de elaboración del escrito de Quiceno, no se había puesto de acuerdo cómo llamarle ni qué significado darle.

Hoy el santuario está declarado y adicionalmente las diferentes comunidades están discutiendo y trabajando sobre diversos elementos, la adecuación de antiguos salones de la escuela para el espacio del santuario, la discusión sobre el nombre del Cristo mutilado que quedó como símbolo para todo el pueblo de Bojayá, sus poderes milagrosos y la importancia de que se busque la estrategia de estar acompañado por un cuadro del Santo Ecce Homo (Quiceno, 2013, p. 93).

Para finalizar, Quiceno hace referencia al respeto que debe haber en el sentido de entender cómo la comunidad ha logrado mantenerse, pese a la masacre, y tener una cohesión social, aunque fragmentada gracias a los simbolismos que ellos han creado. Quiceno remata diciendo que “estos escenarios etnográficos nos muestran las formas en que la gente negra del Chocó ha inventado constantemente su mundo, sus luchas por la autonomía, libertad y diálogo constante con otras cosmologías” (Quiceno, 2013, p. 94). Esta una forma de hacer política desde el respeto a los espacios creados por la misma comunidad.

#### **1.2.4 Cuarta tendencia: El papel de la filosofía en la reflexión sobre el conflicto**

Quien hace este estado del arte en aras al proyecto de investigación sobre la masacre de Bojayá es filósofo de profesión y dentro del material de análisis se encontró un texto que hace referencia al papel que ha desempeñado o ha dejado de desempeñar la filosofía en el contexto del conflicto. Oscar Tulio Lizcano (2021) en su artículo titulado *La filosofía y la Paz*<sup>16</sup> propone un análisis del papel que ha ejercido la filosofía como disciplina en el conflicto armado colombiano. Como lo afirma él en su texto, no es un informe histórico el que pretende hacer sino una demostración de la ausencia de la filosofía en el análisis del conflicto en Colombia. Para lograr ese objetivo enmarca su reflexión en los planteamientos de Paul Ricoeur bajo la categoría de ‘hermenéutica del símbolo’ porque “Los “símbolos dan que pensar”, es aquella frase célebre expresada por Ricoeur en su texto *Finitud y culpabilidad*” (Lizcano, 2021, p. 392). Para llegar a esa tesis, el autor no solo recurre al filósofo en cuestión, sino que hace un trabajo documental de los principales filósofos que han hecho algún tipo de mención sobre el tema de la simbología y su importancia en los procesos distintos de hermenéutica. Y si bien el autor admite que la filosofía ha sido la gran ausente al momento de hacer distintos análisis sobre el conflicto en Colombia, hace un primer enunciado sobre lo que desde la filosofía no se ha definido: el mal. Es así, que el objetivo del trabajo en mención es hacer, propio de Ricoeur una ‘hermenéutica del mal’, la cantidad de símbolos que el mal ha tenido en el conflicto. Lizcano hace un análisis sobre el símbolo en relación con el mal en los primeros apartados de su artículo para rematar con la aplicación de esa reflexión en el ámbito nacional:

---

<sup>16</sup> Su nombre original es *Philosophy and Peace*.

En el contexto del conflicto armado colombiano, el mal se ha mostrado en forma de violencia, egoísta y unilateral por parte de ambos bandos; multiplicando sus manifestaciones en embestidas bélicas ante los ojos del mundo. Se ha legitimado la violencia por un estado de derecho donde el triunfo de unos se da con la humillación del vencido. La victoria conduce a la execración del otro. Uno y otro llevan como inherente la violencia para el cumplimiento de sus ideales, sin importar las consecuencias. Los símbolos del mal, los cuales reconocemos acá como las embestidas guerrilleras, tales como atentados, masacres y secuestros, cuentan con una estructura profunda que solo la narrativa y la interpretación intentan descifrar; develando, más allá de una lectura numérica institucional, no el por qué, sino el cómo debemos comprender y abordar un fenómeno histórico en nuestra nación, para así poder superarlo. Los símbolos, en el caso colombiano, no solo representan el mal, sino también el perdón y la reconciliación” (Lizcano, 2021, p. 396-397).

Nótese en el análisis hecho por el autor cómo armoniza el concepto de mal, previamente interpretado desde los postulados de Ricoeur (como en su texto: El mal: un desafío a la filosofía y a la teología) entre otros, con el de perdón y reconciliación.

### **1.3 Enfoques teóricos y filosóficos sobre la comprensión del perdón**

Esta investigación busca establecer un diálogo entre el discurso sobre los procesos de justicia transicional y el perdón con algunas de las principales interpretaciones filosóficas desarrolladas en los siglos XX y XXI. Para ello, se presentan referentes teóricos y conceptuales que permiten analizar cómo se ha comprendido el perdón en contextos de violencia y reconciliación.

#### **1.3.1 Una apuesta desde la filosofía para comprender los fenómenos del presente**

Una necesidad que empezó a gestarse en el Acuerdo de Paz entre la guerrilla de las extintas FARC-EP y el gobierno nacional, es la búsqueda del perdón de las víctimas como una manera de remediar el daño cometido. Sin embargo, se habla de perdón en los diferentes discursos y narrativas en el espectro político colombiano, pero no se le define ni se explica su alcance. Es por esto por lo que es menester hacer tal acercamiento teórico desde la filosofía y la teoría política al concepto de perdón y desde allí poder hacer el análisis y la reflexión que se busca en este proyecto de investigación. Del perdón se puede hacer mención desde diferentes perspectivas: desde la antropología, la historia, la psicología, la religión y la misma filosofía.

Cada una de ellas ofrecen cualquier número de definiciones y reflexiones en torno a este concepto tan mencionado, pero tan poco definido. Empero, por la naturaleza de este proyecto de investigación se buscará una definición del concepto perdón a partir de la filosofía y teoría política de Hannah Arendt.

En *La Condición Humana* (2011), Hannah Arendt expone el proceso escalonado hacia la *acción* que se emprende por la labor y le sigue el *trabajo* y tiene su culmen definitivo en la pluralidad, propia del quehacer político. Y es preciso ahí, donde la actividad política tiene su mayor debilidad. La *acción*, como actividad propia de la política, expone sus mayores flaquezas o ‘pecados’ en la misma actuación del ser humano. Aquí, en las interacciones del ser humano, el hombre en medio de otros hombres, con el otro y en relación con el mundo, por su propia capacidad de discursar y actuar, erra, se equivoca, frustra y engaña. De por sí, el mismo hecho de que exista la violencia es porque nace de la misma debilidad de las relaciones humanas. Así, la violencia y todo tipo de conflictos surgen en las mismas relaciones políticas y no pueden darse dentro de ninguna otra esfera.

De esta manera, Arendt en *La promesa de la política* (2011) expone lo que según ella es el primer modelo de sociedad que vive en la *acción*. “Lo que distinguía la convivencia humana en la *polis* (griega) de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad” (p. 152). En este caso la religión se constituye como un elemento primordial de tal cohesión social, los fanatismos y las ideologías no existían. El poco éxito de las otras sociedades de las que aquí Arendt hace mención es porque vivían en grupos humanos con convenientes sistemas políticos que lo único que hacían era cohibir la libertad. Sistemas *políticos* que sometían a los otros, situación que históricamente se le ha llamado esclavitud; grupos sociales que bajo la existencia de leyes interesadas no permitían (permiten) que los hombres en sus comunidades expresaran lo diversos que fueran; sistemas totalitarios, la preocupación *primera* de la autora que, restringiendo derechos, negaba la expresión diversa de cualquier ser humano. “El designio totalitario de conquista global y de dominación total ha sido el escape destructivo a todos los callejones sin salida; su victoria puede coincidir con la destrucción de la Humanidad; donde ha dominado comenzó a destruir la esencia del hombre” (Arendt, 1981, p. 12). Muchos son los casos en que las diferentes sociedades han permanecido en *convenientes* políticas y han eliminado la verdadera esencia de lo que significaba ‘la vida en la *polis*’.

Como se mencionaba pretéritamente la *acción*, dentro de *La Condición Humana* (2011), si bien es el punto más alto de la estructura expuesta por Arendt, no significa que, por el mismo hecho de actuar, y todo lo que implica la actuación como la teórica política lo indica, no haya posibilidad de remediar las *malas* acciones. La *acción*, propia de los hombres que interactúan con otros hombres, sometidas permanentemente al error, a la equivocación y que desemboca en todo tipo de violencias, no se puede cambiar; empero, quien actúa, bien o mal (aunque aquí no hay intención de ponerle una carga moral a las acciones) tiene posibilidad de redención frente a aquello que no puede revertir.

En la labor, al revisar toda la estructura arendtiana, se observa que, aunque esta actividad está sujeta a la necesidad y al consumo, alivia el dolor y la incomodidad de quien labora, mientras busca erigir un mundo verdadero. En definitiva, es la mundanidad propia de la fabricación la que redime la vida sostenida por la labor. Por otro lado, en el ámbito del trabajo, las relaciones utilitarias entre los hombres, basadas en la necesidad, pueden llegar a revertirse, ya que en esta instancia la interacción ocurre únicamente para satisfacer dichas necesidades.

En cambio, en la actividad de la acción, tal reversibilidad es imposible. Cuando alguien pronuncia una palabra, esta queda inscrita de manera permanente en la historia de los hombres. Incluso si quien habla se arrepiente, lo dicho permanece en el pensamiento del otro. En definitiva, no hay marcha atrás.

Estas son situaciones que ejemplifican las consecuencias de las relaciones permanentes entre los hombres. En contextos más complejos, donde los hombres, en su capacidad para la acción, llegan a aniquilarse y destruirse mutuamente, no existe posibilidad alguna de revertir tales hechos.

La pregunta acerca del papel que le corresponde a la violencia en las relaciones interestatales de los pueblos o acerca de cómo podría excluirse su uso en dichas relaciones, está actualmente, desde la invención de las armas atómicas, en el primer plano de toda política (...) De hecho, el incremento de la violencia en el espacio público – estatal se dio a espaldas de quienes *actuaban* (Arendt, 2015, p. 179).

No hay, al parecer, solución alguna de borrar u olvidar la acción ya hecha, de volver al pasado como si no hubieran tenido efectos en los hechos del presente no hubieran ocurrido, como si fuera posible de borrar las acciones y palabras del hoy para que en un mañana se olviden. En

suma, la *acción* como punto culmen de *La Condición Humana* (2011) tiene su mayor debilidad en la carencia de volver a un punto cero todo lo que ya se hizo, se dijo, o se proclamó. *Labor, trabajo y acción*, no son suficientes para entender la manera como el hombre se desenvuelve en la esfera política. Pues bien, ante la irreversibilidad de las acciones, propio de la debilidad y de la condición humana, la salida propuesta por la autora es *perdonar* (que forma parte inmanente de la *acción* humana): esta resulta ser, en conclusión, la redención de la irreversibilidad del actuar y de la imposibilidad de predecir las acciones humanas.

Aquí, el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera, ni pudiera saberse lo que se está haciendo—, es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas (Arendt, 2011, p. 256).

Así, Arendt reafirma que la *acción* encierra la posibilidad de que alguien (algunos) puedan perdonar y a la vez ser perdonados; y al mismo tiempo elimina de nuestra sociedad todo tipo de superstición: no hay posibilidad de la predicción en la *acción* de la condición humana. En reemplazo de la superstición, propio de las comunidades alejadas de la verdadera acción política, lo que queda es el perdón.

### **1.3.2 Lo que se espera de las lecciones del pasado**

Las políticas del perdón y de la memoria son un campo complejo, como señala Sandrine Lefranc (2022), donde se espera que las lecciones del pasado sirvan no solo como reflexión histórica, sino también como un medio para la sanación y reconciliación. Estas políticas buscan enseñar a la sociedad que confrontar el pasado, especialmente en contextos de violaciones a los derechos humanos, es crucial para evitar la repetición de los errores. Según Lefranc (2022), las lecciones que se esperan son las de comprensión profunda, el reconocimiento de las injusticias y la validación de las experiencias de las víctimas. En este sentido, se busca transformar la memoria histórica en un recurso para sanar las heridas sociales y políticas, promoviendo la reconciliación, la justicia y una cultura de paz. Las

lecciones del pasado deberían ser capaces de reflejar la realidad de las víctimas, reconociendo sus sufrimientos y ofreciendo una respuesta institucional que valore sus demandas. Sin embargo, como reflexiona Lefranc (2022), estas lecciones pueden verse empañadas si no se permite un ejercicio genuino de reparación y si las narrativas oficiales no logran integrar todas las voces.

Las políticas de memoria, como señala Sandrine Lefranc (2022), tienen un impacto profundo y complejo sobre las personas, especialmente aquellas que han sido directamente afectadas por hechos traumáticos, como la violencia política, las violaciones de derechos humanos o los conflictos armados. La memoria no es solo un constructo colectivo o histórico, sino también un proceso personal e individual en el que las víctimas y sobrevivientes negocian su lugar en la narrativa oficial. Las políticas de memoria pueden jugar un papel crucial en la configuración de la identidad de estas personas, al proporcionarles un espacio de reconocimiento o, en algunos casos, perpetuar su olvido.

En un primer nivel, las políticas de memoria pueden ofrecer una forma de consuelo y validación a las víctimas. Cuando el Estado o las instituciones sociales y políticas toman medidas para reconocer los crímenes del pasado a través de comisiones de la verdad, actos de reparación o memoriales públicos, se crea una plataforma para que las personas que han sufrido directamente puedan expresar su dolor y ver reflejada su experiencia en la historia oficial. Este reconocimiento simbólico es una parte fundamental de las políticas de memoria que buscan sanar heridas y construir una sociedad más justa y democrática. Lefranc (2022) destaca que este tipo de memoria permite a las personas sentirse escuchadas, legitimando su sufrimiento y dando visibilidad a las víctimas.

Sin embargo, las políticas de memoria también pueden tener efectos contraproducentes, especialmente cuando no se implementan de manera inclusiva o equitativa. A menudo, las políticas de memoria son promovidas por gobiernos o élites que buscan imponer una narrativa oficial sobre el pasado. En estos casos, la memoria se convierte en un campo de batalla donde las víctimas luchan no solo por el reconocimiento de su dolor, sino también por la visibilidad de sus demandas. Lefranc (2022) señala que, en algunos contextos, las víctimas pueden sentir que las políticas de memoria son utilizadas para encubrir o minimizar los hechos traumáticos, o que se les pide perdonar sin que se haya hecho justicia de manera

adecuada. Este tipo de memoria "controlada" puede crear un sentimiento de frustración y desconfianza entre las víctimas y las instituciones encargadas de gestionar la memoria histórica.

Por ejemplo, las políticas que promueven el perdón o la reconciliación sin una reparación sustantiva pueden ser vistas como un intento de silenciar las demandas de justicia y de restablecer la paz a costa de la verdad. Lefranc (2022) argumenta que en estos casos, el perdón se convierte en un proceso superficial o impuesto, donde las víctimas se sienten presionadas a dejar atrás su sufrimiento sin recibir la compensación adecuada o el reconocimiento pleno de las atrocidades que vivieron, como sucedió en la entrega del premio nobel de paz a Juan Manuel Santos<sup>17</sup>. Esto puede generar una disonancia cognitiva, ya que las personas que sufrieron pueden no estar dispuestas o ser incapaces de perdonar sin un proceso de justicia que restituya sus derechos. El perdón, en este caso, puede ser percibido como un mecanismo de control social que busca consolidar el poder y evitar el enfrentamiento con las estructuras responsables de la violencia.

Además, la memoria oficializada a través de políticas de Estado no siempre refleja la pluralidad de experiencias de las víctimas. Lefranc (2022) menciona que, en muchos casos, solo se valoran los relatos de ciertas víctimas "legítimas", a menudo aquellas que encajan en la narrativa dominante, mientras que otras voces, como las de los pueblos indígenas, las minorías o las víctimas de violencia de género, quedan al margen. Las políticas de memoria pueden reforzar estas exclusiones, al no dar espacio para que los relatos de esas víctimas sean escuchados o incluso al considerar que sus sufrimientos no tienen la misma importancia que los de otros grupos. Este tipo de exclusión puede acentuar la desigualdad social y política, además de perpetuar la marginalización de ciertos grupos que ya han sufrido históricamente.

Por otro lado, las políticas de memoria también pueden tener efectos subjetivos profundos en la reconstrucción de la identidad personal de los afectados. La memoria histórica se convierte en una herramienta de reafirmación o cuestionamiento de la identidad individual y colectiva. Las personas pueden reconstruir sus relatos de vida a través de su relación con los eventos que marcaron su existencia, y las políticas de memoria pueden ofrecerles o negarles la

---

<sup>17</sup> El asunto del discurso del Juan Manuel Santos en la ceremonia de recibimiento del nobel de paz se abordará en las conclusiones de este trabajo investigativo.

oportunidad de hacerlo de manera completa. La creación de espacios para que las víctimas cuenten sus historias y participen en la elaboración de la memoria colectiva les brinda un sentido de agencia y les permite convertirse en protagonistas de su propia historia. Sin embargo, cuando esta participación se limita o se les niega la posibilidad de contar su versión de los hechos, las personas pueden sentirse despojadas de su capacidad para narrar su sufrimiento y su historia.

En resumen, las políticas de memoria tienen un impacto profundo en las personas, tanto en su sufrimiento continuo como en sus procesos de sanación. Si bien ofrecen una vía de reconocimiento y validación, también pueden ser utilizadas para perpetuar el control político o social, dejando a las víctimas atrapadas en un proceso de memoria incompleta. Para que estas políticas sean efectivas y justas, deben ser inclusivas, permitir una participación activa de las víctimas y garantizar que el proceso de perdón vaya acompañado de un compromiso real con la justicia y la reparación.

#### **1.4 Sobre el enfoque y las estrategias metodológicas de esta investigación**

La presente investigación se inscribe en un enfoque cualitativo orientado a la comprensión profunda y reflexiva de las repercusiones éticas y sociales del conflicto armado en Colombia, con la masacre de Bojayá como caso central de estudio. Este trabajo se propone explorar el perdón y la reconciliación en contextos de violencia, articulando el análisis documental y las metodologías narrativas para develar cómo se han configurado y comprendido estos procesos en la memoria colectiva. El análisis documental, como una de las principales herramientas metodológicas, permite la recopilación y selección exhaustiva de datos provenientes de una amplia variedad de fuentes documentales, incluyendo archivos, revistas, libros, periódicos, grabaciones y filmaciones (Quintero, 2018). Esta técnica facilita la identificación de múltiples perspectivas sobre el perdón: las de las víctimas, los victimarios, las instituciones estatales, la Iglesia y otras organizaciones que han estado activamente presentes en la región del río Atrato, tanto antes como después de los acontecimientos de 2002. Las fuentes específicas que sustentan este análisis comprenden documentos instituciones del Archivo

General de la Nación, de la Comisión de la Verdad, del Centro Nacional de Memoria Histórica, de la Presidencia de la República, del Congreso Visible y de la Diócesis de Quibdó. También se incluyeron fuentes periodísticas de *El Tiempo*, *Revista Semana* y *El Espectador* y archivos del Comité de Derechos Humanos de Víctimas de Bojayá. Este conjunto documental proporciona un marco histórico y sociopolítico robusto, que permitió analizar el lugar del perdón en el proceso de paz enmarcado en la justicia transicional.

Complementariamente, la metodología narrativa se fundamenta en la exploración de experiencias individuales y colectivas a través de los testimonios directos de quienes participaron en los actos de perdón, como las víctimas de Bojayá, los miembros de las FARC-EP, fuerzas militares, líderes de organizaciones sociales, periodistas y representantes de la Iglesia. Esta estrategia metodológica, que parte del principio de que las vidas humanas pueden ser historiadas y que las narrativas individuales revelan capas de significado no siempre capturadas en documentos institucionales, permitirá capturar la dimensión subjetiva del perdón en su contexto social e histórico. Ejemplo de ello es el relato de una exguerrillera, registrado en *Revista Semana* (2017), quien expresa el conflicto emocional vivido durante los eventos de violencia, ofreciendo así una perspectiva humana que enriquece el análisis teórico de la reconciliación (La conmovedora historia de perdón que no pudo escuchar el papa. *Semana*. <https://www.semana.com/la-conmovedora-historia-de-perdon-que-no-pudo-escuchar-el-papa>). Este enfoque también contempla la realización de entrevistas en profundidad a actores clave, complementadas con un análisis de testimonios periodísticos y fuentes audiovisuales extraídas del archivo del proceso de paz.

Las fases metodológicas propuestas para este estudio comienzan con la construcción de una base teórica en torno al perdón, partiendo de la reflexión filosófica y de los estudios sociales. Posteriormente, se desarrolló un análisis documental de diferentes actores del conflicto en donde proporciona información acerca del ARRPP de las FARC-EP con las víctimas; una tercera fase se llevó a cabo a partir de la documentación del ARRPP; y, por último, como fase concluyente, se realizará un análisis acerca del perdón a partir de las víctimas. Este enfoque integral busca responder a la pregunta sobre cómo se ha pensado el perdón y busca también aportar a un debate más amplio sobre su rol en la construcción de paz en sociedades marcadas por profundas heridas colectivas.

En definitiva, la reflexión sobre el perdón y la reconciliación en Bojayá pone de manifiesto la complejidad de estos procesos en contextos de violencia extrema, donde la memoria colectiva y las dinámicas de justicia transicional juegan un papel valioso en la reconstrucción social. A través de los testimonios y el análisis de los actores involucrados, se ha evidenciado cómo el perdón no solo es una categoría ética, sino también un fenómeno profundamente influenciado por las narrativas sociales y políticas. Este entendimiento lleva a reconocer la relevancia de examinar las múltiples capas a través de las cuales se ha difundido la historia de Bojayá, especialmente a través de los medios de comunicación. La cobertura mediática de este acontecimiento, tanto en su momento como en las etapas posteriores, no solo ha sido un vehículo para la difusión de los hechos, sino que ha jugado un rol determinante en la construcción de las percepciones públicas sobre el perdón y la justicia. La manera en que los medios han abordado la masacre y su contexto, así como las posibles implicaciones de su tratamiento, se convierte en un aspecto fundamental para comprender cómo estos relatos han sido moldeados y, en ocasiones, instrumentalizados en el discurso social y político.

## **Capítulo 2. Construcción mediática de la masacre de Bojayá y Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón (ARRPP)**

Lo que ocurre en Colombia con la población que habita en zonas alejadas de los centros urbanos en el contexto del conflicto armado, se conoce en parte por la información divulgada por los medios de comunicación de amplia difusión análoga y digital. La narrativa que se ha construido durante décadas de historia del conflicto en Colombia tiene como uno de sus principales emisores, la prensa que informa a partir de su propia línea editorial. Al entenderse, pues, que los medios de comunicación han cumplido un rol importante en la historia de Colombia, en sus dinámicas políticas, en la selección de los hechos noticiosos sobre un evento en específico, en la guerra misma, surgió la necesidad dentro de esta investigación de analizar la narrativa que los medios han difundido con respecto a una de las masacres que mayor visibilidad ha tenido en la historia del conflicto colombiano.

En este capítulo se presenta el análisis del cubrimiento mediático de la masacre ocurrida en Bojayá en el año 2002 y del ARRPP que las FARC-EP llevaron a cabo en 2015 en el marco de las negociaciones de paz que en ese momento realizaba dicha guerrilla con el Gobierno nacional. En cuanto a los medios de comunicación, que se convirtieron en la versión oficial de los hechos, se incluyeron principalmente *El Tiempo* y *El Espectador* y algunos medios televisivos como *Noticias RCN* y *Caracol*. En lo que respecta a los medios independientes se analizaron artículos encontrados en *Verdad Abierta* además del acercamiento que se logró a periodistas que se definen como independientes.

Inicialmente se presenta un análisis del registro periodístico realizado por *El Tiempo* desde los días posteriores a la masacre ocurrida en Bojayá hasta el ARRPP que se llevó a cabo en 2015 y un análisis de lo que implicó que el Comité de Víctimas de Bojayá no permitiera la entrada de ningún medio nacional. En la segunda parte de este capítulo se busca conocer las posturas de algunas víctimas frente a la forma como fue manejada la información sobre Bojayá desde la masacre hasta el ARRPP y se hace un análisis a la información publicada por periodistas de medios corporativos y alternativos después de ocurrida la masacre a partir de los vínculos que se generaron durante la ocurrencia de su labor periodística.

## 2.1 Cubrimiento del periódico *El Tiempo* entre 2002 y 2015: transformaciones de la narrativa mediática

Son varios los medios que, cuando lo pudieron hacer, dieron a conocer a la opinión pública lo que iba aconteciendo en el Bajo Atrato chocoano. Sin embargo, solamente se destaca uno que por ser un diario impreso de circulación nacional tenía mayor influencia en el manejo de la noticia. Es por eso, que antes de hacer el análisis del rol del periodismo con Bojayá y sus víctimas, resulta imperativo un balance de las narrativas mediáticas que se produjeron desde el momento de la masacre hasta el ARRPP. Esta parte del capítulo tiene como propósito examinar el papel del periódico *El Tiempo* en la construcción y representación de la masacre de Bojayá, desglosando el análisis en seis categorías clave que reflejan las dinámicas narrativas, políticas y culturales en torno al evento. Cada categoría se aborda de manera estructurada, partiendo de la descripción de su alcance, los aspectos específicos que serán analizados y los objetivos que buscan esclarecer cómo las narrativas mediáticas contribuyen a la configuración de las percepciones públicas sobre esta masacre. En primer lugar, la *construcción mediática del conflicto armado* se centra en cómo *El Tiempo* enmarca los eventos de Bojayá, explorando las decisiones editoriales que influyeron en la percepción del conflicto armado colombiano. Se analizan algunos de los titulares, el lenguaje empleado y el enfoque narrativo, identificando posibles vínculos con agendas políticas que podrían haber priorizado intereses particulares sobre el dolor de las víctimas.

Seguidamente, se abordan los *silencios y omisiones mediáticas en la representación de las víctimas*, evaluando los vacíos informativos que invisibilizan liderazgos comunitarios y procesos de reconstrucción social. Esta categoría permite examinar cómo las prácticas periodísticas pueden perpetuar el olvido institucional al desatender las voces de las comunidades afectadas.

La *instrumentalización política de la tragedia en el discurso mediático* analiza cómo *El Tiempo* relaciona la masacre con las estrategias políticas de los gobiernos de Álvaro Uribe Vélez y Juan Manuel Santos. Aquí se observan los cambios narrativos según las coyunturas políticas, destacando el uso de Bojayá como justificación para medidas como la militarización y los discursos sobre la paz.

En una cuarta instancia, la categoría *rituales y símbolos: la memoria desde lo local frente a lo mediático* reflexiona sobre la desconexión entre las representaciones mediáticas y las expresiones culturales de las comunidades de Bojayá. A través de elementos como el *Gualí* y el Cristo Mutilado, se examina la capacidad de los medios para capturar y respetar la complejidad de las memorias locales.

Posteriormente a partir la categoría *perdón y reconciliación en el discurso mediático* se explora el tratamiento dado por *El Tiempo* a las dinámicas de reconciliación lideradas por las comunidades afectadas y la Iglesia católica. Este apartado busca contrastar las narrativas de perdón local con las expectativas nacionales sobre la reconciliación. Finalmente, el *rol del medio como agente de legitimación del olvido institucional* evalúa cómo las narrativas de *El Tiempo* pueden contribuir al olvido social y político de Bojayá. Se observan las omisiones en el seguimiento a las comunidades y la invisibilización de la responsabilidad estatal frente a la masacre.

A lo largo de este capítulo, cada categoría será desarrollada a partir de un análisis crítico que combine elementos del discurso mediático, los contextos sociopolíticos y los procesos simbólicos locales, con el objetivo de aportar una perspectiva amplia y profunda sobre el rol de *El Tiempo* en la representación de Bojayá. Este enfoque busca contribuir al debate académico desde esta investigación sobre la responsabilidad de los medios en contextos de conflicto y posconflicto.

### **2.1.1 Construcción mediática del conflicto armado**

La construcción mediática del conflicto armado en Colombia ha sido un proceso complejo y multifacético, influenciado por diversos actores y medios de comunicación. Este análisis se centra en dos eventos significativos: la masacre de Bojayá en 2002 y el ARRPP realizado por las FARC-EP en 2015. A través de estos eventos, se examina cómo los medios de comunicación han narrado y moldeado la percepción pública del conflicto armado y sus actores.

El periódico *El Tiempo*, uno de los principales medios de comunicación en Colombia, jugó un papel importante en la cobertura de la masacre de Bojayá. Desde los días posteriores al evento hasta el ARRPP en 2015, *El Tiempo* publicó numerosos artículos que reflejan la

evolución de la narrativa mediática sobre este evento. En los días inmediatamente posteriores a la masacre, la cobertura de *El Tiempo* fue limitada y tardía. El 1 de mayo de 2002, el periódico no mencionó el asedio en Bojayá, enfocándose en noticias como la certificación de las Fuerzas Armadas de Colombia por parte de Estados Unidos (*El Tiempo*, 2002). No fue sino hasta el 4 de mayo que *El Tiempo* publicó un artículo titulado “Horas de horror en Bojayá y Barbacoas” (*El Tiempo*, 2002), destacando la magnitud de la tragedia. La cobertura inicial se centró en la descripción gráfica de la violencia y el sufrimiento de las víctimas. Artículos posteriores incluyeron testimonios de sobrevivientes y relatos de la devastación, enfatizando la falta de respuesta del Estado y la Iglesia como único refugio para los afectados (*El Tiempo*, 2002).

Durante la presidencia de Álvaro Uribe (2002-2010), *El Tiempo* utilizó la masacre de Bojayá para resaltar la política de seguridad democrática del gobierno. La narrativa mediática promovida por el periódico enfatizó la reconstrucción de Bojayá y la mejora de la seguridad en la región, minimizando las críticas hacia el Estado y su responsabilidad en la protección de la población civil.

Con la llegada de Juan Manuel Santos a la presidencia y el inicio del proceso de paz con las FARC-EP, la cobertura mediática de *El Tiempo* comenzó a reflejar una nueva narrativa de reconciliación. Sin embargo, la cobertura del ARRPP en 2015 fue marginal, sugiriendo una reticencia inicial a enfocar la atención en la reconciliación. En 2015, en el marco de las negociaciones de paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, se llevó a cabo el ARRPP, donde la guerrilla reconoció su responsabilidad en la masacre de Bojayá y pidió perdón a las víctimas. Este acto fue un hito en el proceso de paz y en la construcción de una narrativa de reconciliación.

La cobertura del ARRPP por parte de los medios de comunicación fue limitada. Aunque eventos como el abrazo entre Pastor Alape, representante de las FARC-EP, y Leyner Palacios, vocero de las víctimas, fueron destacados, la cobertura general fue escasa y poco profunda (*El Espectador*, 2014). Los pocos medios que cubrieron el ARRPP enfatizaron el acto de perdón como un paso importante hacia la paz y la reconciliación. Sin embargo, la cobertura también reflejó las tensiones y desafíos en la implementación de los acuerdos de paz y en la reparación de las víctimas.

La construcción mediática del conflicto armado en Colombia, especialmente en relación con la masacre de Bojayá y el ARRPP, revela varias dinámicas importantes. Los medios de comunicación, a través de su línea editorial, seleccionan y enfocan las noticias de manera que reflejan y refuerzan ciertas narrativas políticas y sociales. En el caso de Bojayá, la cobertura inicial fue limitada y sensacionalista, mientras que la narrativa de reconciliación emergió más tarde y de manera más tenue. La cobertura mediática puede ser utilizada para apoyar agendas políticas específicas. Por ejemplo, en la presidencia de Uribe, la masacre de Bojayá fue instrumentalizada para promover la política de seguridad democrática, mientras que, durante la presidencia de Santos, la narrativa de reconciliación comenzó a ganar prominencia.

### **2.1.2 Silencios y omisiones mediáticas en la representación de las víctimas**

La representación mediática de las víctimas en contextos de conflicto armado no es simplemente una cuestión de visibilidad, también expresa el lugar de los eventos victimizantes del conflicto armado en las narrativas dominantes. En el caso de la masacre de Bojayá, el análisis de los textos de *El Tiempo* revela una serie de silencios y omisiones que desdibujan las experiencias de las víctimas y mantienen un vacío narrativo respecto a su dignidad, agencia y memoria. Este fenómeno no es aislado; responde a dinámicas estructurales que los medios de comunicación reproducen, muchas veces de manera inadvertida, en contextos de violencia prolongada.

Uno de los silencios más significativos en el tratamiento de la masacre de Bojayá es la falta de atención a los liderazgos comunitarios. Figuras clave como Leyner Palacios, quien ha desempeñado un papel central en la articulación de demandas de justicia, reparación y memoria, quedaron relegadas a un segundo plano en las narrativas mediáticas. En lugar de resaltar sus voces, que encarnan la resistencia y el esfuerzo colectivo por reconstruir el tejido social, los medios frecuentemente priorizan la cobertura de los actores armados o las declaraciones de funcionarios gubernamentales (*El Tiempo*, 2002). Esta omisión refuerza una representación pasiva de las comunidades afectadas, limitándolas a ser meras víctimas de las circunstancias y negándoles su rol como agentes de cambio.

El énfasis de *El Tiempo* en los eventos traumáticos de la masacre como el titulado *horas de horror en Barbacoas* o, el publicado a seis días del hecho *Crece la pesadilla en Bojayá* o el que salió en titular de primera página una semana después *Itinerario de una matanza* (*El Tiempo*, 2002), sin un análisis profundo de los procesos de reconstrucción social y simbólica, evidencia otro tipo de omisión. Mientras que el sufrimiento de las víctimas es un elemento inevitable de la narrativa, su repetición sin un marco de seguimiento a largo plazo tiende a encasillar a las comunidades en el estigma de la masacre. Las acciones colectivas para superar el duelo, como los rituales del *Gualí* en un artículo de prensa titulado *Chocó maldijo a los asesinos* (*El Tiempo*, 2002) o los esfuerzos por reivindicar su cultura y espiritualidad, quedan desdibujadas en el relato hegemónico. Este sesgo invisibiliza el poder de las comunidades y promueve un imaginario en el que la violencia parece ser la única característica que las define.

La masacre de Bojayá no fue un evento aislado; fue precedida por múltiples alertas tempranas que denunciaban la intensificación del conflicto en la región. Sin embargo, el tratamiento mediático de *El Tiempo* carece, en muchos casos, de un marco contextual que permita comprender cómo las omisiones institucionales contribuyeron al desenlace trágico. Esta falta de profundidad en el análisis realza una visión fragmentada del conflicto, en la que los eventos parecen surgir de la nada, sin conexión con los patrones estructurales de abandono estatal y militarización de los territorios. De esta manera, los silencios mediáticos dificultan un entendimiento integral de las causas y consecuencias de la violencia.

Los silencios y omisiones en el cubrimiento de *El Tiempo* tienen implicaciones significativas para la memoria colectiva de Bojayá. La falta de un relato completo y equilibrado, que incluya las voces de las víctimas y sus procesos de resiliencia, limita la capacidad de la sociedad colombiana para integrar esta experiencia en su narrativa histórica. Además, la ausencia de una representación justa hace que perdure en el tiempo el olvido institucional, ya que, sin un reconocimiento pleno en los medios, las demandas de justicia y reparación pierden visibilidad en la agenda pública.

Estos silencios mediáticos son un reflejo de las relaciones de poder que atraviesan las dinámicas informativas. Al priorizar ciertas narrativas sobre otras, los medios como *El Tiempo* se convierten en agentes que, consciente o inconscientemente, legitiman estructuras

de exclusión y despojo. El análisis de estos vacíos informativos subraya la necesidad de repensar el papel de los medios en la construcción de una memoria plural e incluyente, especialmente en contextos de posconflicto.

De esta manera la omisión de las voces de las víctimas, la invisibilización de los liderazgos comunitarios y la falta de un contexto adecuado son prácticas que consolidan un tratamiento mediático insuficiente e injusto. Este sesgo dificulta el proceso de construcción de una memoria histórica que haga justicia a las comunidades afectadas y a su capacidad de resiliencia frente al conflicto armado.

### **2.1.3 Instrumentalización política de la masacre en el discurso mediático**

La masacre de Bojayá no solo representa uno de los episodios más atroces del conflicto armado en Colombia, sino también un punto de inflexión en las narrativas mediáticas que se construyeron en torno al conflicto. *El Tiempo*, como uno de los principales periódicos de circulación nacional, desempeñó un papel fundamental en la forma en que este evento fue presentado al público. Sin embargo, su cobertura evidencia cómo la masacre fue instrumentalizada para legitimar agendas políticas específicas, relegando las necesidades y voces de las víctimas a un segundo plano.

Durante los mandatos de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), la masacre de Bojayá fue enmarcada principalmente dentro del discurso de la “seguridad democrática”, un eje central de su estrategia de gobierno. En este contexto, *El Tiempo* destacó aspectos como la reconstrucción de Bellavista y el fortalecimiento del control militar en el Chocó, mientras minimizaba las críticas hacia el Estado por su falta de acción preventiva y su responsabilidad en la protección de las comunidades afectadas.

Por ejemplo, titulares como *Nueva Bellavista: el moderno poblado de Chocó* (*El Tiempo*, 2007) resaltaban las inversiones en infraestructura como un logro del gobierno nacional. Sin embargo, este enfoque oculta las tensiones subyacentes: la reconstrucción física del pueblo no fue acompañada de una verdadera reparación simbólica o social. Paralelamente, la narrativa mediática consolidó la imagen de un Estado fuerte que avanzaba en la recuperación del territorio, mientras invisibilizaba el abandono estatal previo a la masacre y las violaciones de derechos humanos en la región.

La instrumentalización se vuelve evidente al observar que las menciones a Bojayá en *El Tiempo* durante este período fueron limitadas y selectivas, enfocándose en los logros políticos del gobierno y evitando profundizar en las críticas internacionales hacia la política de seguridad democrática, incluyendo las acusaciones de complicidad estatal con grupos paramilitares. Este sesgo narrativo contribuye a silenciar las demandas de justicia de las víctimas.

Con la llegada de Juan Manuel Santos (2010-2018) a la presidencia, *El Tiempo* adoptó un enfoque más alineado con la narrativa del proceso de paz, incorporando eventos como la masacre de Bojayá en el marco de las negociaciones entre el gobierno y las FARC-EP. Durante el ARRPP en 2015, titulares como “Esto no puede volver a repetirse” (*El Tiempo*, 2015) y “FARC-EP reconocen responsabilidad por la tragedia de Bojayá” (*El Tiempo*, 2015) destacaron este evento simbólico, en el que representantes de la guerrilla admitieron públicamente su responsabilidad. Sin embargo, la cobertura mediática, aunque visibilizó la tragedia, se limitó a reforzar la narrativa política del momento, sin profundizar en las soluciones necesarias para las comunidades afectadas. De esta manera, el uso de la masacre por parte de los medios consolidó su rol como símbolo del conflicto, pero no impulsó cambios estructurales que respondieran a las necesidades de reparación y reconstrucción en Bojayá.

Así, la cobertura de este acto por parte de *El Tiempo* fue marginal y discreta, relegada a espacios secundarios en comparación con otros temas del proceso de paz. A diferencia de *El Espectador*, que publicó en primera plana imágenes del abrazo entre Pastor Alape y Leyner Palacios, *El Tiempo* optó por priorizar temas relacionados con las estrategias políticas de Santos para consolidar su segundo mandato. Este enfoque refleja una continuidad en la instrumentalización mediática, donde la tragedia es utilizada como un recurso discursivo para apuntalar narrativas políticas, sin otorgar a las víctimas el protagonismo que merecen.

