



**Memorias en clave afro y Ley 1448 de 2011: análisis de las medidas de reparaciones simbólicas en las comunidades afrodescendientes de Bojayá, Chocó (2016–2024)**

Autor

**Keity Durlandy Granados Bonilla**

Director

**Dr. Laura Jimena Ordóñez Vargas**

**Magíster en Conflicto, Memoria y Paz**

**Escuela de Ciencias Humanas**

**Maestría en Conflicto, Memoria y Paz**

**Universidad del Rosario**

**Bogotá - Colombia**

**2026**

## **Resumen**

Este artículo analiza las medidas de reparación simbólica implementadas entre 2016 y 2024 en las comunidades afrodescendientes de Pogue y Bellavista (Chocó), bajo el marco de la Ley 1448 de 2011. La investigación indaga si estas intervenciones estatales responden efectivamente a las expectativas locales o si, por el contrario, presentan una desconexión con las prácticas culturales propias de construcción de memoria. Para ello, se examina de qué manera los procesos de reparación simbólica ha satisfecho las demandas justicia y reconocimiento de estas comunidades, planteando como problema central la relación entre la ejecución normativa del Estado y la agencia propia de memoria y reparación de estas comunidades.

El estudio aporta a la discusión sobre la reparación integral en Colombia al proponer que la reparación simbólica debe ser comprendida como un elemento autónomo, esencial para alcanzar las medidas de satisfacción y las garantías de no repetición mediante el respeto a los saberes autóctonos. A través del análisis de fuentes normativas, artículos académicos, piezas audiovisuales y narrativas institucionales, el texto evidencia la necesidad de una mayor articulación estatal que valide los saberes ancestrales y culturales comunitarios. En última instancia, el análisis advierte que la efectividad de estas medidas depende de un compromiso institucional que trascienda la formalidad y reconozca plenamente las prácticas culturales como ejes de la reparación.

**Palabras clave:** Reparación simbólica - Ley 1448 de 2011 - Comunidades afrodescendientes - Bojayá - Memoria - Medida de satisfacción.

## **Introducción**

En el marco de la política pública de atención de víctimas en Colombia, la Ley 1448 de 2011, conocida como Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (en adelante, LVRT), surgió como respuesta a las limitaciones de la ley 975 de 2005, también llamada, Ley de Justicia y Paz. Esta norma estableció por primera vez un marco jurídico integral, en el que se reconoce la existencia del conflicto armado interno en Colombia y sus víctimas, con el propósito de garantizar la reparación integral y avanzar en la realización de justicia (Ley 1448, art. 25).

Se ha esperado que esta normativa, al establecer el derecho a la reparación integral, permita el tránsito del conflicto armado hacia la dignificación, propiciando debates en torno a las dimensiones individual, colectiva, material, moral y simbólica de la

reparación. En el marco de esta investigación, se tiene en cuenta que la LVRT estructura la reparación integral a través de un conjunto de cinco medidas fundamentales: 1) Restitución, 2) Indemnización, 3) Rehabilitación, 4) Satisfacción y 5) Garantías de no Repetición. Si bien la LVRT incluye acciones de asistencia, atención humanitaria y acompañamiento psicosocial, el presente escrito aborda de manera específica el componente de satisfacción.

La elección de la satisfacción como medida de reparación se justifica por su capacidad de promover un debate interpretativo respecto a la eficacia de las acciones orientadas al reconocimiento simbólico, la dignificación de las víctimas y la preservación de la memoria histórica. Quepa aclarar desde ya que las medidas de satisfacción son intervenciones generales, materiales e inmateriales, cuyo objetivo es identificar los hechos victimizantes y reconocer el sufrimiento colectivo (De Greiff, 2006). Esto se logra mediante actos conmemorativos, monumentos, obras culturales o disculpas públicas.

Al enfocarse en la satisfacción, este estudio puede examinar los gestos y estrategias institucionales implementados para reconstruir el vínculo social y moral entre el Estado y las comunidades afrodescendientes de Bojayá, puntualmente en las comunidades de Pogue y Bellavista. De esta manera, se valora cómo las intervenciones estatales interpelan sus memorias, demandas de verdad y formas propias de elaboración del duelo. Es crucial destacar que, como advierten De Greiff (2006) y Uprimny & Saffon (2009), su valor no radica solamente en la ejecución técnica, sino en su capacidad para generar procesos sociales de reconocimiento que involucren tanto a las víctimas como a la sociedad en general.

Orientar este estudio en el enfoque diferencial de las comunidades afrodescendientes se cimienta en el marco normativo y la doctrina de la justicia transicional colombiana. La LVRT, en su título I, artículo 13, consagra el principio de enfoque diferencial para garantizar la reparación integral a poblaciones con vulnerabilidades específicas. Este principio es crucial para la medida de satisfacción — eje de esta tesis—, definida como la acción que busca "resarcir el dolor a través de la reconstrucción de la verdad, la difusión de la memoria histórica y la dignificación de las víctimas" (Ley 1448, 2011. Art 139). La relación implícita entre las medidas de satisfacción y el enfoque diferencial reviste singulares características al dirigirse hacia comunidades afrodescendientes y pluriétnicas, entre otras razones, debido a sus arraigadas tradiciones y prácticas culturales.

La perspectiva diferencial busca el reconocimiento de que las víctimas no son un grupo homogéneo y, por lo tanto, la satisfacción de sus necesidades obedece a singularidades geo-personales. En el caso de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, el decreto ley 4635 de 2011 y la ley 2087 de 2021 desarrolló un marco de reparación específico, introduciendo el concepto de daño colectivo —afectaciones a los derechos y bienes de las comunidades como sujetos colectivos—, para prevenir que se ponga en riesgo su permanencia e integridad física, cultural y territorial (Decreto Ley 4635, arts. 6 y 7) y, asimismo, “[..]honra y exalta la memoria de las víctimas de la masacre de Bojayá” (Ley 2087 de 2021).

Por lo tanto, la reparación simbólica no debe concebirse solamente como acciones públicas y culturales de reconocimiento, sino que además deben estar orientadas a resarcir los daños estructurales de manera interseccional y diferencial.

En este contexto, el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) concibe el enfoque diferencial como un método de análisis, de actuación y de evaluación para hacer frente a la discriminación y desigualdad que generalmente afectan a las víctimas y sus procesos de memoria (CNMH, 2024, p.7). A pesar de este robusto marco de intervención, persiste la necesidad de evaluar su implementación efectiva de la política dirigida a territorios específicos como la región de Bojayá.

Tal como lo advierte el Undécimo Informe de la Comisión de Seguimiento y Monitoreo a la Ley de Víctimas, “el modelo de reparación colectiva continúa presentando serios rezagos en la implementación de la ruta de atención y en el cumplimiento de los planes integrales establecidos para lograr ese fin” (Defensoría del Pueblo, 2024), lo que evidencia ineficiencias en la aplicación y materialización efectiva de procesos simbólicos de reconocimiento.

El estudio se centra en el municipio de Bojayá (Chocó), donde se localizan Pogue (reconocido por sus alabaos y rituales fúnebres) y Bellavista (escenario de la masacre de 2002). Ambas comunidades, profundamente afectadas por el conflicto armado, han sido reconocidas por la UARIV como sujetos de reparación colectiva en el marco del Decreto Ley 4635 de 2011.

Sobre el período a tratar, hay que resaltar que son dos las razones centrales que justifican la selección de 2016 a 2024: En primer lugar, 2016 marca el punto de inflexión institucional y político con la firma del Acuerdo Final de Paz, lo que supuso un nuevo

impulso normativo y operativo en materia de reparación simbólica en territorios históricamente marginados como el Chocó.

En segundo lugar, 2024 representa el cierre de un ciclo de ocho años en el que se han implementado planes, programas y acciones, haciendo plausible distintos análisis para la comprensión de los avances, logros, retos y omisiones estatales. En la última fase del periodo abordado (2024), con la coyuntura de la construcción de paz, se esperan cambios sociopolíticos y de gobernanza, dado que su implementación requiere la movilización y el compromiso de diferentes sectores sociales.

Respecto a las categorías medulares del trabajo, se recurre a la *memoria colectiva* como eje fundamental de análisis sobre las reparaciones simbólicas de las personas involucradas en hechos violentos, pues se repara nombrando, visibilizando y recordando desde las experiencias propias de la comunidad, en vez de entender la reparación solo como medida administrativa representada en recursos económicos. Esto no solo permite comprender los hechos ocurridos en Bojayá, sino que también debe entenderse como una práctica colectiva, encarnada en expresiones culturales que resisten al olvido.

Para aproximarse a la manera en que las comunidades afrodescendientes mencionadas han construido su memoria del conflicto, resultan fundamentales los planteamientos de Halbwachs (2004), según los cuales la memoria colectiva es una reconstrucción social del pasado que se configura en el marco de las relaciones grupales. En esta dirección, se recuerda en comunidad, desde marcos de significación compartidos, y esas memorias se conservan en el tiempo en tanto mantienen relevancia para el grupo.

Así, las memorias de las víctimas se representan mediante formas culturales como los alabaos, los rituales fúnebres, las narrativas orales y otros actos simbólicos cuyo propósito, más o menos explícito, consiste en enfrentar los acontecimientos desafortunados para, en la medida de lo posible, reconocerlos en procesos de elaboración del duelo. Estas expresiones no solo reconstruyen el pasado, sino que también configuran formas de resistencia, reapropiación del territorio y dignificación individual y colectiva (Halbwachs, 2004; CNMH, 2020; CEV, 2022).

Este análisis y descripción de las medidas de reparación simbólica que involucran a las comunidades afrodescendientes del Chocó requiere prestar especial atención a los tipos de acciones realizadas y a la manera en que estas han representado —o no— estas memorias colectivas. Por lo tanto, en lo que sigue se desarrollará una crítica a las acciones

que promueve la LVRT para justificar como tesis que, si bien el marco legal de la LVRT ha generado una intensa actividad de reparación simbólica en Pogue y Bellavista, los alcances de estas medidas están limitados por una desconexión persistente entre las estrategias institucionales (gestos representativos) y las expresiones locales y culturales en que las comunidades de Pogue y Bellavista construyen, preservan y encarnan su memoria colectiva (alabaos, rituales y narrativas).

