
Historia como fantología: Vida onírica, cantos mortuorios y el deber para con los espectros en Bojayá, Chocó

Diego Cagüñas Rozo

Abstract: Do dreams take place in history? Or are they phenomena that take place outside history, on the margins of historical sense and truth? This paper has to do with dreams that take place in the space of the uncanny, where the familiar becomes menacing (according to Freud's definition) and from out of which memories of death and violence haunt the present. These dreams constitute a singular history, a spectral history or *hauntology*, whose logic does not obey the chronological development of historical time but the present's indebtedness to justice and the remembrance of the dead. I develop this idea from fieldwork in Bojayá, Chocó, in 2016 and 2017, with *Grupo de Cantadoras de Pogue* [Group of female singers of Pogue], and the testimonies of Cira Pino, an *alabadora* to whom the art of singing was taught by the spirits who visit her in dreams. *Alabaos* are funerary songs that guide the deceased to the land of their ancestors. After the massacre of Bojayá, perpetrated by the FARC guerrillas in the town of Bellavista in May 2, 2002, *alabaos* have become songs of condemnation and resistance. This opens an unprecedented memory-work in Afro Colombian communities in Chocó through which they return to the place of the ancestors to find it transformed into an ominous space, inhabited not only by tradition and their ancestors, but also by the broken souls and bodies of those that have died untimely. I conclude by exploring the ethical dimension of this spectral history and its relationship to justice.

Keywords: dreams, memory, *alabaos*, uncanny, hauntology, Bojayá.

“Cada noche, al dormimos, cada uno de nosotros rompe las conexiones que ha establecido a lo largo del día con el mundo exterior para volver a nosotros mismos y a la vida esencial en la que ninguna relación nos toca”.
Graham Harman

1. La guerra y los sueños

El conflicto armado colombiano se ha librado también en los sueños. Y allí, hasta el día de hoy, se sigue librando. Ello lleva los alcances del daño ocasionado por la guerra a límites insospechados, pues el trasunto onírico de la violencia sufrida durante la vigilia no sabe de ceses al fuego ni de amnistías. Ni siquiera la derrota del enemigo le asegura al vencedor que algún día podrá liberarse de los malos sueños de la guerra. Se sabe que una tercera parte de nuestras vidas la pasamos durmiendo, lo que teniendo en cuenta la esperanza promedio de vida actual, representa

entre 20 y 25 años. Para muchas de las víctimas de la guerra eso significa años y años de seguirse encontrando con los victimarios, con sus muertos y con la destrucción que han dejado tras de sí seis décadas de violencia política. En lugar del sosiego que quisiéramos encontrar cuando cerramos los ojos para retirarnos unas horas de la refriega de la vida en común, miles de víctimas recrean, una y otra vez, la pesadilla del terror. En Chocó, en Bojayá, esas pesadillas son consideradas parte del “daño al alma” que la resistida presencia de paramilitares y guerrilleros en sus territorios, la masacre de 2002, y los siglos de exclusión y pobreza, han dejado en los cuerpos de los sobrevivientes.¹

Al identificar al terror de los sueños como uno de los muchos causantes del “daño al alma”, los bojayaseños dejan en claro que se trata de una cuestión más fundamental que la de las llamadas “secuelas psicológicas del conflicto”. Se trata, en realidad, de daños ontológicos a la urdimbre misma que da sentido al mundo y a la existencia. Pues los sueños, o por lo menos el tipo de sueños que exploro en este ensayo, no suceden sino como parte de la vida misma; no en una esfera supuestamente independiente de lo que hacemos y de lo que nos pasa mientras estamos despiertos. En el caso del Chocó, esto solo puede entenderse si se toma en cuenta la importancia crucial que los sueños tienen para las comunidades negras del Pacífico cuando de hacer sentido del mundo se trata, lo que a su vez permite calibrar en sus verdaderas dimensiones el terror que conlleva la perpetuación del trabajo desintegrador de la violencia en la vida onírica. De este terror onírico y de las exigencias que de él se desprenden para la justicia entre vivos y muertos, es de lo que tratan estas páginas.