## Ilustración 2 Portada diario El Espectador



Fuente: Diario *El Espectador*, 19 de diciembre de 2014. Archivo Hemeroteca BLAA

La instrumentalización política de Bojayá en el discurso mediático tiene implicaciones profundas para la construcción de la memoria histórica en Colombia. Al priorizar las agendas gubernamentales y las narrativas de control territorial o reconciliación, *El Tiempo* contribuyó a despolitizar el sufrimiento de las comunidades afectadas. La cobertura superficial de los procesos de perdón y reconciliación, junto con la ausencia de un seguimiento sostenido a las condiciones de vida en la región, refuerza la idea de que los hechos ocurridos en el marco del conflicto son episodios cerrados, en lugar de heridas abiertas que requieren una atención integral.

El análisis de *El Tiempo* revela cómo los medios de comunicación pueden convertirse en agentes que refuerzan las dinámicas de poder político en contextos de conflicto. La falta de un compromiso sostenido con las voces de las víctimas y el enfoque en narrativas que legitiman políticas estatales subrayan la necesidad de repensar el papel y responsabilidad de los medios en la perpetuación de la guerra y las dificultades en la consolidación de la paz.

### **2.1.4 Perdón y reconciliación en el discurso mediático**

El ARRPP que se llevó a cabo en Bojayá como parte de las negociaciones de paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, se constituyó en un momento importante en la historia del conflicto armado en Colombia. Sin embargo, la cobertura mediática de este proceso, particularmente por parte del periódico *El Tiempo*, evidencia tensiones entre las narrativas

políticas, el protagonismo de las víctimas y las dinámicas propias de la reconciliación. Esta sección analiza cómo *El Tiempo* abordó el tema del perdón y la reconciliación, destacando sus limitaciones, omisiones y contribuciones a la construcción de la opinión pública sobre este hecho.

El ARRPP realizado por las FARC-EP en 2015 fue un evento sin precedentes en el marco de las negociaciones de paz. *El Tiempo* abordó este hecho con un enfoque que, aunque destacó el simbolismo del encuentro entre víctimas y victimarios, minimizó las voces de los directamente afectados. En contraste, medios como *El Espectador* le otorgaron mayor visibilidad a los testimonios de víctimas como Leyner Palacios, un líder comunitario cuya participación en el acto simbolizó la capacidad de resiliencia y agencia de los sobrevivientes.

Si bien *El Tiempo* mencionó el abrazo entre Pastor Alape y Leyner Palacios como un gesto de reconciliación, este se presentó en un contexto más amplio de logros políticos asociados al gobierno de Juan Manuel Santos. Este enfoque diluye el significado personal y comunitario del perdón, subordinándolo a las narrativas políticas de los acuerdos de paz.

Un análisis detallado de la cobertura revela que las voces de las víctimas, importantes para comprender el significado del perdón y la reconciliación, ocuparon un lugar secundario en las narrativas promovidas por *El Tiempo*. El periódico se enfocó principalmente en el acto formal del perdón y su impacto en la legitimación del proceso de paz, mientras que los procesos emocionales y comunitarios detrás de este acto fueron relegados. Cabe destacar que los medios tradicionales, como *El Tiempo*, no tuvieron acceso directo al acto, lo que limitó aún más su capacidad para capturar y transmitir las perspectivas de las comunidades afectadas.

Esta omisión afecta la comprensión del perdón como una experiencia humana compleja y mantiene un tratamiento superficial de las afectaciones colectivas en el marco del conflicto armado. Las narrativas de reconciliación necesitan reflejar tanto el dolor como la esperanza de las víctimas, elementos que, aunque presentes, no se priorizaron en el discurso mediático de *El Tiempo*.

En este mismo hilo narrativo de la manera como se fue registrando la noticia, en Bojayá, el Cristo Mutilado se ha convertido en un símbolo de perdón y reconciliación, vinculado a la fe católica y al sentido de comunidad. Sin embargo, este elemento simbólico no fue explorado

con la profundidad necesaria en la cobertura de *El Tiempo*. Aunque el periódico reconoció la relevancia de este símbolo, no logró capturar su significado espiritual y cultural para las víctimas de Bojayá.

En contraste, el discurso mediático nacional tendió a resaltar los elementos políticos del proceso de reconciliación, como los avances en las negociaciones de paz y el papel del gobierno en facilitar estos encuentros. Esto generó una desconexión entre las experiencias locales de perdón, marcadas por la espiritualidad y la memoria comunitaria, y las narrativas nacionales que presentaron el proceso como un éxito político.

El tratamiento mediático del perdón y la reconciliación en Bojayá tiene implicaciones significativas para la construcción de la memoria colectiva en Colombia. Al priorizar las narrativas políticas sobre las voces de las víctimas, *El Tiempo* contribuyó a una memoria parcial y fragmentada del conflicto. Aunque el periódico desempeñó un papel importante en visibilizar el ARRPP, su enfoque limitó una comprensión más rica y diversa del significado del perdón en el contexto de Bojayá. En conclusión, aunque *El Tiempo* abordó el acto de perdón y reconciliación en Bojayá como un hito en el proceso de paz, su cobertura reflejó limitaciones importantes en la representación de las víctimas y sus narrativas.

### **2.1.5 Rituales y símbolos: La memoria desde lo local y lo mediático**

La memoria colectiva de Bojayá se ha forjado en torno a un entramado de rituales y símbolos que trascienden la mera representación de los hechos violentos y adquieren una dimensión espiritual y cultural profundamente arraigada en la comunidad. Rituales como el *Gualí* y símbolos como el Cristo Mutilado no solo actúan como catalizadores del duelo colectivo, sino que también representan la capacidad de resistencia y resiliencia de los habitantes de esta región. Sin embargo, la cobertura mediática, especialmente la de *El Tiempo*, muestra una desconexión entre estas expresiones de memoria local y las narrativas que predominan en el ámbito nacional. Este apartado analiza cómo los rituales y símbolos de Bojayá, fundamentales para su memoria, son reinterpretados, minimizados o incluso ignorados en el discurso mediático.

El *Gualí* es un ritual funerario tradicional que la comunidad de Bojayá adaptó tras la masacre, es una expresión profundamente significativa de su memoria y espiritualidad. Este rito,

exclusivo para niños fallecidos, simboliza el duelo colectivo y, al mismo tiempo, la denuncia contra los actores responsables de la violencia. En su práctica, se incorporan elementos de las creencias afrocolombianas, como el uso del río Atrato como espacio sagrado, y una adaptación del cristianismo que refleja la hibridación cultural de la región.

En este contexto, la representación mediática de *El Tiempo* muestra una notable omisión de la riqueza simbólica del *Gualí*. Aunque el periódico menciona este ritual en sus coberturas, lo hace de manera superficial, sin profundizar en su significado cultural ni en su función como acto de resistencia frente al olvido. Al relegar el *Gualí* a una nota anecdótica, *El Tiempo* contribuye a desdibujar el papel de los rituales como herramientas de reconstrucción social y memoria histórica.

El Cristo Mutilado, una figura religiosa que quedó parcialmente destruida durante la masacre, se ha convertido en un emblema de la resistencia y el perdón de la comunidad de Bojayá. Para los habitantes, esta representación de Cristo sin brazos ni piernas, pero con su rostro intacto, simboliza el sufrimiento compartido y la posibilidad de reconstrucción espiritual y social. En los procesos de reconciliación y perdón, el Cristo Mutilado ha desempeñado un papel central, sirviendo como un puente entre el dolor de las víctimas y la esperanza de un futuro más justo.

**Ilustración 3 Cristo mutilado de Bojayá**



Fuente: Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/el-cristo-de-bojaya-sobreviviente-de-la-masacre-del-2-de-mayo-presidira-eucaristia-del-papa/>

Sin embargo, *El Tiempo* no logró captar plenamente el significado de este símbolo en sus narrativas. Aunque el periódico reconoce su relevancia en ciertos momentos, lo hace de manera fragmentada, enfocándose más en los eventos políticos asociados a los diálogos de

paz en La Habana que en el significado simbólico y emocional que el Cristo Mutilado tiene para la comunidad. Esta desconexión refleja una tendencia general de los medios a privilegiar las narrativas oficiales sobre las experiencias locales.

Los rituales y símbolos de Bojayá no solo son manifestaciones de memoria y resistencia, sino también espacios de construcción de identidad comunitaria. Sin embargo, estas expresiones locales se ven frecuentemente subordinadas a las narrativas hegemónicas promovidas por los medios de comunicación. En el caso de *El Tiempo*, el enfoque predominante en las dinámicas del conflicto armado y los avances del proceso de paz nacional deja poco espacio para la visibilización de las prácticas culturales y espirituales que dan sentido al duelo colectivo en Bojayá.

Esta disonancia entre las memorias locales y las narrativas mediáticas dejan una visión incompleta del conflicto armado. Al desestimar la importancia de los rituales y símbolos en la construcción de la memoria, los medios como *El Tiempo* refuerzan un tratamiento superficial de los procesos de reconciliación, que a menudo ignora las dimensiones culturales y emocionales de las comunidades afectadas.

La omisión o minimización de los rituales y símbolos de Bojayá en las narrativas mediáticas no debe interpretarse como un simple descuido, sino como un reflejo de las jerarquías culturales que privilegian las dinámicas urbanas y políticas sobre las expresiones locales. Esta desconexión deslegitima la experiencia de las comunidades rurales en el conflicto y limita la capacidad de los medios para contribuir a divulgar información acerca de las comunidades afectadas y de los mecanismos mediante los cuales enfrentan la violencia que los circunda permanentemente.

Los rituales y símbolos de Bojayá, como el *Gualí* y el Cristo Mutilado, son pilares fundamentales de la memoria colectiva de la comunidad y representan una respuesta resiliente al trauma de la masacre. Sin embargo, la cobertura de *El Tiempo* muestra una desconexión significativa con estas expresiones, priorizando narrativas políticas y urbanas que desdibujan la riqueza cultural y espiritual de las memorias locales. Este análisis subraya la importancia de revalorizar las narrativas comunitarias en el ámbito mediático, reconociendo que una memoria histórica inclusiva debe dar espacio a las múltiples voces y experiencias que conforman el tejido social de Colombia.

### **2.1.6 El rol de los medios de comunicación como agente de legitimación del olvido institucional**

En el contexto de la masacre de Bojayá los medios de comunicación han desempeñado un papel importante en la construcción de los referentes del conflicto armado en la opinión pública en Colombia. El análisis de la cobertura de *El Tiempo* revela cómo este medio ha contribuido a legitimar el olvido institucional a través de prácticas narrativas que minimizan las responsabilidades estatales, invisibilizan a las víctimas y priorizan las narrativas políticas. Este apartado explora cómo el tratamiento mediático de *El Tiempo* en relación con Bojayá refuerza las dinámicas de exclusión y olvido, perpetuando una memoria fragmentada del conflicto.

Una de las principales estrategias de olvido institucional identificadas en *El Tiempo* es la omisión sistemática del contexto previo a la masacre y de las responsabilidades estatales en la protección de la población civil. A pesar de las múltiples alertas tempranas emitidas por la Defensoría del Pueblo, el periódico ignoró estas advertencias en su cobertura inicial, priorizando temas como la certificación militar otorgada por Estados Unidos al Ejército colombiano (*El Tiempo*, 2002). Este énfasis en logros estatales desvinculados de las afectaciones a la población, refuerza una narrativa que desvía la atención de la inacción gubernamental y alimenta la percepción de un Estado eficiente y comprometido, en contraposición a su evidente abandono en zonas de conflicto como Bojayá.

El análisis de *El Tiempo* también muestra una tendencia a relegar las voces y testimonios de las víctimas a un plano secundario. En sus reportajes, las víctimas son representadas de manera episódica y marginal, mientras que las narrativas centrales se enfocan en los actores armados o en la respuesta estatal posterior a la masacre. Esta práctica invisibiliza las historias y demandas de las comunidades afectadas y reduce su rol a meros receptores pasivos de ayuda, negándoles la agencia y el protagonismo que merecen en los procesos de memoria y reconciliación.

Durante los dos periodos presidenciales de Álvaro Uribe Vélez, *El Tiempo* (*El Tiempo*, 2007) destacó la reconstrucción de Bellavista como un logro gubernamental, enfatizando la modernización del nuevo poblado y su integración a las políticas de seguridad democrática. Sin embargo, este enfoque superficial ignora los aspectos simbólicos y sociales de la reparación integral, como la restauración de la dignidad de las víctimas o el reconocimiento

del impacto duradero de la violencia. Al priorizar la infraestructura sobre las necesidades emocionales y culturales de las comunidades, el periódico refuerza una visión limitada y fragmentada de la reparación.

La instrumentalización política de Bojayá es otro mecanismo clave mediante el cual *El Tiempo* legitima el olvido institucional. Durante la presidencia de Uribe, las menciones a Bojayá se utilizaron para fortalecer el discurso de la seguridad democrática, mientras que en el gobierno de Juan Manuel Santos, la narrativa mediática se alineó con la promoción del proceso de paz. Este tratamiento selectivo y oportunista de la masacre de Bojayá terminó despojando a las víctimas de un espacio propio en el discurso público, subordinando su memoria a los intereses políticos de turno.

El tratamiento de *El Tiempo* refleja y refuerza, las dinámicas de olvido institucional que han caracterizado la relación del Estado colombiano con las comunidades afectadas por el conflicto armado. El objetivo ha sido priorizar narrativas que legitiman al gobierno y despolitizan el sufrimiento de las víctimas, el periódico contribuye a una memoria colectiva fragmentada que dificulta el reconocimiento pleno de las responsabilidades estatales.

Igualmente, el análisis de *El Tiempo* pone de manifiesto cómo los medios de comunicación, lejos de ser agentes neutrales de información, participan activamente en la configuración de las dinámicas de memoria y olvido. En el caso de Bojayá, su tratamiento mediático refleja una tensión entre el deber de informar de manera integral y la presión por alinearse con las narrativas oficiales. Esta dualidad subraya la necesidad de repensar el rol de los medios en contextos de conflicto, abogando por una representación más equitativa y crítica que visibilice a las víctimas y cuestione las estructuras de poder que mantienen en el tiempo la violencia y el olvido. En definitiva, *El Tiempo* ha operado como un agente de legitimación del olvido institucional, priorizando narrativas políticas y minimizando las voces de las víctimas. Este punto de vista limita la comprensión del conflicto armado y refuerza las desigualdades estructurales que lo alimentan.

#### Ilustración 4 Los titulares de las promesas incumplidas



Fuente: *El Tiempo*. 10 de mayo de 2002. Archivo Hemeroteca BLAA

## 2.2 La posición de la prensa en la masacre: Entre víctimas y periodistas

En el análisis del papel de los medios de comunicación en la masacre de Bojayá, se evidenció una relación compleja entre las víctimas y los periodistas, que se convierte en un terreno de tensiones éticas, emocionales y sociales. Muchas veces, las víctimas perciben que la cobertura mediática, en lugar de otorgarles una voz auténtica, las instrumentaliza para generar impacto visual y atraer la atención del público. Esta revictimización se agrava cuando sienten que los medios abordan su dolor con fines comerciales y políticos, priorizando la inmediatez de los hechos sobre una representación respetuosa del contexto y sus experiencias. Por otro lado, los periodistas, ya sea de medios corporativos o alternativos, se enfrentan a dilemas éticos constantes. En su trabajo, deben equilibrar las demandas de sus medios con la necesidad de establecer una relación más profunda y ética con las víctimas, lo cual influye en la forma en que se construyen y se cuentan las historias. En este apartado se exploran tanto las percepciones de algunas víctimas frente a los medios de comunicación, como las experiencias de los periodistas que, desde distintos enfoques, intentaron acercarse a la masacre. A través de este análisis, se busca comprender cómo el tipo de medio — corporativo o alternativo— condicionó la cobertura y la representación de la masacre, y cómo, a su vez, el periodismo contribuyó o desafió las narrativas impuestas por el poder en un contexto tan doloroso.

### **2.2.1 Las víctimas ante los medios**

La tergiversación mediática en el contexto de la masacre de Bojayá se erige como un fenómeno fundamental para comprender las dinámicas de poder, responsabilidad social y ética en la cobertura informativa de eventos trágicos. A través de los testimonios de los sobrevivientes y líderes comunitarios, es posible identificar cómo los medios de comunicación no solo omiten o distorsionan hechos claves, sino que, en muchos casos, construyen narrativas que no solo son inexactas, sino profundamente sesgadas. Este fenómeno contribuye a una comprensión deformada de la realidad, en la cual los sufrimientos y las voces de las víctimas se ven sistemáticamente minimizados o silenciados en favor de intereses políticos, militares o económicos. La presente sección se enfoca en el análisis de los testimonios de Luis Eduardo Mosquera y el padre Antún Ramos que reflejan una profunda desconfianza en los medios de comunicación, mostrando cómo la tergiversación mediática altera la verdad de los hechos y contribuye a perpetuar la injusticia social y simbólica hacia las víctimas del conflicto armado.

Luis Eduardo Mosquera, residente de Bojayá y sobreviviente de la masacre, se refiere en su testimonio a la manera como los medios “aumentan” o “hacen lo que se les da la gana”, lo cual evidencia la flexibilidad y la falta de rigor en la interpretación de los hechos (Mosquera, L. Comunicación personal, 8 de julio de 2024). La acusación de que los medios, en su mayoría, tergiversaron la información sobre el evento —por ejemplo, al difundir que los paramilitares estaban presentes en la iglesia en el momento del ataque— subraya la desconexión entre la realidad vivida por los habitantes de Bojayá y la narrativa difundida por los medios de comunicación. Mosquera puntualiza que en ocasiones los medios informaban hechos que no correspondían a lo sucedido, como cuando mencionaron que la escuela había sido completamente reconstruida, cuando en realidad solo se había reparado parcialmente. Este tipo de distorsión, aunque aparentemente menor, tiene un impacto profundo en la percepción pública de los eventos y en la memoria colectiva sobre lo ocurrido, creando una brecha entre la realidad del sufrimiento de las víctimas y lo que se le comunica al resto del mundo (Mosquera, Comunicación personal, 18 de julio de 2024) .

El fenómeno de la tergiversación mediática se intensifica cuando se consideran los intereses detrás de las versiones presentadas. Los medios de comunicación, particularmente los de

carácter nacional, a menudo adoptan una postura que refleja las prioridades de los actores en el poder, como el Ejército y otros sectores vinculados al conflicto armado. El padre Antún Ramos, quien fue designado párroco en Bojayá poco antes de la masacre, describe con vehemencia cómo los medios de comunicación nacionales adoptaron una actitud sumisa frente a los militares, priorizando sus versiones sobre las de las víctimas. Según el sacerdote, los periodistas fueron “muy cobardes”, y su cobertura de los hechos fue “pobre, vulgar, grotesca”, lo que refleja no solo una falta de valentía, sino también una falta de compromiso ético con la verdad. Este tipo de cobertura, lejos de funcionar como una herramienta de denuncia y esclarecimiento, refuerza una narrativa oficial que minimiza o incluso omite la responsabilidad de los actores armados, como las fuerzas militares y los grupos paramilitares, en la masacre de Bojayá (Ramos, Comunicación personal, 18 de julio de 2024) .

El análisis de los testimonios revela que la tergiversación mediática en la masacre de Bojayá se inscribe dentro de una lógica de complicidad entre los medios y los actores militares. La crítica de Antún a la relación entre los medios y los militares —quienes, según él, actuaban como “jefes de prensa” de los actores armados— pone en evidencia cómo, en situaciones de conflicto, los periodistas pueden convertirse en instrumentos de poder más que en agentes de información imparcial. La complicidad entre los medios y el poder no es un fenómeno aislado ni circunstancial, sino una práctica estructural que se intensifica en contextos de guerra y violencia política, donde los intereses de los grupos dominantes prevalecen sobre las necesidades de una representación justa y equilibrada de los hechos (Ramos, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024).

Por otro lado, la percepción de los medios internacionales en comparación con los nacionales, tal como lo expresa Antún, refleja una crítica profunda sobre la falta de independencia y la ética en el periodismo colombiano. En su relato, Antún alaba a los periodistas internacionales por su disposición a escuchar a las víctimas, mientras que condena a la prensa nacional por reducir la masacre a un espectáculo mediático que prioriza la atención superficial sobre la profundidad de los relatos de las víctimas. Este contraste resalta una de las principales falencias del periodismo en Colombia: la falta de compromiso con las realidades locales y la tendencia a priorizar las narrativas que se ajustan a los intereses del poder, sin ofrecer espacio a una representación auténtica de las víctimas (Ramos, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024).

Finalmente, la tergiversación mediática tiene un impacto profundo en la percepción pública de los hechos y en la memoria colectiva de los eventos traumáticos. Los medios son responsables de la construcción de una narrativa oficial sobre la masacre de Bojayá y también juegan un papel preponderante en la forma en que la sociedad recuerda y se relaciona con el sufrimiento de las víctimas. Como subraya el padre Antún, la labor del periodismo no debe limitarse a registrar hechos, sino que debe ir más allá, actuando como un agente de cambio social que promueva la conciencia y la comprensión de los procesos de violencia y reconciliación (Ramos, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). La tergiversación y manipulación informativa, por tanto, atenta contra la veracidad de los hechos y hacen que la injusticia y la marginalización de las voces de las víctimas se mantenga, dificultando así el proceso de justicia en el contexto del conflicto armado colombiano o durante los procesos de negociación.

### **2.2.2 Los periodistas ante las víctimas**

En este apartado del capítulo, siguiendo esta misma línea de reflexión, se analiza el papel de los medios de comunicación en la cobertura de la masacre de Bojayá, abordando las tensiones éticas, narrativas y profesionales que surgieron en el marco de este evento. Para ello, se presenta un enfoque basado en cinco categorías analíticas que permiten comprender cómo los periodistas, los medios y las dinámicas del conflicto influyeron en la representación de las víctimas y en la construcción de la opinión pública de la masacre.

Este análisis se fundamenta en los testimonios realizados en el marco de esta investigación de periodistas que cubrieron los hechos, tanto desde medios corporativos como Caracol (Erika Fontalvo), RCN (Adriana Aristizábal) y El Colombiano (Javier Arboleda), como desde el periodismo independiente representado por Paco Gómez Nadal (teniendo como referente los dos textos que publicó a propósito de la masacre de Bojayá: *Los muertos no hablan* y *La guerra es un relámpago*) y Jesús Abad Colorado. Estos últimos, reconocidos por su enfoque ético y humanista, contrastan con las dinámicas de los grandes medios, frecuentemente influenciados por intereses económicos y políticos.

A partir de este acercamiento a los periodistas, fundamentado en entrevistas y análisis de sus perspectivas sobre la cobertura de la masacre de Bojayá, se establecieron cinco categorías

analíticas que orientan este estudio. La primera categoría, *la relación entre medios de comunicación y víctimas*, examina cómo las víctimas percibieron la cobertura mediática, desde experiencias de revictimización hasta vínculos de confianza logrados por periodistas independientes; la segunda categoría, *dilemas éticos y profesionales del periodismo*, explora las tensiones entre el sensacionalismo y un periodismo comprometido con la verdad y la dignidad de las víctimas, destacando las reflexiones críticas de los periodistas sobre su labor; en tercer lugar, se aborda el *control y acceso a la información*, destacando cómo los actores militares y estatales condicionaron el trabajo de los periodistas y favorecieron a ciertos medios, además de las rivalidades internas en la prensa por obtener exclusivas; la cuarta categoría analiza las *diferencias entre el periodismo alternativo y el corporativo*, contrastando la búsqueda de profundidad y sensibilidad de periodistas como Paco Gómez Nadal y Jesús Abad Colorado frente a las dinámicas de inmediatez y sensacionalismo de los grandes medios; por último, la quinta categoría, *el rol del periodismo en la construcción de memoria histórica*, reflexiona sobre cómo las narrativas mediáticas han influido en la percepción pública de la masacre de Bojayá y cómo algunos periodistas han contribuido a dignificar el dolor de las víctimas a través de una cobertura ética y respetuosa. A partir de estas categorías, se busca ofrecer, a partir de la naturaleza de esta investigación, una comprensión integral de las prácticas y enfoques periodísticos en Bojayá, subrayando las implicaciones éticas y políticas que estos tuvieron en las víctimas y en la narrativa histórica del conflicto colombiano.

- **La relación entre medios de comunicación y víctimas**

La cobertura de la masacre de Bojayá por parte de los medios de comunicación evidenció tensiones significativas entre la narrativa mediática y las experiencias de las víctimas, quienes frecuentemente fueron instrumentalizadas en los relatos contruidos para el consumo público. Esta dinámica fue modulada por la naturaleza del medio —corporativo o independiente— y por las decisiones éticas y profesionales de los periodistas involucrados.

En el caso de medios corporativos como RCN y Caracol, se observó un uso recurrente del dolor de las víctimas para producir narrativas sensacionalistas que favorecieran intereses políticos y comerciales. Adriana Aristizábal, periodista de RCN, documentó el arribo del general Mario Montoya a Bojayá, quien protagonizó una controvertida escena al sostener el

zapato de un niño como símbolo de la masacre<sup>18</sup>. Este acto, transmitido como un gesto de compasión, fue posteriormente cuestionado y catalogado como un montaje propagandístico para desviar la atención de la responsabilidad estatal en los hechos (Aristizábal, Comunicación personal, 18 de julio de 2024) .

#### Ilustración 5 El montaje del zapato



Fuente: Noticias UNO, 4 de septiembre de 2003. Recuperado de:  
[https://www.youtube.com/watch?v=tomozzi7BuJw&ab\\_channel=NoticiasUnoColombia](https://www.youtube.com/watch?v=tomozzi7BuJw&ab_channel=NoticiasUnoColombia)

Por otro lado, Erika Fontalvo, de Caracol Televisión, relató su conflicto interno entre sus responsabilidades laborales y su perspectiva personal como civil frente al dolor de las víctimas. En su cobertura, destacó la omisión del Estado en proteger a la comunidad, pero al mismo tiempo reconoció las limitaciones impuestas por la línea editorial de su medio, que priorizaba la seguridad garantizada por las Fuerzas Armadas para el despliegue de periodistas (Fontalvo, Comunicación personal, 11 de julio de 2024).

El rechazo hacia los medios corporativos por parte del Comité de Víctimas de Bojayá (CVB) durante el ARRPP en 2015 es indicativo de una desconfianza acumulada. Según las víctimas, estos medios llegaron a documentar su sufrimiento con fines meramente comerciales y narrativas sensacionalistas, sin un interés genuino en sus historias o en sus demandas de justicia (*Verdad Abierta*, 2015).

En contraste, periodistas independientes como Jesús Abad Colorado y Paco Gómez Nadal lograron construir una relación de confianza con la comunidad. Abad, al negarse a publicar

---

<sup>18</sup> El acto del general Mario Montoya al sostener el zapato de un niño en Bojayá fue controvertido porque representó la instrumentalización del dolor de las víctimas para fines políticos y mediáticos. Aunque presentado como un gesto de compasión, fue percibido como una estrategia propagandística para desviar la atención de la responsabilidad estatal en la tragedia. La transmisión de la escena por medios como RCN y Caracol fue criticada por su enfoque sensacionalista, que banalizó el sufrimiento de la comunidad y lo convirtió en un símbolo utilizado para legitimar narrativas oficiales, ignorando las demandas reales de justicia y reparación de las víctimas.

fotografías crudas de la masacre, priorizó la dignidad de las víctimas y adoptó un enfoque que denominó “esencial”, centrado en comprender las causas del conflicto y en visibilizar el contexto humano detrás de lo ocurrido. De manera similar, Gómez Nadal (2002), autor de *Los muertos no hablan*, destinó las ganancias de sus publicaciones a las víctimas y reflexionó críticamente sobre la tendencia del periodismo tradicional a cosificar el sufrimiento humano.

El análisis comparativo de las narrativas mediáticas sugiere que los medios corporativos, en muchos casos, han tendido a reproducir estructuras de poder que pueden contribuir a la revictimización, mientras que algunos medios independientes han buscado ofrecer enfoques más sensibles y comprometidos. Sin embargo, esta distinción no es absoluta, ya que ambos tipos de medios presentan matices y diferencias según el contexto, la línea editorial y las condiciones en las que se realiza la cobertura. Los primeros tendieron a privilegiar la inmediatez del suceso, como lo señala Javier Arboleda al criticar la instrumentalización de las víctimas en la narrativa oficial del Ejército, que buscaba justificar su intervención tardía en el territorio (Arboleda, J. Comunicación personal, 21 de julio de 2024).

Por otro lado, la labor de periodistas como Abad y Gómez Nadal resalta la importancia de un periodismo que acompañe a las víctimas en lugar de explotarlas. Sus esfuerzos por priorizar la memoria colectiva y la reparación simbólica en sus relatos se reflejan en la elección de testimonios directos de las víctimas, el uso de enfoques narrativos que resaltan la agencia de las comunidades afectadas y una representación que busca contextualizar el conflicto más allá de la inmediatez de los hechos. Este modelo alternativo contrasta con la lógica de mercado dominante en los medios corporativos, que suelen privilegiar la violencia como espectáculo y la inmediatez informativa.

La relación entre los medios de comunicación y las víctimas de la masacre de Bojayá estuvo marcada por una dicotomía entre la instrumentalización y el acompañamiento. Mientras los medios corporativos fueron percibidos como actores ajenos y oportunistas, los periodistas independientes lograron reivindicar las voces de las víctimas al respetar su dignidad y al centrarse en las causas estructurales del conflicto. Este análisis pone de manifiesto las tensiones éticas inherentes al ejercicio periodístico y subraya la necesidad de repensar el papel de la prensa en contextos de violencia, justicia y reconciliación.

- **Dilemas éticos y profesionales del periodismo**

Como se ha expuesto anteriormente, la cobertura de la masacre de Bojayá pone en evidencia una serie de dilemas éticos y profesionales enfrentados por los periodistas, especialmente en contextos de violencia extrema y sufrimiento humano. Aquí se exploran las tensiones entre la responsabilidad de informar, la inmediatez del reportaje y la necesidad de respetar la dignidad de las víctimas.

Uno de los dilemas más destacados es el conflicto entre la urgencia de transmitir información y el respeto a las sensibilidades de las víctimas. Casos como los reportajes de Adriana Aristizábal y otros periodistas ejemplifican cómo, en ocasiones, la cobertura mediática puede verse atravesada por intereses políticos y comerciales que terminan favoreciendo el sensacionalismo sobre una representación ética del dolor humano.

En un contexto similar, Erika Fontalvo, de Caracol Televisión, expresó los conflictos internos derivados de las exigencias laborales impuestas por su medio. Aunque intentó acercarse a las víctimas y documentar su realidad, su trabajo estuvo condicionado por la política editorial de la empresa, que priorizó la seguridad y las directrices oficiales sobre la autonomía periodística (Fontalvo, Comunicación personal, 11 de julio de 2024). La competencia por la primicia exacerbó las tensiones entre los periodistas. Donaldo Zuluaga, de *El Colombiano*, admitió que el acceso a Bojayá estuvo marcado por rivalidades y preferencias otorgadas por las Fuerzas Armadas, lo que creó una dinámica de exclusión y desigualdad entre los reporteros. Según su testimonio, esta situación fomentó una “rapiña” por espacios en los helicópteros militares, evidenciando cómo las condiciones estructurales pueden comprometer la ética periodística en contextos de conflicto (Zuluaga, D. Comunicación personal, 8 de julio de 2024).

En contraste con las prácticas de los medios corporativos, los periodistas independientes como Jesús Abad Colorado y Paco Gómez Nadal adoptaron enfoques centrados en la empatía y la reflexión ética. Abad, como se dijo previamente, se negó a publicar imágenes gráficas de la masacre, priorizando la dignidad de las víctimas sobre la inmediatez informativa. Para él, el periodismo debe enfocarse en las causas y las consecuencias humanas del conflicto, en lugar de satisfacer demandas sensacionalistas (Abad, 2018).

Por su parte, Gómez Nadal criticó abiertamente las dinámicas de los medios tradicionales, describiendo el periodismo corporativo como un ejercicio que cosifica el sufrimiento y se enfoca en los sucesos aislados en lugar de abordar los procesos estructurales del conflicto. Su trabajo, fundamentado en un compromiso ético con las comunidades, buscó resaltar la humanidad de las víctimas y cuestionar las narrativas oficiales (Gómez, 2016).

La relación entre los periodistas y las víctimas también evidenció un dilema ético en torno al derecho a informar y el respeto a la privacidad de las comunidades afectadas. En el ARRPP en 2015, el Comité de Víctimas de Bojayá negó el acceso a periodistas corporativos, argumentando que estos no respetaban la sensibilidad de su dolor y reducían sus experiencias a un espectáculo mediático. Este rechazo subraya la necesidad de repensar la ética periodística en contextos de revictimización.

Los dilemas éticos y profesionales enfrentados por los periodistas en la cobertura de la masacre de Bojayá reflejan las complejidades de ejercer el periodismo en escenarios de violencia. Mientras que los medios corporativos tendieron a priorizar la inmediatez y los intereses comerciales, los independientes ofrecieron modelos alternativos centrados en la dignidad humana y el análisis crítico.

- **El control y acceso a la información**

El acceso y control de la información durante la cobertura de la masacre de Bojayá estuvo profundamente influido por las dinámicas de poder entre el Estado, las Fuerzas Armadas y los medios de comunicación. Este apartado analiza cómo las restricciones impuestas por actores estatales y militares, junto con las rivalidades entre los medios, condicionaron la narrativa periodística y limitaron la capacidad de los periodistas para documentar los hechos desde una perspectiva independiente y ética.

Las FFMM desempeñaron un papel central en el control del acceso a Bojayá tras la masacre, estableciendo restricciones que condicionaron quiénes podían llegar a la zona y cómo se reportarían los acontecimientos. Según el testimonio de Javier Arboleda, periodista de *El Colombiano*, el ejército implementó una estrategia para evitar que los periodistas accedieran al lugar antes de que las fuerzas militares llegaran y establecieran una narrativa oficial. Las limitaciones incluyeron la prohibición de vuelos a la región y el control estricto de los accesos por tierra y agua (Arboleda, Comunicación personal, 21 de julio de 2024).

El uso de helicópteros militares como único medio viable para llegar a Bojayá otorgó a las FFMM la capacidad de decidir qué periodistas podían acceder al sitio. Este control generó una dinámica de exclusión que favoreció a medios corporativos como RCN y Caracol, mientras que otros periodistas, incluidos los independientes, enfrentaron mayores barreras para realizar su labor (Zuluaga, Comunicación personal, 8 de julio de 2024).

El acceso limitado exacerbó las rivalidades entre los periodistas, especialmente entre aquellos pertenecientes a medios corporativos. Donaldo Zuluaga describió la competencia por un espacio en los helicópteros como una “rapiña”, con luchas internas entre los reporteros por asegurarse un lugar. Esta situación muestra las limitaciones estructurales y cómo los intereses individuales y corporativos pueden comprometer la ética profesional en contextos de conflicto (Zuluaga, Comunicación personal, 8 de julio de 2024) .

Adicionalmente, esta competencia favoreció la producción de coberturas que, en lugar de centrarse en el análisis profundo de las causas y consecuencias de la masacre, priorizaron la inmediatez y el impacto visual permitiendo a los medios privilegiados moldear la narrativa inicial, muchas veces alineándose con las versiones oficiales y excluyendo las voces de las víctimas y las comunidades afectadas.

Los periodistas independientes enfrentaron mayores restricciones para acceder a Bojayá, pero su labor destacó por su esfuerzo por documentar el evento desde una perspectiva distinta. Jesús Abad Colorado y Paco Gómez Nadal lograron llegar a la zona por medios alternativos, superando las barreras impuestas por las FFMM. Su enfoque contrastó con el de los medios corporativos, ya que buscaban resaltar el contexto humano y político del conflicto, en lugar de reproducir narrativas oficiales o sensacionalistas, como lo narra Gómez Nadal en su trabajo documental *La guerra no es un relámpago* (Gómez, 2016).

En este sentido, la capacidad de los periodistas independientes para establecer relaciones de confianza con las comunidades afectadas fue fundamental para contrarrestar las limitaciones impuestas por el Estado y los militares. Sin embargo, su acceso tardío a la zona subraya las desigualdades estructurales en la cobertura mediática de conflictos y la influencia desproporcionada de las instituciones estatales en la construcción de las narrativas públicas sobre estos eventos.

El control del acceso y la información tuvo implicaciones profundas en la percepción pública de la masacre de Bojayá. Por un lado, permitió a las FFMM y al Estado consolidar una narrativa oficial que minimizara su responsabilidad en los hechos, desviando la atención hacia los actores armados ilegales. Por otro lado, limitó la capacidad de los medios de comunicación para ofrecer una cobertura equilibrada y para amplificar las voces de las víctimas, perpetuando su invisibilización y marginación.

El control y acceso a la información durante la masacre de Bojayá muestra cómo las dinámicas de poder entre las instituciones estatales y los medios de comunicación pueden influir en la construcción de narrativas públicas en contextos de conflicto. Mientras que los medios corporativos se beneficiaron de las restricciones impuestas por las FFMM, los periodistas independientes enfrentaron barreras significativas para acceder a la zona y documentar los hechos desde una perspectiva crítica.

- **Las diferencias entre el periodismo alternativo y el corporativo**

En este apartado se busca examinar las características, limitaciones y aportes de ambos enfoques, destacando su impacto en la representación del conflicto armado colombiano y en la construcción de la opinión pública acerca de la masacre. El periodismo corporativo, representado por medios como RCN y Caracol, mostró un enfoque centrado en la inmediatez informativa y el impacto visual. Ejemplos como la cobertura de Adriana Aristizábal, quien destacó la emblemática escena del general Mario Montoya sosteniendo un zapato de niño, ilustran cómo estos medios recurren a estrategias emotivas para captar la atención pública. Sin embargo, estas narrativas a menudo respondieron a intereses institucionales, relegando las causas profundas del conflicto y las voces de las víctimas a un segundo plano (Aristizábal, Comunicación personal, 18 de julio de 2024).

En contraste, el periodismo alternativo se caracteriza por un enfoque crítico y contextual. Jesús Abad Colorado y Paco Gómez Nadal priorizaron la dignidad de las víctimas y el análisis de las causas del conflicto, evitando caer en la espectacularización del sufrimiento humano. Ambos periodistas adoptaron una postura ética que desafió la tendencia dominante de cosificar el dolor y, en su lugar, buscaron generar una representación respetuosa y comprometida con la verdad. El vínculo con las comunidades afectadas marca una diferencia esencial entre estos dos enfoques. Los medios corporativos fueron percibidos por las víctimas

de Bojayá como actores externos que instrumentalizaban su dolor para satisfacer intereses comerciales y políticos. Esta percepción llevó al Comité de Víctimas a restringir el acceso de periodistas corporativos al ARRPP en 2015, argumentando que su presencia contribuía a la revictimización (*Verdad Abierta*, 2015).

Por otro lado, el periodismo alternativo se destacó por su capacidad para construir relaciones de confianza con las comunidades. Abad y Gómez Nadal lograron un acceso privilegiado y respetuoso a las historias de las víctimas, basado en un compromiso ético y una visión a largo plazo de su labor lo que permitió a las víctimas sentirse representadas y visibilizadas en lugar de explotadas, contribuyendo a la construcción de una narrativa más inclusiva del conflicto.

Las narrativas producidas por el periodismo corporativo se caracterizaron por una cobertura episódica que privilegiaba los eventos aislados sobre los procesos estructurales del conflicto. Esta perspectiva limitó la comprensión pública de las dinámicas subyacentes a la masacre de Bojayá, favoreciendo una interpretación superficial de los hechos. Además, las decisiones editoriales de estos medios estuvieron frecuentemente condicionadas por intereses políticos y económicos, lo que afectó su capacidad para ofrecer una visión independiente y crítica (Zuluaga, Comunicación personal, 8 de julio de 2024) .