Diversos estudios han analizado el cumplimiento e implementación de la LVRT, pero pocos han abordado, en detalle, cómo se ha implementado la medida de satisfacción y reparación simbólica en Pogue y Bellavista (Choco), ejemplo de esto se encuentra en el artículo: *Importancia de la diferenciación del enfoque diferencial étnico en el proceso de reparación en Bojayá, Chocó* (Hinestroza-Ramírez, 2020) y *Reconstrucción de Memoria Histórica y Desarrollo del Tejido Social en Comunidades Afrocolombianas Víctimas de la Masacre de Bojayá – Chocó* (Pacheco Mier, A. et al. 2023). En este sentido, esta investigación busca profundizar esos estudios y se pregunta: ¿De qué manera los procesos de reparación simbólica han respondido a las demandas de reconocimiento y satisfacción de las comunidades afrodescendientes de Pogue y Bellavista en relación con sus prácticas culturales?

### **Marco metodológico:**

Para responder a la pregunta de investigación, el estudio se propone analizar la implementación de las medidas de satisfacción, considerando factores como las narrativas institucionales, las respuestas y reacciones de las víctimas, y la pertinencia de las acciones frente al contexto territorial. Se adopta un enfoque metodológico basado en el análisis cualitativo de contenido, con el fin de describir la interacción entre el Estado y las comunidades.

El estudio evaluará, entonces, si las reparaciones simbólicas implementadas satisfacen coherentemente el mandato legal junto a las prerrogativas que supone el mencionado enfoque diferencial en beneficio de la dignificación e incorporación de las memorias colectivas en prácticas reconocidas, como por ejemplo los alabaos.

La investigación tiene características cualitativas. Entendiendo esta como:

(...) un proceso interrogativo de comprensión basado en distintas tradiciones metodológicas de indagación que exploran un problema social o humano. El

investigador construye un panorama complejo y holístico, analiza discursos, refiere visiones detalladas de los informantes y lleva a cabo el estudio en un entorno natural. (Creswell, s.f).

Bajo esta premisa, el trabajo tiene un enfoque de análisis de contenido que se define como:

(...) todo el conjunto de técnicas tendentes a explicar y sistematizar el contenido de los mensajes comunicativos de textos, sonidos e imágenes y la expresión de ese contenido con ayuda de indicios cuantificables o no. Todo ello con el objetivo de efectuar deducciones lógicas justificadas concernientes a la fuente –el emisor y su contexto– o eventualmente a sus efectos. (Andreú, 2000).

Por su parte, Bernete (2013) menciona que el análisis de contenido “es una metodología sistemática y objetivada porque utiliza procedimientos, variables y categorías que responden a diseños de estudio y criterios de análisis, definidos y explícitos. Por esta razón, permite realizar estudios comparativos, entre diversos documentos, o distintos objetos de referencia; entre diversas fuentes o épocas” (p. 222).

Ahora bien, se utilizó el análisis de contenido para comprender de qué manera (bajo unas categorías establecidas) las acciones de reparación simbólica y los diálogos institucionales contribuyen a los objetivos restaurativos en el marco de una justicia que reconozca el enfoque diferencial. Para rastrear el impacto que concretamente genera la implementación del marco normativo para la paz, y otras políticas dirigidas a estas comunidades víctimas del conflicto, se consultaron las publicaciones del CNMH, tales como el libro titulado Pogue: un pueblo, una familia, un río. Historias contadas por la comunidad de Pogue y el documental Las musas de Pogue; asimismo, los aportes de Yolanda Sierra León en sus dos volúmenes sobre Reparación simbólica, entre otros documentos que servirán de fuentes primarias con el fin de explorar vivencias, testimonios, historias de vida y, en especial, prácticas comunitarias que evidencien y materialicen los desarrollos de la reparación.

Así mismo, los informes de gestión de la Unidad para las Víctimas y los volúmenes de producción realizados por el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, en compañía del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición, definen el acervo documental de esta investigación.

La técnica que se utilizó fue la codificación temática de carácter manual, organizado en tres niveles de abstracción: *Nivel 1 (Codificación Abierta)*: Se realizó una lectura línea a línea de los documentos/entrevistas para extraer etiquetas primarias basadas en el lenguaje de los actores (ej. 'dolor', 'incumplimiento', 'rituales'). *Nivel 2 (Codificación Axial)*: Se agruparon las etiquetas en categorías relacionales que permitieran ver el vínculo entre las demandas de la comunidad y la respuesta estatal. *Nivel 3 (Codificación Selectiva)*: Se integraron las categorías para identificar el núcleo del estudio: la gestión de tensiones y la articulación de diálogos como eje de la reparación simbólica. Para ello, se diseñó y empleó una matriz de análisis en Excel que permitió organizar la información, realizar dicha codificación y establecer relaciones entre los temas identificados de manera sistemática. Por su parte, el instrumento de recolección de información que se utilizó fue el análisis documental y audiovisual. El análisis inició con la selección de los documentos y piezas audiovisuales mencionadas. Posteriormente, se procedió a la visualización y lectura detallada de cada uno, tomando notas sobre los puntos más importantes y destacando los momentos e interacciones significativos que evidenciaran la aplicación del enfoque diferencial.

A partir de esta revisión, se realizó la transcripción de los videos y el vaciado de los textos clave en la matriz, registrando por escrito los testimonios y los diálogos sostenidos entre los actores, lo cual sirvió como insumo para el análisis cualitativo. En este momento, se establecieron códigos generales de acuerdo con lo observado en el territorio y en las normas.

Con las transcripciones y lecturas completas en la herramienta de Excel, se llevó a cabo la profundización de la codificación, categorizando los temas identificados (como autonomía, saberes ancestrales y acciones institucionales) y analizando su recurrencia temática a lo largo del periodo 2016-2024.

Finalmente, se analizó el resultado de la sistematización en la matriz, lo que permitió establecer los resultados de la investigación y determinar si las medidas de satisfacción responden efectivamente a las memorias culturales de Pogue y Bellavista.

## **Medidas de reparación simbólica autóctonas de las comunidades de Pogue y Bellavista**

### **Masacre de Bojayá**

En el ámbito de la *reparación integral*, en Colombia se han articulado múltiples mecanismos jurídicos de justicia cuyo propósito central es lograr reparar a las víctimas de graves y sistemáticas vulneraciones a los derechos humanos. Este es el caso del largo proceso de reparación simbólica en Bojayá que no solo obedece a un programa estatal, sino que fundamentalmente es el resultado de una lucha épica por la reconstrucción del tejido étnico-espiritual tras la masacre del 2 de mayo 2002<sup>1</sup>.

Cabe traer a colación el antecedente histórico más remoto que relaciona a las comunidades afrodescendientes con las medidas de reparación. Un sector de la crítica ha denominado el fenómeno como “afroreparación”, que dentro de la “reparación histórica” consiste en el reconocimiento de las desfavorables condiciones en que esas comunidades se han desarrollado a causa de

la incidencia en la pobreza de buena parte de los afrodescendientes es producto de la discriminación sistémica o estructural derivada de las dinámicas coloniales. La falta masiva de acceso a servicios y bienes básicos como salud, educación, vivienda digna, empleo y servicios de saneamiento, son un ejemplo de ello (Moreno & Murillo, 2023).

Con esto se comprueba una vez más cómo las víctimas afrocolombianas del conflicto armado cargan tras de sí un padecimiento que no debe ser ignorado por el Estado. Lo cual supone que las medidas de reparación, como las determinadas por la LVRT, retoman de distintas formas la deuda institucional con la afrocolombianidad. Es decir, de la armonía entre la tradición histórica, los hechos recientes y la voluntad política de reparar depende la eficacia de una intervención adecuada a las víctimas mediante medidas de satisfacción como la reparación simbólica, que para el caso particular suponen determinado *enfoque diferencial*. La trascendencia de hechos victimizantes, como los que padecieron los habitantes de Bojayá, puso de manifiesto la necesidad de dicho enfoque (Hinestroza-Ramírez, 2020) en el restablecimiento de sus derechos.

Las autoras, Nocua y Vásquez (2021) determinar que las comunidades afrocolombianas son los grupos humanos que hacen presencia en todo el territorio nacional (urbano-rural), de raíces y descendencia histórica, étnica y cultural africana nacidos en Colombia, con su diversidad racial, lingüística y folklórica. A su vez,

---

<sup>1</sup> El hecho central de la tragedia fue el 2 de mayo de 2002. Los paramilitares y la guerrilla de las FARC se habían enfrentado durante tres días y ese jueves provocaron uno de los episodios más dolorosos del conflicto en Colombia: la masacre de Bojayá. Más de 80 personas murieron, la mitad de ellos niños y niñas, luego de que una pipeta cayera en la iglesia del pueblo, donde todos pretendían protegerse de las balas (Revista Conmemora, n° 6, 2018).

constitucionalmente se entiende por “negros” “afros” o “comunidades negras” a un conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que comparten una cultura distintiva, una historia común y poseen sus propias tradiciones y costumbres en el ámbito rural y urbano (Congreso de la República, Ley 70, 1993). Estas particularidades fortalecen una conciencia identitaria colectiva que las distingue de otros grupos étnicos.

De allí que LVRT, en su artículo 13, resalte que

El principio de enfoque diferencial reconoce que hay poblaciones con características particulares debido a su edad, sexo, orientación sexual e identidad de género diversa - LGBTIQ+, discapacidad, orfandad, creencias, origen nacional, diversidad étnica, cultural y territorial. Por tal razón, las medidas de prevención, el derecho de ayuda humanitaria, los derechos reconocidos, así como las medidas de atención, asistencia y reparación integral que se establecen en la presente ley, contarán con dicho enfoque, sin perjuicio de la aplicación de criterios de priorización. (Modificado por el Art. 9 de la Ley 2421 de 2024 ).

En este contexto, el enfoque diferencial adquiere un carácter fundamental en la formulación e implementación de las medidas de reparación dirigidas a comunidades afrocolombianas, en tanto permite reconocer que el daño causado por el conflicto armado no solo afectó a las personas de manera individual, sino que impactó profundamente estructuras colectivas, prácticas culturales y la relación ancestral con el territorio. En el caso de Bojayá, los hechos victimizantes evidenciaron que las respuestas institucionales, basadas en criterios generales, resultan insuficientes para atender las necesidades específicas de estas comunidades, pues desconocen elementos esenciales de su identidad cultural y sus formas propias de reconstrucción social.