Como demuestra Anne-Marie Losonczy, las vidas de los negros chocoanos oscilan entre lo diurno y lo nocturno, lo que constituye lo que ella llama “los recovecos del alma-sombra”. La vida corporal, la vigilia más exactamente, se extiende en el plano onírico; no hay discontinuidad entre lo experimentado durante el desvelo o durante el sueño. Todo ello hace parte de la biografía de cada individuo con igual derecho. Sin embargo, la noche, que “hace levantarse las almas de los muertos”, ofrece mejores posibilidades de encuentro con los ancestros, pues en ella “se borran las fronteras entre la vida y la muerte” (Losonczy 2006, 207). Así las cosas, estamos ante un mundo en el que los sueños distan mucho de ser meras imágenes etéreas, carentes de toda incidencia en la realidad, o simples realizaciones de deseos imposibles de cumplir en la vida despierta. Como bien lo sabía Freud,

los sueños son mucho más que “vana espuma”, aunque no compartamos del todo las razones por las que el padre del psicoanálisis encuentra valor en la vida onírica. En efecto, Freud establece la muy conocida distinción entre “el sueño manifiesto y las ideas latentes del sueño” (Freud 1996, 726). Con ello el sueño es entendido como una suerte de jeroglífico que espera ser descifrado para poder manifestar todo su valor y poder. (Posteriormente, en obras de la serie de escritos metapsicológicos como *Más allá del principio de placer* de 1920, esta relación deja de ser tan unívoca, a lo cual volveré más adelante).

Quisiera acá recorrer otro camino; uno en el que lo vivido entre el cerrar y el abrir de ojos que pautan el dormir no sea entrevisto tras un velo de misterio o desechado como simple epifenómeno de la “vida mental”, sino encarrado en pie de igualdad con los afanes del trabajo, las dificultades del desplazamiento, los placeres del cuerpo o las frustraciones del trato con los demás, todos ellos elementos de la vida del día a día a orillas de los ríos del Chocó. En una palabra, lo que deseo proponer es que las pesadillas de las víctimas son campos de batalla en los que aún se libra la guerra en Colombia. De estas batallas poco sabemos; apenas si podemos comenzar a adivinar la magnitud de los daños que ellas han dejado en sus cuerpos y vidas. Por eso, mientras el encuentro en sueños con los ancestros siga viéndose estropeado por la persistencia de la guerra, continuaremos teniendo una deuda por saldar, pues en esos sueños lo que se sueña es, justa y precisamente, la nación colombiana.

Pero no siempre fue así. Los sueños no siempre se han parecido tanto a las pesadillas. Aunque al dormir en el Chocó se corre el riesgo de que el alma-sombra sea capturada por un brujo y así pierda su libertad de movimiento onírico (Losonczy 2006, 207), lo que suele suceder es que en los sueños se dé el encuentro con los antepasados; encuentro que a su vez constituye la reiteración y la refrendación de un modo de vida y de un orden de las cosas. Dirijamos nuestra atención entonces a uno de estos sueños, y comencemos a recorrer uno de los caminos por los que en Bojayá la historia se hace sueño, y el sueño, historia.

2. El sueño de Cira



Cira Pino cuenta su sueño. Bellavista Viejo, Chocó, octubre de 2016.
Imagen: Fenómena Fotogramas

En el sueño enfebrecido de la tuberculosis, dos mujeres llegaron a Cira Pino. A lo lejos parecían dos pájaros, pero al acercarse, Cira vio que cada una venía en una panga, bogando por un río tan grande que no podía ser el Bojayá,

río de la pesca y del baño para el pueblo de Pogue. Era 1995. Los fragores de la guerra se hacían cada vez más difíciles de obviar. La expansión paramilitar que había tenido lugar en el norte de Urabá entre 1992 y 1994, se había extendido hasta el eje bananero entre 1995 y 1997, y había continuado en el sur de Urabá y a lo largo del curso del río Atrato desde finales de 1996, con lo cual, Bellavista, cabecera del municipio de Bojayá, con sus orillas sobre el Atrato, se convertía en preciado botín de guerra para todos los bandos en combate. A la vuelta de pocos meses, “el juego de contrapesos entre el imaginario revolucionario de las FARC en relación con Urabá, y la cooptación inversa en el imaginario restaurador de los paramilitares, desencadenaron una guerra de masacres sin parangón en la historia del conflicto armado contemporáneo” (Grupo de Memoria Histórica 2010, 169). Esta guerra encontraría su paroxismo con la masacre del 2 de mayo de 2002.