En contraste, el periodismo alternativo buscó ir más allá de los eventos inmediatos para explorar las causas y las consecuencias del conflicto. Así permitió generar un relato más completo y matizado de la masacre, que incluyó las perspectivas de las víctimas, las dinámicas de poder y la responsabilidad estatal. El trabajo de Gómez Nadal, por ejemplo, no solo documentó los hechos, sino que también utilizó las ganancias de sus publicaciones para apoyar directamente a las comunidades afectadas, subvirtiendo las dinámicas de lucro típicas del periodismo corporativo (Gómez, 2016).

Ambos modelos enfrentan limitaciones y desafíos. El periodismo corporativo, con su alcance masivo y recursos considerables, puede influir significativamente en la opinión pública, pero su dependencia de intereses comerciales y políticos compromete su capacidad para ofrecer una cobertura independiente y ética. Por su parte, el periodismo alternativo, aunque más comprometido con las comunidades y la verdad, opera con recursos limitados y enfrenta barreras estructurales para acceder a las zonas de conflicto, lo que restringe su alcance y visibilidad.

El contraste entre el periodismo alternativo y el corporativo en la cobertura de la masacre de Bojayá revela las tensiones entre la inmediatez y el análisis, el sensacionalismo y la ética, y la instrumentalización y la representación respetuosa del sufrimiento humano. Mientras que los medios corporativos priorizaron sus propios intereses, los alternativos se comprometieron con las víctimas y la verdad, ofreciendo una narrativa que desafía las convenciones del periodismo tradicional.

En conclusión, el análisis de la cobertura periodística de la masacre de Bojayá expone profundas tensiones éticas, narrativas y políticas que caracterizan el ejercicio del periodismo en contextos de violencia y conflicto armado. Las categorías analizadas, revelan una constante instrumentalización del dolor humano por parte de sectores significativos del periodismo corporativo, en contraste con esfuerzos más éticos y comprometidos desde el periodismo alternativo.

Los medios corporativos, representados por cadenas como RCN y Caracol, mostraron una tendencia recurrente a convertir el sufrimiento de las víctimas en un recurso narrativo al servicio de intereses comerciales y políticos. Este proceso de cosificación, como la emblemática escena del general Mario Montoya sosteniendo un zapato de niño, ilustró cómo las imágenes fueron manipuladas para construir narrativas alineadas con el Estado, desviando la atención de las responsabilidades estructurales y reduciendo la complejidad de la masacre a una anécdota que manipuló la emotividad y orientó la responsabilidad a uno de los actores (Las FARC-EP) y no a todos los involucrados en la masacre (Aristizábal, Comunicación personal, 18 de julio de 2024).

Este tipo de periodismo invisibilizó las voces de las víctimas y las revictimizó al priorizar la inmediatez y el impacto visual sobre un análisis crítico del conflicto. Al enfocarse en lo episódico y descontextualizar los eventos, los medios corporativos consolidaron una narrativa fragmentada que privilegió los intereses institucionales sobre la verdad histórica.

En contraste, el periodismo alternativo representado por Jesús Abad Colorado y Paco Gómez Nadal ofreció una perspectiva distinta frente a las víctimas. Estos periodistas evitaron la espectacularización del sufrimiento y se esforzaron por construir narrativas que contextualizaran la masacre dentro de las dinámicas estructurales de exclusión, abandono estatal y violencia sistemática que han caracterizado al Chocó y otras regiones de Colombia.

La labor de Abad y de Gómez Nadal se destacó como un modelo de resistencia frente a las prácticas dominantes del periodismo corporativo.

Para cerrar el análisis de la cobertura mediática y conectar con la caracterización del Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón en Bojayá, es imperativo reconocer la importancia que los relatos periodísticos han impreso con respecto a los actores y acontecimientos del conflicto. En el caso de Bojayá, la masacre, la instrumentalización del sufrimiento y el tratamiento de las víctimas no solo reafirman la deuda ética del periodismo con la verdad y la justicia, sino que plantean interrogantes sobre cómo estos relatos condicionaron los referentes desde los cuales se recuerdan estos hechos y los espacios de resistencia de las comunidades. La construcción mediática de la masacre no fue un simple reflejo de lo ocurrido, sino una capa adicional de significado que, en su énfasis por dramatizar el dolor o atribuir culpabilidades, ha marcado el proceso de duelo y la búsqueda de justicia. En este sentido, el ARRPP surge como un evento trascendental para estas comunidades, una posible afirmación de su autonomía frente a un sistema que a menudo ha enmarcado sus narrativas y experiencias desde intereses externos. No obstante, analizar en profundidad si este acto fue realmente una expresión de resistencia o, en cambio, una imposición del Estado y de fuerzas políticas, nos permitirá acercarnos a la verdad que yace en las intenciones y en la capacidad de agencia de las víctimas.

### **Capítulo 3. Caracterización del Acto de Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón (ARRPP)**

El Acto de Reconocimiento de Responsabilidad de Petición y Perdón (ARRPP) a las víctimas de la masacre de Bojayá ocurrió en el marco del proceso de negociación que tuvo lugar entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP en La Habana, Cuba, entre 2012 y 2016. Dicho proceso buscó la terminación del conflicto armado y la construcción de una paz estable y duradera, supuso un esfuerzo inédito por integrar a las víctimas como sujetos centrales de las negociaciones, no solo como beneficiarios de las medidas de reparación, sino como protagonistas activos en la configuración de los diálogos.

El ARPP fue un evento clave en el proceso de paz entre el Gobierno de Colombia y las FARC-EP desarrollado en el marco de los Acuerdos de Paz firmados en 2016. Su objetivo principal fue generar un espacio de reconocimiento público de responsabilidades por parte de la exguerrilla, permitiendo a las víctimas escuchar una petición formal de perdón como parte del proceso de reconciliación nacional.

La inclusión de las víctimas en la agenda de las negociaciones fue un hecho sin precedentes en la historia de los intentos de paz en Colombia. Las discusiones sobre verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición se convirtieron en elementos esenciales para otorgar legitimidad a las conversaciones, asegurando que el proceso no se centrara únicamente en la desmovilización de combatientes, sino que reconociera el sufrimiento de las comunidades afectadas por el conflicto armado. Este enfoque no solo permitió articular una narrativa de reconocimiento y reparación, sino que también dio lugar a eventos de alto contenido simbólico, como ARRPP a las víctimas de Bojayá. Dicho acto intentó otorgar centralidad de las víctimas en el proceso de paz para avanzar en los procesos de reparación simbólica.

La antesala a este capítulo se fundamenta, por lo tanto, en la comprensión del contexto de los diálogos en el cual la dimensión humana del conflicto y la necesidad de dignificar a las víctimas se erigieron como ejes transversales de la construcción de la paz. El análisis del ARRPP y su caracterización detallada en el presente capítulo, pretende mostrar cómo se articuló el reconocimiento de las víctimas con la búsqueda de una paz duradera a través del perdón en el marco del establecimiento de una justicia transicional en Colombia.

Aunque el ARRPP surgió con el objetivo de dignificar a las víctimas y facilitar la reconciliación, es crucial analizar si este acto cumplió plenamente con su promesa o si, en su implementación, sirvió más como un mecanismo estratégico dentro del proceso político y de legitimación de las partes involucradas. Con este propósito el presente capítulo se estructura en tres partes. En primer lugar, se presenta una exposición sobre la ubicación de este acto dentro del contexto de los diálogos de paz en La Habana (2012-2016). Esta sección se desarrolló a partir de los planteamientos de Pizarro León-Gómez (2017), quien ofrece una comprensión profunda de la dinámica de los diálogos de paz y de la integración de las víctimas como un elemento central en las negociaciones. Con base en esta referencia, se examina la relevancia del ARRPP en la legitimación del proceso de paz y su papel como símbolo de la inclusión de las voces de las víctimas en el marco de las propuestas de reconciliación nacional. En la segunda parte, el capítulo se enfoca en la configuración del diálogo en La Habana, poniendo especial énfasis en las víctimas y en el surgimiento de la iniciativa del ARRPP. Para esta sección, se utilizó la documentación disponible en la biblioteca abierta del proceso de paz colombiano, la cual proporciona un amplio acervo de fuentes primarias y secundarias sobre las negociaciones y el rol de las víctimas. Este análisis permitió entender cómo fue el proceso que llevó a la formalización del ARRPP.

La tercera parte se dedica a la descripción detallada del desarrollo del ARRPP, desde su organización hasta su impacto simbólico y social. En esta sección se abordó la experiencia personal y periodística de Paco Gómez Nadal, quien siguió de cerca el proceso de paz y el contexto de la masacre de Bojayá. A través de su testimonio se explora cómo se estructuró el diálogo entre quienes cometieron los actos de violencia y las comunidades afectadas, resaltando la manera en que este evento se consolidó como un hito dentro del proceso de paz y se buscó que se convirtiera en un paso esencial hacia la reconciliación. Para finalizar este capítulo, se ofrece una reflexión crítica sobre el impacto y la relevancia del ARRPP para las víctimas de la masacre de Bojayá, examinando hasta qué punto este acto trascendió sus objetivos simbólicos y se convirtió en una herramienta de legitimación política. Aunque se consolidó como un símbolo de reconciliación y reparación simbólica, también fue instrumentalizado dentro del marco del proceso de paz.

### **3.1 Caracterización de los diálogos de paz en La Habana (2012-2016)**

El proceso de paz liderado por el gobierno de Juan Manuel Santos marcó un precedente en la historia de Colombia, abriendo un camino que buscó poner fin a más de cinco décadas de conflicto armado con las FARC-EP. A diferencia de sus predecesores, Santos adoptó una postura distinta que fue determinante para convertir la negociación en un proceso singular en la historia reciente del país. Como lo plantea Eduardo Pizarro, “La alta votación y la coalición que se conformó en torno a su nombre le posibilitaron a Santos iniciar su gobierno con el respaldo de amplias mayorías parlamentarias” (Pizarro, 2017, p. 367). Esto le permitió impulsar un enfoque más integral y abierto al diálogo, lo que marcó la diferencia con los enfoques de gobiernos anteriores.

La primera parte de este apartado analiza las diferencias fundamentales entre la estrategia de Juan Manuel Santos y la de los gobiernos anteriores, particularmente en relación con la política de seguridad democrática de Álvaro Uribe, la cual se centró en una confrontación militar directa contra las guerrillas. Mientras que Uribe debilitó militarmente a las FARC-EP y mantuvo un discurso de no reconocimiento del conflicto, Juan Manuel Santos consideró necesario avanzar en un diálogo que incluyera reformas sociales y políticas como base para la paz. La segunda sección explora el proceso de paz desde octubre de 2012, cuando se inauguraron oficialmente los diálogos entre el gobierno de Colombia y las FARC-EP en Oslo, Noruega, hasta el traslado de los diálogos a La Habana, Cuba. Este fue un momento clave que estableció una agenda para abordar las causas estructurales del conflicto, sentando las bases para la construcción de un acuerdo de paz que además del desarme de los combatientes incluyera una agenda de transformaciones que se pudieran inscribir en un acuerdo de paz. En la tercera parte, se analiza la política exterior que Juan Manuel Santos implementó para asegurar el respaldo internacional al proceso de paz.

Juan Manuel Santos buscó que la comunidad internacional, incluidos organismos como la ONU y la Unión Europea, apoyaran el proceso, otorgándole legitimidad y respaldo financiero. Esto facilitó las condiciones para las negociaciones. El cuarto apartado se centra en la decisión del gobierno nacional de reconocer públicamente la existencia de un conflicto armado interno. Este reconocimiento permitió darle un marco jurídico y político adecuado al

proceso de paz, legitimando las conversaciones tanto a nivel nacional como internacional. Esta postura contrastó con la narrativa del gobierno anterior, que evitaban referirse al conflicto como tal, y fue esencial para avanzar hacia un acuerdo de paz. Finalmente, el quinto apartado se refiere a la firma del Acuerdo de Paz en Cartagena llevada a cabo en septiembre de 2016 representando el resultado de extensas y arduas negociaciones entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, y simbolizó un avance significativo hacia la construcción de la paz. En este contexto, la presencia de las *alabaoras* —grupos de mujeres cuyos cantos tradicionales reflejan dolor, resistencia y esperanza— adquirió un papel relevante, evocando la dimensión espiritual y comunitaria del perdón y la memoria colectiva de las víctimas.

Es importante señalar que, aunque la firma del Acuerdo de Paz significó un paso hacia adelante en el proceso de reconciliación, este evento no marcó su final. En línea con lo acordado, el gobierno colombiano llevó a cabo un plebiscito para someter el acuerdo a la aprobación popular, un aspecto que, aunque esencial para la evolución del proceso de paz, será examinado en detalle más adelante en este capítulo. Este anuncio busca establecer un marco para comprender cómo la ratificación popular reflejó las divisiones y los desafíos en la búsqueda de un consenso nacional en torno a la paz.

### **3.1.1 La estrategia de paz del gobierno de Juan Manuel Santos**

La llegada de Juan Manuel Santos a la presidencia de Colombia en 2010 supuso un cambio significativo en el enfoque del gobierno hacia la resolución del conflicto armado. Desde su discurso de posesión, el 7 de agosto de 2010, Santos dejó claro que su administración buscaba un nuevo rumbo en la relación con los grupos guerrilleros, afirmando que “la puerta del diálogo está abierta para un eventual proceso de paz” (Santos, 2010). Este mensaje contrastaba con la política de confrontación militar adoptada por su predecesor, Álvaro Uribe, y anunciaba la intención de Santos de explorar la posibilidad de una negociación que pudiera poner fin a las hostilidades.

Santos retomó la idea de la negociación en un contexto complejo, dado que “decidió volver a intentar alcanzar la paz mediante un proceso de negociación con los grupos guerrilleros” (Pizarro, 2017, p. 368). Este cambio de enfoque buscaba recuperar la confianza en el diálogo como mecanismo de resolución de conflictos, una estrategia que había perdido popularidad

después de la experiencia de las negociaciones fallidas en el Caguán durante el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002). Las conversaciones de paz en el Caguán, iniciadas en 1999, fueron un esfuerzo ambicioso por lograr la paz con las FARC-EP, en las que el gobierno cedió una amplia zona desmilitarizada para facilitar el diálogo. Sin embargo, el proceso terminó en 2002<sup>19</sup> sin un acuerdo, después de que las FARC-EP utilizaran la zona como un refugio para reorganizarse y fortalecerse militarmente, lo cual dejó una profunda desconfianza en la opinión pública hacia la posibilidad de nuevos diálogos.

En este contexto, Santos asumió un desafío considerable. Las imágenes de la zona desmilitarizada convertida en un bastión guerrillero y el fracaso de Pastrana para alcanzar un acuerdo dejaron una marca profunda en la sociedad colombiana, generando una percepción de que negociar con las guerrillas era un ejercicio inútil. Sin embargo, el gobierno nacional apostó por recuperar la confianza en la vía negociada, proponiendo un enfoque distinto, basado en una agenda clara y con el respaldo de la comunidad internacional.

Este giro en la estrategia no fue improvisado. Santos comprendía que la solución militar del conflicto, aunque efectiva en términos de debilitar la capacidad de combate de las FARC-EP, no era suficiente para alcanzar una paz duradera. En lugar de seguir el enfoque de confrontación directa, el gobierno buscó un camino que integrara la negociación como un componente esencial del proceso de paz del país. La referencia a una “puerta abierta” en su discurso de posesión fue el primer paso para reconstruir un ambiente de diálogo que, aunque inicialmente enfrentó escepticismo, sentó las bases para los diálogos de paz que comenzaron formalmente en 2012.

Esta estrategia de negociación tuvo que lidiar con la sombra de los fracasos anteriores, pero también aprovechó las lecciones aprendidas del proceso del Caguán. En lugar de otorgar territorios desmilitarizados a las guerrillas, se optó por mantener las conversaciones fuera del país, en un entorno más controlado y con una agenda preestablecida, lo que redujo el riesgo de instrumentalización del proceso por parte de los grupos armados. Este enfoque permitió que, a diferencia del proceso anterior, los diálogos avanzaran con una hoja de ruta que incluyó

---

<sup>19</sup> El presidente Andrés Pastrana dio por terminados los diálogos de paz con las FARC-EP en la zona del Caguán el 20 de febrero de 2002, tras considerar que la guerrilla no mostraba un compromiso real con el proceso de paz. Poco después, el 2 de mayo de 2002, ocurrió la masacre de Bojayá en el departamento del Chocó, en la que un enfrentamiento entre las FARC-EP y grupos paramilitares dejó como resultado la muerte de civiles refugiados en la iglesia del pueblo. (referencia)

temas como la justicia transicional, la reparación de las víctimas y la reintegración de los combatientes a la vida civil.

### **3.1.2 El inicio de un largo proceso de paz**

El proceso de paz con las FARC-EP se inauguró formalmente el 16 de octubre de 2012 en Oslo, Noruega. Este evento dio inicio a las conversaciones entre el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla, un esfuerzo que rápidamente se trasladó a La Habana, Cuba, donde se llevaron a cabo las negociaciones. Según Pizarro (2017), “el 16 de octubre de 2012 se llevó a cabo en Oslo la sesión inaugural de las conversaciones de paz con las FARC-EP que (...) se fueron prolongando en La Habana de manera exasperante y, al terminar el primer mandato de Santos, estas se hallaban todavía muy lejos de un acuerdo final” (p. 370). Este proceso se distinguió por su carácter reservado y por mantener un diálogo estructurado que evitara los errores del pasado, como los ocurridos en el Caguán. Esta cautela también fue criticada por su lentitud y la falta de avances visibles para la sociedad colombiana.

La reelección de Juan Manuel Santos en 2014 fue un punto crítico en la continuidad de las negociaciones. En la primera vuelta de las elecciones, Santos enfrentó una dura competencia por parte de su opositor, Óscar Iván Zuluaga, quien representaba una postura más conflictiva y contraria a la negociación con las FARC-EP. De hecho, “Santos por poco no logra ser reelecto. (...) En la segunda vuelta se produjo una profunda polarización entre ambos candidatos” (Pizarro, 2017, p. 369). La elección se convirtió en un referéndum implícito sobre el proceso de paz, con Oscar Iván Zuluaga prometiendo endurecer la política frente a las guerrillas y Juan Manuel Santos apostando por la continuidad del diálogo como única vía para alcanzar la paz.

El resultado de la segunda vuelta fue reflejó un país dividido entre quienes apoyaban la vía negociada y quienes desconfiaban de las intenciones de las FARC-EP y consideraban que la paz solo podría alcanzarse a través de una victoria militar. Esta polarización no solo marcó la campaña electoral, sino que “va a pesar profundamente en el futuro del proceso de paz” (Pizarro, 2017, p. 370), condicionando las dinámicas políticas y sociales que rodearon las negociaciones en La Habana y, eventualmente, influyendo en la reacción de la ciudadanía ante el plebiscito de 2016, donde el acuerdo alcanzado fue sometido a la aprobación popular.

La polarización política que emergió durante las elecciones fue un obstáculo significativo para la legitimación del proceso de paz. A pesar de que Santos logró ser reelecto, su gobierno enfrentó una oposición constante por parte de sectores que consideraban que las negociaciones otorgaban demasiadas concesiones a las FARC-EP y que no se exigía suficiente justicia para las víctimas del conflicto. Este ambiente de división y desconfianza alimentó un clima de incertidumbre respecto al futuro del proceso, que se reflejó en las prolongadas y complejas negociaciones en La Habana. Cada avance en la mesa de diálogo era visto con escepticismo por una parte importante de la población, lo que impuso un gran desafío al gobierno en términos de comunicación y legitimación de los acuerdos parciales que se iban alcanzando.

En este contexto, la sesión inaugural en Oslo no solo fue el inicio de un complejo proceso diplomático y político, sino también el punto de partida de una contienda simbólica y narrativa entre dos visiones del país: una que apostaba por la reconciliación a través del diálogo, y otra que desconfiaba de la voluntad de la guerrilla para dejar las armas y reintegrarse a la sociedad civil. La extensión de las conversaciones en La Habana, que se prolongaron durante todo el primer mandato de Juan Manuel Santos (2010-2014) y parte del segundo (2014-2018), reflejó la complejidad de encontrar un equilibrio entre las demandas de justicia, verdad y reparación, y las exigencias de una guerrilla que, a lo largo de décadas, había consolidado una estructura militar y política profundamente arraigada en ciertas regiones del país.

### **3.1.3 La política exterior como apoyo al proceso de paz con las FARC-EP**

La política exterior de Colombia durante el gobierno de Juan Manuel Santos fue un pilar esencial para el avance de las negociaciones de paz con las FARC-EP. Desde el inicio de su mandato, Santos implementó un enfoque diplomático que marcó una clara diferencia con el de su predecesor. Mientras que Álvaro Uribe adoptó una política exterior caracterizada por la confrontación, especialmente con los países vecinos, Santos buscó reconstruir las relaciones bilaterales y crear un entorno internacional favorable para el proceso de paz. Como señala Eduardo Pizarro (2017), “el 7 de agosto de 2010 Santos definió los lineamientos de una política exterior diversificada, cooperativa y no confrontacional” mientras que “Uribe

había acabado su mandato con graves enfrentamientos con dos países vecinos: Ecuador y Venezuela” (p. 371). Esta reorientación permitió al gobierno colombiano contar con el apoyo de la comunidad internacional para adelantar los diálogos de paz.

La importancia de este cambio de enfoque en la política exterior radicaba en la necesidad de contar con la participación activa de actores regionales clave, así como del respaldo de la comunidad internacional en su conjunto. Las tensas relaciones con Venezuela y Ecuador bajo el gobierno de Uribe habían dificultado la cooperación en temas de seguridad y comercio, y habían generado un ambiente de desconfianza que limitaba la posibilidad de colaboración en un eventual proceso de paz. En contraste, Santos comprendió que un acercamiento diplomático era fundamental para crear las condiciones necesarias para unas negociaciones exitosas. Pizarro (2017) enfatiza que “el renovado enfoque en las relaciones internacionales era fundamental para el éxito del nuevo esfuerzo de paz; pues no solamente se requería el concurso de Venezuela y Ecuador, sino de toda la comunidad internacional” (p. 372). De esta manera, Santos construyó un entorno propicio para las conversaciones con las FARC-EP, que se inició formalmente en La Habana en 2012.

La diplomacia de Santos, además, se caracterizó por el establecimiento de alianzas estratégicas con países vecinos y actores globales, buscando el apoyo de organismos internacionales como la ONU y la Unión Europea, así como de Estados Unidos, tradicional aliado de Colombia en temas de seguridad. Este giro permitió no solo la mejora de las relaciones bilaterales, sino también la inclusión de actores internacionales en la facilitación y acompañamiento del proceso de paz. Tanto Venezuela como Chile se convirtieron en garantes de las negociaciones lo que facilitó los diálogos en La Habana. Este acompañamiento internacional no solo brindó legitimidad al proceso, sino que también sirvió como una forma de monitoreo y presión para ambas partes, asegurando que las negociaciones se desarrollaran dentro de los marcos establecidos.

El nuevo enfoque de Santos también implicó una apertura hacia el reconocimiento de la existencia de un conflicto armado interno, algo que el gobierno de Uribe había negado sistemáticamente. Reconocer la naturaleza del conflicto era un requisito indispensable para que la comunidad internacional, particularmente en Europa y América Latina, pudiera apoyar un proceso que buscaba una solución negociada. Este cambio de perspectiva permitió que

actores que tradicionalmente habían sido críticos de la política de seguridad de Colombia vieran con buenos ojos el proceso de paz, contribuyendo a su sostenibilidad a lo largo de los años. Como destaca Pizarro (2017), “el acertado cambio de 180 grados en la política internacional le va a permitir al nuevo gobierno construir un entorno de apoyo internacional a favor de la política de paz de gran solidez” (p. 373).

La política exterior de Santos no solo se enfocó en mejorar las relaciones con los países vecinos, sino que también buscó crear una narrativa de paz que proyectara una imagen de Colombia como un país dispuesto a reconciliarse y a superar sus conflictos internos. Esto fue esencial para atraer la cooperación de la comunidad internacional y la inversión extranjera, elementos que Santos consideraba clave para la consolidación de una paz duradera. El apoyo de la comunidad internacional, expresado a través de recursos financieros y respaldo político, fue determinante para dar continuidad al proceso de paz, incluso cuando las tensiones internas y las críticas de sectores opositores amenazaban con debilitarlo.

El desarrollo de las conversaciones en La Habana fue, entonces, un proceso sostenido no solo por la voluntad de las partes involucradas, sino también por la red de apoyo diplomático que Santos supo construir a través de su política exterior. Este entorno permitió que, a pesar de las dificultades y las prolongadas negociaciones, el gobierno colombiano pudiera mantener el diálogo con las FARC-EP, enfrentando la desconfianza de sectores internos y el escepticismo de una parte de la sociedad.

### **3.1.4 La existencia de un conflicto armado interno**

El reconocimiento del conflicto armado interno en Colombia marcó un punto de inflexión en la historia reciente del país y en la forma en que se abordó la búsqueda de la paz. La aceptación del conflicto como tal representó no solo un cambio en la narrativa oficial, sino también en la legitimidad y el enfoque de las negociaciones con los grupos armados. Tal como lo señala Eduardo Pizarro, “el primer paso para abrir los canales de comunicación fue el reconocimiento de un conflicto armado interno en el país (no de una simple amenaza terrorista como afirmaba el anterior gobierno), y, por tanto, de reconocerle un carácter político a los guerrilleros” (Pizarro, 2017, p. 379). Este reconocimiento fue fundamental para establecer un diálogo que permitiera avanzar hacia una resolución negociada del conflicto,

al mismo tiempo que implicaba aceptar las complejidades del contexto histórico y político en el que se desarrolló la guerra en Colombia.

El reconocimiento del conflicto armado interno por parte del gobierno de Juan Manuel Santos en 2012 representó un cambio significativo respecto a la política de su predecesor, Álvaro Uribe, quien había enfatizado la definición de los grupos insurgentes como “terroristas” y había priorizado una estrategia de confrontación militar. Este cambio de enfoque no fue meramente semántico, sino que implicó un giro en la política de seguridad y en la forma en que el Estado concebía su relación con los actores armados no estatales. La definición de la situación como un conflicto armado interno otorgaba a las FARC-EP un estatus de beligerancia que permitía reconocer su naturaleza política y la posibilidad de negociar con ellos en términos que trascendieran la mera desmovilización.

El reconocimiento de este carácter político en los guerrilleros fue clave para legitimar las negociaciones de paz y abordar los problemas estructurales que estaban en la raíz del conflicto, tales como la inequidad social, el acceso a la tierra y la exclusión política. Este cambio en la percepción estatal no solo abrió las puertas a un diálogo con las FARC-EP, sino que también supuso una revalorización de las causas que originaron la insurgencia, reconociendo que el conflicto no se limitaba a actos de violencia sin justificación, sino que respondía a una serie de reivindicaciones políticas y sociales que habían sido históricamente ignoradas.

Bajo la administración de Álvaro Uribe, la política de Seguridad Democrática había enfocado sus esfuerzos en una estrategia de contención militar y de debilitamiento de las capacidades operativas de las FARC-EP, acompañada de una narrativa oficial que deslegitimaba a la guerrilla al considerarla un grupo meramente terrorista sin agenda política legítima. Sin embargo, esta postura no logró cerrar el conflicto, a pesar de los éxitos militares en la reducción de la capacidad bélica de las guerrillas. La persistencia del conflicto demostró que era necesario un enfoque más amplio y comprensivo, que abordara tanto las dimensiones políticas y sociales del conflicto como las consecuencias humanitarias.

El reconocimiento del conflicto armado interno por el gobierno de Juan Manuel Santos implicó un cambio de paradigma, ya que aceptaba la existencia de un conflicto de carácter político y no simplemente una situación de criminalidad organizada. Este reconocimiento,

además, permitía la aplicación del Derecho Internacional Humanitario (DIH), lo cual tenía importantes implicaciones en términos de responsabilidad estatal y protección de los derechos humanos. Bajo el marco del DIH, las partes en conflicto no solo tenían derechos, sino también obligaciones claras con respecto a la población civil y los combatientes, lo que dotaba de un nuevo contexto legal y moral a las negociaciones.

El reconocimiento de un conflicto armado interno también fue importante para el establecimiento de un diálogo legítimo y para la construcción de confianza entre el gobierno y las FARC-EP. Al conceder a la guerrilla un carácter político, se les reconocía como un actor con quien se podía negociar bajo la premisa de alcanzar un acuerdo que abordara las causas estructurales de la violencia. Esto permitió no solo la apertura de los canales de comunicación, sino que otorgó a las conversaciones una mayor legitimidad ante la comunidad internacional, que veía en el proceso de paz una oportunidad para resolver uno de los conflictos armados más prolongados del hemisferio.

La aceptación de la naturaleza política del conflicto permitió a las FARC-EP sentarse a la mesa de negociaciones con una identidad no simplemente asociada al crimen, sino como un actor político que había tomado las armas en busca de un cambio social. Este cambio de enfoque no implicaba la justificación de la violencia ni de los crímenes cometidos por la guerrilla, sino que reconocía que la resolución del conflicto requería abordar los problemas estructurales que habían llevado a la insurgencia. De este modo, el proceso de paz no se centró únicamente en la dejación de armas y la desmovilización, sino en la construcción de un acuerdo comprensivo que abordara cuestiones como la reforma rural, la participación política y la justicia para las víctimas.

A pesar de sus efectos positivos en la apertura del diálogo, el reconocimiento del conflicto armado interno también generó divisiones y polarización en la sociedad colombiana. Para algunos sectores, la aceptación del carácter político de la insurgencia era vista como una concesión excesiva, que podía interpretarse como una legitimación de la violencia o una traición a las víctimas del conflicto. La narrativa de que las FARC-EP eran un grupo terrorista había calado profundamente en la sociedad, y cambiar esta percepción para aceptar la posibilidad de negociar con ellos como actores políticos fue un proceso que enfrentó resistencias significativas.

### **3.1.5 La firma del Acuerdo de Paz en Cartagena**

El 26 de septiembre de 2016, la firma del Acuerdo Final de Paz en Cartagena se convirtió en un momento emblemático en la historia contemporánea de Colombia. Este acto formalizó años de complejas negociaciones entre el gobierno colombiano y las FARC-EP marcando un cambio en los esfuerzos por superar décadas de conflicto armado. Desde una perspectiva crítica y profunda, el libro *Cambiar el futuro* de Eduardo Pizarro Leongómez (2017) proporciona un marco de análisis que permite desentrañar tanto los significados subyacentes de esta firma como las implicaciones a largo plazo para la construcción de paz y la reconciliación nacional.

Pizarro argumenta que la firma del Acuerdo en Cartagena no solo representaba un cese al enfrentamiento armado sino también un intento por transformar las estructuras políticas sociales y económicas que, históricamente, fomentaron la violencia y la exclusión (Pizarro, 2017, p. 375). Desde esta perspectiva, el evento en Cartagena se presenta como un acto simbólico que reafirmó el compromiso de las partes firmantes con las causas profundas del conflicto, entre ellas, la desigualdad en la tenencia de la tierra, la marginalización de comunidades rurales y la falta de participación política de sectores históricamente excluidos.

El análisis de Pizarro subraya cómo el acto protocolario de la firma en un entorno de prestigio como Cartagena, con la presencia de líderes internacionales y la atención de la opinión pública global, configuró una narrativa poderosa. Esta narrativa proyectaba un mensaje de esperanza y legitimidad, buscando cimentar la percepción de que Colombia estaba lista para emprender un camino transformador, anclado en el respeto por los derechos humanos y la inclusión social.

Sin embargo, Pizarro también ofrece una lectura crítica sobre la firma del acuerdo, advirtiendo que la paz en un contexto posconflicto no se asegura únicamente mediante la ratificación de pactos formales (Pizarro, 2017, p. 378). La implementación del acuerdo es abordada por el autor como una etapa que requeriría un compromiso constante de las instituciones y la sociedad para materializar las reformas prometidas y enfrentar las resistencias de actores políticos y económicos opuestos al cambio.

Pizarro destaca que el acuerdo debía enfrentarse a dos desafíos principales: la desconfianza en la capacidad del Estado para cumplir con los compromisos y la fragmentación social

generada por la polarización política. La firma en Cartagena fue, en muchos sentidos, la culminación de un proceso negociador, pero también el inicio de una etapa en la que la paz se pondría a prueba en un escenario de complejidades sociopolíticas, como la seguridad en zonas de influencia de las FARC-EP, el resurgimiento de grupos armados y la implementación de reformas agrarias y de justicia transicional.

La firma del Acuerdo de Paz en Cartagena también puede entenderse como un acto de reconfiguración de la memoria colectiva (Pizarro, 2017, p. 381). La elección de Cartagena, una ciudad con un peso histórico significativo y un simbolismo de resistencia y libertad, contribuyó a dotar al evento de un carácter que trasciende lo político y penetra lo cultural y social. Pizarro argumenta que este acto se presenta como un intento deliberado de inscribir el proceso de paz en la memoria nacional, proyectándolo como un punto de inflexión en la trayectoria histórica de Colombia. El autor enfatiza la tensión entre la memoria oficial y las memorias disidentes. La firma en Cartagena consolidó una narrativa que buscaba cerrar un capítulo de conflicto, pero no logró, en sus primeros años, integrar plenamente las voces de las víctimas ni las realidades de los territorios más afectados por la guerra. Este desajuste, según Pizarro (2017), no solo desafía la sostenibilidad de la paz, sino que evidencia los límites de la reconciliación cuando se enfrenta a una memoria fragmentada y un tejido social desgastado.

El análisis de Pizarro en *Cambiar el futuro* permite apreciar la firma del acuerdo de paz en Cartagena como un acto con una profunda carga simbólica y política, diseñado tanto para satisfacer la necesidad de legitimación del proceso como para proyectar una visión de cambio estructural. Sin embargo, el autor no se detiene en la superficie del evento, sino que expone la presencia de desafíos latentes de la implementación y las implicaciones de una memoria compartida que aún lucha por encontrar consenso. De esta manera, Pizarro recuerda que la paz no es solo un estado alcanzado, sino un proceso constante de redefinición y compromiso sostenido en la búsqueda de justicia y equidad (Pizarro, 2017, p. 382).

Un aspecto particularmente conmovedor de la firma del acuerdo de paz en Cartagena fue la presencia de las *alabaoras* de Bojayá, un grupo de mujeres afrocolombianas que, a través de sus cantos fúnebres tradicionales, simbolizaron tanto el dolor colectivo como la resiliencia de las comunidades más afectadas por el conflicto armado. Su participación no solo añadió

una dimensión emocional al evento, sino que subrayó la importancia de reconocer a las víctimas y sus formas de resistencia cultural como parte integral del proceso de reconciliación. Eduardo Pizarro resalta que estas manifestaciones de memoria viva tienen un poder inigualable para vincular el acuerdo político con el sentido profundo de reparación simbólica y dignificación de las víctimas (Pizarro, 2017, p. 386). Las *alabaoras* llevaron a Cartagena la voz de los muertos y sobrevivientes de Bojayá, recordando que la paz auténtica debe ser inclusiva y contemplar la sanación del tejido social roto.

Ahora bien, la presencia de las *alabaoras* de Bojayá en la firma del acuerdo de paz en Cartagena, aunque significativa en términos simbólicos, también puede interpretarse como un acto de *instrumentalización* de la memoria y el dolor de las víctimas para reforzar la legitimidad del proceso de paz. En un evento de tal magnitud, en el que la presencia de figuras nacionales e internacionales representaban un triunfo de la política sobre la violencia, las alabadoras, al representar el sufrimiento colectivo, se convirtieron en un símbolo que permitió dar visibilidad a la tragedia de Bojayá, pero dentro de una narrativa que corre el riesgo de reducir su complejidad. La instrumentalización de sus cantos fúnebres, tradiciones y dolor, en un espacio tan cargado de significados políticos, no solo resalta la importancia de las víctimas como parte del relato oficial de la paz, sino que también plantea preguntas sobre el grado en que este reconocimiento sirve realmente a la reparación de las comunidades afectadas o si, por el contrario, las tradiciones culturales y los sufrimientos de las víctimas fueron utilizados como un recurso para consolidar un acuerdo que, en muchos aspectos, todavía queda pendiente de una implementación efectiva y profunda en los territorios más afectados por el conflicto.

### **3.2 El ARRPP: Sobre las víctimas**

El ARRPP de las FARC-EP en Bojayá no puede entenderse sin el contexto de las transformaciones políticas y sociales que precedieron a este gesto simbólico. El reconocimiento del conflicto armado interno, el cambio en la narrativa oficial del gobierno y el establecimiento de un proceso de paz legítimo fueron condiciones fundamentales que allanaron el camino para que la guerrilla reconociera públicamente sus acciones y pidiera

perdón a las víctimas de sus actuaciones. Sin estos antecedentes, el ARRPP en Bojayá no habría sido posible, ya que su significado y alcance estuvieron profundamente ligados a las dinámicas del proceso de paz.

En este contexto, el ARRPP en Bojayá fue más que un evento aislado. Constituyó, inicialmente, un paso necesario en un proceso más amplio de construcción de confianza y legitimación del proceso de paz. El hecho de que las FARC-EP aceptaran sus acciones y pidieran perdón en el mismo lugar donde habían causado tanto sufrimiento fue un gesto de enorme carga simbólica, que mostró disposición para reconocer el dolor infligido y buscar una reconciliación con las comunidades afectadas. El proceso de paz no solo buscaba la firma de un acuerdo para el cese de la violencia, sino la transformación de la relación entre el Estado, la sociedad y los actores armados. El perdón en Bojayá fue instrumentalizado como una manifestación concreta de ese compromiso con la transformación y la paz, utilizado para legitimar el proceso de reconciliación en el ámbito nacional, sin necesariamente abordar de manera profunda las demandas reales de las víctimas ni los mecanismos efectivos de reparación y justicia.

El cambio en la narrativa oficial del gobierno y el enfoque integral de las negociaciones también jugaron un papel importante en la realización de este acto. La insistencia en el reconocimiento de la dignidad y los derechos de las víctimas, así como la necesidad de verdad y justicia, fueron elementos que subrayaron la importancia de que las FARC-EP asumieran responsabilidad por sus acciones. En un contexto donde el acuerdo de paz fue considerado “el más completo” de los 34 acuerdos comprensivos firmados desde 1989, según el Instituto *Kroc* de Estudios Internacionales de Paz de la Universidad de Notre Dame, era esencial que el proceso incluyera gestos de responsabilidad que fueran más allá de las palabras y que se materializaran en actos simbólicos y prácticos de reconciliación (Pizarro, 2017, p. 387).

Este apartado se estructura en seis secciones que buscan ofrecer un análisis detallado y crítico del proceso de preparación y desarrollo del ARRPP ocurrido en Bojayá y de sus efectos, en el contexto del proceso de paz en Colombia. La primera sección presenta una caracterización de la preparación para el acto de reconocimiento de perdón, detallando los eventos previos, la organización logística y los actores involucrados en la planeación de este momento clave.

A continuación, la segunda parte se centra en el papel de las víctimas en La Habana, examinando cómo sus testimonios, demandas y presencia influyeron en la agenda de los acuerdos y en la narrativa del proceso de paz.

La cuarta sección aborda el proceso de organización y ejecución del acto de perdón, detallando las estrategias empleadas y los desafíos enfrentados por las partes involucradas. En la quinta parte, se analiza el contenido del acuerdo de paz en lo que respecta al reconocimiento de responsabilidades, evaluando el alcance y las implicaciones de estas disposiciones en la práctica. La sexta sección se dedica a explorar la escasa mención de Bojayá en el texto final del acuerdo de paz, resaltando las tensiones entre la narrativa simbólica y la concreción de compromisos específicos. Por último, la séptima parte se centra en el sigilo que rodeó la realización del acto de perdón, destacando los motivos políticos y estratégicos detrás de este enfoque y sus efectos en la percepción pública y la memoria de las víctimas. Este enfoque integral permite entender el ARRPP en Bojayá no solo como un evento simbólico, sino como parte de una compleja dinámica de negociación política, reparación simbólica y justicia transicional, cuyos significados se despliegan en las tensiones entre las promesas del Acuerdo de Paz y las realidades de las víctimas.