De acuerdo con Hinestroza (2020), la ausencia de una aplicación efectiva del enfoque diferencial limita el alcance de las medidas de reparación, al no incorporar plenamente las particularidades históricas, sociales y territoriales que configuran la experiencia del daño en contextos étnicos. En consecuencia, la implementación del enfoque diferencial no solo constituye una obligación jurídica derivada del marco normativo de la reparación integral en armonía con el mandato constitucional de igualdad<sup>2</sup>, sino también una condición necesaria para garantizar la efectividad de medidas de satisfacción, como la reparación simbólica, las cuales deben orientarse al reconocimiento de la memoria colectiva, la dignificación de las víctimas y el restablecimiento de los vínculos comunitarios.

---

<sup>2</sup> Ley 2421 de 2024, Artículo 13.

Esto implica que las acciones estatales deben trascender las medidas estandarizadas y adoptar estrategias concertadas con las comunidades, que reconozcan su cosmovisión, sus prácticas culturales y su relación con el territorio como elementos centrales en el proceso de reparación. De esta manera, el enfoque diferencial se consolida como un componente esencial para cerrar la brecha entre el reconocimiento formal de los derechos de las víctimas y su garantía material, contribuyendo al restablecimiento integral de las comunidades afrocolombianas afectadas por el conflicto armado (Hinestroza-Ramírez, 2020).

En relación con lo expuesto, la Masacre de Bojayá (2 de mayo de 2002) trasciende los límites administrativos de su cabecera municipal, Bellavista, para influir a las comunidades aledañas como Pogue, Napipí, La Loma, Puerto Conto, Riosucio, Chocó y Vigía del Fuerte, Antioquia, cuyas poblaciones sufrieron el impacto directo de la violencia. El evento central, que ocurrió cuando un cilindro bomba lanzado por la guerrilla de las FARC-EP, Frentes 57 y 34, impactó la iglesia ocupada por personas refugiadas durante un combate contra los paramilitares del Bloque Elmer Cárdenas. Así fue como tuvo lugar la trágica muerte de más de 79 personas, según cifras oficiales dadas por la Fiscalía General de la Nación, a las cuales la comunidad opone un conteo de alrededor 85 víctimas.

Este relato de horror y lucha por la dignidad es documentado en la obra *Bojayá entre fuegos cruzados*, impulsada por la Comisión Interétnica de la Verdad de la Región Pacífico (CIVP). El documental es guiado por el testimonio fundamental de Leyner Palacios, un sobreviviente y líder comunitario que, tras perder a 32 familiares, ha transformado su inmenso dolor en la voz incansable de la comunidad en la búsqueda de verdad, justicia y sanación. Además, el documental expone la triple responsabilidad en la masacre por parte de las FARC, paramilitares y la omisión estatal. Ya que, según Leyner, cuando llegan las ayudas del Estado:

Nunca pensamos que la reacción, presencia del Estado (sic) iba a ayudar a los paramilitares y las autoridades militares los embarcaron en los botes y los trasladaron hasta Vigía del Fuerte, los paramilitares fueron auxiliados por el ejército, yo pienso que el General Montoya, el país pudo haberle cuestionado más su incompetencia y su incapacidad de reacción frente a la masacre de Bojayá, desde mi lectura él lo que quiso fue desviar la responsabilidad” (CIVP, 2022, 40:14).

Así mismo, se subraya la cruda realidad que viven luego del Acuerdo de Paz: “hemos visto un fortalecimiento muy grande por parte del ELN, vienen dispuestos a matar. Por otra parte tenemos las bandas criminales, llamadas Bacrim, la nueva forma del paramilitarismo” (ibid. 32:56). Por lo que la comunidad del Medio Atrato chocoano vive y siente profunda desatención por parte del Estado y, en consecuencia, se sienten vulnerables incluso a causa de la presencia de fuerzas militares: “ningún actor armado ha sido fuente de protección para la comunidad” (Ibid. 33:37). De esta manera, los habitantes de esta región siguen sufriendo el resurgimiento de la violencia en los territorios dejados por las FARC, manteniendo viva la amenaza de que se repita una tragedia, a pesar del perdón y el incansable activismo de las víctimas.

Esto último hace que Leyner Palacios deba exiliarse a causa de amenazas e intimidaciones tras denunciar que más de 300 paramilitares se tomaron el río de Bojayá y poner en conocimiento de las autoridades, incluyendo al presidente Duque, la creciente nueva crisis humanitaria que se desarrolla ante la indefensa población. A causa de estas acciones, Leyner obtiene protección estatal, lo que le permite volver a la comunidad hasta que el 4 de marzo de 2020 sufre un atentado que le cuesta la vida a uno de los escoltas delegados por el estado (CIVP, 2022, 1:18:42).

Por otra parte, y en relación al constructo simbólico de la comunidad, el documental recoge algunos testimonios respecto a los efectos que generaron los atentados y las masacres de Bellavista. Entre estos, despierta particular interés el hecho de la devastadora cifra de víctimas que suscitó el famoso atentado, según una de las declaraciones del trabajo audiovisual de Oisín Kearney: “pese a la desmedida fuerza del atentado, más de 500 personas salieron vivas y con su integridad preservada”; circunstancia que la señora Clemencia –habitante y víctima de la región– atribuye al poder protector del “Cristo mutilado” de Bojayá (CIVP, 2022, 42:50).

En términos muy generales y sintético, los testimonios citados permiten dimensionar lo que representó para el país y las comunidades directamente afectadas un hecho tan devastador como una masacre como producto del conflicto armado interno. Ahora es momento para presentar el desarrollo normativo implementado por el Estado para enfrentar la grave condición en cuanto a la vulneración de derechos humanos y sus consecuencias a nivel social e individual.

### **Desarrollo de la Ley 1448 de 2011 y reparación simbólica**

El marco inicial para el derecho a la reparación de las víctimas se establece en la Resolución 60/147 de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), adoptada el 16 de diciembre de 2005. Esta resolución admite el derecho de las víctimas a una adecuada, efectiva y rápida reparación del daño vivido, clasificando las formas de reparación en cinco categorías principales: restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición.

Sin embargo, en la aplicación de las medidas de satisfacción y garantías de no repetición se evidencia una falta de comprensión o entendimiento del significado preciso de las medidas de reparación simbólicas. Así queda claro en la Ley 1448 de 2011, artículos 135, 141 y 149, dentro del marco de la reparación integral (Sierra León, 2018, p. 124). La reparación simbólica no se encuentra explícitamente señalada o clasificada como una categoría independiente en la mencionada resolución, su desarrollo práctico y conceptual emana de la dimensión de la satisfacción y las garantías de no repetición.

Es a partir de este punto que académicos y relatores, como Pablo de Greiff relator especial de las Naciones Unidas, impulsaron su configuración. Esta reparación adquirió particular existencia y características definidas al integrarse y evolucionar en legislaciones nacionales específicas, siendo la legislación colombiana un ejemplo paradigmático en la consolidación de sus criterios y alcance.

Por lo que, De Greiff se refiere a la reparación integral como un programa coordinado de medidas divididas en reparaciones materiales y reparaciones simbólicas, las cuales pueden adoptar diferentes formas teniendo coherencia interna y externa (de Greiff, 2008, p. 411). De esta manera, se plantea darle importancia a los actos simbólicos, a partir de medidas autóctonas que van desde la adecuada sepultura de los cadáveres de las víctimas conforme a sus creencias y estamentos, hasta la construcción de museos o lugares conmemorativos (2008, p. 435)

Seguidamente, en Colombia, la legislación determina por primera vez la institución de las medidas de satisfacción y reparación en la Ley 975 de 2005<sup>3</sup>, retomándolas luego en la LVRT<sup>4</sup>, por medio del artículo 141:

---

<sup>3</sup> Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios.

<sup>4</sup> Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones.

se entiende por reparación simbólica toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, el esclarecimiento de la verdad, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas. (*Modificado por el artículo 40 de la ley 2421 de 2024*)<sup>5</sup>.

Esta definición armoniza el ordenamiento jurídico colombiano con dichos estándares al concebir la *reparación simbólica* como un conjunto de acciones orientadas a restituir la dignidad de las víctimas, reconstruir el tejido social y consolidar procesos de verdad y memoria en los ámbitos individual y colectivo. Asimismo, introduce una precisión necesaria sobre el alcance que debe tener la reparación simbólica dentro del marco de la Ley 1448 de 2011, en la medida en que anteriormente se entendía como una arista secundaria de la reparación integral.

Bajo esa lectura, se asumía principalmente como un *instrumento* al servicio de las garantías de satisfacción y de no repetición, lo que limitaba su desarrollo conceptual y práctico. No obstante, su reconocimiento normativo permite comprenderla como un *componente autónomo* de la reparación integral, con entidad propia en la construcción de memoria, dignificación y reconocimiento de las víctimas.

Los objetivos y obligaciones claves e intrínsecas de este tipo de reparación se centran en los derechos a la verdad, memoria y dignidad humana, complementados en las medidas de satisfacción y garantías de no repetición. No obstante, estos derechos poseen autonomía, su alcance se incrementa dentro del proceso de reparación simbólica. Esto se debe a que constituyen su definición y estructura legal fundamental, y su exigencia se potencia gracias al poder de lo simbólico, que trasciende la mera compensación material del daño.

Ahora bien, el jurista Javier Dorado (2015) afirma que la reparación simbólica, también conocida como medida de satisfacción:

Tiene una dimensión individual claramente restaurativa para las víctimas, y también una dimensión colectiva, vinculada con la no-repetición de las violaciones, e incluye medidas tan distintas como la cesación de las violaciones, la verificación de los hechos y la revelación pública y completa de la verdad, la búsqueda de las personas desaparecidas, las disculpas oficiales, la realización de conmemoraciones y homenajes a las víctimas, fallos judiciales que

---

<sup>5</sup> Por la cual se modifica la ley 1448 de 2011 y se dictan otras disposiciones sobre reparación a las víctimas del conflicto armado interno"

establezcan la dignidad y reputación de las víctimas, la aplicación de sanciones judiciales o administrativas a los victimarios, así como la reforma institucional, legal y social. (pág. 199).