Detalle del Departamento del Chocó. Imagen: María Paola Herrera

En medio de esta cruenta confrontación, dos mujeres llegaron a Cira en sendas pangas. Con miedo, se embarcó, pues aunque “acá”, en el reino de la vigilia, sabe bañarse, “allá”, en los sueños, temía ahogarse. La llevaron a una casa al final de una larga escalera, donde de súbito se vio rodeada de gente vestida toda de blanco. “Yo me voy a morir”, pensó Cira. Sabía que estaba con las ánimas. “Me sentaron en una sillita así como estoy yo aquí”, cuenta en medio de las ruinas del Bellavista viejo, abandonado luego de la masacre de 2002. Es octubre de 2016, y Cira ha venido desde su pueblo a cantar con las demás alabadoras como parte de un documental que produjimos sobre la historia del Grupo de Alabadoras de Pogue.² Cuando le preguntamos sobre su relación con el arte del canto, Cira busca la respuesta en el fondo de lo real, en los sueños en los que se nos van años de nuestras vidas. Cira regresa allí, a la esfera de los sueños, y vuelve a verse sentada como cuarenta años atrás, cuando un ánima se le acercó mientras dormía y le dijo, “Cira, vos sos cantadora”.

Siendo todavía una niña, Cira disfrutaba oír a las mujeres cantar en los velorios. Así se lo hizo saber a su mamá: “a mí me nace cantar”. Tenía catorce años cuando “echó su primer alabao”.³ Desde ese día, “se extendió a cantar”. Pero no fue sino hasta el encuentro con las ánimas que Cira se consideró a sí misma una verdadera cantadora. Debemos acá señalar que los alabaos son cantos mortuorios en los que los intérpretes hacen las veces de “intermediarios ante Dios, los santos, las ánimas y los ancestros” (Arocha 2008, 25). Estos cantos, a su vez, hacen parte de lo que la socióloga chochoana Ana Gilma Ayala

identifica como “el deber de ayudar al buen morir”, es decir, de acompañar y guiar el alma del difunto hacia su encuentro con los ancestros. Además de los rezos y la novena, los cantos mortuorios, principalmente los alabaos (también están los gualíes o chigualos, que se entonan cuando el muerto es un niño), son parte fundamental de este acompañamiento, tanto de las almas en su nueva condición de separación del mundo y del cuerpo, como de los familiares del difunto en su pena y dolor. Alabar es la forma de despedir a los que fallecen y de acompañar a los dolientes en el luto que enfrentan, de modo que se trata de un ritual en el que se mezclan tristeza y alegría. De acuerdo con Ayala,

aunque un velorio y su novena no dejan de tener matices fúnebres que dan salida a la tristeza, al llanto y al lamento, son ritos mortuorios en los que se va a confrontar directamente a la muerte en medio de un ambiente en el que se comparte familiarmente cosas que alegran la vida. (Ayala 2011, 14)

Algo similar sostiene un equipo de investigadoras de la Universidad de Antioquia, para quienes “es con la fuerza del canto que el alma del difunto emprende el viaje adecuado y descansa. Debe ser cantado toda la noche con un ritmo específico, vinculado a los rezos y demás elementos del ritual” (Quiceno, Ochoa, Villamizar 2017, 182).

Con su voz, las cantadoras tienden un puente entre vivos y muertos, de tal modo que el alma del recién fallecido encuentre su camino hacia el reino de los ancestros y pueda al fin descansar. Se trata por tanto de un arte crucial para la preservación de las comunidades negras del Pacífico, pues los ancestros son la memoria que amarra a una generación con la siguiente. Por eso el ánimo le deja en claro a Cira la importancia de lo que está por legarle: “Te voy a enseñar un alabao. Para que se lo cantes a los moribundos. Es grandísimo. Es por medio de la muerte de Cristo”. Días después Cira se recuperó de la tuberculosis y ya había aprendido de memoria el primero de los alabaos que le han enseñado las ánimas. Poco más de un mes después de este sueño la mamá de Cira murió. “Sí me salió el sueño del alabao”, reflexiona, con una media sonrisa que trasluce la tristeza de la pérdida y la felicidad de quien sabe que a final de cuentas, todo tiene un sentido. La historia de su sueño se convirtió en parte de la historia de su pueblo.