### **3.2.1 Construir las condiciones para el perdón**

La participación de las víctimas de Bojayá en los Acuerdos de Paz, aunque significativa para visibilizar su sufrimiento, también puede entenderse como una instrumentalización. Sus testimonios y presencia, utilizados para legitimar el proceso y fortalecer su aceptación, proyectaron una narrativa de reconciliación y redención que sirvió más a los objetivos políticos de consolidación del acuerdo que a una respuesta estructural y transformadora para las comunidades afectadas. Así, el enfoque simbólico pudo haber eclipsado compromisos reales con la reparación y justicia profunda.

La iniciativa comenzó en 2014, cuando Leyner Palacios, líder del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, recibió una invitación del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos para participar en las negociaciones de paz entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP en La Habana, Cuba. Ante la relevancia de la invitación, Palacios consultó con líderes y organizaciones de Bojayá y Quibdó, buscando el

aval de las comunidades para garantizar que sus intervenciones representaran el sentir colectivo. Esta decisión inicial reflejó una perspectiva comunitaria que enfatizaba la reivindicación de los derechos de las víctimas a través de su participación en el proceso de paz.

El Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá surgió formalmente entre agosto y septiembre de 2014, como una respuesta a la necesidad de articular las demandas de las comunidades afrodescendientes e indígenas de la región, quienes habían sufrido múltiples formas de victimización durante el conflicto armado. En ese contexto, la participación de Leyner en las negociaciones permitió abrir un espacio para que las FARC-EP expresaran su intención de pedir perdón por la masacre de Bojayá, ocurrida en 2002. Esta intención se sometió a consulta con las organizaciones locales y fue un punto de partida para consolidar un proceso de diálogo amplio y representativo. El Comité buscaba no solo la reparación simbólica, sino también la dignificación de las víctimas, y un reconocimiento explícito del impacto diferencial del conflicto en las comunidades étnicas del Pacífico colombiano.

Entre 2014 y 2015, el Comité llevó a cabo un proceso extenso de consultas con las comunidades, recorriendo diferentes regiones de Bojayá para evaluar la disposición de la población hacia el perdón solicitado por las FARC-EP. En diciembre de 2014, durante una segunda visita a La Habana, el Comité presentó tres condiciones fundamentales para aceptar la petición de perdón: la preparación de las comunidades y las víctimas, el cumplimiento de compromisos específicos por parte de las guerrillas en las zonas afectadas, y la realización del acto en Bojayá, no en la mesa de negociaciones. Las FARC-EP aceptaron todas las condiciones, lo cual fue interpretado como un paso significativo que condujo a la declaración del primer cese al fuego unilateral por parte del grupo guerrillero.

El acto de reconocimiento de responsabilidades, finalmente programado para diciembre de 2015, se convirtió en un evento de gran relevancia simbólica y política. Para las comunidades de Bojayá, era fundamental que la ceremonia reflejara sus tradiciones y formas de entender la vida y la muerte, de modo que se incluyeron elementos culturales significativos, como los cantos de las alabadoras y el “Telón de los sueños y las esperanzas”, una manta colectiva en la que los sobrevivientes plasmaron mensajes, dibujos y peticiones relacionadas con su duelo, sus anhelos de justicia y sus expectativas de reparación. La presencia de alrededor de 700

personas, incluidos miembros de las comunidades afrodescendientes e indígenas, y de representantes del Gobierno y de las FARC-EP, permitió que se abordaran exigencias cruciales, como la reparación, el respeto a los territorios étnicos y la identificación de las víctimas de la masacre.

El proceso de búsqueda de la verdad y la justicia, no obstante, ha enfrentado múltiples dificultades. En el caso de la masacre de Bojayá y, en general, en los escenarios de justicia transicional en Colombia, han surgido barreras significativas que pueden agruparse en distintas categorías: institucionales, políticas, sociales y culturales.

- **Obstáculos institucionales:** La falta de recursos suficientes y de una infraestructura adecuada para apoyar las investigaciones y procesos judiciales ha sido un desafío constante. Las instituciones encargadas de la justicia transicional, como la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Comisión de la Verdad, han enfrentado limitaciones en su capacidad operativa. Además, la resistencia de ciertos sectores del poder judicial tradicional a colaborar plenamente con los mecanismos de justicia transicional ha ralentizado los procesos y complicado el acceso a la verdad.
- **Factores políticos:** Los intereses políticos a menudo han interferido en la búsqueda de la verdad. La instrumentalización de la justicia transicional para obtener beneficios políticos ha llevado a posturas ambiguas y discursos polarizantes. Las tensiones entre los sectores que defienden el proceso de paz y aquellos que lo rechazan han generado divisiones que obstaculizan el avance de las investigaciones y la implementación de medidas de reparación y reconciliación. Esto también ha afectado la voluntad política para priorizar los casos y garantizar que las víctimas obtengan respuestas.
- **Acceso y seguridad:** En regiones como el Chocó, las condiciones geográficas y de seguridad han sido factores determinantes que han limitado el trabajo de los investigadores y el acceso a las comunidades afectadas. La persistencia de grupos armados ilegales en la zona ha creado un entorno de intimidación y amenaza, impidiendo que las víctimas y testigos se sientan seguros para hablar y participar en los procesos de justicia y verdad.
- **Estigmatización y desconfianza social:** La estigmatización de las víctimas y la desconfianza hacia las instituciones han sido otros grandes obstáculos. Las comunidades

que han sufrido actos de violencia y violaciones de derechos humanos a menudo sienten que su voz es ignorada o manipulada, lo cual mina la confianza en los procesos de justicia transicional. Esta desconfianza, alimentada por años de promesas incumplidas y falta de respuesta del Estado, debilita la colaboración comunitaria necesaria para esclarecer los hechos y avanzar hacia la reconciliación.

- **Desigualdad y marginalización histórica:** Las comunidades afectadas, como las afrocolombianas e indígenas, han sufrido una marginalización histórica que limita su acceso a la justicia y la reparación. Estas comunidades enfrentan barreras adicionales para hacer oír sus demandas debido a la falta de representación adecuada y la perpetuación de prácticas excluyentes dentro de los mecanismos de justicia y reparación.
- **Reticencia de los actores armados:** Tanto los actores estatales como los grupos armados no estatales han mostrado, en muchos casos, una reticencia a aceptar responsabilidades completas y a colaborar de manera efectiva en la revelación de la verdad. La resistencia a admitir el grado de participación en eventos como la masacre de Bojayá ha limitado la información disponible y ha mantenido lagunas significativas en el entendimiento de los hechos.
- **Presiones y amenazas a defensores de derechos humanos:** Activistas y líderes comunitarios que han luchado por la verdad y la justicia han enfrentado amenazas, persecuciones y asesinatos. Estas presiones han disuadido a muchos de participar activamente en los procesos de búsqueda de la verdad, debilitando la defensa de los derechos de las víctimas y la capacidad de movilización comunitaria.

Desde 2014, el Comité intensificó sus esfuerzos para acceder a la información sobre los procedimientos de exhumación y la identificación de las víctimas. La Fiscalía había cometido irregularidades en 2002 al no informar adecuadamente a los familiares de las víctimas sobre las exhumaciones y al enterrar los cuerpos de forma apresurada. Estas acciones estatales, realizadas sin concertación con las comunidades, agravaron el sentimiento de pérdida y vacío. En octubre de 2015, como resultado de las negociaciones en La Habana, se acordaron medidas inmediatas para la búsqueda, ubicación, identificación y entrega de los restos de las víctimas, respondiendo así a una demanda persistente del Comité y de las comunidades afectadas.

Estos hechos ilustran cómo el proceso de paz en Colombia incorporó una dimensión que aparentaba ser reparadora, no solo con la finalidad de resolver el conflicto armado, sino para proyectar una imagen de atención a las necesidades de las víctimas. Sin embargo, la experiencia de Bojayá revela cómo el reconocimiento de responsabilidades se utilizó estratégicamente para legitimar el proceso, destacando una participación de las comunidades que, aunque visibilizó sus voces, fue en gran medida simbólica y limitada. Este enfoque instrumental del perdón y la reconciliación priorizó la validación política del acuerdo sobre un compromiso auténtico con la reparación integral y el respeto profundo por las prácticas culturales de las víctimas.

### **3.2.2 Las víctimas de Bojayá en las negociaciones de La Habana**

La participación de Leyner Palacios, sobreviviente y líder comunitario de Bojayá, en la primera delegación de víctimas que viajó a La Habana el 16 de agosto de 2014 (Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano, Tomo V, Parte II, 2015), ofrece una perspectiva nueva para analizar cómo el proceso de paz trató de abordar la memoria del sufrimiento colectivo y las demandas de verdad y reparación. La masacre de Bojayá se ha convertido en un símbolo de la devastación causada por el conflicto armado. En este contexto, la presencia de Palacios en la mesa de negociación no fue simplemente una acción de carácter simbólico, sino un acto de reivindicación de la dignidad de las víctimas y de su derecho a ser escuchadas en un espacio históricamente cerrado para ellas.

Desde un punto de vista analítico, la intervención de Palacios en La Habana tuvo un impacto multidimensional en la dinámica de las negociaciones, ya que incidió en lo político, lo social y lo simbólico. Al presentar su testimonio y el de su comunidad, Palacios visibilizó las profundas heridas que el conflicto dejó en territorios como Bojayá, desafiando la narrativa de que el proceso de paz podía desarrollarse sin abordar de manera directa y personal el dolor que este había generado. En el plano político, su presencia puso en evidencia la necesidad de incluir a las víctimas en los acuerdos; en el social, fortaleció la legitimidad del proceso al representar las voces históricamente marginadas; y en el simbólico, reafirmó la importancia de la memoria como elemento central para la reconciliación. Este tipo de intervenciones

ayudaron a cimentar una legitimidad social para el proceso, al demostrar que se trataba de una paz construida con las víctimas y no solo entre los actores armados.

Además, la participación de Palacios y de las demás víctimas en La Habana evidenció la necesidad de una justicia transicional que se articulara a partir de las experiencias y las memorias de las comunidades afectadas. Esto fue particularmente relevante para el desarrollo de los mecanismos de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano, Tomo V, Parte II, 2015). La presencia de las víctimas en el proceso contribuyó a establecer las bases para que estos mecanismos no se limitaran a ser instituciones meramente formales, sino que reflejaran una voluntad genuina de atender el dolor histórico de las comunidades. En este sentido, las intervenciones de víctimas como Palacios ayudaron a dar forma a un enfoque de justicia restaurativa que intentara reparar los lazos rotos por la violencia, un elemento que se convirtió en uno de los pilares del Acuerdo Final.

El análisis del caso de Bojayá y la participación de Leyner Palacios en las negociaciones también pone de relieve las tensiones inherentes al proceso de paz. Por un lado, la apertura de la mesa de diálogo a las víctimas permitió visibilizar la magnitud del sufrimiento y las expectativas de las comunidades; por otro lado, el carácter limitado de estas visitas y la imposibilidad de que todas las víctimas tuvieran una representación directa también dejó abierta la pregunta de hasta qué punto el proceso logró abarcar la totalidad de experiencias vividas durante el conflicto (Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano, Tomo V, Parte II, 2015). Sin embargo, la posibilidad de escuchar voces como la de Palacios en un espacio tan significativo como La Habana fortaleció la percepción de que el proceso de paz tenía la intención de incluir, aunque de manera limitada, a aquellos que históricamente habían sido marginados. La experiencia de Bojayá, representada en la voz de Leyner Palacios (Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano, Tomo V, Parte II, 2015), se convierte en un ejemplo de cómo el proceso de paz utilizó las memorias del dolor como parte de su narrativa estructural. Aunque presentado como un esfuerzo inclusivo, este enfoque instrumentalizó el sufrimiento de las víctimas para legitimar el acuerdo y proyectar un compromiso con la reconciliación. De esta manera, se desafiaba la tradición de procesos excluyentes, pero al mismo tiempo, se asentaban bases que priorizaban la representación

simbólica de las víctimas más que una participación genuina, moldeando una paz que aprovechaba su voz para fortalecer la aceptación política, sin necesariamente garantizar un cambio profundo y reparador.

La inclusión de las víctimas en el proceso de paz en La Habana, reflejada en el comunicado conjunto emitido por las delegaciones del Gobierno y las FARC-EP, marcó un punto de inflexión en la dinámica de las negociaciones. Al disipar las suspicacias y garantizar la presencia de cinco delegaciones de víctimas, el proceso buscó no solo legitimar su representación, sino también asegurar que sus voces fueran consideradas como un componente central en la construcción de la paz. La claridad en el procedimiento para la selección de las delegaciones, así como la participación de la Organización de Naciones Unidas en Colombia y el Centro de Pensamiento y Seguimiento al Proceso de Paz de la Universidad Nacional (Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano, Tomo V, Parte I, 2015), dotó al proceso de un carácter institucional que intentaba garantizar imparcialidad y transparencia.

La metodología adoptada para seleccionar a las víctimas —basada en criterios de equilibrio, pluralismo y *sindéresis*— supuso un esfuerzo por abarcar la diversidad de experiencias de violencia y sufrimiento que caracterizan el conflicto colombiano. Al definir que cada delegación reflejaría el “universo de violaciones a los derechos humanos e infracciones al Derecho Internacional Humanitario” (Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano, Tomo V, Parte I, 2015), las partes en la mesa de negociación reconocieron implícitamente la complejidad de las víctimas como un grupo heterogéneo. Este reconocimiento intentó dismantelar la idea de una única narrativa del sufrimiento, abriendo el espacio para que las múltiples voces y perspectivas se integraran en la discusión sobre la paz.

La implementación de estos criterios no fue una tarea menor. Al encargar la selección de las delegaciones a entidades como la Conferencia Episcopal Colombiana, la ONU y la Universidad Nacional, y al asegurar la consulta con asociaciones de víctimas, se buscó evitar una *instrumentalización* de las experiencias de las víctimas. De hecho, al señalar que “quienes no estén en la Mesa Nacional de Víctimas no serán excluidas” (Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano, Tomo V, Parte I, 2015), se intentó contrarrestar el riesgo de que la participación quedara limitada a ciertos grupos organizados, evitando así que las

víctimas más invisibilizadas quedaran fuera del proceso. Esto, al parecer, fue un esfuerzo por otorgar una representación más amplia y equilibrada de las víctimas del conflicto, algo que en otras negociaciones de paz alrededor del mundo ha sido criticado por la limitada participación de las víctimas.

### **3.2.3 El proceso de ARRPP en Bojayá**

El proceso de perdón en el contexto de Bojayá, que comenzó en 2013 durante las negociaciones de paz entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP, refleja una dinámica compleja y multifacética de justicia transicional. Este caso ilustra los desafíos y exigencias particulares de las víctimas para aceptar una solicitud de perdón y las condiciones que establecieron como prerequisites para considerar dicha posibilidad. Más allá de un simple gesto de reconciliación, el proceso pone de manifiesto las tensiones entre el simbolismo del perdón y las demandas concretas de cambio estructural y reparación social.

El protagonismo de Leyner Palacios y otros líderes comunitarios evidencia un enfoque participativo en la construcción de la paz. En lugar de que la iniciativa del ARRPP fuera unilateral de las FARC-EP, las víctimas asumieron un papel mediador, determinando las condiciones bajo las cuales el perdón podría ser aceptado. Esta postura subraya un cambio en el paradigma de la justicia transicional: no se trata solo de la voluntad del perpetrador para pedir perdón, sino de la agencia de las víctimas en definir cómo debe ser ese acto para que tenga un significado real.

El proceso emprendido por Palacios, al regresar a Bojayá para consultar a la comunidad y recabar sus perspectivas, muestra una metodología de reparación profundamente democrática. A través de un recorrido casa por casa y reuniones con las familias directamente afectadas, se alcanzó una comprensión detallada de los diversos grados de disposición para aceptar el perdón. El 90 % de las personas estaba dispuesta a aceptar una solicitud de perdón, mientras que el 6 % aún necesitaba tiempo para reflexionar y el 4 % mantenía una actitud escéptica debido a la continuación de las acciones hostiles por parte de la guerrilla (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Estos porcentajes no solo representan la diversidad de respuestas emocionales al sufrimiento, sino también la importancia de las garantías materiales para lograr una reconciliación efectiva.

Las condiciones impuestas por la comunidad de Bojayá para aceptar el perdón revelan un enfoque en la justicia restaurativa. El cese de las hostilidades y la eliminación de las prácticas de extorsión (como los “impuestos” que las FARC-EP cobraban por productos de consumo) representan una exigencia clara de que el perdón debe ir acompañado de acciones concretas que materialicen un cambio en la conducta de los perpetradores (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esto subraya la relación entre la justicia simbólica y la justicia material: sin cambios sustanciales en la vida cotidiana de la comunidad, el perdón podría percibirse como superficial o vacío.

Al demandar un cese total de hostilidades hacia la población civil y un compromiso de no retaliación, incluso en caso de que no se aceptara la solicitud de perdón, la comunidad establece parámetros claros para la reconciliación. Estas demandas reflejaban una necesidad de garantías de no repetición, un principio fundamental en los procesos de justicia transicional, donde el reconocimiento del daño debe ir acompañado de medidas efectivas para prevenir futuros abusos.

Otro aspecto importante del proceso de perdón es la insistencia de la comunidad de que el acto no fuera un espectáculo mediático, sino un evento privado que priorizara la dignidad de las víctimas y la sinceridad del gesto (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esta exigencia es relevante desde una perspectiva simbólica, ya que el contexto en el que se pide perdón puede influir en la percepción de su autenticidad. Al excluir los medios de comunicación, se buscaba evitar la instrumentalización del perdón como una herramienta de legitimación de los actores políticos involucrados.

La exigencia de que la disculpa proviniera no solo del Secretariado de las FARC-EP, sino también de los responsables directos (aunque el comandante a cargo ya hubiera fallecido), resalta la importancia de la personalización en la justicia restaurativa. Esto pone en evidencia la necesidad de las víctimas de confrontar no solo a la organización que perpetró el daño, sino a los individuos que tomaron las decisiones concretas que resultaron en la masacre. La creación de una “comisión de testigos” para evaluar el cumplimiento de los compromisos asumidos por las FARC-EP fue un intento de institucionalizar el proceso de perdón y dotarlo de una estructura de rendición de cuentas (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). La inclusión de actores externos como el académico Jesús Flórez, la Diócesis de

Quibdó y Miguel Sánchez de la ONU, otorga legitimidad y objetividad al proceso. Esta comisión no solo monitorea el cumplimiento de las condiciones impuestas, sino que actúa como garante de que el perdón no se otorgara hasta que se materializaran y verificaran los cambios exigidos. El acuerdo de un plazo de seis meses para implementar los compromisos y proceder con la evaluación refleja un enfoque procesual del perdón, en el que el arrepentimiento no se mide únicamente por la solicitud de disculpas, sino por las acciones sostenidas en el tiempo (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Este enfoque secuencial establece una distinción clara entre pedir perdón y ser perdonado: el primero es un gesto, mientras que el segundo es el resultado de un proceso que implica transformación.

El perdón no se limitó a las FARC-EP; la comunidad de Bojayá también envió una carta al presidente Juan Manuel Santos solicitando un acto de reconocimiento por parte del Estado colombiano por su inacción frente a las advertencias de una posible incursión paramilitar (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esta demanda resalta la complejidad del conflicto colombiano, en el que múltiples actores (guerrillas, paramilitares y fuerzas del Estado) han tenido responsabilidades en la victimización de la población civil. La solicitud al Estado para que reconozca su parte de culpa indica un enfoque más amplio en la búsqueda de justicia, donde el perdón no puede ser un proceso unilateral. A la fecha, no ha sucedido.

El caso de Bojayá, en el marco de la justicia transicional, ejemplifica cómo el perdón se presenta como un proceso instrumentalizado, donde se asume que su valor radica en acciones aparentemente concretas, garantías de no repetición y un compromiso simbólico de las partes involucradas. Las negociaciones de las víctimas de Bojayá para aceptar la solicitud de perdón pueden interpretarse como una formalidad que legitima el proceso de justicia restaurativa, pero que, en esencia, refuerza una narrativa controlada más que un cambio real en las condiciones de vida de los afectados.

El establecimiento de condiciones, el monitoreo del cumplimiento y la inclusión de observadores externos pueden interpretarse como mecanismos de instrumentalización que legitiman los procesos de reconciliación y dan la apariencia de control y transparencia. En este contexto, el perdón deja de ser un gesto final y se convierte en una herramienta

estratégica para proyectar una imagen de compromiso con la transformación social. La petición al Estado de reconocer su papel en la tragedia, aunque relevante, también puede entenderse como parte de una narrativa calculada que busca integrar diferentes formas de victimización, pero que, en última instancia, refuerza un discurso oficial más que una verdadera inclusión de todas las voces y experiencias de las víctimas.

Es así que el proceso de perdón en Bojayá evidencia cómo la agencia de las víctimas en la justicia transicional puede ser utilizada como un mecanismo instrumental para legitimar el proceso de paz. La imposición de condiciones claras para la reconciliación y la promesa de garantías de no repetición se presentan como elementos que, aunque fundamentales, pueden ser manipulados para mostrar un avance en la construcción de paz. Este ejemplo pone de manifiesto cómo el perdón, en lugar de surgir como un proceso genuino de transformación, puede ser orientado hacia la consolidación de una narrativa de reconciliación que sostiene el proceso de paz, sirviendo más como un gesto simbólico que como una transformación social profunda y concreta.

### **3.2.4 El reconocimiento de responsabilidades en el Acuerdo de Paz**

El *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*, firmado en La Habana en 2016, incorporó un enfoque integral de reconocimiento de las víctimas, reconociendo la centralidad de su sufrimiento en la guerra y la importancia de procesos de reparación simbólica. En este sentido, el texto del acuerdo establece que “los actos colectivos serán formales, públicos y solemnes y se llevarán a cabo tanto en el ámbito nacional como en el territorial (...). Lo anterior sin perjuicio de la posibilidad de actos de reconocimiento de responsabilidad antes de la firma del Acuerdo Final” (Acuerdo Final de Paz, 2016). Esta disposición permite interpretar la voluntad de las partes de priorizar gestos de reconciliación y reconocimiento, incluso antes de la formalización del Acuerdo de Paz, como un medio para cimentar la legitimidad del proceso y fortalecer la confianza de las comunidades afectadas.

El ARRPP en Bojayá llevado a cabo el 6 de diciembre de 2015, ilustra de manera contundente esta posibilidad de adelantarse a la firma formal del acuerdo para facilitar un proceso de reconciliación. Durante esta ceremonia, las FARC-EP reconocieron públicamente su

responsabilidad en la masacre del 2 de mayo de 2002, donde el lanzamiento de un cilindro bomba en un enfrentamiento con grupos paramilitares causó la muerte de más de 70 personas, la mayoría de ellas refugiadas en la iglesia de Bojayá. Este acto, realizado en la comunidad que había sido profundamente afectada por la violencia, se caracterizó por su solemnidad y por la búsqueda de un encuentro cara a cara con las víctimas, elementos que reflejan las características establecidas en el Acuerdo Final sobre el tipo de actos de reconocimiento requeridos.

Aunque el ARRPP fue anterior a la firma del Acuerdo Final, su realización obedece a lo acordado y reconoce la necesidad de abrir espacios de diálogo y reparación antes de la conclusión formal del proceso de paz. Al permitir que se realizaran actos de reconocimiento de responsabilidad con antelación a la firma del acuerdo, se buscó crear un ambiente propicio para la reconciliación, donde las comunidades más afectadas pudieran sentir que sus demandas de verdad y reconocimiento eran atendidas. En este caso, la disposición del acuerdo de paz no solo daba un marco normativo a estos gestos, sino que también respaldaba la urgencia de atender las heridas abiertas del conflicto.

El ARRPP en Bojayá se enmarca en la dimensión de la justicia restaurativa promovida por el Acuerdo Final (Acuerdo Final de Paz, 2016), donde el reconocimiento de la verdad y la responsabilidad de los victimarios son pasos fundamentales para la construcción de una paz estable. La formalidad y el carácter solemne del evento respondieron a la necesidad de garantizar que el proceso de reconocimiento tuviera un impacto significativo en las víctimas, que pudieran ver en este acto un inicio de su proceso de reparación simbólica. Esto fue especialmente relevante en Bojayá, donde el sufrimiento colectivo estaba aún fresco en la memoria de la comunidad, y donde las palabras de arrepentimiento por parte de las FARC-EP se convirtieron en un primer gesto de acercamiento después de años de impunidad y silencio.

Este acto también muestra la interrelación entre el ámbito local y nacional en la construcción de paz, un principio esencial del acuerdo de La Habana. La ceremonia en Bojayá se desarrolló en un espacio de importancia simbólica para la comunidad, la iglesia donde ocurrió la tragedia, pero tuvo repercusiones que trascendieron el territorio. Las imágenes y discursos de este acto fueron ampliamente difundidos, contribuyendo a proyectar una imagen de un

proceso de paz que no solo era político, sino profundamente humano, donde el reconocimiento de responsabilidades buscaba dar un paso hacia la reconciliación. Así, el acto de perdón en Bojayá no solo se convirtió en un paradigma en el camino hacia la firma del Acuerdo Final, sino que también cumplió con el espíritu del texto firmado en 2016, al ser un acto anticipado de reparación y reconocimiento que reforzó la legitimidad de los esfuerzos de paz.

En definitiva, la posibilidad de realizar actos de reconocimiento de responsabilidad antes de la firma del Acuerdo Final, como se enuncia en el documento de La Habana, permitió que gestos como el acto de perdón de Bojayá se llevaran a cabo. Este evento no solo cumplió con los principios establecidos en el acuerdo, sino que contribuyó a sentar las bases de una reconciliación genuina, donde las víctimas pudieron ver en el reconocimiento de los hechos un primer paso hacia la reparación y la construcción de una nueva relación con los responsables de la violencia. De esta forma, la experiencia de Bojayá se convierte en un reflejo del compromiso del proceso de paz por priorizar la dignidad de las víctimas, aún antes de que los acuerdos tomaran forma en la esfera jurídica.

### **3.2.5 Bojayá: en el olvido de los diálogos de paz - Evidencia de su instrumentalización**

En la Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano<sup>20</sup> que agrupa la documentación anexa al Acuerdo Final entre el Gobierno de Colombia y las FARC-EP, las menciones específicas a Bojayá son pocas, lo que contrasta con la importancia simbólica que se le otorgó durante el proceso de paz. Este hecho muestra tanto los desafíos de integrar eventos individuales de gran carga simbólica en un proceso de negociación tan amplio, como la necesidad de construir un relato inclusivo que represente a las víctimas en su totalidad.

La primera referencia a Bojayá corresponde a la visita de la primera delegación de víctimas a La Habana, que marcó un punto de inflexión en el proceso de paz. Esta visita se celebró el 15 de agosto de 2014 y permitió a las víctimas compartir sus testimonios directamente con

---

<sup>20</sup> La Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano es una iniciativa creada para recopilar, preservar y ofrecer acceso libre a documentos y materiales relacionados con los procesos de paz que se han llevado a cabo en Colombia. Esto incluye acuerdos, documentos oficiales, informes, testimonios, entrevistas y estudios académicos que abordan las negociaciones entre el gobierno colombiano y grupos armados, especialmente las que culminaron con el Acuerdo de Paz entre el Gobierno de Colombia y las FARC-EP en 2016.

los negociadores, tanto del gobierno como de las FARC-EP. Leyner Palacios, como ya se mencionó, formó parte de esta delegación.

La segunda mención de Bojayá se registra el 18 de diciembre de 2014 cuando las FARC-EP realizaron un acto de petición de perdón desde La Habana, dirigido específicamente a las víctimas de la masacre. Este gesto fue un momento clave en la dinámica del proceso de paz, pues implicó un reconocimiento explícito de responsabilidad, un aspecto que muchas veces resulta elusivo en procesos de negociación con actores armados. La inclusión de este momento en la documentación refleja la intención de las partes de incluir gestos simbólicos de reconocimiento de las víctimas, aunque la masacre de Bojayá no fuera un tema central en las negociaciones, sí fue considerada como un referente doloroso de las atrocidades del conflicto. Esta acción de reconocimiento no debe entenderse como una reparación del daño causado, sino como un acto simbólico de reconocimiento de lo ocurrido. La intención de las FARC-EP fue, en primer lugar, admitir su responsabilidad y abrir un espacio para la reconciliación. Aunque el gesto no implicaba una reparación integral de los daños sufridos por las víctimas, sí representó un paso hacia el reconocimiento de las atrocidades cometidas, lo cual resultaba esencial para avanzar en el proceso de paz y en la construcción de una narrativa común sobre los hechos. La tercera referencia a Bojayá en la documentación del acuerdo de paz aparece en la respuesta del Gobierno colombiano a esta petición de perdón por parte de las FARC-EP. Esta declaración gubernamental, más allá de ser un del gesto de la guerrilla, subrayó la importancia de los actos de reconocimiento de responsabilidad como un componente esencial del proceso de paz. El Gobierno destacó el valor de que un actor armado se disculpara públicamente, ya que ello contribuye a la restauración de la dignidad de las víctimas y reafirma el compromiso con una paz centrada en el reconocimiento del dolor sufrido. Esta posición, registrada formalmente en los documentos del proceso, muestra cómo el Gobierno buscó integrar los actos de reconocimiento como una forma de legitimar el proceso de paz, respondiendo a la demanda de las víctimas por verdad y justicia:

Hoy quiero expresar un sincero reconocimiento al acto inédito en el que las FARC-EP les ofrecieron disculpas públicas a las víctimas de la tragedia de Bojayá, y anunciaron medidas reales que contribuyan a la verdad y la reparación de las víctimas de ese doloroso hecho. Este gesto tiene un enorme significado. Ocurre en medio de las discusiones sobre el desescalamiento del conflicto y, precisamente, al término de

las cinco visitas de víctimas a La Habana (Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano, Tomo V, Parte I, 2015).

En la intervención de Humberto de la Calle<sup>21</sup>, jefe negociador del Gobierno colombiano en los diálogos de paz de La Habana, se resalta la importancia histórica y simbólica del acto de reconocimiento y perdón ofrecido por las FARC-EP a las víctimas de la masacre de Bojayá. De la Calle se refiere a este evento como un “acto inédito”, lo cual implica que dicho gesto no tiene precedentes en la historia del conflicto armado colombiano, marcando una ruptura significativa con la narrativa tradicional de las FARC-EP y su relación con las comunidades afectadas por la violencia.

La alocución de la Calle subraya el contexto particular en el que se produce este acto de perdón, destacando su coincidencia con el proceso de desescalamiento del conflicto armado y las visitas de las víctimas a La Habana. Esta coincidencia no es menor, de hecho, sugiere que el acto de perdón no es solo un gesto de arrepentimiento aislado, sino que está íntimamente vinculado a la dinámica de las negociaciones de paz, en las cuales la centralidad de las víctimas y su derecho a la verdad, la justicia, y la reparación se tornaron elementos constitutivos del proceso.

El énfasis en “medidas reales que contribuyan a la verdad y la reparación” refleja una comprensión de la justicia transicional que va más allá del mero reconocimiento de la responsabilidad. Este enfoque apunta hacia un compromiso tangible de las FARC-EP en la construcción de un relato que permita no solo el esclarecimiento de los hechos, sino también la reconstrucción de la dignidad de las víctimas. El carácter “inédito” atribuido por De la Calle al acto de las FARC-EP resulta, en este contexto, una construcción que oculta las dinámicas subyacentes de instrumentalización de las víctimas. A pesar de la retórica de transformación y reconciliación, lo que realmente ocurrió fue la apropiación de las víctimas dentro de un proceso que se alejó de cualquier genuina reparación. La comunidad de Bojayá, históricamente marginada y silenciada, terminó siendo absorbida por una narrativa oficial que no solo no recogió sus voces, sino que las redujo a instrumentos en un proceso de paz que les negó el protagonismo real en la construcción de su propio futuro. Así, en lugar de

---

<sup>21</sup> Humberto de la Calle Lombana es un abogado, diplomático y político colombiano, reconocido por su papel como jefe negociador del Gobierno de Colombia durante el proceso de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP), llevado a cabo en La Habana, Cuba, entre 2012 y 2016.

trascender la reparación simbólica, el acto se convirtió en una herramienta política más que minimizó su dolor y mantuvo intacto el olvido histórico que había marcado sus vidas. Es así que la intervención de Humberto de la Calle refleja la tensión inherente entre el simbolismo y las expectativas de las víctimas respecto a la materialización de promesas en acciones concretas de reparación y verdad. El reconocimiento del “enorme significado” de este gesto pone de manifiesto la contradicción inherente al acto: si bien se valida su valor simbólico, la verdadera profundidad de este reconocimiento nunca se concretó. En lugar de convertirse en una acción transformadora que facilitara la reconstrucción del tejido social y la dignificación de la memoria colectiva de Bojayá, el gesto permaneció como una mera expresión sin sustancia, carente de efectos tangibles en las condiciones de vida de las víctimas. Lo que podría haber constituido un avance sustantivo en términos de reparación quedó reducido a un acto simbólico vacío, perpetuando la exclusión y el olvido histórico que, una vez más, continuaron afectando a la comunidad de Bojayá.

La última mención de Bojayá en los documentos anexos se produjo el 15 de diciembre de 2015, cuando se cerró el acuerdo sobre las víctimas, uno de los puntos más complejos y sensibles del proceso. Sin embargo, esta inclusión no debe ser interpretada como un compromiso genuino con las víctimas de la masacre, sino más bien como un acto de instrumentalización dentro de una narrativa política y simbólica. La referencia a Bojayá en este contexto refleja cómo la experiencia de la comunidad, lejos de ser una prioridad continua en las negociaciones, fue utilizada de manera puntual para dar la impresión de un compromiso con la verdad, la reparación y las garantías de no repetición. En realidad, lo que se consolidó fue una mera formalización de compromisos que, al no materializarse en medidas concretas y efectivas, subraya la falta de un compromiso real del gobierno con las víctimas. Bojayá, entonces, no solo fue un símbolo del sufrimiento colectivo, sino también una herramienta política empleada en la construcción de una imagen de reconciliación que nunca se tradujo en acciones transformadoras.

La afirmación del expresidente Juan Manuel Santos, destacando la importancia del acto de perdón de las FARC-EP en Bojayá, encierra un profundo componente simbólico que, más que reflejar un verdadero compromiso con las víctimas, evidencia una clara instrumentalización del sufrimiento de la comunidad de Bojayá en el proceso de paz. La mención del perdón como un gesto clave para la paz resalta un enfoque que, si bien buscaba

generar un impacto mediático y político positivo, no se traduce necesariamente en acciones transformadoras concretas para las víctimas.

El acto de perdón, al ser elevado a la categoría de momento "fundamental" para la paz, corre el riesgo de ser percibido como una mera formalidad, diseñada para dar la impresión de un proceso de reconciliación en el que la reparación simbólica se coloca por encima de una verdadera justicia y reparación material. Esta instrumentalización del perdón no solo minimiza las demandas legítimas de las víctimas, sino que también reitera la tendencia a presentar un gesto como suficiente para cubrir el vacío de acciones que nunca llegaron a materializarse. El hecho de que la comunidad de Bojayá fuera utilizada como un símbolo de reconciliación para avanzar en los intereses del proceso de paz, sin que se haya garantizado una reparación integral ni justicia real, refuerza la crítica de que el perdón fue un mecanismo para facilitar la firma del acuerdo, pero no un compromiso efectivo con la reconstrucción del tejido social y la memoria histórica.

El señalamiento de Santos sobre la importancia del acto de perdón de las FARC-EP subraya un aspecto clave de los procesos de paz: la necesidad de gestos simbólicos que sirvan como puente hacia la restauración del tejido social dañado. Sin embargo, lo que se afirma como un paso hacia la reconciliación no se corresponde con lo evidenciado en la práctica, donde las víctimas no recibieron una reparación efectiva y el proceso se limitó a gestos simbólicos y mediáticos que no abordaron las profundas demandas de justicia y reparación. Al expresar que ver a las FARC-EP pidiendo perdón es "muy importante para la paz", Santos enfatiza el poder transformador de la aceptación de la culpa y la solicitud de perdón, no solo como un acto de arrepentimiento, sino como un paso esencial para legitimar el proceso de paz ante las comunidades afectadas.

Desde la perspectiva de la justicia transicional, el acto de perdón en Bojayá se inscribe en el esfuerzo de las FARC-EP por integrar el componente de verdad y responsabilidad en su proceso de reincorporación. La solicitud de perdón implica un reconocimiento de los daños causados, lo cual es fundamental para el proceso de reparación simbólica hacia las víctimas. Esta acción permite un acercamiento a la justicia restaurativa, que no se centra únicamente en el castigo de los perpetradores, sino en la restauración de las relaciones y la dignidad de las víctimas. Al reconocer públicamente su responsabilidad, las FARC-EP dieron un paso

para sanar las heridas del pasado, respondiendo a una de las demandas más sentidas de las víctimas de Bojayá: la necesidad de un reconocimiento público del daño sufrido.

El comentario de Juan Manuel Santos también puede entenderse como parte de una estrategia política orientada a consolidar el apoyo al proceso de paz, tanto a nivel nacional como internacional. Al resaltar el ARRPP como un evento determinante para la paz, Santos se posicionó como un líder que reconoce la centralidad de las víctimas y el valor de la reconciliación en la consolidación de la paz. En el contexto de la firma del acuerdo sobre el punto de víctimas en La Habana, esta declaración refuerza la narrativa del gobierno de que la paz negociada no es simplemente un acuerdo entre dos partes en conflicto, sino un proceso que busca hacer justicia a las comunidades más afectadas y darles un papel protagónico en la construcción de un nuevo país.

La escasa mención de Bojayá en la documentación refleja un dilema inherente a los procesos de paz: la tensión entre la generalización de los mecanismos de reparación y el reconocimiento de la singularidad de experiencias devastadoras. La experiencia de Bojayá no solo representa un evento trágico, sino también un símbolo de la deshumanización y la brutalidad que caracteriza el conflicto armado en Colombia. Que Bojayá no haya sido una referencia constante en la biblioteca del acuerdo de paz sugiere una visión que prioriza un enfoque amplio y representativo de todas las víctimas, aunque a veces esto signifique que historias particularmente emblemáticas no reciban toda la visibilidad que podrían tener en los documentos oficiales.

La parquedad de las menciones de Bojayá en la Biblioteca Abierta del Proceso de Paz Colombiano invita a reflexionar sobre cómo se construyen las narrativas de los procesos de paz y qué historias se privilegian en el relato oficial. En un acuerdo que busca cerrar heridas y construir un nuevo camino hacia la reconciliación, la incorporación de eventos tan significativos como la masacre de Bojayá podría haber servido como un símbolo más visible de las deudas pendientes en la reparación a las víctimas. Sin embargo, las pocas menciones que sí están presentes muestran que Bojayá, a pesar de su limitada aparición, fue reconocido en momentos clave del proceso como un emblema del sufrimiento y la resiliencia de las víctimas del conflicto armado. Esto refleja un intento de las partes de equilibrar lo simbólico

con lo operativo, en un proceso que, aunque ambicioso, enfrenta siempre la dificultad de representar y hacer justicia a la complejidad de un conflicto de décadas.

### **3.2.6 El sigilo del ARRPP**

El acto de perdón ofrecido por las FARC-EP en Bojayá, como ya se mostró en el capítulo 2, no contó con un amplio cubrimiento mediático. La decisión de llevar a cabo el acto sin la cobertura de los medios de comunicación se justificó como una necesidad de preservar la solemnidad y genuinidad del evento. Sin embargo, este acto privado se convirtió, en la práctica, en un escenario controlado, sin la posibilidad de un verdadero escrutinio público y sin alcanzar un impacto real en las condiciones materiales de las víctimas, quienes seguían sufriendo las secuelas de la guerra.