De modo que es necesario distinguir entre las medidas simbólicas y reparación simbólica en sentido estricto. Una medida simbólica puede ser dispuesta como parte del conjunto de acciones orientadas a garantizar la reparación integral de una víctima; sin embargo, la reparación simbólica supone la realización de actos dirigidos a producir significados colectivos que contribuyan a la reconstrucción del tejido social y al reconocimiento del daño inmaterial que afecta tanto a las víctimas en su dimensión individual como a la sociedad en su conjunto. En la práctica, esta categoría ha sido reducida con frecuencia a simples acciones de contenido representativo, sin atender de manera autónoma a su finalidad y alcance dentro del proceso reparador.

En este sentido, la reparación simbólica constituye una determinación jurídica propia dentro de la reparación integral, cuyo desarrollo recae principalmente en el Estado, en razón de su responsabilidad frente a las omisiones o acciones que permitieron violaciones sistemáticas y masivas de derechos humanos. Por ello, no se orienta a la compensación económica, sino al reconocimiento público del daño mediante actos conmemorativos, homenajes, intervenciones culturales, producciones audiovisuales y otras expresiones institucionales que dignifiquen a las víctimas y fortalezcan los procesos de memoria colectiva.

A partir del enfoque diferencial, el decreto 0820 de 2023 compromete al estado a integrar sus acciones de reparación al contexto histórico que determina a las comunidades afrodescendientes, por ejemplo, en relación al racismo estructural. De allí que “por medio del cual se crea la Comisión Intersectorial Nacional de Reparación Histórica para superar los efectos del racismo, la discriminación racial y el colonialismo en los pueblos étnicos del país y se dictan disposiciones para su funcionamiento” (Moreno & Murillo).

Así, pues, el énfasis que se le da a lo simbólico en el proceso de reparación de los graves perjuicios sufridos por las víctimas se justifica en cierto agotamiento de las medidas materiales de reparación frente al daño causado. En lo términos de Yolanda Sierra:

de la afectación a un derecho humano, existen una serie de medidas a restablecer el orden material e inmaterial en la vida de los agraviados. Pese entonces a la

irreparabilidad, ya que no hay compensación que guarde una relación proporcional con el grave daño causado a las víctimas (Sierra León, 2018, p. 20).

Pese a estas precisiones que dotan de relevancia a la reparación simbólica, el desarrollo normativo inicial de la reparación integral deja claro su desconocimiento del valor de lo simbólico respecto a lo material. Es el caso de la mayoría de pronunciamiento o decretos que desarrollan la LVRT, a pesar que desde el inicio de la implementación de esta ley, en su artículo 16 el decreto 4635, reconoce que la reparación integral:

[...] comprenderá las medidas de restitución de territorios, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición en sus dimensiones individuales y colectivas. La reparación simbólica se entiende como toda medida adoptada a favor del sujeto colectivo como víctima, que tienda a reconocer el daño causado y a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas (Decreto ley 4635).

A pesar de los protocolos institucionales, existe una demanda constante por parte de las comunidades negras para que se reconozcan sus métodos ancestrales de tramitar el dolor y la búsqueda como saberes esenciales para la sanación colectiva. Como plantean Cruz y Novoa (2023), esto responde a la necesidad de poner de relieve estrategias comunitarias preexistentes que están dotadas de un sentido y una identidad epistémica netamente afro, ejemplificadas en

la pedagogía ethopolítica que emerge de los procesos colectivos de mujeres afrocolombianas víctimas sobrevivientes, que se consolida a partir de prácticas colectivas revestidas de significados y símbolos ancestrales y reúnen comprensiones desde las apuestas decoloniales en tanto, sirven a discusiones alrededor de: comprensión crítica de la historia por la cual las comunidades afro, han pasado para visibilizar la violencia estructural y la lucha por el reconocimiento como sujetos con derechos; el reposicionar prácticas formativas que surgen de la razón emancipatoria, es decir, abandonar conscientemente un conocimiento impuesto por otros para desarrollar relaciones horizontales y afirmar la pluralidad; finalmente, se encuentra una apuesta por develar los saberes propios de comunidades que tradicionalmente han sido subordinadas (Cruz & Novoa, pág. 76).

Proponer una reparación integral con enfoque afroreparador implica que la institucionalidad de la LVRT debe integrar las tradiciones y conocimientos locales, evitando marcos de interpretación coloniales o transversales ajenos al territorio. Desde el pensamiento de las epistemologías del sur, se plantea que la justicia solo es efectiva

cuando se desprende de visiones dominantes para atender las realidades particulares de los destinatarios. Así, la reparación simbólica y colectiva no solo cumple una función reparadora, sino que también actúa como un ejercicio de análisis sobre las razones políticas y económicas que mantienen la vulnerabilidad en estos grupos, buscando romper con la repetición histórica del conflicto.

Ahora bien, el Decreto 1084 de 2015<sup>6</sup>, compila y sistematiza la reglamentación relacionada con la política pública de víctimas, incluyendo disposiciones sobre reparación integral. En lo que respecta a la reparación simbólica, encuentra un desarrollo reglamentario específico que refuerza su contenido y alcance dentro de la política pública de víctimas. El artículo 2.2.7.6.1 define esta medida como la realización de actos u obras con alcance público orientadas a la construcción y recuperación de la memoria histórica, el reconocimiento de la dignidad de las víctimas y la reconstrucción del tejido social, precisando así su dimensión colectiva. A su vez, el artículo 2.2.7.6.2 establece que las medidas de satisfacción deben concertarse previamente con las víctimas e incorporarse en los Planes Integrales de Reparación, lo que subraya la centralidad de la participación en su diseño e implementación. Incluso, el parágrafo 3 de este artículo reconoce que la inscripción en el Registro Único de Víctimas acompañada del mensaje estatal de reconocimiento constituye en sí misma una medida de satisfacción y reparación simbólica (Función Pública, 2015). En conjunto, estas disposiciones consolidan la reparación simbólica como una acción de reconocimiento público con efectos jurídicos y sociales concretos, más allá de un simple gesto representativo.

Seguidamente, el decreto 1356 de 2019<sup>7</sup>, al adicionar el Capítulo 9 al Decreto 1084 de 2015, no redefine de manera autónoma la reparación simbólica, pero sí la integra expresamente dentro de los criterios técnicos para determinar las condiciones de la reparación administrativa. En particular, el artículo 2.2.7.9.1 establece que las medidas de reparación administrativa objeto de medición comprenden las dimensiones individual y colectiva de la restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición, categorías dentro de las cuales se inscribe la dimensión simbólica. A su vez, los artículos 2.2.7.9.2 y 2.2.7.9.3 fijan los criterios para la implementación de víctimas

---

<sup>6</sup> Por medio del cual se expide el Decreto Único Reglamentario del Sector de Inclusión Social y Reconciliación

<sup>7</sup> Por medio del cual se adiciona el capítulo 9 al título 7 de la parte 2 del libro 2 del Decreto 1084 de 2015, Decreto Único Reglamentario del Sector de Inclusión Social y Reconciliación, se reglamenta el artículo 118 de la Ley 1753 de 2015 y se establecen los lineamientos técnicos para la fijación de los criterios de salida de la reparación administrativa de las víctimas en sus dimensiones individual y colectiva y se dictan otras disposiciones.

individuales y sujetos de reparación colectiva, lo que implica que la verificación del cumplimiento de las medidas de satisfacción —incluidas aquellas de carácter simbólico— constituye un elemento determinante para cerrar el proceso administrativo de reparación (Función Pública, 2019). Este desarrollo reglamentario evidencia una vez más que la reparación simbólica no es un componente abstracto, sino un aspecto evaluable y exigible dentro del sistema, cuya materialización incide directamente en la determinación de si el Estado ha cumplido integralmente con su deber de reparación.

### **Abordaje institucional de la reparación simbólica y memoria**

La construcción de la memoria histórica en sociedades que transitan hacia la paz no es un ejercicio puramente retrospectivo ni una recopilación pasiva de testimonios; es, fundamentalmente, un proceso político y dinámico en el que se juega la redefinición del presente. Como lo plantea María Emma Wills en su obra *Memorias para la paz, memorias para la guerra* (2022), la memoria colectiva no es simplemente una acumulación de recuerdos compartidos, sino un mecanismo activo de reconstrucción social tras la violencia. En este contexto, “la memoria colectiva funge como un dispositivo de reconstrucción del tejido social y de empoderamiento de la comunidad” (p. 40), lo cual implica reconocer que el acto de recordar es, en esencia, una forma de rehacerse frente al daño.

Para comprender cómo estos recuerdos logran transformarse en herramientas de sanación, es imperativo analizar lo que la autora denomina el dinamismo del campo de la memoria. En este escenario, nada puede considerarse estático. Según se observa en el análisis de Wills, “las batallas en torno a la memoria son dinámicas y sus resultados dependen del acumulado de poder que alcancen sus gestores a través de sus prácticas en los territorios, las alianzas que tejan y las plataformas de resonancia que logren desencadenar” (P. 124). Esta premisa es vital para comprender la labor de instituciones como el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), ha señalado que las medidas de reparación simbólica son “esenciales para restaurar la voz de las víctimas, reubicarlas en el espacio público y fortalecer procesos colectivos de sanación” (CNMH, 2015).

La gestión de la memoria, por tanto, ocurre en una dimensión territorial donde las prácticas cotidianas —el acto de testimoniar, pintar un mural, cantar un alabao o construir un archivo propio— se convierten en estrategias de acumulación de poder simbólico.

Estas acciones permiten a las comunidades recuperar su capacidad de enunciar públicamente lo sucedido, reafirmando su dignidad y agencia frente a la victimización. Aquí, la memoria deja de ser un lamento privado para convertirse en un dispositivo de empoderamiento político. Al articularse con alianzas institucionales, estos gestores territoriales logran que su versión de la historia compita en el tablero de la memoria nacional, donde históricamente el Ejecutivo ha ocupado una posición dominante.