3. Un alabao grandísimo y otros alabaos

El 2 de mayo de 2002, guerrilleros del frente 58 de las FARC, en medio de combates con el bloque Élder Cárdenas de las AUC, lanzaron un cilindro-bomba que destruyó la iglesia de Bellavista, donde decenas habían buscado refugio. La gente sostiene que ese día murieron más de 100 lugareños. Al menos 48 de los fallecidos son niños. Tras la masacre vino la historia, tantas veces repetida a lo largo y ancho del país: asesinatos, desapariciones, destierro, pobreza y desempleo. Con todo, lo más grave para los bojayaseños ha sido no poderle cantar a sus muertos, enterrados a la carrera en una fosa común improvisada. Hoy, más de quince años después, los muertos siguen a la espera del ritual funerario y los vivos sobreviven con la angustia del deber aún por cumplir. Sus espec-

tros visitan a los vivos en sueños para recordarles que tienen sed. No poderles dar el agua que necesitan es expresión para los dolientes de un duelo aún por cerrar.

En Bojayá la tradición del alabao ha sufrido una profunda transformación tras la masacre del 2 de mayo de 2002. Lo que era un canto mortuorio que se entonaba en los velorios para asistir al alma del difunto en su paso hacia la tierra de los ancestros, ha salido de los confines del funeral para pasar a formar parte de las estrategias de resistencia de los bojayaseños frente a la violencia arbitraria de los grupos armados ilegales en sus territorios, algunas de las cuales, como la representación política de las víctimas, los grupos de oración o las asociaciones de mujeres, ya han sido reseñadas en otros estudios (Espinosa 2012, Ríos 2014, Vergara 2011). Saulo Mosquera, uno de los cantadores más conocidos de la región, recuerda que cantar alabaos se convirtió en una forma de denunciar lo que el miedo obligaba a callar. Ante el silencio impuesto por el terror de la guerra, los cantos mortuorios permitían retomar la voz que los violentos buscaban acallar, transformándose así en “escudos de la verdad”. Los alabaos, entonces, ya no solo le cantaban a la Virgen, a Cristo o a la crucifixión; también comenzaron a contar historias como la de Jorge Luis Mazo, sacerdote asesinado por los paramilitares en 1999, o a servir para denunciar con nombre propio a políticos por su apoyo a grupos armados, y para reprochar la indiferencia del país frente a la suerte del pueblo chocoano. En consecuencia, el arte del canto, además del arte de recordar y entonar las canciones heredadas durante siglos de tradición afrochocoana, ahora se ha convertido también en el arte de componer nuevos alabaos.

Una de las muchas ironías del conflicto colombiano es que el poder de las voces de las cantadoras y la potencia afectiva de lo que cantaban condujeron a que adquirieran un protagonismo insospechado. Lo adquirieron en un principio en la vida política y cultural del Chocó, y luego también en la del país tras su participación en la firma de los acuerdos de La Habana en Cartagena, en el ofrecimiento del presidente Santos de su Premio Nobel de Paz a las víctimas en Bellavista, y más recientemente, en la misa ofrecida por el Papa Francisco en su visita a Villavivencia. La ironía de este protagonismo radica en que

un acontecimiento trágico y sus consecuencias transformaron su labor de acompañantes vitales de los rituales fúnebres y otros escenarios religiosos en espacios políticos, para reivindicar, a través del canto como testimonio, las memorias del pueblo bojayaseño y el papel fundamental de las mujeres cantadoras en la elaboración de duelos colectivos. (Quiceno, Ochoa, Villamizar 2017, 177)

Este reconocimiento, a su vez, trajo consigo una conciencia más clara por parte de las cantadoras de las posibilidades de reivindicación política del arte de alabar y la consiguiente reinención del canto mortuorio.