El gesto, que en su forma buscaba evitar la banalización mediática del sufrimiento, esconde una contradicción fundamental: ¿cómo se puede hablar de perdón genuino cuando las víctimas, a pesar de las disculpas, siguen sin ser reparadas adecuadamente, cuando el sufrimiento persiste y las estructuras de poder continúan sin reconocer de manera efectiva sus derechos y necesidades? El hecho de que las FARC-EP pudieran pedir perdón sin la intervención de los medios de comunicación no logró evitar que el acto se viera como una mera transacción simbólica, desconectada de las reales demandas de justicia, reparación y garantías de no repetición que las víctimas de Bojayá habían venido exigiendo.

La instrumentalización del evento por parte de las esferas políticas también fue evidente. Mientras se exaltaba el perdón como un paso crucial para la paz, el Estado y las FARC-EP no lograron concretar acciones tangibles que respondieran a las necesidades de las víctimas, que se mantenían en una situación de vulnerabilidad constante. La ausencia de cobertura mediática puede verse como una medida para evitar que el acto se convirtiera en un espectáculo, pero también redujo la capacidad del evento de generar una presión real sobre las instituciones y actores políticos responsables. La narrativa del perdón, al no ir acompañada de una reparación efectiva, se diluyó rápidamente en el simbolismo vacío de un acto que, en el fondo, no alteraba la realidad de quienes siguen siendo víctimas del conflicto armado.

El ARRPP por más solemne que fuera en su organización y en el respeto mostrado a las víctimas en ese momento específico, no logró efectividad en la esfera de los derechos de las

víctimas. No bastó con la formalidad de las disculpas si, al mismo tiempo, no se tomaron medidas concretas para remediar los daños sufridos ni para transformar las estructuras sociales que hacen que permanezca la violencia. Así, el perdón ofrecido por las FARC-EP en Bojayá terminó siendo instrumentalizado tanto por las esferas políticas como por los actores que buscaban aprovechar el momento para proyectar una imagen de reconciliación.

Además de la ausencia efectiva de reparación, la guerra siguió siendo una presencia constante en la región y la falta de medidas adecuadas por parte de las instituciones solo profundizó el sentimiento de injusticia. En resumen, el ARRPP de las FARC-EP en Bojayá no logró superar el umbral del simbolismo vacío, ya que no se acompañó de un compromiso real y tangible hacia las víctimas, lo que demuestra que, en el contexto de un proceso de paz, el perdón solo tiene valor cuando se traduce en acciones concretas de justicia y reparación.

### **3.3 Las FARC-EP ante las víctimas de Bojayá**

El ARRPP en Bojayá representa uno de los momentos más simbólicos y complejos dentro del proceso de paz que se adelantaba en La Habana. Este evento, lejos de ser un simple ritual de reconciliación, se desarrolló en un entorno marcado por una tensión palpable, tanto en la comunidad como entre los actores involucrados.

El Comité de Víctimas de Bojayá (CVB), consciente de la carga histórica y emocional que implicaba este acto, tomó una decisión que moldeó profundamente la dinámica del evento: excluir la presencia de medios de comunicación durante la ceremonia. Este gesto, más allá de su aparente sencillez, revelaba un intento por controlar la narrativa del perdón y reivindicar el derecho de las víctimas a un espacio de duelo y dignificación, sin la intervención de la mirada mediática.

La exclusión de los medios de comunicación no fue meramente una medida de privacidad, sino un acto de resistencia simbólica ante la posibilidad de que el perdón se redujera a un evento mediático, despojado de su significado más profundo. Al impedir la entrada de la prensa, el CVB buscaba evitar que el proceso de perdón se viera trivializado o manipulado por intereses externos, promoviendo una reflexión interna y comunitaria sobre la tragedia

vivida y el significado del acto de reconciliación. Esta decisión subrayó la voluntad de la comunidad de ser protagonista de su propio proceso de memoria y reparación, y de hacer del perdón un acto que respondiera más a las necesidades de los sobrevivientes que a la lógica del espectáculo.

Las principales fuentes de información sobre el ARRPP provienen de un canal específico: el relato de Paco Gómez Nadal en su obra *La guerra no es un relámpago*. El trabajo de Gómez Nadal ofrece un análisis profundo y matizado, pues su enfoque se basa en una observación cercana de los procesos de memoria en Bojayá, presentando un testimonio que intenta captar la complejidad del sufrimiento y la dignidad de las víctimas. Su obra se convierte, en este sentido, en un documento fundamental para entender las dinámicas internas del perdón en un contexto de dolor colectivo y de aspiraciones de justicia.

En contraste, los titulares de prensa sobre el ARRPP se caracterizan por un enfoque más puntual y fragmentado, que refleja tanto las restricciones impuestas por la comunidad como la dificultad de captar la dimensión íntima y comunitaria del evento. La prensa, limitada en su acceso, se vio obligada a reconstruir los hechos a partir de información de segunda mano, lo cual resalta la tensión inherente entre la necesidad de las víctimas de proteger su proceso de duelo y la demanda pública de información sobre un evento de alta relevancia nacional e internacional. Esta situación pone de manifiesto la paradoja de la visibilidad en los procesos de justicia transicional: mientras que la visibilidad mediática puede contribuir a la sensibilización y reconocimiento de las víctimas, también puede reducir la profundidad y complejidad de sus experiencias a meras imágenes noticiosas.

La decisión de la comunidad de Bojayá de mantener el control sobre el acto de perdón, y la forma en que la información sobre el mismo ha llegado al público, plantea preguntas para el análisis de la justicia restaurativa en Colombia. En un contexto donde la reparación simbólica se convierte en un pilar de la reconciliación, la construcción de una narrativa del perdón que responda a las expectativas de las víctimas se erige como una demanda central. Así, la limitación de la presencia mediática no solo encierra una crítica a la *instrumentalización* del sufrimiento, sino que también sugiere un deseo de que el proceso de perdón sea, antes que nada, una experiencia de transformación interna, que priorice la dignidad de quienes padecieron la violencia.

Este capítulo busca desentrañar las implicaciones de este acto de perdón, destacando cómo la tensión entre la privacidad y la visibilidad, y entre el control narrativo y la demanda de justicia, revela la complejidad del proceso de reconciliación en Colombia. Al centrarse en el caso de Bojayá, se busca ofrecer una reflexión sobre cómo el perdón, más allá de su dimensión simbólica, requiere de un reconocimiento genuino de las víctimas y de un compromiso concreto de transformación por parte de todos los actores involucrados.

En el acto de perdón de Bojayá, la comunidad adoptó una postura reservada al decidir que ningún medio de comunicación tendría acceso al evento, con una única excepción. El Comité de Víctimas de Bojayá permitió la presencia de Paco Gómez Nadal quien entonces trabajaba para el diario *El País* de España. Esta decisión se sustentó en el conocimiento previo que Gómez Nadal tenía de la región, ya que había documentado la situación social y política del Bajo Atrato en años anteriores. La confianza de la comunidad en su capacidad para abordar el evento desde una perspectiva respetuosa y comprometida con la dignidad de las víctimas fue clave para que pudiera presenciar el acto, evitando así la exposición mediática que otras coberturas hubieran podido generar. Su acceso privilegiado le permitió documentar de forma detallada este momento íntimo de reconciliación, convirtiéndolo en la principal fuente de información disponible sobre el acto de perdón.

Paco Gómez Nadal (2016) describe el acto de perdón de manera cronológica y puntual en su libro *La guerra no es un relámpago*. A través de su relato, destaca los momentos más significativos de la jornada, capturando cada intervención, gesto y ceremonia en su secuencia precisa. La primera parte de la crónica describe disposición de los espacios que marcó el tono del evento. El Comité de Víctimas y los testigos se congregaron en la antigua casa de las monjas agustinas, un lugar cargado de simbolismo que fue abandonado por las religiosas tras la construcción del nuevo Bellavista. Esta casa, situada en el viejo Bellavista, se había convertido en el único lugar habitable de la zona, lo que la transformó en el centro de la reunión y el sitio desde el cual se organizó y vivió el acto de perdón.

La elección de este espacio no fue accidental, sino que refleja la densa atmósfera del evento y el esfuerzo de la comunidad por preservar el control sobre la narrativa del perdón, lejos de las miradas externas. La importancia del momento se refleja desde el comienzo de la jornada, que Gómez Nadal relató así: “Es 6 de diciembre de 2015. Son las 5:30 de la mañana y casi

todo el mundo ya está despierto. Hoy es un día importante... de mucho trabajo y nervios” (2016, p. 23).

La cita resalta la expectativa y tensión que marcaban las primeras horas de esa jornada, en las que cada participante entendía la relevancia del encuentro. El detalle cronológico y el énfasis en los preparativos iniciales subrayan la importancia de lo que estaba por acontecer, y cómo la comunidad de Bojayá vivió este momento con una mezcla de esperanza y ansiedad. Este inicio matutino, preparaba el escenario para un proceso de perdón que, aunque privado, tenía un significado profundo en el camino hacia la reconciliación. En el contexto del acto de perdón de Bojayá, un segundo elemento importante fue la participación de los *jaibaná*, quienes desempeñaron un papel fundamental en la armonización del espacio y la atmósfera del evento:

En una edificación adjunta se han pasado la noche los cuatro *jaibaná* que comenzaron horas antes a armonizar el terreno. Donde la violencia ha provocado tanto dolor y ha dejado tantas heridas abiertas, es segura la presencia de *jaï kachirua* (los malos), a los que solo los *jaibaná* saben apaciguar (Gómez Nadal, 2016, p. 22).

Esta cita ilustra la creencia en la capacidad de los *jaibaná* para actuar como mediadores espirituales en situaciones marcadas por el sufrimiento y la violencia, contribuyendo a crear un ambiente propicio para el perdón. La presencia de los *jaibaná* no solo aporta un sentido de conexión cultural y espiritual, sino que también refleja la comprensión de la comunidad sobre la importancia de sanar no solo las heridas físicas, sino también las emocionales y espirituales. Su trabajo previo al evento, dedicado a la armonización del terreno, fue esencial, dentro de sus creencias y lugar de fe, para mitigar las energías negativas y permitir que el acto de perdón se llevara a cabo en un entorno de paz y respeto. Un segundo aspecto significativo del acto de perdón en Bojayá fue la cuidadosa preparación del espacio físico que rodearía el evento, evidenciando un esfuerzo por rendir homenaje a las víctimas y crear un ambiente que facilitara la sanación colectiva. Según describe Paco Gómez Nadal, “delegados del Centro Nacional de Memoria Histórica preparan una especie de rectángulo al frente de la iglesia y dentro del templo ya han logrado instalar unos murales de la resistencia, y está lista la gran tela colorida tejida por las mujeres del grupo Guayacán con los nombres de las 79 personas negras que murieron cuando las FARC-EP lanzaron la pipeta” (Gómez, 2016, p. 24). Esta cita destacaba la importancia de la memoria de las víctimas a quienes se

rendiría homenaje mediante el acto de reconocimiento y petición de perdón. El esfuerzo de la comunidad por nombrar a cada persona por su nombre evidencia la necesidad de enfrentar a los victimarios a la identidad de quienes fueron asesinados en la masacre.

La instalación de murales y el telón con nombres de las víctimas sirvieron de marco al evento. El telón de Bojayá fue elaborado por las mujeres del grupo de artesanías Guayacán, perteneciente a las Hermanas Agustinas. Este telón mide 6 metros de largo por 2.5 metros de ancho y lleva grabados los nombres de las 84 víctimas que perdieron la vida el 2 de mayo de 2002. De acuerdo con el informe *Bojayá, la guerra sin límites*, publicado por el Centro Nacional de Memoria Histórica en 2010, el telón se concibió como una forma de enfrentar el miedo, ofreciendo un espacio para dialogar y actuar en lugar de permanecer inmóviles ante la muerte y el dolor de la pérdida. Durante un período de cuatro meses, el proceso de creación se transformó en un ámbito de apoyo mutuo, donde se compartieron el sufrimiento y los recuerdos cariñosos de quienes habían fallecido. En algunos casos, los familiares bordaron los nombres de sus seres queridos asesinados. Un joven de Bellavista (Bojayá) se encargó de dibujar los nombres y de adornar el telón con figuras de flores, pájaros, canoas y peces. Cada mujer contribuyó con su parte, y al final, todas se unieron para dar forma a este gran telón. La comunidad emplea esta colorida manta, que lleva los nombres de los caídos, como telón de fondo para sus presentaciones y debates. Se ha convertido en un símbolo de resistencia ante la violencia. En la parte inferior de la tela, se encuentran bordadas las siguientes palabras: “Por río y por selvas/ que guarden la memoria/ de tantos pueblos negros/ que aquí hacemos memoria.” (CNMH, 2019).

#### Ilustración 6 Telón, las víctimas y una noche de cantos



Fuente: Natalia Quiceno, 2019, Revista de Estudios Sociales

Este gran telón además de representar un acto simbólico de resistencia también hizo visible el dolor colectivo y la historia olvidada de la comunidad afrocolombiana en Bojayá. Este esfuerzo por honrar a los fallecidos reflejaba la intención de los organizadores de no dejar que las voces de las víctimas sean silenciadas, proporcionando un espacio donde el dolor pudiera ser reconocido. La inclusión de elementos artísticos, como los murales y el tejido de la tela, sugiere una profunda conexión entre la cultura local y el proceso de memoria, indicando que la búsqueda de justicia y perdón está intrínsecamente vinculada a la identidad colectiva y la resistencia de la comunidad.

Un tercer componente fundamental del acto de perdón en Bojayá fue la participación activa de las monjas misioneras agustinas, quienes asumieron la responsabilidad de limpiar y ordenar el interior del templo, creando un ambiente que favoreciera la solemnidad del evento. Como señala Gómez Nadal, “las monjas misioneras agustinas se encargan de la limpieza y ordenar el interior del templo. Una de ellas comenta que el Cristo mutilado (otro superviviente) necesita un arreglo” (Gómez, 2016, p. 27). Esta observación resalta no solo el compromiso de las religiosas con la preparación del espacio, sino también la importancia simbólica del Cristo mutilado, que encarna el sufrimiento y la resistencia de la comunidad. La restauración física de este ícono religioso también puede interpretarse como un reflejo del proceso de reparación emocional y social que la comunidad busca emprender a través del perdón. En este sentido, la figura del Cristo mutilado se convierte en un testimonio de la vulnerabilidad y la resiliencia de Bojayá, mostrando cómo el sufrimiento compartido puede ser un catalizador para el cambio.

Otro elemento que conformó el ARRPP en Bojayá se constituye en un evento sin precedentes en la historia del conflicto colombiano, se realizó en un contexto cargado de tensiones y emociones, destacando la complejidad de la reconciliación en situaciones de violencia prolongada. Como afirma Paco Gómez Nadal “Lo que hoy se va a vivir es inédito en el país y, probablemente, en el planeta. Uno de los actores armados en la mayor masacre de la historia de este conflicto frente a las víctimas. Lo hace en medio de la guerra” (Gómez, 2016, p. 28-29). Esta declaración encapsula la singularidad del acto y su relevancia histórica, ya que representa un momento en el que la lógica del perdón desafía las normas establecidas de la violencia y la retribución.

El hecho de que las FARC-EP se presenten ante las víctimas para pedir perdón durante un conflicto aún activo resalta la complejidad de las dinámicas de poder y victimización en el contexto colombiano. Este acto, por su propia naturaleza, desafía la noción convencional de la justicia, que generalmente se basa en la retribución y penalización de los perpetradores. Sin embargo, el acto de perdón en Bojayá no debe entenderse como una forma de reparación en sí misma. Aunque reconoce el sufrimiento de las víctimas, el perdón no reemplaza las acciones necesarias para una reparación completa. En este caso, el perdón es apenas un primer paso hacia la posibilidad de reparación, pero no aborda de manera integral las necesidades de las víctimas ni cubre las consecuencias profundas de la masacre. La reparación requiere mucho más que un reconocimiento simbólico; implica medidas tangibles, como indemnización, justicia restaurativa y garantías de no repetición, que aún no se han materializado de forma efectiva.

Además, el contexto de la guerra en el que se produce este acto de perdón resalta la urgencia de la reconciliación y la necesidad de sanar las heridas del pasado en un país marcado por décadas de violencia. La posibilidad de un perdón en medio de la guerra sugiere que, a pesar de las circunstancias adversas, existe un profundo anhelo por parte de las comunidades afectadas de reconstruir sus relaciones y avanzar hacia un futuro más pacífico. Sin embargo, el perdón aún no ha sido efectivo. Aunque este acto simbólico puede abrir la puerta a la reconciliación, no ha generado los cambios estructurales necesarios para sanar las heridas profundas ni ha sido acompañado de medidas concretas que aseguren una verdadera reparación para las víctimas. El perdón, en este caso, sigue siendo solo un primer paso en un proceso que aún está lejos de garantizar la paz y la justicia plena para las comunidades afectadas. Esta dualidad entre la guerra y el perdón plantea preguntas fundamentales sobre la naturaleza de la justicia y la reconciliación en contextos de violencia prolongada, donde los límites entre víctimas y victimarios pueden ser difusos.

La innovación de este acto de perdón radica en su capacidad para abrir un espacio de diálogo en un contexto donde la confrontación ha predominado. Esto sugiere que, a pesar de las diferencias y del dolor acumulado, es posible imaginar la posibilidad de establecer puentes que permitan la comunicación y la comprensión mutua. Sin embargo, tales puentes aún no se han tendido. A pesar de la apertura simbólica que representa el ARRPP, las divisiones profundas y las tensiones no se han resuelto por completo. Además, este evento se

instrumentalizó para justificar la continuidad de la violencia durante los periodos presidenciales de Álvaro Uribe Vélez o para concretar el Acuerdo de Paz con las FARC-EP en el gobierno de Juan Manuel Santos, sin que esto haya implicado reparación y justicia para las víctimas. La experiencia de Bojayá puede, por lo tanto, servir como un modelo potencial para otros contextos de conflicto, pero es necesario que se realicen esfuerzos concretos para superar las barreras de desconfianza y dolor que persisten, y que las víctimas sean efectivamente incluidas en el Acuerdo de Paz de manera integral.

Otro elemento a destacar es la intervención del Estado con el anuncio del Alto Comisionado para la Paz, Sergio Jaramillo, durante el acto de perdón en Bojayá, que marcó un momento simbólico de reconocimiento por parte del Estado colombiano, pero no se trató de un acto de perdón formal. En sus palabras, Jaramillo señaló la necesidad de que el Estado explicara por qué la comunidad había estado en una situación de vulnerabilidad extrema, lo que en principio sugiere un reconocimiento de la responsabilidad del gobierno. Sin embargo, no hubo un perdón del Estado como tal. En este evento, el Estado no actuó como un garante del proceso de paz, sino que, en lugar de asumir la responsabilidad de pedir perdón, se limitó a representar su papel institucional en el marco del proceso de paz, sin comprometerse de manera directa con la reparación. La demanda de explicaciones sobre el estado de indefensión de la comunidad se erige como un llamado a la rendición de cuentas que trasciende el perdón como mera formalidad. Este acto implica la necesidad de que el Estado no solo reconozca su papel en las violencias sufridas, sino que también asuma un compromiso genuino hacia la construcción de condiciones de seguridad y dignidad para las comunidades vulnerables.

La tensión entre la búsqueda de perdón y la exigencia de justicia subraya que el perdón no debe ser un acto aislado, sino parte de un proceso más amplio de transformación social y política. Este proceso debe incluir acciones concretas que aborden las raíces del conflicto y busquen la reparación integral de las víctimas. La promesa de un perdón estatal, que no ha sucedido, en el contexto de la ceremonia, aunque bien intencionada, no se tradujo en medidas efectivas que aseguren la protección y el bienestar de las comunidades históricamente marginadas.

La experiencia de Bojayá, entonces, ofrece una lección crítica sobre la necesidad de que el perdón y la reconciliación sean acompañados por un compromiso real de los actores estatales en la reparación de las injusticias del pasado. Para que el acto de perdón tenga un significado auténtico y profundo, debe ser parte de un cambio estructural que impulse la inclusión, la justicia y la restauración de la dignidad para todas las víctimas del conflicto colombiano.

Finalmente, el último elemento de este ARRPP fue la declaración de perdón: “El 6 de diciembre será recordado por nosotros y por todos nuestros descendientes como un día en el que las FARC-EP, después de trece años de la masacre, reconocen públicamente un acto que jamás debió haber acontecido” (Gómez, 2016, p.31). Esta declaración refleja no solo un momento de reivindicación y resistencia, sino también una clara evidencia de que, a pesar de la buena voluntad de las víctimas, el acto de perdón fue instrumentalizado. Aunque la comunidad esperaba un reconocimiento genuino del sufrimiento, la realidad fue que este acto no fue un espacio para escuchar y comprender a las víctimas, sino un medio para cumplir con una agenda política y, en muchos casos, para evadir responsabilidades más profundas. La insistencia en que este perdón no puede ser visto como una absolución de la culpa resalta que, a pesar de su necesidad, este acto fue insuficiente y no implicó una transformación verdadera ni un compromiso por parte de los perpetradores o de quienes los apoyaron. El perdón se convirtió en un gesto vacío si no se traduce en una verdadera reparación y en una apertura a escuchar a quienes realmente han sido afectados.

La expectativa de que la autodeterminación de los pueblos afro, indígenas y mestizos sea respetada sugiere un enfoque hacia la construcción de un futuro en el que estos grupos no solo sean reconocidos como víctimas, sino que también tengan un papel activo en la formulación de su destino. Este elemento es fundamental en el discurso de las víctimas, ya que su declaración no solo exige el reconocimiento del pasado, sino también un compromiso por parte de las FARC-EP y el Estado para construir un futuro que respete la diversidad y la pluralidad en la toma de decisiones que afectan a sus comunidades.

### 3.4 El acto de perdón en Bojayá: reconciliación simbólica, instrumentalización política y rechazo del plebiscito por la paz

El ARRPP fue un evento clave en el marco del proceso de paz. Sin embargo, la sinceridad de este gesto fue cuestionada por muchos sectores de la sociedad, que no lo vieron como una expresión genuina de perdón, sino como un movimiento estratégico en el marco de las negociaciones de paz, porque ocurrió antes de la realización del plebiscito de 2016, convocado para ratificar el Acuerdo Final de Paz. La votación fue una sorpresa para muchos: aunque el acuerdo había sido avalado por los negociadores, en especial por la comunidad internacional, el "No" se impuso con un 50,21% de los votos frente al 49,78% del "Sí". Este resultado reflejó una polarización significativa en el país, especialmente en las ciudades donde el rechazo al acuerdo fue mayor. Los opositores al acuerdo, entre ellos expresidentes, líderes políticos y sectores de la sociedad civil, que consideraban el acuerdo como una "rendición" ante las FARC-EP, lograron movilizar el voto con una campaña que apelaba al miedo y la desinformación. Muchos de los mensajes de la campaña del "No" se basaron en la idea de que el acuerdo beneficiaría a los excombatientes y perpetuaría la impunidad, lo que generó un rechazo masivo en la sociedad.

**Ilustración 7 Las FARC-EP ante las víctimas**



Fuente: *El Espectador*, 15 de diciembre de 2025.

Sin embargo, en comunidades rurales como Bojayá, donde las cicatrices del conflicto eran más visibles y el sufrimiento de las víctimas más tangible, la mayoría de los votantes optaron por el "Sí". En este contexto, el pueblo de Bojayá, que había sido víctima de una de las masacres más devastadoras del conflicto, entendió que el acuerdo no solo representaba una

oportunidad para la paz, sino una posibilidad de reparación para las víctimas. La decisión de votar por el "Sí" reflejó la urgencia de los afectados por el conflicto para cerrar las heridas y buscar una solución pacífica, a pesar de las falencias del acuerdo.

El resultado del plebiscito mostró una desconexión entre las áreas urbanas y rurales del país. Mientras las ciudades votaron mayoritariamente por el "No", Bojayá y otros lugares profundamente impactados por el conflicto apoyaron el acuerdo. Este contraste expuso una profunda falta de comprensión y sensibilidad hacia las víctimas del conflicto en los sectores urbanos, quienes no vivieron en carne propia las consecuencias de la guerra y, por tanto, no valoraron con la misma urgencia la necesidad de la paz.

El triunfo del "No" fue un golpe significativo para el proceso de paz, pues reflejó no solo el rechazo a las condiciones del acuerdo, sino también una falta de confianza generalizada en la viabilidad de la paz en Colombia. Aunque el Gobierno renegoció algunos aspectos del acuerdo tras el plebiscito, las modificaciones no fueron suficientes para lograr un consenso más amplio, y las divisiones en la sociedad permanecen. La instrumentalización –que se entendió a la narrativa de los promotores del NO - de la paz en el discurso político y la manipulación emocional de los votantes a través del miedo y la desinformación fueron factores determinantes para el resultado del plebiscito, y dejaron al país en una situación de incertidumbre sobre el futuro del acuerdo.

El plebiscito de 2016 fue un claro ejemplo de cómo las divisiones políticas, sociales y emocionales en Colombia afectaron el proceso de paz. El rechazo al acuerdo, impulsado por mentiras y distorsiones de la realidad, dejó en evidencia que, a pesar de los esfuerzos por lograr una paz estable y duradera, Colombia aún no está lista para superar las fracturas internas del conflicto. Las víctimas, como las de Bojayá, fueron las que más apoyaron el acuerdo, ya que entendieron que la paz no solo era una cuestión de justicia, sino de sanación y reconciliación. Sin embargo, la falta de empatía y el desinterés de los sectores urbanos por las realidades de las víctimas impiden que el país avance hacia una paz genuina.

## Capítulo 4. Las víctimas y las políticas del perdón

El proceso de paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, que se desarrolló entre 2012 y 2016, constituyó un cambio significativo en la forma de concebir la resolución del conflicto. Por primera vez en la historia de las negociaciones en Colombia, la centralidad de las víctimas fue reconocida explícitamente, no solo en el discurso, sino también en la estructura misma del proceso. Este proceso de paz fue concebido sobre la base de un enfoque de derechos que reconocía a las víctimas como sujetos políticos activos y les otorgaba un papel preponderante en las negociaciones. En este sentido, el Acuerdo Final de Paz estableció como uno de sus puntos centrales la creación de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas y la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), instrumentos jurídicos y sociales que buscan garantizar que se escuchen sus voces y se reparen sus derechos.

Una muestra palpable de este enfoque fue la participación directa de delegaciones de víctimas en los diálogos de La Habana, una innovación en comparación con procesos previos. Estas delegaciones tuvieron la oportunidad de compartir sus experiencias y demandas de manera directa con los negociadores de las FARC-EP y del gobierno, lo que marcó un paradigma en la forma de entender la paz en el contexto colombiano. La inclusión de las víctimas en las mesas de diálogo no solo tenía un valor simbólico, sino que buscaba garantizar que el acuerdo respondiera de manera concreta a la necesidad de justicia y reparación de quienes habían sufrido desplazamiento, desapariciones, homicidios y otros crímenes atroces.

Aunque se pueden rastrear acuerdos de paz durante el siglo XX, posiblemente el más significativo de la historia reciente fue el que se firmó con el M-19 (1989), porque está asociado a la Constitución de 1991. Paralelo al proceso con el M-19, el gobierno de César Gaviria (1990-1994) negoció con otros grupos insurgentes como el Ejército Popular de Liberación y el Movimiento Armado Quintín Lame, al mismo tiempo que intentaba en Caracas un acercamiento con las FARC-EP, pero la escalada de violencia hizo que tal negociación fracasara. Más tarde, el proceso de paz en el Caguán (1998-2002) bajo el gobierno de Andrés Pastrana intentó establecer un diálogo con las FARC-EP en una extensa zona desmilitarizada, pero terminó sin resultados concretos, marcado por la desconfianza

mutua y el recrudecimiento del conflicto armado. Entre 2003 y 2006 se adelantó el proceso de desmovilización con las Autodefensas Unidas de Colombia que, aunque condujo al reconocimiento de varios crímenes fue polémico por la falta de justicia efectiva para las víctimas. Posteriormente se llevó a cabo el acuerdo de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC-EP, que condujo a la creación de mecanismos de justicia transicional basada en el reconocimiento de las víctimas.

La noción de víctima inicialmente empezó a utilizarse en relación con el desplazamiento forzado y caracterizaba a quien eran despojados de sus tierras y debían huir de su territorio como producto de la guerra (Ley 387 de 1997), más adelante el concepto de víctima se amplió más allá del desplazamiento a aquel que sufre perjuicios en su vida o deterioro en su integridad como persona (Ley 418 de 1997). En el año 2002 con la ley 782 “se entiende por víctimas de la violencia política, aquellas personas de la población civil que sufran perjuicios en su vida, grave deterioro de su integridad personal y/o bienes, por razón de atentados terroristas, ataques, masacres, combates en el marco del conflicto armado interno”. Más recientemente se amplió la definición jurídica de las víctimas en la Ley 1448 de 2011,

Víctimas son aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1 de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. También se le reconoce víctimas a compañeros o familiares en primer grado de afinidad y consanguinidad y a aquellas que hayan sufrido daño al asistir a la víctima o para prevenir su victimización” (Ley 1448 de 2011, art. 3).

Fernanda Espinosa no solo destaca la tardía incorporación de las víctimas al discurso político y académico, sino que en su obra *De damnificados a víctimas* realiza un análisis crítico de las transformaciones discursivas y simbólicas que han acompañado este cambio. La autora examina cómo la categoría de "víctima" ha sido construida y resignificada en diferentes contextos históricos y políticos, resaltando las tensiones entre el reconocimiento simbólico y las acciones concretas de reparación y justicia. En este sentido, Espinosa aporta una perspectiva novedosa al demostrar que el lenguaje empleado para referirse a las víctimas no

es neutral, sino que refleja las dinámicas de poder y las luchas por el significado en una sociedad marcada por décadas de violencia (Espinosa, 2021, p. 21).

Otro aporte significativo de Espinosa es su análisis detallado de las políticas de memoria y reparación en Colombia durante el siglo XX. La autora señala que estas políticas han estado tradicionalmente fragmentadas y, en muchos casos, limitadas por la falta de voluntad política y recursos adecuados. A través de un enfoque interdisciplinario, que combina historia, sociología y estudios de memoria, Espinosa evidencia las carencias en la construcción de narrativas colectivas que incluyan a las víctimas como actores centrales en los procesos de reconciliación. Su trabajo no solo llena un vacío académico, sino que también ofrece herramientas para comprender los desafíos actuales en la implementación de políticas de reparación integrales y sostenibles en el país. (Espinosa, 2021, p. 26).

Este capítulo está dedicado al análisis de tres entrevistas realizadas a algunas de las víctimas en el marco de esta investigación. En cada una de ellas se busca identificar cuál es su visión directa sobre lo que significó la masacre y el lugar que le atribuyen al perdón de los causantes de esta masacre.

Este capítulo enfatiza en la perspectiva de algunos de los sobrevivientes o testigos, quienes se refirieron a lo ocurrido y a cómo después de dos décadas de la masacre de Bojayá, cuando se realizó el ARRPP y se han hecho labores de identificación de los muertos, las víctimas encuentran una posibilidad de perdón, y de qué manera el ARRPP fue un evento que se *instrumentalizó* para posicionar la paz en la esfera pública.

La primera entrevista se realizó con la hermana Lourdes Guerra, una de las religiosas que estaban en el convento de las hermanas agustinas del casco urbano del viejo Bellavista<sup>22</sup>. Este apartado está dedicado a comprender, cómo desde la fe y la espiritualidad de estas monjas, se podría construir un perdón pensado desde las víctimas, al mismo tiempo que se hace un análisis desde la perspectiva del autor sobre la manera como estas religiosas han interpretado su rol en lo ocurrido y transcurrido en Bojayá. El segundo apartado se basa en la experiencia

---

<sup>22</sup> La llegada de las religiosas agustinas a Bojayá en 1925 se inscribe en un contexto histórico de inestabilidad política y social en Colombia durante el siglo XX. En un país marcado por guerras civiles y conflictos armados, Bojayá, ubicado en el departamento de Chocó, presentaba múltiples desafíos como la pobreza y la falta de acceso a servicios básicos, lo que generó la necesidad urgente de apoyo social y religioso. Ante esta situación, un grupo de religiosas agustinas estableció una misión educativa y sanitaria, con el objetivo de brindar asistencia a la población local.

del Padre Antún Ramos quien analiza la masacre, el conflicto, su efecto en las víctimas y la posibilidad de perdón, desde su rol de líder comunitario, como afrodescendiente y párroco de su destruido templo, quien desde el 2 de mayo de 2002 hasta ahora ha sido guía y víctima. Finalmente, se encuentra la entrevista que se llevó a cabo con Leyner Palacios, quien desde la masacre ha ejercido un destacado liderazgo político en la comunidad, desempeñó un papel fundamental en lograr que los responsables de la masacre llegaran al territorio como parte del ARRPP, dirigido a las víctimas de Bojayá, en el marco de los diálogos de paz entre el Estado colombiano y las FARC-EP.

#### Ilustración 8 El papa con las víctimas y el Cristo mutilado



Fuente: Conferencia Episcopal de Colombia, 8 de septiembre de 2017. Recuperado de <https://papafranciscoencolombia.co/noticias/sala-oficial-de-prensa/villavicencio-acoge-cristo-de-bojaya-junto-con-victimas-del>

Las víctimas de Bojayá aparecieron en primera escena en varios eventos públicos entre 2015 y 2017: en la visita que realizaron a La Habana (14 de diciembre de 2014); en la presentación de las *alabaoras* del Atrato en la firma del acuerdo de Paz en Cartagena (26 de septiembre de 2016); en la presentación de Leyner Palacios como un ejemplo de resiliencia durante el recibimiento del Nobel de Paz otorgado a Juan Manuel Santos (10 de diciembre de 2016); en la celebración religiosa presidida por el papa Francisco en Villavicencio en la que únicamente él quería encontrarse y escuchar a las víctimas teniendo como telón de fondo el Cristo Mutilado de Bojayá (8 de septiembre de 2017). Son varios los escenarios en donde las

víctimas han cobrado protagonismo. Este capítulo está dedicado a ellas, para analizar las dimensiones del perdón.

#### **4.1 El perdón desde la experiencia de la misión religiosa**

Las religiosas agustinas son una comunidad que está desplegada en todo el mundo y cuya principal vocación se constituyó sobre la vida misionera. Estas religiosas terminaron haciendo misión en Bojayá porque, según ellas, el Chocó es uno de los lugares de occidente que mayor atención social requiere junto con Haití, al menos en lo que se refiere a América. Llegaron al Chocó gracias al beneplácito que el obispo de Quibdó les concedió para que se internaran en las selvas del Atrato y así pudieran cumplir con su vida religiosa, como afirma la hermana Lourdes Guerra, “el evangelio a los más desprotegidos de nuestra sociedad, pues allí se ve el rostro de un Cristo crucificado y sufriente” (Guerra, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024).

Las misioneras agustinas basan su estilo de vida en las enseñanzas de su fundador, el santo de Hipona. Es así que la hermana Lourdes Guerra, en la breve entrevista que concedió para esta investigación, se refirió al periodo que estuvo en la selva del Chocó hace más de 20 años, ahora, en un claustro dedicado para la educación en Bogotá pasa su vejez entre maestros y estudiantes de un colegio en el norte de la capital de país. Con su acento español, de donde es oriunda, rememora con su hermenéutica cristiana qué es lo que sucedió en Bojayá y cómo, 22 años después de la masacre y a 9 años del ARRPP, piensa una posibilidad real de perdón.

¿Por qué aproximarse a una religiosa y considerarla víctima? La hermana Lourdes Guerra es una víctima del conflicto armado en Colombia a partir de la masacre de Bojayá: ella, junto con sus hermanas de comunidad se enfermaron y al mismo tiempo tuvieron que atender a los enfermos y muertos en una zona en la que pretendían evangelizar, pero la muerte fue la que salió a su encuentro.

A partir de su testimonio se establecieron cinco categorías que permiten analizar su experiencia: en primer lugar, la permanente referencia a la pobreza; en segundo lugar, el planteamiento que hace de su enriquecimiento espiritual por la marginación del otro; la

tercera, la ambigüedad en la interpretación de los signos de la presencia de Dios por lo ocurrido en la masacre; y la cuarta, la imagen del Cristo Mutilado de Bojayá y su relación con el perdón.

El primer elemento se caracteriza por la permanente referencia a la *pobreza* que hace la religiosa. La reflexión de quien estuvo presente el día de la masacre de Bojayá muestra una conexión clara entre el sufrimiento causado por la violencia y las condiciones de pobreza que han caracterizado históricamente a la región. Para ella, la pobreza no es un telón de fondo, sino un factor estructural que ha perpetuado la vulnerabilidad de la comunidad. Al referirse a la pobreza, enfatiza que esta no solo es material, sino también una pobreza de oportunidades y de derechos, que ha dejado a las personas expuestas tanto a la violencia directa como a las consecuencias de décadas de olvido estatal.

En su relato, la religiosa parece entender la masacre como un punto culminante de una larga historia de abandono, donde la pobreza no es una circunstancia aislada, sino parte del tejido social que configura el día a día de los habitantes. La falta de acceso a recursos básicos como la salud, la educación y la seguridad ha sido un caldo de cultivo para la tragedia, pues las comunidades carecían de la protección y el apoyo necesarios para resistir las presiones del conflicto armado.

Asimismo, su insistencia en la pobreza como tema central refleja una crítica a las estructuras que han permitido que estas condiciones persistan. Para ella, la masacre de Bojayá no puede ser vista como un hecho aislado de violencia, sino como una consecuencia directa de las desigualdades que han marginado a las comunidades más pobres del país. Este enfoque subraya que, para sanar las heridas de Bojayá, no basta con abordar las secuelas inmediatas de la masacre, sino que es fundamental transformar las condiciones socioeconómicas que la hicieron posible.

Es así que la religiosa construye un relato donde la pobreza y la violencia se entrelazan de manera inexorable. La masacre no solo es una tragedia por la pérdida de vidas, sino también por la evidencia palpable del fracaso del Estado colombiano para proteger y promover el bienestar de sus ciudadanos más vulnerables. Su testimonio es un llamado urgente a repensar las prioridades sociales y económicas, reconociendo que la paz verdadera no podrá existir mientras persistan las condiciones de pobreza que contribuyen a la exclusión y al sufrimiento.

Ahora bien, la manera en que las religiosas abordan la pobreza en el contexto de la masacre de Bojayá y sus secuelas, genera interrogantes sobre su enfoque y sus implicaciones. Para la hermana Lourdes la pobreza parece haberse convertido en el eje central de su misión, casi como si fuera el material con el que construyen su labor pastoral y social. Sin embargo, este enfoque merece una revisión crítica, ya que puede llevar a naturalizar una condición que debería combatirse, no perpetuarse.

Las religiosas a menudo se sumergen en la realidad de la pobreza, viviendo junto a las comunidades más vulnerables, compartiendo su dolor y sus carencias. Este compromiso es, sin duda, valioso y surge de un profundo sentido de solidaridad. No obstante, en muchos casos, su abordaje de la pobreza se queda en la asistencia directa, sin cuestionar de manera suficiente las estructuras que la permiten que se quede. En lugar de combatir las raíces de la pobreza con acciones políticas o estructurales, su intervención a menudo se limita a mitigar los efectos más inmediatos, alimentando una narrativa de caridad en lugar de promover justicia social.

Al actuar como si la pobreza fuera un material con el que trabajar, las religiosas pueden consolidar una relación de dependencia entre las comunidades y su labor. La pobreza, en este sentido, no es vista como un estado que debe ser erradicado a través de la transformación social y política, sino como una constante que requiere atención y cuidado. Este enfoque puede convertirse en una forma de paternalismo, en la cual las religiosas, desde una posición de relativa seguridad y poder, se convierten en mediadoras de recursos y consuelo, pero sin contribuir a la emancipación de las comunidades a las que sirven.