Wills subraya que recordar colectivamente es una vía para recomponer el orden de la vida cotidiana. Sin embargo, esta reconstrucción no se limita al testimonio individual ni al relato comunitario, sino que requiere una integración compleja. Para la autora, la memoria histórica “se constituye en un lugar de encuentro y de cruce de caminos entre las memorias personales, las memorias colectivas y la disciplina de la historia” (Wills, 2022, p. 41). Esta intersección de los tres planos garantiza que la narrativa resultante no sea una simple suma de datos, sino un relato con sentido humano y rigor analítico. Desde esta perspectiva, el énfasis en “la voz de las víctimas y la reconstrucción que hacen los gestores comunitarios de lo acontecido” (p. 41) es fundamental para construir narrativas más inclusivas que desafíen los silencios impuestos por la guerra.

Un ejemplo tangible de esta dinámica se encuentra en el documental *Renacientes*, producido por el CNMH, el cual registra el proceso de reconstrucción simbólica posterior a la masacre de Bojayá. Este caso demuestra cómo la memoria se configura a partir de relaciones entre la comunidad, sus repertorios culturales y los acompañamientos institucionales. Allí, las "plataformas de resonancia" de las que habla Wills se activan para que el dolor local se convierta en una lección de resistencia nacional. La memoria no emerge de manera espontánea; requiere espacios de mediación y diálogos plurales para construir sentidos compartidos sobre el pasado.

Como se ha visto, la memoria no emerge de manera espontánea, sino que requiere espacios de mediación, diálogos plurales y la participación activa de las comunidades para construir sentidos compartidos sobre el pasado. Al respecto, el documental *Renacientes*, producido por el CNMH, resalta precisamente este principio: registra el proceso de reconstrucción simbólica posterior a la masacre del 2 de mayo de 2002 en Bojayá, mostrando cómo la memoria se configura a partir de relaciones entre la comunidad, sus repertorios culturales y los acompañamientos institucionales.

En él, el testimonio de Boris Velázquez evidencia la profundidad del daño territorial y cultural causado por la violencia, sobre todo la ruptura del vínculo con el río Atrato —“nuestra carretera, nuestra vida (...) podemos escucharlo, podemos sentir cuando está bravo, cuando se enoja” (CNMH, 2020, 0:30)—. Vínculo que se ha debilitado desde el desplazamiento hacia Bellavista Nuevo, donde incluso se han perdido saberes transmitidos tradicionalmente: “los chicos y las chicas de cinco años, diez años, no saben nadar (...) eso se ha ido perdiendo también acá” (Ibid., 1:48). Tal como advierte Wills, el territorio y sus prácticas cotidianas son soportes esenciales de la memoria, y su fractura implica también una ruptura en la continuidad histórica de la comunidad.

Como lo expresa la lideresa Máxima Asprilla Palomeque: “este mural conserva y perdura la memoria del pueblo de Bellavista, de ese pueblo que hoy es un pueblo fantasma por la violencia (...) este mural cuenta la historia de este pueblo que nosotros perdimos” (CNMH, 2020, 3:53). En términos de Wills, este proceso demuestra que la memoria para la paz surge cuando las comunidades, acompañadas y no reemplazadas por el Estado, recuperan su capacidad de narrar, reconstruyen vínculos y disputan un lugar en el presente. El mural, entonces, no solo recuerda, también rearticula la identidad, la agencia y el derecho de la comunidad a existir en su territorio.

En el proceso de creación del mural<sup>8</sup>, el CNMH actúa como un mediador que posibilita espacios de diálogo, facilitando herramientas y acompañamiento sin desplazar la autonomía comunitaria. Esta dinámica refleja la tesis central de Wills de que la memoria es una práctica política capaz de transformar el dolor en acción colectiva y de convertir la experiencia traumática en una plataforma para la reconstrucción social. En este sentido, el mural no solo preserva la memoria: convierte el recuerdo en agencia, un principio fundamental de las “memorias para la paz” descritas por Wills, que buscan restituir la voz, la dignidad y el lugar de las víctimas en el espacio público.

En el ámbito de la reparación integral, con énfasis en la reparación simbólica, adquiere especial relevancia el concepto de *litigio estético*, desarrollado por la jurista Yolanda Sierra León en su *Estudios sobre Reparación Simbólica*. Aunque este concepto no constituye una categoría jurídica formal en el sentido tradicional, la autora lo propone como un mecanismo fundamental para la praxis de la reparación simbólica en escenarios

---

<sup>8</sup> Figura 1

de violencia masiva, en tanto permite comprender las disputas por el reconocimiento más allá de los canales normativos y judiciales. Sierra León define este litigio como el:

empleo del Patrimonio Cultural material o inmaterial, declarado o no por el Estado, como mecanismo social para denunciar, demandar o exigir hechos o necesidades derivadas de la violación masiva de los derechos humanos, por parte de actores armados de diferente origen, que alteraron crudamente el orden cotidiano de la vida individual y colectiva (Sierra León, 2018, p. 26).

Esta perspectiva coloca en el centro la idea de que las comunidades no solo reclaman justicia por vías jurídicas, sino también mediante formas sensibles y simbólicas que emergen de su propia tradición cultural. Dichas formas no son complementarias a la justicia, sino que constituyen en sí mismas estrategias de denuncia, resistencia y reconstrucción comunitaria, es decir, espacios donde se disputa quién tiene la autoridad para narrar el daño y para otorgar sentido a lo sucedido; en últimas, ejercer justicia.

En este marco, las exigencias sociales se manifiestan a través de un repertorio de música como los alabaos, obras de teatro, murales y prácticas culturales profundamente arraigadas en la comunidad afectada. Así lo desarrolla Diana Taylor:

estas manifestaciones son denominadas ‘repertorio’ y se convierten en un camino para redignificar y resignificar la vida ordinaria, ahí donde se construye lo elemental, la historia, la memoria, lo icónico, la identidad, con el propósito de desterrar la idea de violencia como una fatalidad (Ibid., p. 27).

La incorporación del *repertorio* como categoría analítica permite entender que la memoria no se conserva únicamente en archivos, documentos o sentencias, sino también en los cuerpos, en los rituales, en las prácticas estéticas cotidianas que sostienen la existencia comunitaria. Ello es especialmente relevante en territorios atravesados por violencias estructurales, donde la vida cotidiana ha sido interrumpida y debe restituirse a través de gestos que devuelven dignidad y continuidad a los lazos sociales.

Bajo esta perspectiva, el Patrimonio Cultural adquiere una dimensión política: se concibe como la expresión de identidad colectiva y la capacidad creativa de los pueblos; constituye el conjunto de prácticas y huellas culturales que el ser humano, como ser social, va construyendo, transmitiendo y consolidando en su entorno (Arizpe, 2006. pág. 24). Estas prácticas no solo preservan saberes ancestrales, sino que se convierten en instrumentos de defensa simbólica, mediante los cuales las comunidades elaboran el duelo, reconstituyen su tejido social y reafirman su pertenencia territorial. El patrimonio —material e inmaterial— opera entonces como un lenguaje de resistencia y un medio

para disputar narrativas oficiales que, en ocasiones, minimizan o distorsionan la magnitud del daño.

En esta línea, cuando se refiere a lo denominado “estético” en el concepto de *litigio estético* de Sierra León, este debe ser comprendido no como un sinónimo exclusivo del arte, sino como la manera en que se da a conocer la percepción del mundo a través de los sentidos. La estética, entendida como una dimensión humana fundamental, permite captar aquello que escapa al discurso jurídico: emociones, memorias corporales, silencios, gestos, ritmos, rituales y modos sensibles de habitar el territorio. Esta dimensión ampliada de lo estético contribuye a interpretar y significar la realidad desde lo sensorial, lo emocional y lo simbólico, lo que resulta esencial para la elaboración del duelo y la reconstrucción del sentido de comunidad.

Así, es evidente la estrecha relación entre los conceptos de litigio estético, repertorio y elaboración del duelo, toda vez que en los tres casos el referente es la incidencia de lo simbólico en lo afectivo, tanto personal como social. Lo que querría decir que los procesos de restauración o reparación del bienestar (individual y colectivo) dependen necesariamente de enfrentar los hechos traumáticos para, a partir de ellos, *elaborar* estrategias de superación que desplacen o transformen la experiencia dolorosa en hechos o actos de reconocimiento de aquello que por su violencia o lesividad se resiste a ser actualizado o, incluso, narrado.

El énfasis afectivo-social con que Sierra León desarrolla sus conceptos de litigio estético y repertorio concuerda muy bien con la propuesta de Tzvetan Todorov al asociar los sucesos desafortunados con su superación en lo que denomina “el buen uso” de la memoria (Todorov, pág. 26, ss.). Para que esto se dé eficientemente, el autor toma prestada la noción psicoanalítica de “elaboración del duelo” para la curación de trastornos que prevalecen en el inconsciente del sujeto:

Su curación —mediante el análisis— pasa por la recuperación de los recuerdos reprimidos. Pero ¿qué hará con ellos el sujeto, a partir del momento en que los haya reintegrado a su conciencia? No tratará de atribuirles un lugar dominante — el adulto no podría regular su vida según sus recuerdos de infancia—, sino que más bien los hará retroceder a una posición periférica donde sean inofensivos; a fin de controlarlos y poder desactivarlos. Mientras estaban siendo reprimidos, los recuerdos permanecían activos (obstaculizaban la vida del sujeto); ahora que han sido recuperados, no pueden ser olvidados pero sí dejados de lado. Otra forma de marginación de los recuerdos se produce en el duelo: en un primer momento, nos negamos a admitir la pérdida que acabamos de sufrir, pero progresivamente, y sin

dejar de añorar a la persona fallecida, modificamos el estatuto de las imágenes, y cierto distanciamiento contribuye a atenuar el dolor (Todorov, pág. 26).

En el contexto de la reparación simbólica, esta concepción de lo estético y emotivo revela que los procesos de justicia no pueden limitarse a la restitución formal de derechos o a actos conmemorativos estandarizados. Por el contrario, la reparación se vuelve efectiva cuando reconoce los lenguajes sensibles mediante los cuales las comunidades procesan el dolor, y cuando incorpora prácticas que emergen de su propio repertorio cultural. En este sentido, el litigio estético es también una lucha por la legitimidad epistémica: exige que el Estado reconozca otras formas de producir verdad, memoria y dignidad, en especial aquellas que han sido históricamente excluidas por los modelos hegemónicos de justicia.