Volvamos ahora al alabao grandísimo que las ánimas enseñaron a Cira. Se titula “Por el rostro y por la sangre”. A las demás cantadoras les gusta especialmente este alabao y lo saben de memoria. Lo reconocen como un alabao enseñado por las ánimas a Cira, y por tanto lo consideran “muy sagrado”. Tan solo hasta hace un par de meses, por pedido nuestro, se sentaron a escribirlo. Este ejercicio

hizo que para el resto del Grupo se hiciera claro algo que para Cira era evidente: ese alabao es un diálogo. En él, un ánima (en ocasiones Cira habla de un “ánima sola” o de un “alma sola”) le pregunta: “Decime buena mujer / Si a Jesús me lo has hallado”. Y Cira responde: “Sí lo he encontrado señora / En la cruz crucificado / Una corona de espinas / Una llaga en el costado”. El estribillo del alabao nos permite pensar que esa ánima no es otra que la Virgen, pues luego de puesto el canto, las cantadoras contestan: “Por el rostro y por la sangre / Que Jesús ha derramado / Camina la Virgen pura / En busca de su hijo amado”. Cira nunca me ha dicho que la Virgen se le haya aparecido en sueños, de modo que el alcance de esta interpretación lo dejo en suspenso. Recordemos sin embargo que las ánimas le habían dicho que se trataba de un alabao grandísimo por ser “por medio de la muerte de Cristo”, y es evidente que Cristo es el hijo amado que la madre busca por el rostro y por la sangre. El alabao termina con las cantadoras asegurándole a la señora que a su hijo “lo llevan cantando / Donde lo van a enterrar / Allí en el monte Calvario”. Así pues, la madre sabe que su hijo ha muerto y conoce dónde se halla su sepultura. Esto último es justamente lo que aún no conocen los sobrevivientes del 2 de mayo en relación con “los caídos” en la masacre.

Un alabao enseñado y aprendido antes de la masacre encuentra una nueva fuerza que parece emanar de las tumbas improvisadas en la parte baja del cementerio de Bellavista Nuevo, donde fueron reubicados los restos cuando fue posible regresar al pueblo arrasado. Son sepulturas a todas luces insuficientes, pues los cuerpos siguen sin identificar, y cada vez que el río sube, quedan bajo el agua, pudriendo las frágiles cruces de madera. Frente a tamaña indignidad, los alabaos levantan su voz, como en “Decimoquinto aniversario”, compuesto por Luz Marina Cañola, en el que le exigen “a los de la prensa que no borren la memoria” y a los “señores grupos armados” que “no vuelvan más por acá”. Los muertos siguen estando en el corazón del alabao (“Los niños son el futuro / Y mucho niño murió”), pero ahora el puente con los ancestros solo puede construirse sobre un deber de memoria que el conflicto ha hecho más acuciante e incierto que nunca antes.

A pesar de todo, hay espacio para la esperanza. En “Santa María danos la paz”, alabao de Ana Oneida Orejuela, dicen estar muy contentos porque “la guerrilla de las FARC las armas van a dejar”. Valga aclarar que terminamos de rodar el documental un par de semanas antes del plebiscito por la paz del 2 de octubre de 2016, y que en Bojayá, como en muchas otras partes del país, había mucha confianza en que el Sí se impondría. Por eso el coro de este alabao dice: “Queremos justicia y paz / Que venga de corazón / Pa’ que llegue en nuestros campos / Salud, paz y educación”. Sobra decir que el revés del plebiscito supuso un nuevo y muy fuerte golpe para esta comunidad, un nuevo daño al alma, que con toda seguridad encontrará cómo expresarse en el arte de alabar, y así podrá continuar con la resistencia a la proverbial injusticia que corre siguiendo las turbias aguas del Atrato, antes trajinado por contrabandistas ingleses y holandeses, y hoy fieramente disputado palmo a palmo por las dragas mineras de las FARC y por los cultivos de palma al cuidado de grupos paramilitares ilegales.

4. La vida en los sueños de los otros (ética desmesurada)

¿Tienen lugar los sueños en la historia? ¿O se trata de fenómenos que suceden fuera de ella, al margen de las lógicas del sentido y la verdad histórica? Es evidente que mi respuesta a la primera pregunta es afirmativa, y a la segunda, negativa. En este apartado me gustaría enmarcar en qué consiste mi interés por los sueños en relación con la violencia política en Bojayá. De cierta manera, este interés hace parte de una historia muy larga, que se confunde con la historia misma de la especie humana. En efecto, nuestra fascinación con los sueños se pierde en los inicios inescrutables de la historia. La intensidad con que en ocasiones son experimentados parece indicar que se trata de entradas a mundos otros, mundos invisibles, o quizás, de caminos hacia el verdadero significado de la vida despierta. Algo parece revelarse en ellos, aunque siempre de forma parcial y enigmática. Así pues, con frecuencia han sido entendidos como oráculos o presagios de cosas por venir, o como síntomas de algo por remediar. Usualmente cubiertos por un velo de exotismo, o relegados al gabinete de lo anecdótico, la historia poco se ha ocupado de ellos.