Este trabajo en la pobreza puede desviar la atención de soluciones más profundas. Al ofrecer una respuesta inmediata a las necesidades materiales, puede faltar un cuestionamiento más radical de las condiciones que generan y la exclusión. En lugar de promover la autogestión y la resistencia comunitaria frente a la pobreza, este enfoque caritativo puede hacer que la pobreza sea tratada como algo inevitable, reforzando la idea de que siempre habrá quienes necesiten ser asistidos. Así, la pobreza deja de ser vista como una injusticia estructural y se convierte en una parte aceptada de la misión religiosa.

Finalmente, este enfoque también corre el riesgo de romantizar la pobreza, al presentarla como un espacio de virtud o prueba de fe. En lugar de cuestionar por qué las comunidades

siguen siendo marginadas, algunas religiosas podrían entender la pobreza como una forma de pureza o cercanía con lo espiritual, lo que refuerza una visión que justifica la permanencia de las desigualdades. En este sentido, su labor, aunque bienintencionada, puede contribuir a mantener las condiciones de precariedad que deberían estar combatiendo con mayor contundencia.

Una segunda categoría y que llama la atención dentro del discurso de la religiosa es cuando afirma *que la marginalidad* de las comunidades indígenas y afrodescendientes es una forma de enriquecer la realidad (se entiende aquí que se refiere a la realidad de su vida de fe desde el *status* de religiosa). La expresión de la religiosa al afirmar que “nos ha hecho abrir a una realidad al afro y al indígena marginado (...) y nos ha enriquecido” (Guerra, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024) refleja una revelación personal y colectiva sobre las dinámicas de exclusión y la marginación histórica de estas comunidades. Este comentario sugiere una dualidad paradójica: por un lado, el reconocimiento de la profunda injusticia que ha afectado a estas poblaciones y, por otro, una perspectiva que parece encontrar en esa marginación una fuente de crecimiento espiritual o humano para quienes las acompañan.

Al reflexionar sobre esta afirmación, es importante señalar que el contacto con las comunidades que han sido marginadas ciertamente puede generar una nueva comprensión de la realidad social y una mayor conciencia sobre la desigualdad. Sin embargo, la afirmación de que “nos ha enriquecido” podría sugerir que la experiencia de trabajar con estas comunidades ha aportado algo positivo a quienes, desde una posición de poder o privilegio, las observan. Esto puede conducir a una normalización de la exclusión, en la que las historias de sufrimiento se convierten en una especie de lección o recurso de transformación personal para los observadores externos, sin necesariamente transformar las condiciones de vida de las comunidades marginadas.

Este enfoque corre el riesgo de ser interpretado como una forma de volver exóticas las experiencias de los afrodescendientes e indígenas. Las comunidades afectadas no deberían ser vistas como un medio para el enriquecimiento personal de quienes las acompañan, sino como sujetos activos de derechos cuya lucha por la dignidad y la igualdad debe ser central. Aunque el contacto con estas comunidades puede inspirar un sentido de compromiso y de

apertura a nuevas realidades, el verdadero desafío es reconocer su capacidad de agencia y el valor intrínseco de su cultura y resistencia, más allá de lo que puedan “enseñar” a otros.

En el contexto de la afirmación de la religiosa, el desafío radica en trascender una visión condescendiente. Si bien el reconocimiento de la marginación de los afrodescendientes e indígenas es importante, también lo es entender que el “enriquecimiento” debe traducirse en acciones concretas que promuevan la justicia y la equidad. Abrirse a esta realidad no debería limitarse a un descubrimiento personal, sino más bien a una responsabilidad compartida de transformar las estructuras que mantienen dicha marginación.

Por todo esto, aunque la expresión “enriquecer” puede reflejar una genuina intención de reconocer la importancia del contacto con las comunidades afrodescendientes e indígenas, es fundamental que este enriquecimiento no se quede en el plano individual, sino que se traduzca en un compromiso activo por la justicia social y el respeto por la autonomía de estas comunidades. Esto parece ser una constante en la manera en que la Iglesia Católica<sup>23</sup>, al menos en el caso de esta comunidad religiosa, establece su contacto con la sociedad: un enfoque que, aunque bienintencionado, tiende a extraer un valor moral de las experiencias de quienes se encuentran en una situación de marginalidad sin necesariamente desafiar las estructuras que hacen que esta exclusión se mantenga.

El tercer elemento identificado en esta entrevista es a propósito de la manera como la religiosa ve *la masacre y su tragedia como signos de la presencia de Dios*. Explicar que una religiosa sostenga que la masacre revela signos de la presencia de Dios, a pesar de que un cilindro bomba impactó su convento, puede parecer paradójico. Sin embargo, esta afirmación refleja una profunda fe en la capacidad divina para manifestarse incluso en medio del sufrimiento más extremo. Para ella, la tragedia no solo representa un momento de dolor, sino también una oportunidad para descubrir la fortaleza espiritual y la solidaridad comunitaria, que son interpretadas como expresiones del amor y la misericordia de Dios en un contexto de violencia y desolación. Desde esta perspectiva, la religiosa puede interpretar la masacre como un “signo” de la presencia de Dios porque, dentro de la tradición religiosa, los momentos de mayor sufrimiento son vistos como oportunidades para el encuentro con lo

---

<sup>23</sup> Si bien se corre el riesgo de generalizar pues el análisis realizado a la entrevista hecha al padre Antún Ramos es distinta a la de hermana Lourdes Guerra.

divino. La fe cristiana enseña que Dios está presente incluso en las tragedias más terribles, y que el sufrimiento humano puede ser una forma de participación en los misterios de la cruz de Cristo (más adelante se abordará la relación que hace con el Cristo Mutilado de Bojayá). Para la religiosa, este evento de dolor podría estar asociado a una experiencia de cercanía con Dios, no porque el sufrimiento sea algo deseado, sino porque es un espacio en el que la fe puede ser fortalecida y la resistencia humana, espiritual y comunitaria, puede florecer.

Por otro lado, el hecho de que ella y otras religiosas no hayan muerto, a pesar de que un cilindro bomba cayó en su convento, puede ser interpretado como un acto providencial, es decir, como una intervención divina que las protegió. Esta visión refuerza la idea de que Dios tiene un propósito especial para aquellos que sobreviven a una tragedia de tal magnitud, ya sea para servir a los demás, para ser testigos del sufrimiento o para promover la sanación de la comunidad. En este sentido, la supervivencia es vista como una señal de la intervención divina, lo que reafirma su fe en que, incluso en medio de la violencia, Dios actúa y protege.

Sin embargo, esta explicación también puede generar una situación compleja desde la perspectiva de los familiares de quienes murieron dentro de la iglesia del pueblo. Para muchos, la idea de que Dios esté presente en medio de una masacre, o que intervenga selectivamente para salvar a unos mientras otros perecen, es difícil de reconciliar con una visión de justicia. Para la religiosa, la supervivencia puede ser vista como una gracia inmerecida, un misterio que no intenta explicar completamente, sino que acepta dentro del marco de su fe. Para ella, el hecho de estar viva no es necesariamente una cuestión de mérito personal, sino una prueba más de que Dios tiene un plan que trasciende el entendimiento humano, incluso en situaciones tan extremas. Esta interpretación, aunque puede proporcionar consuelo y fortaleza a quienes la comparten, también invita a una reflexión crítica sobre cómo el sufrimiento y la supervivencia son entendidos dentro de la religión, y cómo estas explicaciones para quienes han experimentado la pérdida y el dolor, obstaculizan la demanda por justicia y reparación.

Desde la perspectiva de las víctimas, la afirmación de que la masacre o su propia supervivencia es un “signo de la presencia de Dios” o “voluntad divina” puede ser recibida con escepticismo, e incluso indignación. Para los familiares de las víctimas de la masacre, interpretar esta tragedia como parte de un plan divino puede parecer una forma de minimizar

su sufrimiento, sugiriendo que las muertes fueron necesarias o justificadas. Esta perspectiva podría resultar insensible, al sugerir que quienes murieron lo hicieron por la voluntad de Dios, mientras que los sobrevivientes son vistos como "protegidos", creando una división moral y espiritual. Desde su dolor, es lógico que las víctimas cuestionen cómo un Dios "justo y amoroso", según categorías cristianas, permitiría una tragedia tan brutal, desviando la atención de la responsabilidad humana y la violencia estructural detrás del conflicto. Esta interpretación puede ser vista como un modo de exonerar a los responsables y al Estado, trasladando la carga a un plan inalterable en lugar de reconocer las decisiones humanas que llevaron a la masacre. Asimismo, sugiere una arbitrariedad divina que resulta dolorosa para quienes perdieron seres queridos, planteando dudas sobre el valor y la dignidad de quienes murieron. Esta narrativa puede incluso desviar la búsqueda de justicia, suavizando las demandas de verdad y reparación al presentar el hecho como una fatalidad divina. Para las víctimas, el consuelo real radica en que se reconozca la masacre como una tragedia humana que exige justicia, memoria y acciones concretas para evitar su repetición.

Por último, la religiosa plantea la relación entre *el Cristo Mutilado, símbolo de la masacre de Bojayá*, y *el perdón*. La imagen del Cristo Mutilado de Bojayá se ha convertido en un símbolo poderoso y profundamente significativo en el proceso de reconciliación tras la masacre ocurrida en 2002. La representación del Cristo que perdió sus brazos y piernas, pero cuyo rostro y pecho quedaron intactos, encierra una carga simbólica que trasciende lo meramente religioso y se inserta en el discurso sobre el perdón, la reconciliación y la misericordia, especialmente para una comunidad marcada por el dolor y la violencia.

Cuando la religiosa afirma que "El Cristo de Bojayá, con su cara, su rostro y su pecho intactos, nos está diciendo que el perdón, la reconciliación y la misericordia son posibles" (Guerra, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024), está trazando una analogía directa entre la figura de Cristo y el camino que las víctimas deben recorrer para alcanzar la sanación. En la teología cristiana, el Cristo crucificado es la encarnación del sufrimiento humano, pero también del sacrificio por la redención y la posibilidad del perdón. En Bojayá, el Cristo Mutilado no solo refleja el dolor y la mutilación física y emocional que dejó la masacre, sino que, al mantenerse su rostro intacto, parece comunicar un mensaje de esperanza y renovación.

El perdón, en este contexto, no se entiende como un acto de olvido o de negación del sufrimiento. Más bien, está imbuido de una profunda conciencia de la gravedad de la violencia sufrida. Al igual que Cristo en la cruz, que perdona a quienes lo crucificaron pese al inmenso dolor, el Cristo Mutilado de Bojayá en la interpretación de la religiosa entrevistada, invita a las víctimas y a los sobrevivientes a considerar el perdón como una vía para liberarse de las cadenas del odio y la venganza, y como una herramienta para reconstruir la vida comunitaria. En este sentido, el perdón no es un acto inmediato ni sencillo, sino un proceso largo y arduo que requiere un compromiso activo con la memoria y la justicia.

La reconciliación es otro concepto clave que emerge de la imagen del Cristo Mutilado según la religiosa. En la figura de Cristo, que ha perdido sus extremidades, pero conserva su rostro, podemos ver un llamado a la reconstrucción y a la reconfiguración del cuerpo social que ha sido destrozado por el conflicto. El perdón no se trata de olvidar o de dejar de lado las heridas, sino de reconocer el daño y, a partir de ese reconocimiento, emprender la difícil tarea de reconstruir los lazos que la violencia ha roto. El Cristo Mutilado encarna esta idea: a pesar de las pérdidas irreparables, la comunidad puede reconstruirse desde lo que permanece intacto, desde su identidad y su humanidad compartida, simbolizadas en el rostro y el pecho del Cristo.

La misericordia, el tercer elemento señalado por la religiosa, también tiene un significado profundo en el marco del Cristo Mutilado. La misericordia implica una respuesta activa frente al sufrimiento ajeno, un acto de compasión que trasciende las heridas y busca la sanación. En la tradición cristiana, Cristo no solo perdona, sino que ofrece misericordia a quienes lo rodean. En el caso de Bojayá, la misericordia es una invitación a ver a los victimarios y a los actores del conflicto como seres humanos, no para exonerarlos de sus actos, sino para abrir un espacio en el que la justicia y el perdón puedan coexistir.

La pobreza tiene un lugar central en el cristianismo, y una reflexión filosófica sobre su importancia implica analizar tanto el significado espiritual de la pobreza como su dimensión ética y social. En el cristianismo, la pobreza se valora como una forma de vida que conecta al ser humano con lo esencial, alejándolo de la tentación del materialismo y la vanidad. En los Evangelios, Jesús mismo se asocia con los pobres, y su nacimiento en un pesebre y su vida itinerante sin posesiones materiales son símbolos de la preferencia divina por los

humildes y marginados. Esta identificación de Jesús con los pobres es significativa porque sugiere que la pobreza no es simplemente una carencia económica, sino un estado que facilita la apertura a lo trascendente, al poner en primer plano la dependencia de Dios en lugar de las riquezas.<sup>24</sup> La imagen del Cristo Mutilado sugiere que, aunque el cuerpo esté roto y fragmentado, la esencia de la misericordia permanece intacta, y es a través de ella que la comunidad puede empezar a sanar.

Por tanto, el perdón en Bojayá, alcanzó una nueva dimensión en 2016, cuando las FARC-EP, como uno de los responsables directos de la masacre, pidieron perdón públicamente a la comunidad. Durante el ARRPP bajo la mirada del Cristo Mutilado, los comandantes guerrilleros reconocieron su culpa por el ataque que dejó cerca de un centenar de muertos, entre ellos numerosos niños. Este ARRPP, aunque simbólicamente potente, dejó un eco ambiguo entre las víctimas. Para muchos de los sobrevivientes, este perdón no fue suficiente para mitigar el dolor de la pérdida, y surgieron dudas sobre si tal acto podía considerarse genuino sin la reparación concreta y sin un compromiso real con la justicia.

La hermana, al vincular el Cristo Mutilado con la misericordia, no evade esta realidad. En sus palabras se puede escuchar un eco de esa necesidad de justicia y dignificación. Ella no habla de un perdón fácil, sino de uno que viene acompañado de una profunda reflexión sobre

---

<sup>24</sup> Filosóficamente, podemos relacionar esta visión con el pensamiento de *Simone Weil*, una pensadora cristiana del siglo XX, que ve en la pobreza una forma de desapego y atención. Weil sostiene que el desapego de lo material permite una disposición de apertura hacia los otros y hacia la experiencia de la gracia divina. Desde su perspectiva, la pobreza tiene el potencial de liberar al individuo de las preocupaciones mundanas, promoviendo una atención radical hacia el sufrimiento de los demás y hacia la búsqueda de la verdad. (Weil, 1993)

La importancia de la pobreza en el cristianismo también se puede entender a través de una crítica a las estructuras sociales. Desde una perspectiva filosófica inspirada en el pensamiento cristiano, la pobreza expone las injusticias y desigualdades del mundo. Por ejemplo, la *Teología de la Liberación*, desarrollada en América Latina, retoma estas ideas y subraya que la opción preferencial por los pobres es una exigencia ética para todos los cristianos. Desde este punto de vista, la pobreza tiene una función reveladora: hace visible el sufrimiento y la exclusión que generan las estructuras económicas injustas, y convoca a los creyentes a comprometerse activamente en la transformación social.

La pobreza en el cristianismo, entonces, es importante no solo como un ideal de vida humilde, sino como una forma de resistencia ética contra la idolatría del poder y el dinero. Filosóficamente, se podría argumentar que la pobreza, tal como es valorada en el cristianismo, se convierte en una crítica viva al mundo que privilegia el tener sobre el ser. Esto resuena con la crítica que algunos filósofos, como *Karl Marx*, han hecho a las sociedades capitalistas, aunque desde una perspectiva muy diferente. Mientras Marx ve la pobreza como una injusticia estructural a superar, la tradición cristiana sugiere que vivir en pobreza puede ser una forma de acercarse a la verdad espiritual y de solidarizarse con los más vulnerables.

En este sentido, la pobreza se convierte en un espejo ético y espiritual: refleja las necesidades reales del ser humano y cuestiona las prioridades de la sociedad, mientras invita a la compasión activa y a la búsqueda de una vida más plena y justa. (Gutiérrez, 1971).

el sufrimiento, uno que reconoce la fractura del cuerpo de Cristo como una analogía de la fractura del cuerpo social en Bojayá. El perdón, en este sentido, no es una exoneración, sino un acto que se nutre del reconocimiento mutuo: los perpetradores deben reconocer su responsabilidad y las víctimas deben recibir ese reconocimiento para que el ciclo de violencia no continúe.

El ARRPP que tuvo lugar años después de la masacre se inscribe en esta dinámica. No fue un evento sencillo ni carente de ambigüedades, pero representó un paso crucial en el proceso de reparación simbólica para la comunidad. Cuando las FARC-EP pidieron perdón a los sobrevivientes de Bojayá, lo hicieron bajo la sombra del Cristo Mutilado, cuya presencia recordaba tanto el dolor como la posibilidad de perdón. Para muchos, este acto fue insuficiente; para otros, fue un primer paso en un largo camino hacia la reconciliación. La crítica desde las víctimas, sin embargo, no debe ser desestimada. El perdón, en su forma más genuina, no puede ser impuesto ni acelerado. Requiere tiempo, justicia y una reconstrucción real de las condiciones que hicieron posible la masacre. Las víctimas de Bojayá, al enfrentarse al Cristo Mutilado y a las palabras de la hermana, son también testigos de una promesa de reparación que debe ser cumplida. El perdón no es completo sin justicia, y el ARRPP no puede ser verdadero sin una transformación estructural que garantice que masacres como la de Bojayá no vuelvan a ocurrir.

El Cristo Mutilado, entonces, no solo representa el perdón, sino también la necesidad de un reconocimiento pleno de las víctimas, de la dignidad que les fue arrebatada y que debe ser restaurada. Como testigo de la masacre, el Cristo es una figura que exige no solo misericordia, sino también acción concreta. Para las víctimas, el perdón solo puede ser un camino hacia la paz si está acompañado de justicia, memoria y garantías de no repetición. Así, el Cristo Mutilado se convierte en un símbolo de la lucha por la vida, por la verdad y por la reparación, una lucha que continúa para las víctimas de Bojayá.

## **4.2 El perdón desde el cristianismo humanitario**

El segundo análisis se centra en la entrevista realizada al Padre Ramos, en la cual reflexiona sobre el impacto de la masacre y su experiencia en el acto de perdón. A través de sus palabras,

se puede vislumbrar la complejidad de enfrentar el dolor, el duelo y la búsqueda de justicia, así como los desafíos que implica el perdón en un contexto de violencia prolongada.

El Padre Antún Ramos, nacido en Bagadó, Chocó, es un ejemplo de liderazgo en medio de la adversidad. Criado en un entorno familiar que priorizaba el trabajo arduo, Antún eligió el camino del sacerdocio, sintiendo la necesidad de ganarse el pan con el “sudor del espíritu” (Unidad para la atención y reparación integral a las víctimas, 2019). Desde su ordenación en el año 2000, se ha dedicado a servir a la comunidad de Bojayá, donde asumió el rol de párroco, siguiendo el mandato del escudo local: “Creatividad, trabajo y decisión” (Unidad para la atención y reparación integral a las víctimas, 2019).

Su historia está marcada por una serie de tragedias personales que profundizaron su compromiso con su labor. En 2002, sufrió la pérdida de su madre, Carmelina, y el secuestro de un hermano, eventos que lo llevaron a enfrentar el sufrimiento y la congoja. Estas experiencias forjaron su carácter y su enfoque como líder, reflejando su origen afrocolombiano. Su nombre, “Antún”, que significa “árbol fuerte” (Ramos, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024), simboliza su conexión con sus raíces y la fortaleza que ha sido fundamental en su vida.

El liderazgo del Padre Ramos está profundamente arraigado en su identidad cultural y familiar, lo que lo convierte en un representante de un pueblo que ha sabido resistir históricamente. Inspirado por los sacerdotes claretianos que marcaron su juventud, ha adoptado un modelo de liderazgo basado en el servicio, donde la obediencia a las autoridades eclesiásticas se complementa con un compromiso inquebrantable hacia la comunidad. Para él, el sacerdocio es más que una vocación espiritual: es una misión activa que requiere valentía y dedicación en momentos de crisis, como los vividos en Bojayá.

Cuatro categorías importantes se destacan de la entrevista realizada al sacerdote: en primer lugar, *su papel de líder durante la masacre*, aunque reiteradamente en la entrevista se niega a que se le considere que tiene un liderazgo protagónico no se puede negar el papel fundamental que tuvo en medio de la crisis; en segundo lugar, se identificó su posición con respecto a *los incumplimientos del Estado*; una tercera categoría, corresponde a la *instrumentalización política de Bojayá* que identifica el sacerdote, al mostrar que a la comunidad le ofrecieron beneficios que no han disfrutado, mientras que su dolor si ha sido

usado por el Estado y por los responsables directos de la masacre; y, por último, el *temor al olvido*, pues tras 22 años de la masacre y 7 años del ARRPP el sacerdote plantea que la comunidad es recordada en ciertos momentos simbólicos, sin que exista una preocupación continua de parte del Estado por reparar el daño causado.

El primer elemento transversal en el contenido de la entrevista es sobre *el papel del líder en Bojayá*. El testimonio del Padre Antún Ramos ofrece una ventana profunda para comprender el liderazgo en situaciones de extrema adversidad. Más allá de las circunstancias particulares de la masacre de Bojayá, su relato permite explorar cómo se manifiesta el liderazgo comunitario, espiritual y político en contextos de violencia y abandono estatal. En la entrevista realizada en el marco de este trabajo de investigación, el Padre Ramos no solo refleja su papel en los momentos críticos, sino que también profundiza en las implicaciones más amplias de su liderazgo: la instrumentalización mediática, las tensiones con el Estado, y las secuelas emocionales que él mismo enfrentó. A través de su análisis, se aborda cómo su formación religiosa y su identidad cultural le otorgaron las herramientas para guiar a su comunidad, al tiempo que critica las promesas incumplidas y la falta de reparación a largo plazo. Esta reflexión sobre el liderazgo del Padre Ramos va más allá del simple hecho trágico, centrando el análisis en su rol activo como líder y su capacidad de enfrentar tanto los desafíos inmediatos como los estructurales.

El Padre Ramos rechaza con modestia el calificativo de “héroe” que a menudo le ha sido atribuido, aludiendo a la imagen de líderes ficticiales como los superhéroes de los cómics. Sin embargo, su actuación durante la masacre lo posiciona como un líder que, ante una crisis humanitaria, tuvo que tomar decisiones rápidas y difíciles. En sus propias palabras, “me tocó en un momento determinado representar esta situación” (Ramos, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024). Este liderazgo no se basó en la imposición de autoridad, sino en un compromiso profundo con su comunidad, asumiendo la responsabilidad de acompañar a los heridos y calmar a los supervivientes, a pesar de su propia vulnerabilidad.

Uno de los puntos más críticos en el testimonio del Padre Ramos es su percepción del Estado colombiano y los medios de comunicación tras la masacre. A pesar de la gran visibilidad mediática que tuvo el evento, las promesas de reconstrucción y desarrollo quedaron incumplidas. El sacerdote señala cómo la comunidad fue *utilizada* como “elemento

publicitario”, mientras las mejoras en infraestructura y condiciones de vida no llegaron (Ramos, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024). Aquí se observa una crítica aguda al Estado, que se beneficia simbólicamente del sufrimiento de Bojayá, pero que no responde adecuadamente a las necesidades de sus habitantes.

Esta desconexión entre la retórica oficial y la realidad local es un fenómeno recurrente en los territorios afectados por el conflicto armado. El sacerdote describe el estado actual de Bojayá como “un pueblo nuevo, que carece de muchas cosas, en contraste con los desarrollos que se observan en otras partes del país” (Ramos, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024). Este es un ejemplo claro de la desigualdad estructural que persiste en Colombia y de cómo los líderes comunitarios, como el Padre Ramos, deben enfrentar no solo los efectos del conflicto, sino también el abandono institucional.

El liderazgo del padre Ramos no solo se manifiesta en su actuación inmediata durante la masacre, sino también en su capacidad para liderar en la recuperación emocional y espiritual de la comunidad. El padre describe cómo, tras perder la consciencia en el momento de la explosión, tuvo que enfrentarse a los efectos psicológicos del trauma, incluidas noches de insomnio, episodios de paranoia y la necesidad de apoyo psiquiátrico (Ramos, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024). Este relato personal es un testimonio valioso sobre las secuelas del conflicto en los líderes comunitarios, quienes, a pesar de su fortaleza, no están exentos de sufrir. Su afirmación de que el liderazgo debe ir acompañado del apoyo a la comunidad resuena cuando habla de cómo “de noche me despertaba, pensaba que me estaban disparando debajo de la cama” (Ramos, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024). No obstante, la fe y el acompañamiento de otros sacerdotes y profesionales le permitieron superar estos obstáculos, reforzando su papel como un guía espiritual para la comunidad de Bojayá.

Un aspecto interesante del testimonio del padre Ramos es su relación con los medios de comunicación. Antes de ser sacerdote, él soñaba con ser periodista, influenciado por la magia de la radio y la narración deportiva (Ramos, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024). Aunque finalmente optó por el sacerdocio, su interés por la comunicación no desapareció, y tras la masacre, se especializó en radio en la Universidad Gregoriana de Roma.

Esta formación en periodismo le proporcionó una perspectiva crítica sobre el papel de los medios en la representación de las tragedias, como la de Bojayá. A través de sus estudios, el sacerdote adquirió herramientas para entender cómo los medios pueden tanto sensibilizar al público como *instrumentalizar* las situaciones dolorosas para fines políticos o comerciales. Su liderazgo, entonces, no solo es espiritual, sino también comunicativo, buscando transmitir la realidad de su comunidad con un enfoque ético y empático.

El testimonio del padre Antún Ramos revela un tipo de liderazgo multifacético, que combina la espiritualidad, la resistencia cultural, el compromiso comunitario y la crítica política. A lo largo de su vida, él ha demostrado que el liderazgo auténtico no se define por actos heroicos, sino por la capacidad de acompañar a una comunidad en sus momentos más oscuros, enfrentar las secuelas del trauma y exigir justicia en medio del olvido estatal. Su historia es un testimonio de la importancia de los líderes locales en la reconstrucción del tejido social en territorios marcados por la violencia, como Bojayá.

El segundo elemento analizado se refiere a la narrativa hecha por el padre Antún, como líder, frente a *las promesas incumplidas por parte del Estado*. La entrevista realizada al padre ofrece un testimonio significativo que no solo refleja su experiencia personal durante la masacre de Bojayá, sino también proporciona una crítica profunda y fundamentada sobre los incumplimientos del Estado que generan desconfianza y que orientan las demandas fundamentalmente hacia justicia, más que a la reparación.

Desde el comienzo de la entrevista, el padre establece un claro contraste entre las expectativas generadas por la atención nacional e internacional hacia la tragedia y la dura realidad que enfrentan las víctimas. A lo largo de su relato, enfatiza que, a pesar de los compromisos públicos asumidos por las autoridades para apoyar a las comunidades afectadas, estos han resultado ser meras promesas vacías. Este fenómeno, conocido como “la brecha entre la promesa y la realidad”, se convierte en un tema central en su discurso. Él afirma que las promesas de reparación y apoyo material han sido sistemáticamente incumplidas, lo que ha exacerbado el sufrimiento de los sobrevivientes y ha mantenido a la comunidad en un estado de precariedad.

La crítica del padre Antún hacia la burocracia estatal es otro aspecto crucial de su narrativa. Él sostiene que la falta de acción efectiva se debe a una estructura burocrática que prioriza

los procedimientos administrativos sobre las necesidades reales de las víctimas. Esta crítica resuena con las teorías sobre la ineficacia del Estado en contextos postconflicto, donde la intervención estatal a menudo se ve limitada por la falta de recursos y la corrupción. El padre Ramos señala que, aunque se han diseñado políticas públicas y programas de asistencia, la implementación ha sido deficiente, y muchos de estos recursos nunca han llegado a quienes más los necesitan. Esta realidad hace que se mantenga el sufrimiento individual y contribuye a la desconfianza generalizada hacia las instituciones gubernamentales.

Adicionalmente, el padre aborda la cuestión de la memoria histórica y su papel en el proceso de justicia. En su relato, se observa un claro llamado a la responsabilidad colectiva de recordar y aprender de la masacre. Para él, la conmemoración de estos eventos debe ir acompañada de acciones concretas que promuevan la justicia y la reparación integral. La insistencia en que el cumplimiento de las promesas del Estado es fundamental para la cohesión social y la paz en la región destaca la necesidad de un enfoque integral en la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Por todo esto, el testimonio del padre Antún se funda como un referente de resistencia y esperanza en medio de la adversidad. A pesar de su decepción por la falta de cumplimiento de las promesas estatales, su compromiso con la comunidad y su llamado a la justicia subrayan la importancia del liderazgo ético en la búsqueda de la verdad y la reparación. Este análisis revela no solo la complejidad de las relaciones entre el Estado y las comunidades afectadas, sino también la relevancia de testimonios como el del sacerdote en la construcción de narrativas que reivindicquen la dignidad y los derechos de las víctimas en el contexto colombiano.

La tercera categoría identificada, considerada transversal en la entrevista con el padre es su señalamiento sobre *la instrumentalización política de Bojayá*. En la conversación, el sacerdote expresa una profunda preocupación por la forma en que se ha aprovechado la tragedia de Bojayá y el posterior ARRPP, un dolor que no ha recibido la atención adecuada por parte del Estado y otros actores. A lo largo de sus palabras, el sacerdote denuncia cómo, año tras año, la memoria de las víctimas ha sido utilizada con fines simbólicos y políticos, sin que se traduzca en acciones concretas que beneficien a la comunidad. El padre Antún critica abiertamente la falta de compromiso genuino por parte de los representantes del

gobierno, quienes, según él, se limitan a aparecer en momentos clave para hacer presencia, pero sin un seguimiento real que atienda las necesidades de la población afectada. La sensación de abandono y el temor de caer nuevamente en el olvido son temas recurrentes en su testimonio, reflejando la lucha constante de una comunidad que sigue esperando justicia y reparación.

El padre Ramos señala que tras la masacre de Bojayá, se generó un “boom publicitario” que, aunque visibilizó la violencia desmedida del conflicto, no trajo consigo las mejoras esperadas para la comunidad. Según el padre, el Estado utilizó el caso de Bojayá para posicionarse a nivel internacional, obteniendo el respaldo de la comunidad europea y logrando la condena de las FARC-EP como grupo terrorista. Sin embargo, este uso mediático y político del caso no se tradujo en un verdadero cambio estructural para Bojayá. El padre Antún menciona que la infraestructura del nuevo pueblo sigue siendo precaria: la energía eléctrica es limitada y dependiente de combustible, no hay acueducto y el alcantarillado es ineficiente. Así, mientras Bojayá sirvió de plataforma para posicionar al Estado en la escena internacional, las necesidades básicas de la comunidad quedaron desatendidas (Ramos, Comunicación personal, 30 de mayo de 2024).

El relato del padre también sugiere que el conflicto entre las FARC-EP y las Autodefensas en Bojayá fue un escenario donde ambas partes mostraron un desprecio absoluto por la vida civil. Los actores armados, según su testimonio, eran conscientes de que la población se refugiaba en la iglesia, pero esto no impidió que la utilizaran como escudo en su confrontación. Este hecho expone no solo la falta de humanidad de los actores del conflicto, sino también cómo los civiles fueron utilizados como instrumentos en una guerra que se libraba con total desprecio por la vida.

Lo más preocupante es que, una vez cometida la atrocidad, algunos de los responsables, tanto guerrilleros como paramilitares, expresaron arrepentimiento, lamentando lo sucedido. No obstante, este lamento, como se señala en la entrevista resultó ser “demasiado tarde”. Esta dualidad, entre el arrepentimiento posterior y la brutalidad de los hechos, refleja la irracionalidad de una guerra que *instrumentaliza* tanto a las víctimas vivas como a las muertas.

Uno de los aspectos más conmovedores del relato del padre Antún es la imposibilidad de realizar los rituales fúnebres tradicionales de la comunidad afrodescendiente tras la masacre. Según sus palabras, nunca en la historia de los pueblos afrocolombianos se había enterrado a sus muertos en una fosa común, lo que incrementó el sufrimiento de los sobrevivientes. Para la comunidad afrodescendiente, los rituales de despedida, como el velorio o el *gualí* para los niños, son esenciales para que los muertos descansen en paz y para que los vivos puedan superar el duelo.

El padre relata cómo, debido a la amenaza de la guerrilla de quemar los cuerpos si no eran enterrados rápidamente, él tomó la decisión más dolorosa de su vida: ordenar el entierro en una fosa común. Esto dejó una profunda herida en los sobrevivientes, quienes, más de veinte años después, siguen preguntándose si sus muertos descansaron en paz. La falta de estos rituales, que hubieran permitido a la comunidad honrar a sus muertos de manera adecuada, añade una capa más de dolor al sufrimiento de Bojayá, un dolor que persiste no solo por la pérdida de vidas, sino por la pérdida de las tradiciones que habrían brindado consuelo.

El testimonio del padre Ramos también pone en evidencia la frustración de la comunidad de Bojayá ante las promesas incumplidas del Estado. Después de la masacre, múltiples representantes del gobierno visitaron la zona, pero las mejoras prometidas nunca llegaron. El padre menciona cómo, con el paso del tiempo, los presidentes, vicepresidentes y ministros que visitaron Bojayá hicieron promesas que nunca se cumplieron, y cómo la comunidad sigue esperando una verdadera reparación.

La *instrumentalización* del sufrimiento de Bojayá no se limita al uso político del caso para condenar a las FARC-EP. También se refleja en la forma en que las instituciones del Estado se mostraron presentes solo de manera superficial, sin generar un impacto real en las condiciones de vida de la comunidad. El sacerdote teme que la masacre de Bojayá y el posterior ARRPP sea recordada únicamente en aniversarios simbólicos, como el de los 22 años, mientras las necesidades más urgentes, como la infraestructura y la seguridad, sigan desatendidas. La comunidad teme ser nuevamente olvidada, como ha sucedido en los últimos años, con el dolor aún latente por los familiares muertos y las carencias materiales que persisten.

El relato del padre Antún Ramos es un testimonio vivo de cómo la masacre de Bojayá fue *utilizada* como herramienta política sin que ello se tradujera en una reparación efectiva para la comunidad. El *uso* de la masacre en los discursos internacionales y nacionales contrasta con la realidad de un pueblo que, dos décadas después, sigue sufriendo las consecuencias de la guerra y la negligencia estatal. Además, la imposibilidad de realizar los rituales tradicionales ha dejado una herida profunda en el alma de los sobrevivientes, quienes aún buscan respuestas y consuelo. Bojayá, más que un episodio del pasado, es un recordatorio constante de cómo el dolor de las víctimas puede ser instrumentalizado, mientras las promesas de reparación quedan en el olvido.

Por último, se deja entrever en la entrevista realizada al sacerdote chocono algo permanente que igualmente se ve reflejado en el acercamiento que se ha hecho a las víctimas de este conflicto: *el temor al olvido*. Este es uno de los sentimientos que más afligen a las víctimas y sobrevivientes de tragedias como la masacre de Bojayá, un evento que sigue resonando no solo por su brutalidad, sino también por la falta de respuestas efectivas y sostenibles por parte del Estado colombiano. El testimonio del padre Antún Ramos deja claro que, a pesar de la visibilidad mediática que ha tenido Bojayá a lo largo de los años, la comunidad aún enfrenta un abandono que se traduce en promesas incumplidas, carencias estructurales y un desarrollo estancado. Este análisis se enmarca dentro de la perspectiva del Acuerdo de Paz, el ARRPP y el contexto de reparación y memoria que surge después de la masacre.

A lo largo de la entrevista, el sacerdote reitera que la masacre de Bojayá ha sido *utilizada* por diferentes gobiernos para fortalecer narrativas políticas, especialmente en el ámbito internacional, donde el conflicto colombiano necesitaba ser expuesto en toda su crudeza. Sin embargo, esa exposición mediática y política no se ha traducido en un cambio real y sostenido para la comunidad. Este aspecto es central para comprender la percepción de olvido que se vive en Bojayá: el Estado parece presente en ciertos momentos simbólicos, como en los aniversarios, pero sin un compromiso continuo que se refleje en una mejora sustancial de las condiciones de vida de los habitantes.

El padre Antún señala que, aunque la reconstrucción física del pueblo ha avanzado de manera parcial, los problemas estructurales persisten. La comunidad continúa luchando por servicios básicos como energía, agua potable y alcantarillado, elementos esenciales que nunca fueron

proporcionados de manera adecuada. Este tipo de carencias resalta un doble estándar en el proceso de reparación estatal: mientras que Bojayá sirvió para condenar a las FARC-EP a nivel internacional y fortalecer la imagen del gobierno en su lucha contra el terrorismo, el mismo Estado ha fallado en cumplir con los compromisos adquiridos con los sobrevivientes.

El temor al olvido que expresa el padre Antún Ramos es un fenómeno recurrente en las comunidades víctimas de violencia en Colombia. En el caso de Bojayá, este temor se amplifica con el paso de los años, sobre todo ante la falta de acciones concretas para mejorar la situación de la comunidad. Aunque en algunos momentos Bojayá vuelve a ser recordada, como cuando se celebran aniversarios importantes o cuando figuras del gobierno hacen menciones superficiales del evento, lo que hay de fondo es una desconexión profunda entre el reconocimiento simbólico y la reparación efectiva.

El sacerdote destaca que, tras los diez primeros años de la masacre, en los que se esperaba un mayor acompañamiento del Estado, las promesas de desarrollo quedaron en el aire. “La compensación del Estado quedó coja” (Ramos, A. Comunicación personal, 30 de mayo de 2024), comenta el padre, refiriéndose a cómo la comunidad esperaba, con esperanza, una presencia estatal que nunca llegó de manera integral. La falta de interlocutores capaces de ofrecer soluciones concretas agrava este sentimiento de abandono, dejando a la comunidad con la sensación de que su sufrimiento ha sido olvidado o, peor aún, *utilizado* como herramienta política sin un interés real por su bienestar.

En este contexto, el testimonio del padre Antún Ramos también permite entrever un fenómeno preocupante por parte del Estado. Bojayá se convierte en un evento que es recordado de manera puntual, conmemorado en fechas clave y utilizado en narrativas políticas, pero sin un seguimiento constante ni una solución estructural a los problemas que enfrenta la comunidad. El sacerdote expresa su frustración ante la falta de acciones concretas por parte de los actores gubernamentales, quienes prometen soluciones, pero no tienen la capacidad de implementarlas.

La “danza de los chalecos”, como la menciona el padre, se refiere a la llegada de funcionarios estatales, representantes de diversas instituciones que hacen promesas, pero no tienen poder real de decisión. Este es un ejemplo del fracaso de las políticas públicas de reparación y memoria, que se quedan en lo simbólico sin aterrizar en mejoras tangibles para las víctimas.

Esta “memoria selectiva” alimenta el temor al olvido y profundiza la desconfianza de la comunidad hacia el Estado, que parece recordar a Bojayá solo cuando es conveniente políticamente, dejando de lado su responsabilidad en la reparación integral.

El temor al olvido, tal como lo describe el padre Antún Ramos, refleja una situación estructural que trasciende Bojayá y afecta a muchas otras comunidades víctimas del conflicto en Colombia. A 22 años de la masacre, la sensación de que el Estado los recuerda solo en momentos simbólicos, sin un compromiso real y continuo, es un reflejo del fracaso en la implementación de las políticas de reparación y reconciliación que deberían acompañar el ARRPP y el mismo acuerdo de Paz entre el gobierno de Colombia y las FARC-EP.