Así, el *litigio estético* no solo denuncia el pasado violento, sino que abre la posibilidad de imaginar futuros distintos, en los que las prácticas culturales puedan continuar transmitiéndose, transformándose y creando horizontes de existencia libres de violencia. En regiones como Bojayá-Chocó, donde los lenguajes estéticos —alabaos, trenzas, tejidos, rituales fúnebres, músicas tradicionales— constituyen pilares de la vida colectiva. Este enfoque permite comprender cómo la reparación simbólica debe anclarse en la memoria sensible y en el patrimonio vivo para ser realmente efectiva.

Este concepto halla una clara y poderosa materialización en el patrimonio inmaterial del Pacífico colombiano, como lo evidencia el documental *Voces de Resistencia*, una producción del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi. Específicamente, el Capítulo 1, titulado "Cantadoras de Pogue", ilustra de forma contundente cómo el alabao —canto ritual de lamento y duelo de la tradición afrocolombiana— se transforma en un mecanismo de resistencia social y un foro de demanda.

A través del alabao, estas mujeres conjuran los acontecimientos de la violencia, articulando formas propias de denuncia y reclamo por la memoria, la exigencia ante la pérdida, o la amenaza directa a miembros de la comunidad. La función de este *repertorio* como vehículo de exigencia política se constata en composiciones como el alabado "Decimoquinto Aniversario" (CEAF – Universidad Icesi, 2017), cuyo contenido temático revela directamente la crítica social y la interpelación a algunos agentes involucrados en los hechos, por una parte evidenciando sus denuncias, y por otra, consignándolas en la memoria cultural de la siguiente manera:

Dígale a los de la prensa que no borren la memoria, decimoquinto aniversario y eso quedo pa la historia, dígame a los de la prensa que no borren la memoria. Decimoquinto aniversario y eso quedo pa la historia y nunca se olvidara. Señores grupos armados no vuelvan más por acá, decimoquinto aniversario y eso quedo pa la historia, dígame a los de la prensa que no borren la memoria. Y esto fue un golpe muy duro que a todos atemorizo, formaron esa pelea y el campesino sufrió. Decimoquinto aniversario y eso quedo pa la historia, los niños son el futuro y mucho niño murió, señores grupos armados no nos causen más terror” (CEAF – Universidad Icesi, 2017, 15:40).

Esta práctica demuestra la capacidad del arte y las tradiciones culturales para fungir como agencia reparadora y un espacio alternativo de justicia, pues el alabao no solo conserva la historia, sino que se erige como una voz que exige la no repetición y la dignificación de las víctimas. Así, este tipo de manifestación cultural es un acto de *litigio* simbólico que disputa las narrativas hegemónicas y exige que la tragedia permanezca en la memoria pública.

### **Memoria, agencia propia y debate sobre la efectividad de la medida de satisfacción y reparación simbólica**

De cualquier modo, en Bellavista la implementación de la LVRT, que establece la reparación simbólica como vía para la preservación de la memoria, la no repetición y el restablecimiento de la dignidad, se subordinó a la agencia propia del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, "Organización creada tras la masacre en Bojayá, [que] realiza actividades en favor de sus miembros, y en la actualidad buscan una mayor articulación de las demandas de garantía de los derechos de quienes hoy en día habitan el nuevo Bellavista<sup>9</sup>, con las de quienes se encuentran en condición de desplazamiento en la ciudad de Quibdó" (CNMH, s.f.). Esta organización ha sido gestada como “una gran sombrilla bajo la cual se reúnen todas estas colectividades, y que ahora es la principal interlocutora entre la comunidad y las instituciones estatales, la cooperación internacional y hasta los nuevos grupos armados que hace un par de años han vuelto a transitar, regularmente, por el territorio” (Revista Conmemora, edición 6).

El principal acto de la necesidad de reparación solicitado fue, así, la exhumación, identificación y sepultura digna de las víctimas, un proceso que desnudó la deuda

---

<sup>9</sup> Bellavista nuevo o pueblo nuevo hace referencia al pueblo reubicado. La iglesia del pueblo nuevo lleva el mismo nombre que la del pueblo viejo. En el año 2007 cuando el pueblo es trasladado, justamente al lugar llamado El Fuerte, la pregunta por los muertos se hace más latente. La reubicación en sí misma es señalada por el Estado como la medida más importante de reparación integral para Bojayá (Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, 2021).

histórica del Estado. El apresurado entierro de los cuerpos en el año 2002, sin la participación de los familiares y violando los patrones culturales Afrotrataños, generó un profundo sentimiento de "culpa, dolor, indignación" y la sensación de que sus seres queridos fueron "enterrados como perros". Esta acción estatal constituyó un claro acto de etnocidio, al destruir no solo vidas, sino también el tejido social, cultural y ancestral de la comunidad. El objetivo de la exhumación, por lo tanto, fue: "saldar la deuda con los muertos: logrando cantarles, hacer los rezos y *alabaos* para las personas adultas, *gualies* a los niños y niñas grandes, *chigualos* a los niños y las niñas un poco más pequeños/as" (Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, 2021. Pág. 67).

La entrega masiva de cuerpos en Bojayá representa un hito crucial en la justicia transicional de Colombia, evidenciando tensiones entre las políticas estatales y las cosmovisiones afros e indígenas de la muerte y el luto. Este proceso pionero de búsqueda, exhumación, identificación y entierro se distingue por su esfuerzo de descolonizar los procedimientos forenses, enriqueciéndolos con conocimientos mortuorios locales y la activa participación de la comunidad, incluyendo a cantadoras, rezanderos y médicos tradicionales. Esta construcción de conocimiento entre expertos científicos y líderes comunitarios, bajo los principios de autonomía política y cultural, ha transformado las lógicas de participación y ha logrado impulsar medidas de satisfacción para las víctimas, dejando valiosos aprendizajes y retos para la justicia, la reparación y las prácticas forenses a nivel nacional e internacional.

Como lo describe Máxima Asprilla, integrante del Comité de Víctimas de Bojayá:

Los hermanos indígenas, a través de sus Jaibanás, hacen un rezo en su lengua y unos riegos, eso se llama armonización; lo hacen porque hay que pedirle permiso a la Madre Tierra para excavarla y sacar lo que allí está. Al día siguiente, a las 6 de la mañana, entramos nosotros, como población afro, a hacer el rezo y un alabao, y el Ave María. Una vez hacemos ese ritual, le decimos a la Fiscalía que ya puede intervenir, antes no (Verdad Abierta, 2017).

Si bien, aquí la comunidad se vio enfrentada a la naturaleza como referente de la implementación de actos que permitieran restaurar el vínculo de ella con sus habitantes, se consigue ver cómo las prácticas culturales y su componente simbólico operan efectivamente para resarcir hechos traumáticos o dolorosos. Ahora, al tratarse de las consecuencias individuales y colectivas causadas por muertes humanas, se impone la necesidad de no descuidar los elementos simbólicos que directamente están involucrados en los procesos de reparación de los derechos de las víctimas de un conflicto.

En este sentido, el Comité impuso sus propios principios y prácticas, destacando dos imperativos culturales fundamentales:

Primeramente, *la Restitución del rito*: La exhumación permitió realizar los rituales mortuorios afrodescendientes suspendidos, incluyendo el rezo, la novena, el Alabao (para adultos) y el Gualí o Chigualo (para niños), esenciales para la "recogida de los pasos" del alma. Este saber ancestral fue provisto por las personas sabedoras, especialmente las alabadoras de Pogue y Puerto Conto, cuyos cantos se erigieron como el motor espiritual de la procesión.

Seguidamente, *la soberanía de la imagen y el duelo*: el Comité defendió férreamente la autonomía política y el derecho a la intimidad del duelo, confrontando a periodistas en 2017 que pretendían fotografiar los restos exhumados y las escenas de dolor. Este episodio demostró que, para los bojayaseños, el derecho a la intimidad de su sufrimiento era crucial para evitar una nueva cadena de trato indigno, exigiendo vivir su duelo "sin cámaras en nuestra nuca".

En este sentido, las acciones de reparación son impulsadas por la comunidad destacando el ejercicio de autonomía, entendida "como un campo de acción política trascendente y de revitalización del tejido étnico y cultural... este proceso también nos ha permitido reflexionar en torno a esa etnicidad, a esa autonomía, a esa identidad, a ese traer, rescatar todo ese proceso cultural y esa herencia que nos dejaron los ancestros. Toda esa riqueza no dejarla allí y seguirla fortaleciendo" (Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, 2021). Estas acciones no se podrían haber desarrollado sin el liderazgo del *Comité para las víctimas de Bojayá* y su esfuerzo por que el relato de los hechos fuera esencial para "contar desde adentro" y asegurar que el proceso, que culminó con el entierro final de 102 víctimas, honrara el "entender como pueblo bojayaseño" (Ibid. Pag.53).

La labor del comité aporta significativamente al contacto intercultural que inevitablemente vincula a instituciones estatales, víctimas y líderes comunitarios. Esto supone una amplia disposición para la comprensión y el trabajo cooperativo, como lo reconoce el mismo comité:

El proceso también incorpora y reafirma el intercambio intercultural entre el saber ancestral sobre la muerte, los rituales y la protección de las comunidades negras y el de los pueblos indígenas embera del Medio Atrato. Dicho intercambio asegura la protección tanto del territorio, como de las víctimas, sus familiares, líderes,

lideresas, funcionarios; a la vez que busca restaurar el equilibrio y la armonía en un contexto en el que las violencias han desequilibrado profundamente el territorio, las relaciones entre pueblos hermanos y entre seres vivos. (Comité, pag.165).

El interés por reparar simbólicamente la integridad cultural y material de las víctimas se impone como objetivo principal de la reparación simbólica, lo cual a su vez determina los tipos de intervención y la manera puntual en que se llevarán a cabo. Muestra de ello es que

A diferencia de cómo fueron hechas las exhumaciones e inhumaciones en el 2002 y el 2004 por parte de las entidades responsables, entre el 2017 y el 2019 es el saber ancestral el que guía el proceso. De esta manera se busca equilibrar procedimientos forenses estandarizados, con los conocimientos, memoria oral y prácticas de las comunidades negras e indígenas sobre la muerte, el cuidado adecuado de las personas muertas y sus cuerpos y el reconocimiento del territorio. El Comité propone para este fin la integración, como guías, de los guardianes del conocimiento tradicional –las personas sabedoras– en todos los pasos del proceso forense. «Se buscó –explica Rosa Palacios Asprilla, cuidadora e integrante del Grupo de Mujeres Artesanas Guayacán y del Comité– esa articulación del saber ancestral con el saber que, pues, como se dice, tienen los psicólogos o el técnico» (Comité, pag. 55).