Este carácter insólito, por el contrario, llamó vivamente la atención de algunos de los primeros antropólogos que veían en el interés exacerbado de los nativos por los sueños un claro indicador de primitivismo, mientras que por su parte, psicólogos y psicoanalistas supieron encontrar en los sueños la llave a una vida interior aún por explorar. No ha sido este el caso de la historia, disciplina en la que la indiferencia por los sueños como material de análisis e interpretación ha sido más bien la regla. De hecho, el célebre aforismo escrito por Georg Christoph Lichtenberg hacia finales del siglo XVIII, según el cual, “toda nuestra historia no es más que la historia del hombre despierto; en la historia del hombre dormido aún no ha pensado nadie” (Lichtenberg 1990, 251), mantiene buena parte de su validez. Si bien recientemente la historiadora Ann Marie Plane, para citar apenas un ejemplo publicó un estudio sobre los sueños en la Nueva Inglaterra del siglo XVII, en el que plantea la sugerente tesis de que los sueños en la vida colonial “constituyen un factor crucial del contacto intercultural” (Plane 2014, 4), su interés se centra en la creencia de los colonizadores de que los sueños representaban una serie de mensajes perturbadores enviados por Dios, la naturaleza o el demonio. Es decir, los sueños son síntomas o indicios de algo más; su valor no reside en ellos mismos sino en el mensaje con el que supuestamente cargan, y que solo unos cuantos están en capacidad de descifrar.

Sea como sea, es prudente no dejarse deslumbrar por el aparente interés de la primera antropología por los sueños. La verdad sea dicha, pioneros como Spencer y Taylor poco habrían podido hacer con el relato onírico de Cira. El marcado etnocentrismo del evolucionismo de finales del XIX veía en la atención a los sueños “una deformación religiosa que indicaba la incapacidad de los no europeos de diferenciar la realidad de lo fantástico” (Tobón 2015, 336). En esta literatura plagada de prejuicios, vale la pena sin embargo detenerse en el estudio de Lévy-Bruhl sobre lo que llamó “el alma primitiva”, pues veo en él un ejemplo de cómo una teoría de los sueños se convierte rápidamente en una teoría de la existencia

humana. La siguiente anécdota revela muy bien cómo Lévy-Bruhl se acercó al tema: Un indio acusa a un misionero de haberle robado calabazas de su jardín, a pesar de que sabe perfectamente que en el momento en que se produjo el pretendido robo, el misionero se encontraba a más de doscientos kilómetros de allí. El indígena ha asistido a esta escena en sueños y el hecho de que el misionero se hallara en otra parte ese mismo día no le impide creerlo. Ante la perplejidad del misionero, Lévy-Bruhl explica que lo que acá está sucediendo es que los primitivos “intentan explicarse cómo es posible que mientras duermen en sus chozas puedan conversar con personas que viven muy lejos de ellos. Para ello han imaginado la existencia de un doble de ellos mismos que se traslada a lo lejos durante el sueño” (Lévy-Bruhl 1985, 153). No es difícil encontrar resonancias con la noción de “alma” de las grandes monoteísmos, con la noción propuesta por Losonczy del “alma-sombra” entre los negros del Chocó, o con el “alma sola” que visita a Cira en sueños. Sin proponérselo, lo que Lévy-Bruhl muestra es que en los sueños nos multiplicamos; dejamos de ser el uno de la vigilia para pasar a ser los muchos de todos los sueños que pueden soñarnos. Y es justamente esa otra vida, en la que vivimos en los sueños de otros, vida de la que aún sabemos muy poco, la que nos plantea exigencias éticas desmesuradas, puesto que la cuestión no es ya sólo qué soñamos, sino cómo somos soñados por otros.