Este temor también nos habla de las limitaciones de las acciones gubernamentales centradas en la memoria, que no logran generar un cambio profundo en la calidad de vida de las víctimas. En Bojayá, las secuelas de la guerra no solo persisten en la infraestructura física, sino también en el alma de la comunidad, que sigue enfrentando la zozobra, la inseguridad y la falta de oportunidades. Frente a este panorama, la lucha por la justicia y la memoria en Bojayá continúa siendo una batalla diaria, en la que el temor al olvido se erige como uno de los mayores desafíos.

### **4.3 El perdón desde el liderazgo y la vocería de las víctimas**

Leyner Palacios es líder del Comité de Víctimas de la masacre de Bojayá, su testimonio, ofrece una perspectiva singular y profundamente comprometida con la defensa de los derechos humanos en el contexto colombiano. Su trayectoria está marcada por una inquebrantable dedicación a la visibilización de las injusticias sufridas por las comunidades que, como resultado de la violencia armada, han sido sistemáticamente marginadas y silenciadas. Palacios ha jugado un papel fundamental en la articulación de procesos de reivindicación social, canalizando las voces de las víctimas hacia instancias de reparación y justicia que, a menudo, han sido esquivas en el entramado institucional del país. Su testimonio no solo proporciona un relato íntimo de las consecuencias devastadoras de la

masacre, sino que también revela las dinámicas de resiliencia colectiva que emergen en contextos de sufrimiento extremo.

Leyner Palacios Asprilla es un líder chocoano y sobreviviente de la masacre de Bojayá que se ha erigido como un incansable defensor de los derechos y la dignidad de las víctimas del conflicto armado en Colombia. Su experiencia personal, marcada por la tragedia del 2 de mayo de 2002, cuando un cilindro bomba lanzado por la guerrilla de las FARC-EP impactó en la iglesia donde se refugiaban aproximadamente 500 personas en Bojayá, le arrebató a 32 familiares y amigos. Dicho evento, que causó la muerte de 79 personas, incluyendo a cerca de 48 menores de edad, lo impulsó a dedicar su vida a la promoción de la paz y la justicia social. Para Palacios, esta pérdida no solo fue personal, sino comunitaria: “Para mí, más que los 32 familiares, los 79 eran mis hermanos, mis compadres” (Comisión de la Verdad, 2022).

La trayectoria de Leyner Palacios abarca más de dos décadas de trabajo comprometido con las comunidades del Chocó y otras zonas del Pacífico colombiano. Su labor se ha centrado en la reconstrucción del tejido social y en la defensa de los derechos individuales y colectivos de las comunidades étnicas. Como secretario general de la Comisión Interétnica por la Verdad del Pacífico (CIVP), ha contribuido a la visibilización de los impactos y daños sufridos por la población y el territorio en el contexto del conflicto armado, promoviendo una comprensión integral de las afectaciones. La CIVP ha sido un espacio fundamental para la articulación de esfuerzos destinados a la verdad, la memoria y la reconciliación en la región, bajo la premisa de que la reparación a las víctimas no es solo un deber del Estado, sino una condición sine qua non para la construcción de una paz duradera. (Comisión de la Verdad, 2022).

El compromiso de Palacios con la memoria histórica y la pedagogía de la paz se refleja en su visión de la iglesia de Bojayá, un sitio que, como él mismo afirma, es un lugar donde “la sangre está enterrada”. La comunidad, en coordinación con la Unidad para las Víctimas, el Centro de Memoria Histórica y la Oficina del Comisionado de Paz, ha adelantado iniciativas para el mantenimiento y la apropiación social de este espacio, con el objetivo de convertirlo en un punto de referencia para el encuentro con las víctimas y la transmisión de los aprendizajes generados a partir de la masacre. La propuesta incluye la construcción de un sendero que conecte el nuevo casco urbano con el antiguo, lo cual, en palabras de Palacios,

sería “el mejor regalo que les podemos hacer a la memoria de las víctimas” (Comisión de la Verdad, 2022).

El liderazgo de Palacios ha sido reconocido internacionalmente, siendo galardonado con el Premio Global por el Pluralismo en 2017, distinción que resalta sus esfuerzos en la promoción de la diversidad y la lucha por los derechos humanos. Este reconocimiento no solo destaca su labor, sino que también posiciona su activismo como un ejemplo de resiliencia y resistencia frente a la adversidad. En su incansable búsqueda de la justicia, Leyner Palacios no solo ha reivindicado la memoria de los caídos, sino que ha articulado procesos transformadores para la paz, abogando por la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición como pilares fundamentales para la reconciliación nacional.

Su participación en el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá refleja su compromiso con un enfoque integral de justicia transicional, que busca no solo la reparación de los daños sufridos, sino la transformación estructural de las condiciones que han perpetuado la violencia en su territorio. La defensa de los derechos de las comunidades chocoanas y su esfuerzo constante por construir una sociedad más equitativa e inclusiva constituyen el eje central de su liderazgo. A través de su labor, Leyner Palacios ha demostrado que la memoria y la verdad son herramientas poderosas para forjar un futuro en el que la paz sea un derecho efectivo y no solo un anhelo.

La historia de Leyner Palacios Asprilla es la de un sobreviviente que, desde el dolor más profundo, ha logrado erigirse como un arquitecto de la paz en Colombia. Su trabajo con las comunidades del Pacífico no solo ha buscado la reparación simbólica y material de las víctimas, sino que ha promovido una transformación cultural que busca erradicar la violencia y construir una sociedad donde el respeto a la dignidad humana y la diversidad sean valores esenciales.

En este sentido, su testimonio es un referente fundamental para comprender cómo el liderazgo comunitario, en conjunción con el dolor vivido, puede catalizar procesos de reconstrucción social y contribuir a la sanación de heridas profundas, fomentando un diálogo que no solo busca el reconocimiento del pasado, sino que también aspira a la construcción de un futuro en el que la dignidad y la justicia sean pilares fundamentales para las comunidades afectadas.

Es así que este análisis aborda la compleja realidad de Bojayá a partir de la entrevista realizada a Leyner Palacios a través de cinco categorías analíticas que permiten desentrañar las dinámicas de poder, memoria y resistencia que han caracterizado la experiencia de las víctimas de la violencia. En primer lugar, se examina el *rol institucional de la Iglesia*, donde se muestra cómo la diócesis de Quibdó y diversas congregaciones religiosas han asumido funciones estatales en un contexto de ausencia histórica del Estado, ofreciendo asistencia humanitaria y acompañamiento psicosocial, así como su impacto en la confianza comunitaria y la responsabilidad ética de estas instituciones. En segundo lugar, se aborda los *procesos de perdón y reconciliación*, analizando las complejas interacciones entre las doctrinas religiosas sobre el perdón y las experiencias vividas de las víctimas, destacando la necesidad de un reconocimiento de responsabilidad por parte de los perpetradores. La tercera categoría, *crisis de implementación del proceso de paz y el retorno de la violencia*, examina el incumplimiento de los acuerdos de paz y su repercusión en la reactivación de la violencia, evidenciando las limitaciones del Estado y el impacto en los líderes sociales. Por su parte, la cuarta categoría encontrada *memoria, justicia y construcción de espacios de paz* expresa la importancia de la memoria colectiva y los sitios conmemorativos en el proceso de duelo y justicia, resaltando los obstáculos que han dificultado su implementación.

Finalmente, en este testimonio se aprecia una recurrencia de la *resiliencia comunitaria como respuesta a la ausencia del Estado*, explorando cómo la comunidad de Bojayá ha forjado estrategias de resistencia frente a la violencia y la falta de apoyo estatal, abriendo así nuevos horizontes para la justicia y la paz desde la perspectiva de las víctimas. A través de estas categorías, se pretende ofrecer un marco integral que permita comprender, desde Leyner como víctima y líder, las múltiples dimensiones de la experiencia vivida por los habitantes de Bojayá, así como las interacciones entre las dinámicas locales y los procesos más amplios de justicia y reconciliación en Colombia.

La primera categoría a analizar es el *rol de la Iglesia* en particular de la diócesis de Quibdó y otras congregaciones religiosas, ha sido determinante en la vida de comunidades como Bojayá. Este papel cobra aún mayor relevancia en el contexto de la guerra y la ausencia prolongada del Estado colombiano en estas zonas periféricas, caracterizadas por la pobreza, el aislamiento geográfico y la violencia armada. En este marco, la Iglesia ha ejercido un rol que trasciende lo espiritual, asumiendo funciones que tradicionalmente corresponderían a las

instituciones estatales, tales como la provisión de asistencia humanitaria, el acompañamiento psicosocial a las víctimas y la protección de líderes sociales amenazados por actores armados. Este fenómeno revela las complejidades de la relación entre Estado, religión y sociedad civil en contextos de conflicto, y plantea preguntas fundamentales sobre las implicaciones políticas, sociales y éticas de dicha sustitución.

En la entrevista con Leyner Palacios, uno de los puntos más reveladores es su descripción sobre cómo la Iglesia, ante la ausencia de un Estado que garantice la seguridad y los derechos básicos de las personas, se convirtió en el único actor capaz de mediar entre las víctimas y el conflicto armado. Leyner menciona, por ejemplo, cómo la diócesis de Quibdó fue clave para organizar la atención a las víctimas tras la masacre de Bojayá en 2002, prestando servicios que iban desde la alimentación y el alojamiento temporal hasta el acompañamiento emocional de los sobrevivientes. En sus palabras, “la Iglesia fue quien estuvo ahí, quien nos ayudó cuando nadie más lo hacía. La iglesia fue nuestro refugio, no solo físico, sino espiritual y social” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024).

Este testimonio permite visibilizar la dimensión sustituta de la Iglesia en un espacio donde el Estado no estuvo presente para garantizar derechos básicos. Bojayá, como muchas otras zonas rurales en Colombia, ha sido históricamente marginada y olvidada por las instituciones gubernamentales. La ausencia de infraestructura estatal básica, sumada a la constante presencia de grupos armados, ha creado un vacío de poder que la Iglesia Católica ha ocupado para atender necesidades inmediatas de la población, en un esfuerzo que va mucho más allá de su misión evangelizadora.

En este sentido, la Iglesia se ha transformado en un agente fundamental de protección de los derechos humanos y de provisión de servicios, cumpliendo funciones propias de un Estado de bienestar. Según Palacios, “cuando no había ayuda del gobierno, cuando la guerra nos quitó todo, la Iglesia siempre estuvo ahí. Nos acompañaba, nos daba comida, nos daba fuerza” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Este acompañamiento no solo se limitaba a la provisión de alimentos o refugio, sino también a la asistencia psicosocial en un contexto de profunda violencia y trauma. Así, la Iglesia se posicionó como un pilar en la reconstrucción del tejido social.

Esta sustitución de funciones por parte de la Iglesia plantea varias preguntas sobre las implicaciones éticas y políticas de que una entidad religiosa asuma las responsabilidades propias del Estado. Desde una perspectiva ética, uno de los aspectos más problemáticos es que la capacidad de las víctimas para recibir ayuda y atención está mediada por una institución religiosa, lo que potencialmente podría condicionar la naturaleza de dicha asistencia. Aunque en muchos casos la Iglesia ha sido percibida como un agente neutral y de confianza en medio del conflicto<sup>25</sup>, también cabe preguntarse si la dependencia de las comunidades en una institución religiosa para acceder a servicios básicos y asistencia podría afectar su autonomía o imponer valores y dinámicas que no necesariamente coinciden con las expectativas o creencias de todos los miembros de la comunidad.

Por otro lado, desde una perspectiva política, el papel de la Iglesia como sustituta del Estado en Bojayá también refleja la incapacidad o falta de voluntad del Estado colombiano para garantizar los derechos de sus ciudadanos en zonas periféricas. La situación de Bojayá pone de relieve un patrón más amplio de abandono estatal en regiones donde la presencia del Estado ha sido históricamente mínima o inexistente, lo que ha obligado a las comunidades a buscar apoyo en otros actores, como la Iglesia. Leyner Palacios comenta cómo “la gente veía en los sacerdotes y las monjas a los únicos que se interesaban por nosotros. Ellos nos defendieron, cuando otros nos olvidaron” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esto también habla de la percepción del Estado como un actor distante y, en muchos casos, ineficaz en la protección de sus propios ciudadanos, lo cual socava su legitimidad.

Es importante subrayar que este papel institucional de la Iglesia, que en parte sustituye al Estado, no debería normalizarse, dado que la responsabilidad de garantizar derechos fundamentales recae prioritariamente en el Estado mismo, como garante del bienestar y la seguridad de todos los ciudadanos. Aunque el accionar de la Iglesia pueda ser visto como un recurso de contingencia en contextos donde la institucionalidad es precaria o la presencia estatal resulta insuficiente, la delegación sistemática de estas funciones socava los principios de laicidad y erosiona la noción de un Estado social de derecho. La intervención de la Iglesia en la provisión de servicios básicos y el acompañamiento a las comunidades afectadas por la

---

<sup>25</sup> En varias ocasiones la Iglesia Católica es representada por prelados para acompañar procesos de paz, entre ellos el de La Habana.

violencia, la pobreza o el abandono estatal, aunque loable, no exime al Estado de su responsabilidad de proveer condiciones dignas para el desarrollo de la vida humana.

Asimismo, resulta fundamental considerar los derechos de quienes integran estas comunidades religiosas o del clero regular. La asignación tácita o explícita de funciones estatales a instituciones eclesásticas puede generar un desbordamiento de sus atribuciones, lo que no solo implica un riesgo de sobrecarga para los actores religiosos, sino que además podría comprometer la naturaleza y el propósito original de sus funciones espirituales y pastorales. Los miembros del clero, al asumir roles que exceden su vocación religiosa — como la mediación en conflictos armados o la administración de programas sociales—, pueden encontrarse en situaciones que vulneren sus propios derechos y los expongan a riesgos físicos, emocionales y éticos. La normalización de la sustitución de los roles del Estado por parte de la Iglesia, compromete no solo la efectividad en la provisión de derechos, sino también el equilibrio en la distribución de responsabilidades dentro de la sociedad.

Otro aspecto relevante del rol de la Iglesia en Bojayá, según lo señalado en la entrevista, es su intervención en la protección de líderes sociales y defensores de derechos humanos. En este sentido, Leyner Palacios subraya que muchos líderes, incluido él mismo, han sido objeto de amenazas y hostigamientos por parte de actores armados, especialmente después de que retomaran sus actividades tras el proceso de paz de 2016. La Iglesia ha jugado un papel crucial como mediadora y defensora de estos líderes, brindándoles refugio y visibilizando sus denuncias a nivel nacional e internacional. “Yo no sé qué habría sido de nosotros sin la Iglesia; ellos no solo nos defendían, también nos protegían físicamente. Si no hubieran estado, yo tal vez no estaría aquí” (Palacios, L. Comunicación personal, 28 de febrero de 2024), señala Palacios, revelando el grado de implicación de la institución en la protección de la vida de los líderes sociales.

Este testimonio pone en evidencia el rol político de la Iglesia como mediadora entre la sociedad civil y el Estado, y como un actor que busca garantizar, en ausencia del gobierno, la protección y el acceso a la justicia de los sectores más vulnerables. De hecho, Leyner menciona cómo las intervenciones de la Iglesia a menudo son más escuchadas que las peticiones directas de las comunidades a las autoridades estatales, lo que refleja un claro

déficit de confianza hacia las instituciones estatales y, al mismo tiempo, resalta el poder moral y político que ha adquirido la Iglesia en estos contextos.

La segunda categoría de análisis corresponde al *proceso de perdón y reconciliación en un contexto de violencia* prolongada, como el que han experimentado las comunidades de Bojayá. Esto implica tensiones complejas entre las enseñanzas de la fe religiosa y las realidades concretas de las víctimas. La Iglesia Católica ha jugado un rol central en promover el perdón y la reconciliación como elementos clave para la superación del trauma causado por la guerra, pero este llamado se enfrenta a una resistencia y ambivalencia entre las víctimas, para quienes el perdón no puede ser un mandato impuesto, sino un proceso íntimo y personal. En este sentido, Leyder Palacios, líder y sobreviviente de la masacre de Bojayá, ofrece una visión matizada sobre las dificultades de reconciliar la fe con la vivencia concreta del sufrimiento y la violencia.

En la entrevista, Leyner expresa de manera clara que, si bien cree en la reconciliación como un objetivo a largo plazo para su comunidad y el país, el perdón no puede ser un requisito religioso sin un reconocimiento auténtico de responsabilidad por parte de los perpetradores. En sus palabras, “perdonar no puede ser algo que se nos imponga desde afuera. El perdón es algo que se da cuando uno está listo, y, sobre todo, cuando hay cambios reales, cuando quienes nos hicieron daño asumen lo que hicieron” (Palacios, L. Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Este planteamiento subraya la distancia que puede existir entre las doctrinas religiosas que insisten en el perdón y la realidad emocional y psicológica de las víctimas, para quienes el perdón requiere de condiciones concretas, como el reconocimiento del daño y la reparación material y simbólica.

La Iglesia Católica ha promovido históricamente el perdón como un valor esencial del cristianismo, vinculado a la redención y al amor al prójimo. Sin embargo, en un contexto de violencia extrema, como el vivido en Bojayá, estas doctrinas pueden entrar en conflicto con las realidades de las víctimas, quienes han sufrido pérdidas irreparables, y cuyas heridas emocionales no pueden ser sanadas simplemente a través de la fe. La masacre de Bojayá, en particular, representa una herida abierta para la comunidad, donde más de un centenar de personas fueron asesinadas dentro de la misma iglesia que representaba para ellos un lugar de refugio y protección. Este hecho marcó profundamente a los sobrevivientes, generando

una relación ambivalente con el perdón y la reconciliación que la Iglesia, según Leyner, insiste en promover.

Leyner menciona que, aunque el acompañamiento espiritual de la Iglesia ha sido importante, muchos miembros de la comunidad sienten que se les ha presionado para perdonar rápidamente, sin un proceso adecuado de sanación personal. “La fe nos ayudó a sobrellevar el dolor, pero la realidad es que no se puede perdonar así *nomás*. No podemos dejar de sentir el dolor por lo que pasó, y el perdón no puede venir si no hay justicia” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Aquí, Leyner plantea una crítica fundamental a la visión simplificada del perdón que a veces se promueve desde ciertos sectores religiosos, sugiriendo que la fe, aunque valiosa, no es suficiente para superar el trauma sin un proceso de justicia y reparación integral.

Este testimonio refleja una de las tensiones centrales entre las doctrinas de la fe y las necesidades emocionales y psicológicas de las víctimas de la violencia. El perdón, para Leyner y muchas otras víctimas, no puede ser visto como una obligación religiosa, sino como un proceso que depende de factores externos, como el reconocimiento de responsabilidad por parte de los perpetradores y las transformaciones en el territorio. En este sentido, se resiste a la idea de un perdón inmediato y universal, y se enfatiza que el perdón debe estar condicionado a la justicia y a los cambios concretos en la vida de las víctimas.

Uno de los aspectos más destacados del testimonio de Leyner Palacios es su insistencia en que el perdón y la reconciliación no pueden separarse de la justicia. Para él, es fundamental que los perpetradores de la violencia asuman su responsabilidad de manera pública y sincera. Solo a partir de ese reconocimiento puede comenzar un proceso de perdón real. En sus palabras, “la gente necesita ver que hay justicia. No podemos perdonar si quienes hicieron esto no han pedido perdón de verdad, si no han hecho algo para reparar el daño que nos causaron” (Palacios, L. Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Aquí, Leyner subraya que el perdón no es simplemente un acto individual o espiritual, sino que depende de un proceso de reparación colectiva que involucre tanto a los responsables de la violencia como a las instituciones del Estado.

El llamado de Leyner a la justicia también está vinculado a la necesidad de cambios materiales en las condiciones de vida de las víctimas. Según su perspectiva, el perdón solo

puede tener sentido si las comunidades afectadas por la violencia ven mejoras tangibles en su vida cotidiana, como el acceso a la salud, la educación, y la seguridad. “El perdón viene con cambios. Si seguimos viviendo en el abandono, si seguimos siendo olvidados, ¿cómo podemos perdonar? Necesitamos ver cambios reales en nuestras vidas” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esta visión crítica de la relación entre perdón y realidad subraya que el perdón no puede ser un proceso abstracto, sino que debe estar anclado en la transformación concreta de las condiciones que dieron lugar a la violencia en primer lugar.

Este análisis muestra cómo las víctimas resisten o negocian las dinámicas tradicionales de perdón que promueve la Iglesia. Mientras que para algunos sectores religiosos el perdón se presenta como un acto casi automático y necesario para la salvación personal, las víctimas de Bojayá desafían esta visión simplificada, reclamando su derecho a definir su propio proceso de sanación. Este desafío se expresa en la forma en que priorizan la construcción de memoria sobre la reconciliación impuesta, exigiendo primero verdad y justicia antes de considerar el perdón como una opción viable. A través de rituales colectivos, como las ceremonias de duelo y el *Telón de los sueños y las esperanzas*, las comunidades de Bojayá han construido espacios propios para procesar el trauma. Asimismo, han cuestionado públicamente el uso del perdón como una herramienta de pacificación sin garantías reales de reparación, argumentando que este no puede ser exigido ni condicionado, sino que debe surgir de un proceso genuino de reconocimiento y transformación de las condiciones que dieron lugar a la violencia. Leyner menciona que “algunos han podido perdonar, otros no. Y eso está bien. Cada uno tiene su propio proceso y no podemos forzar a nadie a perdonar. El perdón viene cuando uno está listo, y cuando hay justicia” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Este rechazo a una dinámica de perdón impuesta subraya la agencia de las víctimas para decidir cuándo y cómo están listas para perdonar, en lugar de aceptar pasivamente las doctrinas religiosas sin cuestionamiento.

Este tipo de resistencia es importante porque revela una forma de empoderamiento de las víctimas frente a las narrativas dominantes sobre el perdón, que a menudo provienen de actores externos. En lugar de aceptar el perdón como un fin en sí mismo, las víctimas como Leyner reconfiguran su significado, vinculándolo a la justicia, la reparación y los cambios materiales en su vida. Esto también evidencia una lucha por el control sobre el proceso de

reconciliación, donde las víctimas demandan ser protagonistas de su propia sanación, y no simplemente receptoras pasivas de las políticas de perdón promovidas desde afuera.

El análisis de las tensiones entre fe y realidad en los procesos de perdón y reconciliación en Bojayá revela una dinámica compleja en la que las doctrinas religiosas, aunque valiosas para muchas víctimas, no pueden ser desvinculadas de las realidades concretas de quienes han sufrido la violencia. Para Leyner Palacios el perdón no puede ser un mandato religioso impuesto, sino un proceso individual que depende de condiciones clave, como la justicia, el reconocimiento de responsabilidad y los cambios tangibles en el territorio. Estas tensiones subrayan la importancia de no idealizar ni simplificar los procesos de reconciliación en contextos de violencia prolongada, y de respetar el tiempo y las condiciones necesarias para que las víctimas puedan sanar a su propio ritmo.

La tercera categoría identificada en la narrativa de Leyner es sobre la *crisis de implementación del proceso de paz y el retorno de la violencia*, en otras palabras, la interrupción y el fracaso en la implementación efectiva del Acuerdo de Paz en Colombia que ha generado una peligrosa reactivación de la violencia en regiones como Bojayá. A pesar de la esperanza inicial tras la firma de los acuerdos en 2016, el incumplimiento tanto del Estado como de los grupos armados ha llevado a un recrudecimiento de las dinámicas violentas. En esta categoría se examina cómo esta ruptura en el proceso de paz afecta profundamente a las víctimas, quienes ven sus procesos de reconciliación y perdón obstaculizados por la falta de garantías de seguridad y la continua presencia de actores armados. Las comunidades que esperaban una transformación estructural tras el acuerdo se encuentran, una vez más, atrapadas en un ciclo de violencia, desplazamiento y abandono.

Leyner Palacios expresa en su testimonio la frustración y el dolor que esta situación ha generado en las víctimas y líderes sociales, quienes esperaban que el Acuerdo de Paz representara un nuevo comienzo. Sin embargo, la realidad ha sido otra. “Se firmó la paz, pero para nosotros nunca llegó. El Estado no ha cumplido con lo que prometió, y los grupos armados siguen aquí, siguen controlando nuestras vidas. La gente está cansada, ya no cree en el proceso” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024), señala Leyner, evidenciando la crisis de confianza que se ha generado entre las comunidades afectadas. Esta falta de confianza en las instituciones y en el proceso de paz ha minado la posibilidad de

avanzar en los procesos de reconciliación, y ha dejado a los líderes sociales, como Leyner, en una situación de vulnerabilidad extrema<sup>26</sup>.

El “incumplimiento de los acuerdos por parte del Estado ha sido una de las principales causas de la reactivación de la violencia en Bojayá. En el acuerdo firmado con las FARC-EP, se contemplaban compromisos claros en materia de seguridad, desarrollo rural, y la sustitución de economías ilícitas, todos aspectos fundamentales para lograr una paz duradera en territorios históricamente marginados. Sin embargo, la implementación ha sido lenta y fragmentada, lo que ha permitido que otros actores armados, como el ELN y grupos de narcotraficantes, llenen el vacío dejado por la desmovilización de las FARC-EP. Leyner señala que, desde 2019, la violencia ha regresado con fuerza a Bojayá, poniendo en peligro no solo a las comunidades, sino también a los líderes sociales. “Nos prometieron seguridad, pero la violencia nunca se fue. Los grupos armados siguen acá, y ahora tenemos que vivir con más miedo que antes” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024).

El retorno de la violencia ha debilitado profundamente el tejido social de las comunidades, que se encuentran nuevamente en una situación de desplazamiento forzado, miedo y desconfianza. La reactivación del conflicto armado ha afectado especialmente a los líderes sociales, quienes han sido objeto de amenazas y persecución. Leyner, como muchos otros líderes, ha tenido que enfrentarse a la constante amenaza de los grupos armados que intentan controlar el territorio y callar las voces críticas que demandan justicia y reparación. “Nos sentimos solos, abandonados por el gobierno. Nos dejaron a nuestra suerte” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024), menciona el líder, subrayando el abandono estatal que persiste a pesar de los compromisos asumidos en el proceso de paz.

Las dificultades en la implementación del Acuerdo de Paz no solo se deben a la falta de voluntad política, sino también a las limitaciones estructurales del Estado colombiano, que históricamente ha sido débil en su capacidad para ejercer control y proveer servicios en regiones periféricas como Bojayá. La ausencia de instituciones sólidas y una infraestructura estatal limitada han contribuido a que el territorio continúe bajo la influencia de actores armados, quienes se han beneficiado del vacío de poder para reconfigurar las dinámicas del

---

<sup>26</sup> De hecho, el contacto con Leyner no fue fácil por el permanente temor que él tiene al liderar, entre otras cosas, procesos a favor de las víctimas del conflicto armado.

conflicto. Esta incapacidad del Estado para cumplir con sus compromisos ha generado un sentimiento de desesperanza en las comunidades, que se ven atrapadas entre promesas incumplidas y una violencia persistente.

Leyner destaca que una de las principales fallas del proceso de paz ha sido la falta de presencia estatal en el territorio después de la firma del acuerdo. “Se firmó la paz en Bogotá, pero en Bojayá nunca vimos al Estado. Los proyectos de desarrollo que prometieron no llegaron, y los grupos armados siguen manejando todo” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024), afirma. Esta desconexión entre las promesas del Estado y la realidad en el territorio ha creado un vacío que los grupos armados han explotado, imponiendo su propia ley y obligando a las comunidades a adaptarse a sus reglas. La falta de seguridad ha sido un obstáculo clave para que las víctimas puedan avanzar en sus procesos de sanación, ya que el miedo constante a la violencia limita cualquier posibilidad de reconciliación.

Además, las comunidades han señalado que la implementación de programas clave, como la sustitución de cultivos ilícitos, ha sido defectuosa y ha dejado a muchas familias en una situación de vulnerabilidad económica. Sin alternativas sostenibles para subsistir, muchas personas han sido obligadas a involucrarse nuevamente en economías ilegales, lo que hace que continúe el ciclo de violencia y represión. Leyner menciona que “la gente sigue cultivando coca porque no hay otra opción. El gobierno prometió ayuda, pero nunca llegó. Y los grupos armados siguen aquí, obligando a la gente a trabajar para ellos” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esto demuestra cómo las fallas en la implementación de los acuerdos han contribuido no solo a la reactivación de la violencia, sino también a la perpetuación de las estructuras económicas que sostienen el conflicto armado.

Uno de los aspectos más alarmantes de la crisis en la implementación del Acuerdo de Paz ha sido el aumento en las amenazas y asesinatos de líderes sociales. Según Leyner, los líderes comunitarios que han luchado por la paz y la justicia se han convertido en blancos de los grupos armados, que buscan silenciar cualquier forma de resistencia. “Muchos compañeros han sido asesinados o han tenido que irse. Vivimos con miedo todos los días, porque aquí no hay protección. El Estado no está, y nosotros estamos solos” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esta persecución no solo pone en riesgo la vida de los

líderes sociales, sino que también afecta a toda la comunidad, que pierde a quienes han sido sus principales defensores y portavoces.

El desplazamiento forzado también ha sido una consecuencia directa de la reactivación de la violencia. Muchas familias se han visto obligadas a abandonar sus hogares nuevamente, dejando atrás sus tierras y sus medios de subsistencia. Leyner recuerda que el desplazamiento es una experiencia profundamente traumática que reabre heridas del pasado: “Volver a ser desplazados es como volver a vivir la guerra. No hay palabras para describir el dolor que sentimos cuando tenemos que dejarlo todo otra vez” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esta situación ha agravado la crisis humanitaria en Bojayá, donde las comunidades se enfrentan no solo a la violencia, sino también a la falta de acceso a servicios básicos y oportunidades económicas.

La reactivación de la violencia ha tenido un impacto devastador en los procesos de reconciliación y perdón que las comunidades de Bojayá habían comenzado a construir tras la firma del acuerdo de paz. El miedo y la inseguridad han limitado la capacidad de las víctimas para avanzar en su sanación, ya que el ciclo de violencia parece no tener fin. Leyner afirma que, bajo estas circunstancias, es imposible hablar de perdón o reconciliación. “¿Cómo podemos perdonar si seguimos viviendo con miedo? ¿Cómo podemos reconciliarnos si la violencia sigue aquí, si nuestros líderes están siendo asesinados?” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Este sentimiento de desesperanza refleja la profunda crisis que enfrenta el proceso de paz en Colombia, donde la falta de garantías de seguridad y justicia ha socavado la confianza de las comunidades en la posibilidad de una paz real.

Es así que, la crisis de implementación del Acuerdo de Paz ha tenido consecuencias devastadoras para las comunidades de Bojayá, quienes han experimentado una reactivación de la violencia que ha afectado su capacidad para avanzar en los procesos de reconciliación y perdón. La falta de presencia estatal, el incumplimiento de los compromisos asumidos y la continua amenaza de los grupos armados han dejado a las víctimas en una situación de vulnerabilidad extrema, limitando su posibilidad de superar el trauma del conflicto. Para líderes sociales como Leyner Palacios, la paz sigue siendo un ideal lejano mientras el Estado no cumpla con su promesa de proteger y reparar a las comunidades afectadas.

La cuarta categoría de *memoria, justicia y construcción de espacios de paz* subraya la importancia fundamental de la memoria colectiva en los procesos de duelo, reparación y justicia, especialmente en contextos de violencia prolongada como el de Bojayá. En este análisis, se explora el papel que los lugares de memoria juegan en la construcción de la paz y cómo estos sitios son vitales para que las víctimas puedan procesar su dolor y encontrar un espacio para la pedagogía y la reconciliación. Leyner Palacios destaca en la entrevista que uno de los compromisos claves del Acuerdo de Paz con las víctimas de la masacre de Bojayá era la creación de un “sitio de memoria” dedicado a las víctimas del conflicto. Sin embargo, este compromiso no se ha cumplido, lo que refleja no solo un incumplimiento de los acuerdos, sino una deuda histórica del Estado con las comunidades afectadas.

En contextos de violencia y trauma, la memoria colectiva se convierte en un mecanismo esencial para las comunidades que buscan no solo la justicia, sino también la construcción de un futuro diferente. La preservación de la memoria es un acto de resistencia ante el olvido y la impunidad, y tiene un profundo impacto en el tejido social. Para las comunidades de Bojayá, el reconocimiento de la masacre de 2002 y la creación de un espacio conmemorativo se perciben como pasos cruciales hacia la justicia. Como menciona Leyner: “Nosotros no pedimos más que el respeto a la memoria de nuestros muertos. La memoria es lo único que nos queda para contar nuestra historia y que no se repita” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). En este sentido, el sitio de memoria no solo se ve como un monumento pasivo, sino como un espacio activo para el diálogo, la reflexión y la construcción de paz.

La memoria colectiva, en este contexto, es fundamental para abordar las heridas del pasado. Las víctimas necesitan lugares donde puedan honrar a sus seres queridos, pero también necesitan que sus historias sean escuchadas y reconocidas como parte de la historia oficial del país. La creación de estos espacios contribuye a la reparación simbólica y fortalece el tejido social que la violencia ha fragmentado. Sin embargo, la falta de voluntad política e institucional para hacer realidad este lugar de memoria representa un obstáculo para las comunidades que siguen esperando un reconocimiento tangible de su sufrimiento.

A pesar de que el Acuerdo de Paz incluía, como lo expone Leyner en la entrevista, la creación de un sitio de memoria como parte de las medidas de reparación simbólica para Bojayá, la

realidad ha sido muy diferente. Leyner expresa su frustración por la demora y la falta de compromiso del Estado en cumplir con este objetivo. “Uno de los compromisos fue restaurar un sitio de memoria en Bojayá, un lugar donde pudiéramos recordar lo que pasó y enseñar a las nuevas generaciones. Pero hasta ahora, solo hemos tenido promesas. El sitio sigue sin materializarse” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esta falta de acción refleja las barreras burocráticas y la falta de coordinación entre las instituciones encargadas de la implementación de los acuerdos.

La creación de espacios de memoria requiere no solo voluntad política, sino también un proceso coordinado entre diversas instituciones estatales y locales. Sin embargo, en muchos casos, estas instituciones carecen de los recursos o la capacidad para ejecutar proyectos tan complejos. Además, las dinámicas burocráticas pueden convertirse en un obstáculo insuperable para las comunidades que desean avanzar en sus procesos de duelo. Leyder señala que las constantes trabas burocráticas han desalentado a las víctimas, quienes ven cómo los compromisos asumidos en los acuerdos se van desvaneciendo. “Cada vez que preguntamos, nos dicen que están trabajando en ello, pero los años pasan y no vemos ningún avance” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024), comenta con resignación.

La falta de cumplimiento en la creación de estos espacios de memoria también tiene un impacto emocional en las comunidades. Para las víctimas, el sitio de memoria no es solo un espacio físico, sino una forma de justicia simbólica que les permite contar su historia y prevenir futuras violencias. Sin este reconocimiento, el proceso de duelo queda incompleto, y las heridas del pasado se permanecen. Además, la falta de un lugar de memoria impide que las nuevas generaciones comprendan la magnitud del sufrimiento vivido y se involucren en la construcción de una paz más sólida y duradera.

En el marco de la justicia transicional, los espacios de memoria son fundamentales para asegurar que las atrocidades del pasado no queden en el olvido. Estos lugares sirven como recordatorios permanentes de los horrores del conflicto y como advertencias para evitar que la historia se repita. En Bojayá, donde la violencia marcó profundamente a la comunidad, la creación de un sitio de memoria es vista como una forma de justicia que complementa otras medidas de reparación. Leyner enfatiza la importancia de que las generaciones futuras comprendan lo que sucedió en Bojayá: “Si no contamos nuestra historia, nadie lo hará por

nosotros. Necesitamos ese espacio para enseñar a los jóvenes sobre lo que pasó aquí y por qué nunca debe volver a suceder” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024).

En este contexto, los espacios de memoria se convierten en herramientas pedagógicas que facilitan la reflexión crítica sobre el pasado y promueven una cultura de paz. Estos sitios pueden servir como puntos de encuentro donde las víctimas y la sociedad en general puedan dialogar sobre el conflicto, la violencia y las lecciones aprendidas. Además, los espacios de memoria ayudan a fortalecer la legitimidad del proceso de paz, mostrando que el Estado está comprometido no solo con la reparación material, sino también con la reparación simbólica y moral.

No obstante, la falta de avances en la creación del sitio de memoria en Bojayá plantea serias preguntas sobre el compromiso del Estado con la justicia transicional. La implementación de los acuerdos de paz ha sido lenta y desigual, y las víctimas siguen esperando que sus demandas sean escuchadas y atendidas. Sin un sitio de memoria, la comunidad de Bojayá corre el riesgo de que su historia sea olvidada, y con ello, se socaven los esfuerzos por construir una paz sostenible en la región.

La ausencia de un espacio de memoria también afecta profundamente los procesos de duelo de las víctimas de Bojayá. Como señala Leyner, “sin un lugar donde podamos recordar a nuestros muertos, el duelo nunca termina” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). En situaciones de violencia extrema, el duelo no es solo una experiencia individual, sino también colectiva. Las comunidades necesitan espacios donde puedan reunirse, compartir sus historias y procesar juntas el dolor del pasado. La creación de un sitio de memoria permite a las víctimas canalizar su dolor hacia una acción concreta y visible, lo que facilita el proceso de sanación.

Sin embargo, la falta de avances en este ámbito ha dejado a las víctimas en una especie de limbo emocional. El duelo se prolonga indefinidamente, y las heridas permanecen abiertas. Esto tiene un impacto directo en la capacidad de las comunidades para avanzar en los procesos de reconciliación y perdón. Como señala Leyner, “sin justicia, sin un lugar para recordar, es difícil hablar de perdón” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). La falta de un espacio donde las víctimas puedan ver reflejado su dolor y sufrimiento

impide que el proceso de reconciliación avance, lo que, a su vez, obstaculiza la construcción de una paz duradera.

La creación de un espacio de memoria en Bojayá no es solo una cuestión de justicia simbólica, sino un compromiso ineludible del Estado con las víctimas. Como parte del proceso de justicia transicional, los lugares de memoria son esenciales para garantizar que las violaciones de derechos humanos no queden en el olvido y que las víctimas reciban el reconocimiento que merecen. Sin embargo, la falta de acción en la materialización de estos espacios plantea serias dudas sobre la capacidad del Estado para cumplir con sus compromisos de reparación.

El análisis a esta categoría lleva a pensar que la memoria colectiva y la justicia simbólica juegan un papel fundamental en la construcción de la paz en Bojayá. La creación de un sitio de memoria es esencial para que las víctimas puedan avanzar en sus procesos de duelo y para que la comunidad pueda construir un futuro basado en la verdad, la justicia y el reconocimiento del pasado. La falta de avances en este ámbito refleja las dificultades que enfrenta el Estado colombiano en la implementación de los acuerdos de paz, y subraya la necesidad de que se prioricen los compromisos con las víctimas para evitar que su sufrimiento sea olvidado o marginado.

Por último, la permanente referencia que Leyner hace de la *resiliencia comunitaria* en el contexto de Bojayá destacando la fortaleza y capacidad de las comunidades para resistir, sobrevivir y auto-organizarse frente a la ausencia histórica del Estado y la violencia persistente. A través del testimonio de Leyner Palacios, se revela cómo la comunidad de Bojayá ha construido estrategias de resistencia activa y resiliencia, desafiando las narrativas oficiales y demandando un papel central en la construcción de la justicia y la paz en Colombia. Este análisis se enfoca en las formas en que la organización comunitaria y la movilización política han sido herramientas clave para que las víctimas mantengan su dignidad y exijan el cumplimiento de sus derechos, en un entorno donde el Estado ha fallado sistemáticamente en protegerlas y ofrecer soluciones duraderas.