El impacto en la opinión pública y el contexto académico, generado por la exposición fotográfica de Jesús Abad Colorado, halla su máxima expresión y sustento ético en su documental "El Testigo: Caín y Abel". En dicho audiovisual se resalta el interés social por las prácticas culturales violentadas y su relación con la dignidad de las víctimas. La obra no se limita a mostrar la imagen del horror, sino que regresa a los territorios y a las comunidades, como Bojayá, para que ellas, con sus rituales y su memoria, tomen la palabra y validen la fotografía como un acto de resistencia cultural. Esta aproximación convierte el trabajo de Abad Colorado en una poderosa herramienta para la justicia transicional y la construcción de la memoria, como él mismo ha señalado al afirmar: “Soy un obsesivo con la memoria, porque sin memoria no hay futuro. No voy a hacer una fotografía que ponga al victimario en pedestal, yo pongo a la víctima en el centro de la escena... es la memoria la que nos puede ayudar a construir un país distinto, con respeto por los rituales y por la vida del otro” (Jesús Abad Colorado, citado en Restrepo, 2018).

De esta manera, la reparación simbólica en Bojayá es una lección sobre la necesidad de incorporar el enfoque étnico diferencial en los protocolos forenses y psicosociales. El proceso demostró que en la soberanía cultural debe primar "llamar a la

persona por su nombre"—frente al manejo de números de acta forense— y asegurar la capacitación de funcionarios en las prácticas rituales de las comunidades. La conservación del Cristo Mutilado en Bellavista Nuevo y el canto incesante de las mujeres de Pogue encapsulan el sentido reparador por restaurar la armonía con el territorio, la memoria de los ancestros o el saber ancestral, haciendo del recuerdo no una simple conmemoración, sino el motor de la no repetición.

En definitiva, el proceso de reparación simbólica en Bojayá se erige como una lección fundamental de justicia transicional, demostrando que la reparación integral en contextos étnicos debe ser liderada por la soberanía cultural de las víctimas y basada en un enfoque diferencial de carácter social y constitucional. La Masacre de 2002 y el indigno entierro que le siguió catalizaron el surgimiento del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, cuya lucha épica transformó la exhumación y la entrega de cuerpos en un acto de restitución del rito. Mediante la imposición de los saberes ancestrales sobre los protocolos forenses, y al defender la intimidad de su duelo frente al sensacionalismo mediático, la comunidad aseguró que la reparación no fuera un programa estatal impuesto, sino un acto de autonomía política y cultural que restablece la armonía con el territorio y garantiza la dignidad de los muertos, convirtiendo la memoria en un recurso ineludible de la no repetición.

Un buen ejemplo de aproximación simbólica a la violencia histórica y estructural ejercida sobre las comunidades afrocolombianas, que suscite la reflexión social, preserve la memoria de las víctimas y promueva la reparación, es la obra “Testigo” de Jesús Abad Colorado. El amplio reconocimiento que obtuvo la exposición de dicha obra muestra en detalle cómo acciones individuales contribuyen a cumplir con los ideales sociales de la reparación integral de carácter simbólico. Esto es notorio, por ejemplo, en las palabras de presentación de la exposición:

Cuenta un acontecimiento atroz, lo mantiene en la memoria pública y colectiva, a la vez que es un testimonio, [sic] de muchos, que construyen la historia de incontables víctimas que perdieron la vida, y de las que al sobrevivir y cargar a costas tal escena tuvieron que abandonar sus tierras a la deriva de un río que, entre ráfaga y ráfaga, les ofertaba un devenir incierto (Ramírez, 2025. pág. 373).

La conciencia y sensibilidad del artista al seleccionar, intervenir, resaltar y exponer unas imágenes fotográficas, regidas por criterios socioestéticos, revela en detalle la prudencia y el respeto que supone rendir tributo a la memoria colectiva referente a

hechos como los que han dejado profundas heridas en el cuerpo social. Así lo destaca la investigadora argentina Laura Ramírez:

La sutileza de Colorado al no mostrar los cadáveres puede responder al policronismo real del acontecimiento, que tiene en cuenta el momento de la masacre, el tiempo que transcurrió en la huida de los sobrevivientes y el tiempo que le tomó al fotógrafo ingresar al territorio; pero acá también nos interesa pensar esa sutileza en términos éticos, donde se metaforiza la fragmentación de los cuerpos mutilados a través del símbolo que los agrupaba, el Cristo (Ramírez, 2025. Pág, 372).

Es oportuno mencionar al respecto lo que Todorov (2000) especifica sobre el proceso de reconstrucción de memoria que pasa al ámbito público y sirve como modelo para comprender situaciones nuevas. Esto se justifica con lo que denomina la *memoria ejemplar*, es decir, un reconocimiento constructivo del pasado que aporta al presente, de esta manera la memoria es potencialmente liberadora. En oposición a esta manifestación de la memoria, el autor habla de una *memoria literal*, entendida como la fijación dolorosa de los hechos que despierta sentimientos de rencor y venganza e impiden un óptimo desarrollo de la elaboración del duelo. Esto hace que la memoria convierta en insuperable el viejo acontecimiento. Por lo tanto, el uso de la memoria en territorios de violencia, como en el caso de Bojayá, tiene la tarea de extraer los recuerdos traumatizantes, así como hacer evidente la utilidad de conservar la memoria del pasado para estar alerta a situaciones nuevas y análogas, o sea, lo que Todorov denomina *memoria ejemplar* (Todorov pág. 34).

En este marco, resulta necesario hacer explícita una tensión que atraviesa las medidas de reparación simbólica en Colombia: la distancia entre las *memorias oficiales*, impulsadas por la LVRT y las instituciones estatales, y las *memorias colectivas*, construidas por las comunidades desde sus propias prácticas culturales y ancestrales. Mientras las primeras tienden a institucionalizar el recuerdo en actos y narrativas nacionales estandarizadas, las segundas se sostienen en expresiones situadas —como los alabaos y rituales afrodescendientes— que no solo reconstruyen lo ocurrido, sino que afirman identidades históricamente marginadas.

De manera que estas formas de entender la memoria y sus consecuencias en los procesos de reparación armonizan coherentemente con lo dispuesto en los artículos 141 y 196 de LVRT. Recuérdese, una vez más, que, según el articulado, la reparación simbólica es “toda prestación [...] que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica [...]” (141); mientras las medidas de satisfacción que dicha reparación supone

consisten en que “Los miembros de las organizaciones armadas al margen de la ley [...] estarán obligados a enaltecer la memoria de sus víctimas a través de la ejecución de las medidas de satisfacción y de reparación simbólica previstas en esta ley” (Ley 1448, 2011. Art.196).

La literalidad de estas disposiciones coincide con la propuesta de Todorov de fortalecer las medidas que promuevan la memoria ejemplar y su relación con la superación de los hechos traumáticos en oposición a sentimientos de rencor, venganza y retaliación, propios de la memoria literal, que impedirían la restitución de derechos de las víctimas y su eventual elaboración del duelo. No deja de ser valioso el enfoque colaborativo expuesto en el artículo 196, según el cual se ordena la participación de los comparecientes en el proceso de reparación (Ley 1448, 2011. Art, 196).

El “Acto de reconocimiento de responsabilidad y petición de perdón de las FARC-EP a las víctimas de Bojayá” (CNMH, “Actos de reconocimiento”) y actividades como la conmemoración anual de la masacre de Bojayá del 2 de mayo, materializan los esfuerzos conjuntos, entre el Estado (El Espectador), las comunidades víctimas y quienes en su momento fueron actores armados por cumplir las medidas de satisfacción y los mecanismos de reparación que tanto la ley como la sociedad supieron desarrollar para saldar las deudas y heridas causadas por la violencia. Con lo cual se aprecia no solo la puesta en marcha efectiva de la política que motiva la LVRT, sino también la agencia individual y social puesta al servicio de la superación del conflicto, la no repetición y, particularmente, la reparación simbólica y material.

La experiencia de Pogue y Bellavista no debe entenderse como una armonía preestablecida, sino como una gestión de tensiones estructurales. Existe un debate latente entre la lógica burocrática del Estado —que busca metas cuantificables y tiempos administrativos— y la lógica de las comunidades —que prioriza el tiempo del duelo y la autonomía del territorio—.

El caso analizado demuestra que la 'buena práctica' surge cuando la institución no impone su protocolo, sino que permite un descentramiento institucional. Esto significa que el Estado acepta ser interpelado por las prácticas culturales (como los alabaos), transformando una relación de subordinación en una de corresponsabilidad política. Aquí, la reparación simbólica deja de ser una 'entrega de servicios' para convertirse en un espacio de interlocución intercultural.

## Conclusiones

Las medidas de reparación simbólica implementadas en las comunidades afrodescendientes de Pogue y Bellavista (2016-2024), en el marco de la Ley 1448 de 2011, trascienden la formalidad jurídica y la ejecución de actos administrativos. El análisis permite concluir que esta reparación constituye un diálogo dinámico donde la memoria se convierte en un recurso vivo de resistencia y sanación. La respuesta a la pregunta de investigación es contundente: la reparación simbólica ha respondido a las demandas de las comunidades no como una concesión administrativa, sino como un proceso de co-creación, cuya efectividad radicó en el reconocimiento de la agencia cultural, donde los ritos ancestrales dejaron de ser elementos ornamentales para convertirse en el lenguaje mismo de la satisfacción.

A través de la codificación temática de carácter manual, se identificaron puntos de inflexión medulares en la relación entre el saber institucional y el ancestral. El hallazgo principal es la emergencia del *litigio estético*: un ejercicio de reivindicación donde las comunidades transformaron sus prácticas culturales —alabaos, gualíes y rituales fúnebres— en herramientas de demanda jurídica y política. Estas expresiones no son meramente folclóricas; constituyen una forma de "litigar" ante el Estado, donde lo sensible y lo artístico se posicionan como pruebas del daño. Este ejercicio de soberanía cultural permitió que las narrativas territoriales se impusieran sobre los guiones técnicos estatales, validando las iniciativas locales como actos de resistencia ineludibles.