Si bien es cierto que las ciencias sociales, superando en parte los prejuicios europeizantes de sus inicios, han demostrado renovada creatividad en el estudio de los sueños, aún resta por explorar esa extraña vida que vivimos en los sueños ajenos. Hemos aprendido que los sueños pueden constituir un medio privilegiado para la adquisición de conocimientos (Niño 2007), que pueden ofrecer un camino hacia una mejor comprensión de la vida en comunidad (Hollan 2004), o que al ser entendidos como “máquinas ontológicas” pueden ayudarnos a entender mejor las lógicas que organizan otros mundos (Zivkovic 2006), entre otras tantas lecciones. Todos estos desarrollos son valiosos pues rescatan al sueño de las penumbras del exotismo y de las profundidades abisales de la vida mental individual. Pero tras oír el relato de Cira caí en cuenta de lo poco que sé acerca de nuestra vida espectral en los sueños de otros soñadores.

Lo que me interesa es una cuestión tanto ontológica como ética: si es cierto que tenemos una vida en los sueños de los demás, y que por ende nuestra existencia se multiplica más allá de nuestros deseos y voluntades, no podemos dejar de preguntarnos si nos cabe algún tipo de responsabilidad frente a las relaciones que entablamos, querámoslo o no, cuando cerramos los ojos creyendo que por unas horas nos retiramos de la historia y de nuestro trato con los demás. Estaríamos así ante una suerte de imperativo onírico que nos obliga a preguntarnos cómo nos gustaría ser soñados, cómo nos gustaría aparecer en los sueños ajenos, de modo que no seamos motivo de malos sueños, pesadillas y desvelos, sino de descanso y solaz. ¿Queremos seguir causando daño cuando el otro cierra los ojos, vencido por el cansancio? ¿Nos permitiremos seguir siendo soñados como parte de una masa indiferente, de espaldas al sufrimiento de las incontables víctimas de la guerra colombiana? ¿O preferimos ser bienvenidos en sus sueños como figuras benéficas, reconfortantes? Esto es

desmesurado, sin duda; los mecanismos de los sueños se escapan a nuestra voluntad y las vidas de los otros siguen caminos que pueden muy bien apenas tocar los nuestros. Se trata de una exposición desmedida, sin medida ni medida, al otro. Y quizás, precisamente dada esta desmesura, sea este el lugar en el que la responsabilidad se deja ver con toda su exigencia e implacabilidad. Desde los sueños ajenos nos llama a hacernos responsables, a responder, por aquello sobre lo cual nuestro dominio titubea, esto es, responder por nuestra vida onírica cuando somos soñados. Lo que no es más que otra forma de reconocer que somos poco más que espectros, y que solo podemos estar a la altura de las circunstancias, ser justos, si nos hacemos cargo de esas muchas vidas que vivimos sin saberlo.

5. Historia como fantología

Como vimos, las pesadillas que los sobrevivientes siguen padeciendo quince años después de la masacre son consideradas por la comunidad de Bojayá como “daños al alma”. Al desplazamiento forzado, la destrucción de familias, el abandono del pueblo, y las cicatrices en los cuerpos, se suma el miedo que en las noches vuelve a buscarlos en sus sueños. La magnitud de la destrucción no sólo convirtió a Bellavista Viejo en un pueblo fantasma sino que hizo del mundo de los sueños un espacio de terror. En el mundo onírico, donde Cira sigue siendo visitada por las ánimas para enseñarle nuevos alabaos, los bojayaseños ahora se topan con los espectros de sus victimarios y, más doloroso aún, con los de sus sedientos e insepultos familiares que siguen esperando los rituales mortuorios que la brutalidad de la guerra no ha permitido cumplir. Lo que era familiar, ha dejado de serlo. En esto consiste precisamente lo que Freud llamó “lo ominoso”: aquello que era “consabido de antiguo”, “familiar desde hace largo tiempo”, se ha tornado en algo terrorífico, amenazante (cf. Freud 1992a, 220). Que el mundo de los ancestros, al que se suele acceder en el dormir, ahora no esté solo habitado por la tradición y los ancestros, sino también por cuerpos rotos y almas que llegan a la muerte a destiempo víctimas de la “mala muerte”, acusa las dimensiones abrumadoras del terror. En el coro de un alabao tradicional llamado “La Virgen se azara mucho”, las cantadoras lo expresan así: “La Virgen se azara mucho / Cuando un alma va pa’ allá / Dicen que ha llegado un alma / Sin Dios mandarla a llamar”.