La ausencia del Estado en regiones afectadas por el conflicto, como Bojayá, ha forzado a las comunidades a desarrollar mecanismos de resistencia y sobrevivencia ante la adversidad. Leyner Palacios subraya en la entrevista cómo, a pesar del abandono estatal, la comunidad

ha logrado construir redes de apoyo y solidaridad. “Nosotros en Bojayá no podíamos esperar a que el Estado viniera a resolver nuestros problemas. Aprendimos a organizarnos, a apoyarnos entre nosotros, y a levantar nuestras voces para exigir lo que es nuestro” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024) reconociendo la capacidad de la comunidad para auto-gestionarse en un contexto de vulnerabilidad extrema.

Esta resiliencia comunitaria no es solo un acto de sobrevivencia, sino una forma de resistencia frente a las múltiples violencias—física, económica y simbólica—a las que las comunidades han sido sometidas. Bojayá, con su historia de masacre y desplazamiento forzado, ha encontrado en la organización social y la movilización política las herramientas necesarias para afrontar la exclusión y la marginación. El hecho de que la comunidad siga demandando justicia y reparaciones, incluso en medio de la reactivación de la violencia, es testimonio del poder de la resiliencia. “No hemos dejado de luchar, aunque el conflicto siga. Nos han intentado callar, pero seguimos exigiendo nuestros derechos” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024), expresa Leyner.

La capacidad de Bojayá para resistir se refleja en las acciones colectivas que la comunidad ha liderado, desde la creación de comités de víctimas hasta la participación activa en procesos de diálogo y negociación con el Estado y los actores armados. Esta organización comunitaria ha permitido que las víctimas mantengan su voz y protagonismo en la búsqueda de justicia y paz, desafiando las dinámicas tradicionales de poder que intentan marginarlas o instrumentalizarlas en el proceso de paz.

Una de las principales características de la resiliencia comunitaria en Bojayá es su capacidad para cuestionar y desafiar las narrativas oficiales del Estado. En muchos casos, el Estado ha tratado a las víctimas de la violencia como sujetos pasivos, relegándolos a un papel secundario en los procesos de paz y reparación. Sin embargo, las comunidades de Bojayá han resistido esta representación, exigiendo ser reconocidas como protagonistas en la construcción de la justicia y la paz. Leyner subraya este punto al afirmar: “No somos solo víctimas, somos líderes, somos personas que luchan por un mejor futuro para nuestras familias y comunidades” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). Esta afirmación de agencia por parte de las víctimas rompe con las narrativas de dependencia y victimización que a menudo caracterizan el discurso estatal.

La resiliencia de Bojayá ha transformado a la comunidad en un actor clave en los debates nacionales sobre la justicia transicional. A través de su resistencia, las víctimas han forzado al Estado y a la sociedad civil a reconsiderar su enfoque hacia la reparación y la construcción de la paz. Bojayá no solo exige justicia para las víctimas, sino también un nuevo modelo de justicia que incluya sus voces, experiencias y saberes. Esta es una reivindicación de poder y autonomía que desafía la tradicional pasividad que se les ha atribuido a las víctimas en el discurso político colombiano.

La organización social ha sido una de las principales estrategias de resistencia de la comunidad de Bojayá frente a la violencia y la falta de protección estatal. A través de la creación de comités de víctimas, consejos comunitarios y otras formas de organización local, Bojayá ha logrado consolidar una red de apoyo interna que ha sido fundamental para enfrentar las amenazas continuas de los actores armados. Esta organización ha permitido a la comunidad articular sus demandas colectivas y defender sus derechos en espacios de diálogo tanto locales como nacionales.

Leyner menciona en la entrevista cómo la comunidad ha usado estas estructuras organizativas no solo para resistir, sino también para exigir justicia y reconocimiento: “Nos organizamos para poder ser escuchados. No es fácil, pero es la única forma de que el gobierno nos tome en cuenta” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024). La movilización política de Bojayá, especialmente en espacios como la Comisión de la Verdad y la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), ha sido una manifestación de su resiliencia frente a la impunidad. Estas acciones colectivas no solo buscan justicia por los crímenes del pasado, sino también asegurar que se implementen medidas concretas para la no repetición de la violencia.

La resiliencia comunitaria de Bojayá no es solo una respuesta a la violencia armada, sino también a la negligencia del Estado. El abandono de las instituciones estatales en las regiones periféricas de Colombia ha dejado a muchas comunidades vulnerables frente a la violencia y la pobreza extrema. En Bojayá, el Estado no ha cumplido con su deber de garantizar la seguridad, el bienestar y la justicia para las víctimas, lo que ha obligado a la comunidad a buscar alternativas por su cuenta. “Nunca hemos podido contar con el Estado. Siempre hemos

tenido que cuidarnos entre nosotros. Si no lo hacíamos, nadie más lo iba a hacer” (Palacios, Comunicación personal, 28 de febrero de 2024), reflexiona Leyner.

Este vacío institucional ha sido llenado, en muchos casos, por la propia comunidad, a través de la creación de redes de solidaridad, la autogestión y la protección mutua. Estas prácticas de auto-organización no solo han permitido a la comunidad sobrevivir, sino también mantener su dignidad frente a la violencia. La capacidad de Bojayá para resistir es un testimonio de la fortaleza interna de la comunidad y de su compromiso con la construcción de una paz basada en la justicia y el reconocimiento de sus derechos.

#### **4.4 Conclusión: La perspectiva de las víctimas**

El análisis de las entrevistas con la hermana Lourdes, misionera agustina, el padre Antún Ramos y Leyner Palacios pone de manifiesto la complejidad del perdón como un componente esencial del proceso de reconciliación en Bojayá, un territorio profundamente marcado por la violencia. A través de sus testimonios, se puede discernir cómo cada uno, desde su particular perspectiva, contribuye a una comprensión integral del alcance del perdón, no solo como una experiencia individual, sino como un compromiso social orientado a restablecer la dignidad de las víctimas y a fomentar la justicia.

La hermana Lourdes, con un enfoque en la compasión y el servicio, subraya el perdón como un medio para la reconstrucción del tejido social roto por la violencia. Su labor en la comunidad evidencia la centralidad de la espiritualidad y del acompañamiento emocional en la tarea de ayudar a las víctimas a enfrentar su sufrimiento y encontrar un sentido de paz. La hermana invita a una reflexión profunda sobre la necesidad de trascender el resentimiento y fomentar el entendimiento mutuo, estableciendo los cimientos para una cultura de paz que supere la mera ausencia de conflicto.

El padre Antún, por su parte, aporta una perspectiva que enfatiza la necesidad de un perdón sustentado en la justicia y en el reconocimiento de las injusticias padecidas por la comunidad. Su insistencia en que el perdón debe estar vinculado a la verdad y la reparación subraya la experiencia de un pueblo que ha sido víctima de graves violaciones a los derechos humanos.

A través de su testimonio, se revela que el perdón no puede ser un acto forzado ni trivializado, sino que debe emerger como el resultado de un proceso de sanación que respete el dolor de las víctimas y persiga una justicia auténtica, sin la cual el perdón carecería de sentido y legitimidad.

Leyner Palacios, representante de la voz de las víctimas, encarna la resistencia y la resiliencia de la comunidad de Bojayá. Su insistencia en la necesidad de preservar la memoria y de crear espacios de conmemoración resalta el papel central del reconocimiento del sufrimiento colectivo como un prerrequisito para la posibilidad del perdón. Leyner subraya que, sin justicia y sin un espacio para honrar a las víctimas, el duelo continúa, dificultando cualquier avance hacia la reconciliación. Su perspectiva cuestiona la idea de que el perdón pueda ser un objetivo independiente, sugiriendo en cambio que debe ir acompañado de medidas concretas para garantizar la no repetición de la violencia y el respeto a los derechos de quienes sufrieron.

En conjunto, estos testimonios proporcionan una visión comprensiva del perdón en el contexto de Bojayá. La interrelación de estas voces evidencia que el perdón es un proceso complejo y multidimensional, que involucra no solo a las víctimas, sino también a la comunidad y a las instituciones responsables de asegurar justicia y reparación. La creación de espacios de memoria y la promoción de un diálogo abierto y honesto sobre el pasado resultan fundamentales para forjar una cultura de paz que se apoye en el reconocimiento y la reparación, en lugar de en el olvido.

En última instancia, esta investigación subraya la urgencia de atender las demandas de justicia y reparación de las víctimas, mostrando que la posibilidad de un perdón genuino depende de la capacidad de la sociedad colombiana para enfrentar de manera crítica su historia de violencia y construir un futuro en el que la dignidad y los derechos humanos sean respetados. Sin embargo, esto contrasta con lo expresado en los testimonios recopilados, donde prevalece la necesidad de justicia y reparación, así como el cumplimiento de los acuerdos relacionados con las víctimas, dado que la violencia ha retornado a muchos territorios. En este sentido, el perdón se transforma más en una expectativa que en una realidad, condicionada por la persistencia de las estructuras de injusticia que mantienen la vulnerabilidad de las comunidades afectadas.

## **Conclusiones: el perdón como herramienta de la política**

El proceso de paz en Colombia, lejos de constituir un camino espontáneo hacia la reconciliación, puede ser analizado como una secuencia de eventos cuidadosamente estructurados que definieron unas políticas del perdón asociadas a la masacre de Bojayá. Cada fase de este proceso, desde la Mesa de Víctimas hasta la entrega del Premio Nobel de Paz a Juan Manuel Santos, respondió a una lógica de legitimación que subordinó las experiencias y expectativas de las víctimas a un entramado discursivo y estratégico con fines políticos e internacionales.

La Mesa de Víctimas se erigió como un espacio que, aunque presentado como un foro de reconocimiento y participación, terminó por reducir la complejidad del sufrimiento humano a un conjunto de testimonios administrados dentro de una lógica negociadora. Su existencia permitió legitimar el proceso de paz al incluir, de manera parcial, la voz de quienes habían padecido la violencia, sin que ello implicara una transformación de las condiciones que permitieron la victimización ni que explícitamente el Estado hubiera expresa su responsabilidad en los hechos como sí lo ocurrió con las FARC-EP.

El ARRPP constituyó la fase en la que las partes negociadoras escenificaron un gesto de contrición que, más que representar una verdadera asunción de responsabilidades, sirvió para consolidar la narrativa de un conflicto en vías de superación. Este evento se articuló como un mecanismo performativo que, al dar la apariencia de reconciliación, contribuyó a la aceptación pública del acuerdo sin abordar a profundidad los factores estructurales de la violencia.

La Firma del Acuerdo de Paz marcó el punto culminante de la estrategia de legitimación, en el que la paz se presentó como un hecho consumado, pese a que su implementación efectiva dependía de múltiples factores. La urgencia por consolidar el proceso en términos institucionales y mediáticos relegó a un segundo plano las exigencias de justicia de las víctimas, situando en su lugar una lógica pragmática orientada a la gobernabilidad y a la validación internacional del proceso a través de la presencia de las *alabaoras* como representantes de la masacre.

La refrendación del acuerdo a través del plebiscito supuso un desafío crucial en esta instrumentalización, pues el rechazo de casi la mitad de la población que se manifestó en las urnas con respecto a la aprobación del acuerdo de paz evidenció la desconexión entre la narrativa oficial y las percepciones de amplios sectores de la sociedad. Paradójicamente, en territorios que han sufrido de manera directa y profunda la guerra, como Bojayá, la mayoría votó por el “Sí”. Esta contradicción expuso un fenómeno inquietante: mientras en muchas ciudades y regiones menos golpeadas por el conflicto prevaleció el rechazo al acuerdo, las comunidades que han cargado con el peso de la violencia apostaron decididamente por la paz. No obstante, el Gobierno logró recomponer el proceso mediante una renegociación que, si bien incorporó ajustes discursivos, mantuvo el carácter estratégico de la paz como eje central de su proyección política.

Finalmente, la entrega del Premio Nobel de Paz a Juan Manuel Santos representó el cierre simbólico de esta instrumentalización. Más que un reconocimiento al fin de la guerra, el galardón funcionó como un sello de validación internacional que consolidó el relato de la paz como una conquista del liderazgo gubernamental, eclipsando las ambigüedades y los desafíos persistentes en la implementación del acuerdo. Esta fase permitió inscribir el proceso dentro de un marco de éxito global, desdibujando las tensiones y resistencias internas que aún subsisten. En este evento se aprecia con más claridad las implicaciones de estas políticas del perdón, fue la ceremonia celebrada en Oslo (Noruega) el 10 de diciembre de 2016, en la cual Juan Manuel Santos recibió el Premio Nobel de Paz. En este evento el discurso de recepción del galardón rindió un homenaje a las víctimas y refrendó el proceso de paz, pero también expresó una paradoja esencial: las víctimas fueron exaltadas como el eje central de la reconciliación, pero sus voces y experiencias fueron silenciadas en el escenario global.

Juan Manuel Santos a lo largo de su discurso destacó el papel de las víctimas en términos simbólicos, afirmando que el acuerdo firmado durante su gobierno, “es el primero en el mundo que ha puesto en el centro de su solución a las víctimas y sus derechos” (Santos, 2016). Sin embargo, esta afirmación contrasta con la realidad de una representación que instrumentalizó a las víctimas para legitimar un acuerdo político, sin permitirles articular sus propias narrativas en un espacio protagónico.

Esta investigación reconoce que las víctimas, lejos de ser agentes pasivos, han sido actores fundamentales en el proceso de paz. No obstante, en el discurso de Santos, se observa un patrón recurrente de instrumentalización, donde las víctimas son evocadas como símbolos de perdón y reconciliación para validar un proyecto político más amplio. Esta tensión entre exaltación y silenciamiento es una de las conclusiones más significativas de este análisis.

Por tanto, la reflexión que se presenta a continuación se enfoca en desentrañar las implicaciones de esta paradoja, explorando cómo el discurso de Santos consolidó una narrativa oficial que celebra a las víctimas, pero que también las posiciona como figuras secundarias en la construcción activa de la memoria y la justicia. Este análisis busca aportar una mirada crítica que permita resignificar el papel de las víctimas en el contexto de la reconciliación nacional y su representación en las narrativas políticas.

En este apartado conclusivo se aborda una serie de reflexiones estructuradas en tres partes, que permiten profundizar en los aspectos centrales del análisis. En primer lugar, se presentan una introducción breve al contexto, en la que se resume el discurso de Juan Manuel Santos, destacando su mensaje central y su relación con el proceso de paz y la masacre de Bojayá. Esto permite ubicar el análisis en un marco histórico y político adecuado. A continuación, el desarrollo del análisis explora dos ejes principales: por un lado, la instrumentalización de las víctimas en dos ejemplos concretos que evidencian la utilización de la masacre de Bojayá para reforzar narrativas políticas. Por otro lado, se analiza el impacto en las víctimas, considerando las percepciones de los entrevistados y la relación simbólica con el Cristo Mutilado como representación de resiliencia frente a la instrumentalización. Finalmente, se propone una reflexión que permite extraer aprendizajes sobre la instrumentalización de las víctimas en el contexto colombiano. Asimismo, se propone resignificar a las víctimas como agentes activos de cambio, superando su uso como meros símbolos discursivos y reconociendo plenamente su papel en la construcción de una paz auténtica y duradera.

En lo referido al primer aspecto, cuanto Juan Manuel Santos recibió el Premio Nobel de Paz fue un llamado a la esperanza y una reafirmación del proceso de paz como un logro histórico para Colombia, al menos así se mostró ante el mundo. Santos inició su intervención recordando que “hace tan solo seis años los colombianos no nos atrevíamos a imaginar el final de una guerra que habíamos padecido por medio siglo” (Santos, 2016), destacando la

magnitud de lo alcanzado. Sin embargo, una de las tensiones más evidentes en su discurso fue cómo se exaltó a las víctimas sin darles voz propia, consolidándolas como figuras simbólicas en lugar de agentes activos.

En su narrativa, Santos declaró que el proceso de paz colombiano “es el primero en el mundo que ha puesto en el centro de su solución a las víctimas y sus derechos” (Santos, 2016). Sin embargo, esta centralidad se articuló principalmente desde el discurso político, donde las víctimas fueron evocadas como ejemplo de reconciliación. Frases como “las FARC-EP han pedido perdón por este hecho atroz, y Leyner, que ahora es un líder comunitario, los ha perdonado” (Santos, 2016) destacan el perdón de las víctimas como una narrativa clave, pero omiten el espacio para que estas mismas personas expresen sus voces en primera persona.

Santos también señaló que “mientras muchos que no han sufrido en carne propia el conflicto se resisten a la paz, son las víctimas las más dispuestas a perdonar” (Santos, 2016). Esta afirmación refuerza una representación uniforme de las víctimas como ejemplos morales de perdón, pero también desatiende la diversidad de experiencias, exigencias y posturas críticas que existen entre ellas. El hecho de que las víctimas no hablaran directamente en este evento refleja un patrón de instrumentalización donde su presencia simbólica pareciera legitimar las decisiones políticas, pero no permite que sus voces individuales trasciendan.

En cuanto a las dificultades enfrentadas en el proceso de paz, Santos comparó el resultado adverso del plebiscito con un pasaje de *Cien años de soledad*: “Era como si Dios hubiera resuelto poner a prueba toda capacidad de asombro... hasta el extremo de que ya nadie podía saber a ciencia cierta dónde estaban los límites de la realidad” (Santos, 2016). Este uso literario refuerza la narrativa de un país que lucha por superar los retos, pero también desvía la atención de los interrogantes sobre la representación de las víctimas. Entonces, aunque Santos celebró el proceso de paz como un modelo digno de admiración a nivel global, su discurso plantea una problemática profunda en torno a la representación de las víctimas. Más allá de las intenciones declaradas de visibilización y reparación, se abre una discusión crítica sobre cómo las víctimas fueron posicionadas dentro del proceso: no como sujetos con voz propia, sino como símbolos que sirvieron para consolidar narrativas oficiales y garantizar la aceptación del acuerdo de paz ante audiencias nacionales e internacionales. Este tratamiento revela una tensión estructural entre el reconocimiento y la instrumentalización. Mientras el

reconocimiento genuino implicaría abrir espacios reales para que las víctimas expresaran sus experiencias, emociones y demandas, la instrumentalización las reduce a una función utilitaria dentro del discurso político y mediático. Se configura así una paradoja: aunque el proceso de paz se planteó como un esfuerzo por dignificar a quienes sufrieron los embates del conflicto, la forma en que fueron representadas parece relegarlas nuevamente a una posición de pasividad, donde su protagonismo es subsumido por la necesidad de validar un proyecto político. Esta dinámica hace que permanezca la desigualdad en la participación de las víctimas y cuestiona hasta qué punto el proceso de reconciliación puede considerarse auténtico cuando las voces más afectadas se convierten en herramientas narrativas en lugar de motores del cambio.

El segundo aspecto corresponde a las entrevistas realizadas en el marco de esta investigación, incluyendo los testimonios de la Hermana Lourdes Guerra y del padre Antún Ramos, quienes ofrecen una mirada profunda y crítica sobre la experiencia de las víctimas de la masacre de Bojayá y el tratamiento que han recibido en los discursos oficiales y mediáticos. A través de sus palabras, se evidencian tensiones fundamentales entre las promesas estatales, las narrativas de reconciliación y la realidad concreta de las comunidades afectadas. Estas voces, junto con el análisis del discurso del expresidente Juan Manuel Santos, permiten llegar a la siguiente conclusión, que aborda de manera específica el fenómeno de la instrumentalización de las víctimas en el contexto de la masacre y el proceso de paz en Colombia.

La masacre de Bojayá ha sido objeto de múltiples narrativas que, lejos de representar fielmente la experiencia de sus víctimas, han sido utilizadas para reforzar discursos políticos y mediáticos. Este fenómeno de instrumentalización, en el que la memoria y el sufrimiento de una comunidad se convierten en herramientas para legitimar agendas estatales o internacionales, es evidente al contrastar el discurso oficial del expresidente Juan Manuel Santos con los testimonios de la Hermana Lourdes Guerra y el padre Antún Ramos, quienes estuvieron directamente involucrados en el acompañamiento y liderazgo de las víctimas durante y después de la masacre.

El discurso de Santos en la ceremonia de entrega del Premio Nobel de Paz es un ejemplo paradigmático de esta instrumentalización. En su intervención, el expresidente sitúa a las víctimas en el centro del proceso de paz, destacando su capacidad para perdonar y

reconciliarse como un elemento clave en la superación del conflicto armado. Santos menciona a Leyner Palacios, sobreviviente de la masacre de Bojayá, como símbolo de esta fortaleza moral, enfatizando en su disposición al perdón frente al hecho atroz que le arrebató a 32 familiares. Sin embargo, esta narrativa, aunque conmovedora, simplifica y abstrae la experiencia de las víctimas, reduciéndolas a figuras emblemáticas de un proceso más amplio, que responde tanto a necesidades políticas internas como a la construcción de una imagen internacional favorable para Colombia.

Por su parte, el testimonio del padre Antún Ramos revela una desconexión significativa entre las narrativas oficiales y la realidad vivida por las víctimas de Bojayá. El sacerdote, quien lideró a la comunidad durante los momentos más oscuros del conflicto, enfatiza que, aunque Bojayá fue ampliamente utilizado como ejemplo de la degradación de la guerra para condenar a las FARC-EP en el escenario internacional, la comunidad recibió poco o ningún beneficio tangible de esta exposición mediática. “Vivimos de muchas promesas” (Ramos, Comunicación personal. 5 de julio de 2024), señala Ramos, al describir un pueblo reconstruido físicamente pero aún carente de servicios básicos como agua potable y energía eléctrica. Esta discrepancia subraya cómo las víctimas han sido utilizadas como herramientas en narrativas políticas que no siempre se traducen en transformaciones concretas de sus condiciones de vida.

Asimismo, el testimonio de la Hermana Lourdes Guerra aporta una perspectiva crítica sobre el papel de las víctimas en las narrativas de reconciliación. Desde su experiencia como misionera en el medio Atrato, Guerra señala cómo la pobreza y la marginación estructural sirvieron de caldo de cultivo para la masacre, y cómo esta realidad ha sido sistemáticamente ignorada en favor de discursos más simplificados. La religiosa destaca el simbolismo del Cristo de Bojayá, cuya figura mutilada pero con el rostro y el pecho intactos ha sido interpretada por la comunidad como un llamado al perdón y la reconciliación. Sin embargo, este mismo símbolo ha sido absorbido en las narrativas oficiales como un emblema de la resiliencia nacional, lo que refleja nuevamente la tensión entre la experiencia vivida y su representación en el discurso político.

La instrumentalización de las víctimas se manifiesta, entonces, en varios niveles. En primer lugar, las narrativas oficiales tienden a homogeneizar las experiencias, presentando a las

víctimas como actores pasivos que responden a las políticas estatales en lugar de protagonistas activos en sus procesos de reparación. Aunque Santos afirma que “las víctimas son el centro del proceso de paz” (Santos, 2016), testimonios como los de Ramos y Guerra muestran que su participación real ha sido limitada y que las promesas hechas han quedado en gran medida incumplidas.

En segundo lugar, se evidencia una desconexión entre el simbolismo atribuido a las víctimas y sus necesidades materiales y emocionales. Mientras el discurso de Santos se centra en el perdón y la reconciliación, los testimonios de Ramos y Guerra resaltan que las comunidades aún enfrentan desafíos estructurales significativos. La ausencia de servicios básicos en el nuevo Bojayá es un recordatorio constante de cómo el Estado ha fallado en traducir sus compromisos simbólicos en acciones concretas.

Finalmente, el caso de Bojayá expone cómo este tipo de hechos pueden ser utilizados para legitimar agendas externas. Ramos señala que la masacre fue instrumentalizada para condenar internacionalmente a las FARC-EP como grupo terrorista, un movimiento que benefició políticamente al Estado colombiano pero que no resultó en mejoras sustanciales para la comunidad afectada. Este uso de los hechos victimizantes como herramientas políticas contrasta con la resistencia de las víctimas, quienes han luchado por mantener su dignidad y memoria frente a la instrumentalización.

En conclusión, los discursos y testimonios analizados revelan una clara instrumentalización de las víctimas de Bojayá, en la que su sufrimiento es utilizado para reforzar narrativas externas mientras sus necesidades y voces son frecuentemente relegadas. Sin embargo, estos mismos testimonios destacan la capacidad de las víctimas para resistir esta instrumentalización, reclamando su protagonismo en la construcción de una memoria colectiva y una paz verdaderamente inclusiva. Bojayá no solo es un símbolo de la violencia y la degradación de la guerra, sino también un recordatorio de las tensiones entre las narrativas oficiales y las experiencias vividas, y de la necesidad urgente de transformar las promesas simbólicas en acciones concretas que honren la dignidad de las víctimas.

Finalmente, el tercer aspecto corresponde a la instrumentalización de las víctimas en el contexto colombiano. Como se evidenció claramente a lo largo de esta investigación y en el análisis de la masacre de Bojayá, se revela una práctica recurrente y profundamente arraigada

en la narrativa oficial: convertir el sufrimiento de las comunidades en herramientas simbólicas para legitimar políticas, decisiones y discursos estatales. A través de los testimonios recogidos, se constató que esta instrumentalización no es un fenómeno aislado, sino un patrón sistemático que minimiza las realidades vividas por las víctimas, relegándolas a representaciones abstractas enmarcadas dentro de un relato de reconciliación nacional que, en muchos casos, no se traduce en transformaciones sustanciales de su situación.

En un país marcado por más de medio siglo de conflicto armado, las víctimas han sido presentadas frecuentemente como símbolos de sufrimiento o como figuras emblemáticas del perdón y la reconciliación. Sin embargo, esta representación simbólica no ha ido acompañada de un empoderamiento real ni de un reconocimiento integral de sus derechos. Como se evidenció en el testimonio del padre Antún Ramos, la masacre de Bojayá fue utilizada para reforzar narrativas políticas, como la condena internacional contra las FARC-EP, pero no se tradujo en beneficios tangibles para las comunidades afectadas. Las promesas de reconstrucción y reparación quedaron "cojas", según las palabras del propio sacerdote, reflejando una desconexión evidente entre el discurso oficial y las necesidades reales de las víctimas.

Además, el análisis del discurso del expresidente Juan Manuel Santos durante la ceremonia en la que recibió el nobel de paz, muestra cómo las víctimas fueron utilizadas como figuras centrales en la narrativa de éxito del proceso de paz, pero sin garantizar plenamente su participación activa en la construcción de ese mismo proceso. Aunque Santos destaca la capacidad de perdón de líderes como Leyner Palacios, este énfasis en el perdón y la reconciliación descontextualiza el sufrimiento de las víctimas y omite las demandas urgentes de justicia, verdad y reparación que estas comunidades han expresado de manera reiterada. Como resultado, la instrumentalización mantiene la exclusión de las víctimas e invisibiliza las dinámicas estructurales que generaron su sufrimiento en primer lugar.

Esta investigación permitió constatar que esta instrumentalización no se limita al uso de las víctimas como herramientas discursivas, sino que también opera como un mecanismo que perpetúa su marginación. Testimonios como el de la Hermana Lourdes Guerra ilustran cómo las comunidades de Bojayá, a pesar de ser puestas en el centro de narrativas nacionales, siguen enfrentando las mismas condiciones de pobreza estructural y exclusión que

precedieron a la masacre. La narrativa oficial, al centrar su atención en el simbolismo del perdón y la reconciliación, ha descuidado la atención a las demandas materiales y emocionales que las víctimas necesitan para reconstruir sus vidas de manera digna.

Por lo tanto, esta investigación reafirma que la instrumentalización de las víctimas en el contexto colombiano no solo expone las tensiones entre las narrativas oficiales y las realidades vividas, sino que también plantea un desafío ético y político de primer orden: cómo superar esta dinámica para garantizar que las víctimas sean reconocidas y tratadas como sujetos plenos de derechos, y no como elementos simbólicos subordinados a intereses externos. La instrumentalización no solo invisibiliza su protagonismo, sino que les niega la posibilidad de ser agentes activos en la construcción de la memoria, la justicia y la paz que el país necesita.

Sin embargo, la reflexión sobre esta instrumentalización no debe limitarse a una crítica, sino que debe abrir espacio para propuestas que resignifiquen el lugar de las víctimas en los procesos de paz y memoria colectiva. Resignificar implica reconocerlas no como objetos pasivos de discursos políticos o mediáticos, sino como sujetos activos que han transformado su dolor en una fuerza movilizadora para el cambio. Ejemplos como el liderazgo comunitario del padre Antún Ramos y la labor incansable de las religiosas en Bojayá muestran que las víctimas no solo son capaces de resistir, sino también de construir alternativas frente al abandono estatal y la violencia.

En este sentido, resulta relevante la propuesta de Natalia Quiceno en su texto *Vivir Sabroso*, donde plantea cómo las comunidades afrodescendientes resignifican su existencia a partir de una ética de la vida que contrasta con los discursos oficiales del perdón y la reconciliación. Quiceno evidencia cómo estas comunidades han generado un sentido de resistencia y dignidad a través de prácticas cotidianas que reivindican la alegría, la memoria y la autonomía, incluso en contextos de violencia y despojo. Desde esta perspectiva, "vivir sabroso" no es un escape de la realidad, sino una forma de enfrentarla y transformarla, donde las víctimas se posicionan como protagonistas de su historia y agentes de cambio. Así, la resignificación del dolor y la búsqueda de justicia se amplían hacia la construcción de nuevas formas de vida que desafían la instrumentalización política y abren caminos para una paz auténticamente inclusiva.

Aprender de estas experiencias requiere un cambio de paradigma en el abordaje estatal y social hacia las víctimas. Es fundamental incluirlas como participantes directos en los procesos de toma de decisiones, garantizando que sus voces sean escuchadas y respetadas en la construcción de políticas públicas y en los escenarios de reconciliación. Esto implica trascender el uso simbólico de sus historias y apostar por acciones concretas que atiendan sus necesidades materiales, reconozcan sus derechos y valoren su contribución a la sociedad.

La figura del Cristo de Bojayá, tan central en los testimonios analizados, encierra un mensaje poderoso para este proceso de resignificación. Este símbolo, que representa tanto el sufrimiento como la resiliencia, invita a repensar la narrativa sobre las víctimas en términos de capacidad y agencia. Al igual que esta figura ha sido resignificada por la comunidad de Bojayá como un emblema de perdón y reconstrucción, las víctimas pueden y deben ser vistas como agentes transformadores de la historia, no solo como recordatorios del pasado.

En conclusión, superar la instrumentalización de las víctimas en el contexto colombiano exige un compromiso colectivo por reconocer plenamente su humanidad, sus derechos y su papel esencial en la construcción de una paz auténtica y duradera. Este reconocimiento no solo honrará su memoria y su resistencia, sino que también sentará las bases para una sociedad más justa, inclusiva y consciente de su pasado. Solo así será posible transformar el sufrimiento en una fuente de aprendizaje y el dolor en un motor de cambio para las generaciones futuras.

## Bibliografía

- Andrés Pastrana Arango. (2012). *Alocución del presidente Andrés Pastrana Arango sobre la masacre de Bojayá*. Disponible en: [www.presidencia.org](http://www.presidencia.org)
- Arendt, A. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Arendt, A. (1996). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Arendt, A. (2003). *Religión y política*. Recuperado de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/498/498>
- Arendt, A. (2015). *La promesa de la política*. Barcelona, España: Editorial Austral.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Editorial Debolsillo.
- Arendt, H. (1981-1982). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, España: Editorial Alianza.
- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. México: Editorial Taurus.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender: Sobre mi vida y obra*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Bello, M. N. (2005). Bojayá: la culpa de las víctimas y de los victimarios. *Revista Desde el Jardín Freud*, 5, 242-255. <https://doi.org/10.2256-5477>
- Cagüñas Rozo, D. (2021). Almas dañadas, rostro, perdón y milagro: Reflexiones a propósito de Bojayá, Chocó. *Estudios Políticos (Universidad de Antioquia)*, 61, 48-71. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n61a03>

- Colina, R. (2018). *Significado y valor del perdón en la reconciliación y construcción de la paz en el posconflicto colombiano para la asociación de víctimas del conflicto armado de Jordán*. Bogotá: Fundación Universidad Minuto de Dios.
- Comisión de la Verdad. (2022). *Hay futuro si hay verdad: Informe final*. <https://comisiondelaverdad.co/informe-final>
- Cubillos, J. (2018). *Conceptualización de la culpa en contextos de conflicto armado interno y pos acuerdo: Una reflexión sobre el caso colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Espinosa Moreno, F. (2021). *De damnificados a víctimas*. Universidad El Rosario.
- Flórez, J. A. (2012). “Diez Años después. Recordar, renovar el compromiso”. En *Los muertos no hablan*. Edición Bojayá, una década. Recuperado de <http://bojayaunadecada.org/diez-anos-despues/>
- Gamboa, C., & Sánchez, C. (Eds.). (2019). *Cartografías del mal: Los contextos violentos de nuestro tiempo* (1ª ed.). Siglo del Hombre Editores S.A. <https://doi.org/10.2307/j.ctvfrxqgd>
- 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.
- Gobierno de Colombia. (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. <https://www.acuerdofinal.gov.co>
- Gobierno de Colombia. Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (2016). *Tomo V (Parte 1) de la Biblioteca del Proceso de Paz con las FARC-EP: Acuerdo sobre las Víctimas de Conflicto: Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición*. <https://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co>

- Gobierno de Colombia. Oficina del Alto Comisionado para la Paz. (2016). *Tomo V (Parte 2) de la Biblioteca del Proceso de Paz con las FARC-EP: Acuerdo sobre las Víctimas de Conflicto*. [https://bapp.com.co/wp-content/uploads/2021/09/Tomo\\_V-2.pdf](https://bapp.com.co/wp-content/uploads/2021/09/Tomo_V-2.pdf)
- Gómez Nadal, P. (2016). *La guerra no es un relámpago*. Editorial Ícono.
- Gómez, P. (2002). *Los muertos no hablan*. Editorial Aguilar.
- Gómez, P. (2016). *Los muertos no hablan*. Editorial Ícono.
- Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa*. Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Lefranc, S. (2004). *Políticas del perdón*. Fronesis-Cátedra. Madrid.
- Lefranc, S. (2022). *¿Para qué sirven las políticas de la memoria?*. Universidad del Rosario.
- Lizcano, O. (2016). *El perdón duerme con las palabras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- López Álvarez, S. L., y Serrano-Mora, S. M. (2024). El deber de la memoria y el perdón: desde las víctimas de desaparición forzada en Colombia. *El Ágora USB*, 24(1), 75-90. <https://doi.org/10.21500/16578031.6610>
- Losonczy, A.-M. (2006). *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: ICANH.
- Martínez, L., & Morales, D. (2017). El perdón en los procesos de justicia transicional: Las dos dimensiones del perdón. *Revista de Derecho*. Barranquilla.
- Naciones Unidas, Derechos Humanos. (2015). *Sobre la participación de los medios de comunicación en el acto de reconocimiento de responsabilidad de las FARC EP en Bojayá*. Recuperado de <https://www.hchr.org.co>
- Pécaut, D. (2008). *Las FARC: ¿una guerrilla sin fin o sin fines?*

- Pérez, P. (2006). *Trauma, culpa y duelo: Hacia una psicoterapia integradora*. Editorial Desclee de Brouwer.
- Pizarro, E. (2017). *Cambiar el futuro: Historia de los procesos de paz en Colombia (1981-2016)*. Editorial Debate.
- Quiceno, N. (2013). Religiosidad y política: Una década después. *Revista de Estudios del Pacífico Colombiano*. Quibdó, Chocó.
- Quiceno, N. (2016). *Vivir sabroso: Luchas y movimientos afrotrатеños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Quiceno, N., & Orjuela, C. (2017). Bojayá: Memoria y horizontes de paz. *Revista Colombiana de Sociología*, 40(Suplemento 1), 103–127.
- Real Academia Española. (2023). *Diccionario de la lengua española* (24<sup>a</sup> ed.). <https://dle.rae.es>
- Ríos, S. O. (2017). Bojayá y los medios: En contra de los discursos de invisibilidad y olvido. Recuperado de <https://verdadabierta.com>
- Santos, J. M. (2010, 7 de agosto). *Discurso de posesión*. Recuperado de <https://bapp.com.co>
- Santos, J. M. (2016, diciembre 10). *Palabras al aceptar el Premio Nobel de Paz*. Recuperado de <https://www.juanmanuelsantos.com>
- Suárez, A. F. (2024). De víctimas y victimarios a sobrevivientes: Una historia de memoria y perdón. *El Ágora USB*, 24(2), 388-403. <https://doi.org/10.21500/16578031.7347>
- Uribe V., Á. (2002). *Intervención ante la LVII Asamblea General de las Naciones Unidas*. Presidencia de la República. Recuperado de <http://historico.presidencia.gov.co>

#### Entrevistas

- Arboleda, J. (2015). Entrevista sobre [Masacre de Bojayá]. Entrevistador [Javier Arboleda], 20 de abril de 2015.

Aristizábal, A. (2015). Entrevista sobre [Masacre de Bojayá]. Entrevistador [Adriana Aristizábal], 15 de abril de 2015.

Fontalvo, E. (2015). Entrevista sobre [Masacre de Bojayá]. Entrevistador [Erika Fontalvo], 12 de abril de 2015.

Guerra, L. (2024). Entrevista sobre [Masacre de Bojayá]. Entrevistador [Diego de Jesús Junca García], 30 de mayo de 2024.

Palacios, L. (2024). Entrevista sobre [Masacre de Bojayá]. Entrevistador [Diego de Jesús Junca García], 28 de febrero de 2024.

Ramos, A. (2024). Entrevista sobre [Masacre de Bojayá]. Entrevistador [Diego de Jesús Junca García], 30 de mayo de 2024.

#### Bibliografía de prensa

Juicio a las Farc en EE. UU. (2002, mayo 1). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

EE. UU. certifica a FF.MM (2002, mayo 1) *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Horas de horror en Bojayá y Barbacoas (2002, mayo 5). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Terror en Iglesia de Bojayá (2002, mayo 5). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

108 muertos en masacre de Bojayá (2002, Mayo5). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

ONU: crimen de guerra (2002, mayo 5). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

No respetaron ni el templo (2002, mayo 5). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

La muerte aguas abajo (2002, mayo 6). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

ONU y el vaticano se pronuncian (2002, mayo 6). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Pastrana pide presencia de la ONU en el Chocó (2002, mayo 6) *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Primer reportero en Bojayá (2002, mayo 6). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Un genocidio anunciado (2002, mayo 6). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Pedido de auxilio (2002, mayo 7). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Crece la pesadilla en Bojayá (2002, mayo 8). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Crónica desde Bojayá (2002, mayo 8). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Bojayá y Vigía del fuerte (2002, mayo 9). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Nos falta pie de fuerza: FFMM (2002, mayo 9). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

FARC vuelven a hablar de diálogo (2002, mayo 9). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

‘Bojayá renacerá antes del siete de agosto’ (2002, mayo 10). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Itinerario de una matanza (2002, mayo 10). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Chocó maldijo a los asesinos (2002, mayo 12). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Fuerzas Armadas ¿Qué hacer? (2002, mayo 14). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Bojayá, el perdón que ofrecen las FARC (2014, diciembre 12). *El Espectador*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

¿Qué tan frágil es la idea de un cese al fuego? (2014, diciembre 18). *El Espectador*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

‘Ojalá seamos perdonas’ (2014, diciembre 19). *El Espectador*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Cinco visitas que no se olvidarán (2014, diciembre 20). *El Espectador*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

‘Bojayá no puede volver a repetirse’ (2015, diciembre 16). *El Espectador*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

‘Esto no puede volver a repetirse’ (2015, diciembre 16). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

FARC reconocen responsabilidad por tragedia de Bojayá. (2015, diciembre 17). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

‘Perdón Bojayá: FARC. (2015, diciembre 17). (2015, diciembre 16). *El Espectador*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Farc reconocieron responsabilidad por ataque a Bojayá. (2015, diciembre 17). *El Tiempo*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

‘Ojalá algún día seamos perdonados’ (2015, diciembre). *Revista Semana*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango

Las FARC piden perdón. (2015, diciembre 2015). *El Espectador*. Archivo Hemeroteca Biblioteca Luis Ángel Arango