Sin embargo, la experiencia de Pogue y Bellavista no debe entenderse como una armonía preestablecida, sino como una gestión de desafíos estructurales. Existe un contraste latente entre la lógica burocrática del Estado —que busca metas cuantificables y tiempos administrativos— y la lógica de las comunidades —que prioriza el tiempo del duelo y la autonomía del territorio—. Las divergencias en torno a la gestión de cuerpos, cementerios y monumentos evidencian que el intercambio constructivo es posible dentro de la implementación de la ley. El éxito de esta "buena práctica" surge cuando la institución permite un descentramiento institucional, aceptando ser interpelada por los saberes locales y transformando una relación de subordinación en una de corresponsabilidad política.

Desde la perspectiva de la *memoria*, se evidenció la profundidad de las afectaciones al tejido étnico-espiritual. La reparación simbólica permitió que el daño dejara de ser una

cifra administrativa para convertirse en una narrativa de dignidad, reconociendo que los daños culturales y morales perduran en el espacio-tiempo. Al articular el litigio estético con formas propias de elaboración del duelo, las comunidades defendieron la intimidad de sus procesos frente a los protocolos técnicos y forenses. Este diálogo facilitó el cumplimiento de objetivos restaurativos reales, permitiendo a las víctimas describir cómo quieren ser recordadas y escuchadas, situando la dignidad de sus muertos como el centro de la justicia transicional.

Este estudio sostiene que los objetivos de reconocimiento se alcanzan mediante la transformación de las perspectivas técnicas frente al daño, validando que el saber ancestral y la agencia propia son recursos ineludibles para las garantías de satisfacción y no repetición. La reparación simbólica ha permitido aportar verdad desde el territorio bajo una perspectiva étnica, demostrando que el diálogo reparador es factible cuando el Estado actúa no como un agente impositivo, sino como un facilitador que garantiza la seguridad y el respeto a la autonomía política de los territorios.

Finalmente, este trabajo no agota el debate, sino que abre nuevos caminos interpretativos y preguntas a futuro necesarias para la consolidación de la paz:

*Sostenibilidad y Relevo:* ¿De qué manera se transformarán estas "buenas prácticas" y puentes de diálogo cuando los liderazgos juveniles asumen el relevo territorial en Pogue y Bellavista?

*Escalabilidad e Interculturalidad:* ¿Es posible estandarizar esta flexibilidad y descentramiento institucional en otras regiones de Colombia sin sacrificar la particularidad étnica de cada proceso?

*Garantías de No Repetición:* ¿En qué medida el fortalecimiento de la agencia cultural y el éxito de la reparación simbólica funcionan como un blindaje efectivo frente a los nuevos ciclos de inseguridad que amenazan al territorio?

Explorar estos puntos de contacto permitirá transitar de una concepción de la reparación como un evento histórico cerrado hacia una garantía de no repetición en clave intercultural, esencial para un Estado-nación que se reconoce pluriétnico y multicultural.

### **Bibliografía:**

Andréu, J. (2000). Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada. *Fundación Centro Estudios Andaluces, Universidad de Granada, 10(2), 1-34.*

- Arizpe, Lourdes. “Los debates internacionales en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial”, Cuicuilco, vol. 13, n.º 38, México, septiembre-diciembre, 2006.a
- Arizpe, Lourdes. “Los debates internacionales en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial”, Cuicuilco, vol. 13, n.º 38, México, septiembre-diciembre, 2006, pág. 24.
- Asamblea General. Resolución 60/147 del 16 de diciembre de 2005, 64.<sup>a</sup> sesión plenaria. “Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones”. En: <http://www.ohchr.org/sp/ProfessionalInterest/Pages/RemedyAndReparation.aspx>. Consultado el 21 de noviembre de 2025.
- Bernete, F. (2013). Análisis del discurso. In A. Lucas & A. Noboa (Eds.), *Conocer lo Social: estrategias, técnicas de construcción y análisis de datos* (pp. 221–263).
- Centro de Estudios Afrodiaspóricos - CEAF. (2017, 2 de septiembre). Voces de Resistencia Cap.1 / Cantadoras de Pogue [Video]. YouTube. <http://www.youtube.com/watch?v=2pKUJYzaWcQ>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Pogue: un pueblo, una familia, un río. Historias contadas por la comunidad de Pogue, Bogotá, CNMH, 2015.
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (s.f.). Alabaos, gualíes y levantamientos de tumba. Acciones e Iniciativas de Memoria. <https://accioneseiniciativas.centrodememoriahistorica.gov.co/s/inicio/item/94>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2020, 2 de mayo). Documental - Renacientes [Video]. YouTube. <http://www.youtube.com/watch?v=RL04IFmLNiQ>
- CEV (2022). Cuando los pájaros no cantaban: Historias del conflicto armado en Colombia (Primera edición). Comisión de la Verdad.
- CIVP. (2022, 3 de mayo). *Bojayá entre fuegos cruzados* - subtitulada en inglés [Documental/Video]. YouTube. [http://www.youtube.com/watch?v=m3zpXGy\\_Kfl](http://www.youtube.com/watch?v=m3zpXGy_Kfl)

Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá (C: LOS MUERTOS DE BOJAYÁ SON NUESTROS MUERTOS: exhumar, identificar, enterrar y acompañar en Bojayá, Chocó. Recuperado de <https://bojayacuentaexhumaciones.com/pdf/LosMuertosdeBojayasonNuestrosMuertos.pdf>

Congreso de la República. (1993, 31 de agosto). Ley 70 de 1993. Función Pública. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7388>

Creswell, J. (sf). *Investigación Cualitativa y Diseño Investigativo*. Universidad de Denver

Cruz, A. y Novoa, A. (2023). Pedagogía ethopolítica: Acciones reparadoras desde voces de mujeres afrocolombianas víctimas sobrevivientes pertenecientes a Afromupaz y La Comadre (Afrodes). *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (septiembre - diciembre), 57-84.

de Greiff, P. (2008). De Greiff, Pablo. «Justice and Reparations», *Handbook of Reparations*, ed. Pablo de Greiff, Oxford University Press, Nueva York, 2006. La versión en español fue publicada previamente en *Reparaciones para las víctimas de violencia política: Estudios de caso y análisis comparado*, Catalina Diaz (org.), Bogotá: ICTJ, 2008. © 2006 Oxford University Press. Traducido y publicado con permiso.

Defensoría del Pueblo, Procuraduría General de la Nación & Contraloría General de la República. (2024). Defensoría, Procuraduría y Contraloría alertan sobre serios rezagos en implementación de Ley de Víctimas. Defensoría del Pueblo. <https://www.defensoria.gov.co/-/defensoria-procuraduria-y-contraloria-alertan-sobre-serios-rezagos-en-implementacion-de-ley-de-victimas>

Función Pública. (2015). *Decreto 1084 de 2015. Por medio del cual se expide el Decreto Único Reglamentario del Sector de Inclusión Social y Reconciliación* (26 de mayo de 2015). <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=77715>

Halbwachs, M. (2004), *La memoria colectiva*. Traducción de Inés Sancho – Arroyo. Prensas universitarias de Zaragoza.

- Hinestrosa, W. E. (2020). Importancia de la diferenciación del enfoque diferencial étnico en el proceso de reparación en Bojayá, Chocó. *Revista Eleuthera*, 22 (2), 205-224. DOI: 10.17151/elev.2020.22.2.13.
- Moreno, K. Z., & Murillo, D. (2023, 16 de octubre). Las afro-reparaciones: ¿Qué son y por qué urge implementarlas? *Dejusticia*. <https://www.dejusticia.org/column/las-afro-reparaciones-que-son-y-por-que-urge-implementarlas/>
- Nocua Caro, D y Vásquez Torres, L. (2021). Guía de Consulta : Material pedagógico sobre grupos étnicos y educación intercultural. Secretaría de Educación del Distrito.
- Pacheco Mier, A., Orozco Peña, M. A., y Camelo Mendoza, R. N. (2023). Reconstrucción de Memoria Histórica y Desarrollo del Tejido Social en Comunidades Afrocolombianas Víctimas de la Masacre de Bojayá - Chocó. *Ciudad Paz-ando*, 16(2), 7–19. <https://doi.org/10.14483/2422278X.21011>
- Ramírez-Rivillas, L. (2025). Las fracturas del conflicto armado colombiano. Fotografías de las ruinas de Jesús Abad Colorado. *Co-herencia*, 22(43), e13. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.22.43.13>
- Reátegui C., Félix. *Las víctimas recuerdan. Notas sobre la práctica social de la memoria*, Bogotá, Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ), 2009.
- Restrepo, V. (2018, 17 de mayo). Jesús Abad Colorado: "Yo pongo a la víctima en el centro de la escena". *El País* [Versión digital]. Recuperado de <https://www.las2orillas.co/jesus-abad-colorado-yo-pongo-a-la-victima-en-el-centro-de-la-escena/>
- Sierra León, Y. A. P. M. A. (2018). Reparación Simbólica: Jurisprudencia, cantos y tejidos. Universidad Externado de Colombia. Digitalia. <https://www.digitaliapublishing.com/a/70837>
- Taylor, Diana. *El archivo y el repertorio: la memoria cultural performática en las Américas*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- Todorov, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Uprimny, Rodrigo y Saffon, María Paula. (2009). Reparaciones transformadoras, justicia distributiva y profundización democrática. En: Díaz, Catalina; Sánchez,

Nelson; Uprimny, Rodrigo (eds.). Reparar en Colombia: los dilemas en contextos de conflicto, pobreza y exclusión (pp. 31-70). Bogotá, D. C.: Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ) y Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJuSticia).

Verdad Abierta. (2017, 10 de mayo). Desenterrar sus cuerpos, el íntimo proceso de Bojayá. <https://verdadabierta.com/desenterrar-sus-cuerpos-el-intimo-proceso-de-bojaya/>

Wills, M. E. (2022). Memorias para la paz, memorias para la guerra. Editorial Planeta.

### Figuras:



Figura 1: fuente: Centro Nacional de Memoria Histórica (2021)