El horror de la guerra pervive en los sueños y esto debería bastar para entender hasta qué punto forman parte de la historia. Mas esta pertenencia a la historia puede ser profundamente disruptiva, como en el caso de las pesadillas que dañan el alma de los bojayaseños. Al enfrentarse a las neurosis ocasionadas por la Gran Guerra, Freud se ve obligado a reconsiderar su teoría de los sueños. Ya no basta con verlos como mecanismos más o menos subrepticios de satisfacción del principio de placer; por el contrario, aquellos recuerdos traumáticos que regresan en sueños venciendo la represión de que son objeto durante la vigilia, obedecen a una “compulsión de repetición” que lleva a que lo reprimido sea repetido “como vivencia presente”, y no recordado “en calidad de fragmento del pasado” (Freud 1992b, 18). Así las cosas, la víctima se encuentra atrapada en sueños y recuerdos que no logran re-

mitirla al pasado del que provienen, sino que por el contrario se le presentan con la urgencia propia de lo vivido en el presente. En esto consiste el acecho de los ancestros en Bojayá; en una interminable visita en la que los difuntos piden algo para beber mientras los soñadores carecen de los medios para saciar esa sed. Finalmente, tras años de lucha, en mayo de 2017 la Fiscalía General de la Nación y Medicina Legal iniciaron el proceso de exhumación e identificación de los restos, para así dar paso a los ritos mortuorios por tanto tiempo postergados. Quizás con ellos la compulsión de repetición cese y las pesadillas den tregua. El tiempo lo dirá.

De momento sabemos que al soñar nos multiplicamos en los innumerables sueños que pueden soñarnos. Por tanto deberíamos dar un paso más y reconocer que la historia es sueño porque tanto en la vigilia como en el dormir somos espectros, y porque de la historia forman parte los reclamos de los muertos tanto como los de los vivos. Nunca estamos del todo presentes; siempre es posible que estemos siendo soñados a pesar de encontrarnos justo en el medio del trato insomne con el mundo. Siempre podemos ser el espectro de alguien más. Así pues, una historia que se tome en serio nuestras muchas vidas oníricas espectrales no puede ser sino una fantología.⁴ Sostiene Derrida que “un espectro es siempre un (re)aparecido” (Derrida 1995, 25), y esto es justo lo que hacemos al despertar: (re)aparecer al mundo que encontramos ya habitado por otros (re)aparecidos. No obstante, hay espectros que la muerte ha destinado a solo poder (re)aparecer en sueños. Desde allí asedian a los vivos, a los sobrevivientes, no permitiéndoles olvidar su deuda con la justicia y con la memoria de los muertos. Esta es quizá la consecuencia más terrible de la guerra colombiana: que en los sueños no solo (re)aparezcan los victimarios, sino que allí también (re)aparezcamos como deudores.

En este orden de ideas, no es descabellado afirmar que en ocasiones los sueños pueden funcionar a la manera de las iluminaciones profanas de Benjamin, pues tienen el poder de hacer aparecer “lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano” (Benjamin 1998, 58), esto es, pueden revelar el carácter espectral de la realidad y la irrecusable realidad de lo espectral. En nuestro caso, la realidad cruel de la guerra es soñada por sus víctimas, lo que la hace irrumpir como un espectro en el mundo de los ancestros. A su vez, esta espectralidad multiplica su poder destructor sobre la realidad de la vigilia. ¿Qué sería entonces la justicia, esa justicia de la que hablo, que está más allá del derecho, y que no busca tanto “compensar un agravio” como “restituir algo debido” (Derrida 1995, 38)? Una respuesta cabal excedería con mucho los límites de este ensayo. Pero si tenemos en cuenta el imperativo onírico al que hemos apuntado antes, podríamos arriesgar una primera, tentativa respuesta, y sostener que una vida justa no sería nada distinto de vivir de tal modo que podamos ser soñados como espectros benéficos que ayuden al soñador a (re)aparecer en un mundo menos brutal, menos despiadado. Vivir de tal modo que podamos ser soñados en sueños que pertenezcan a una historia en la que la guerra no sea más que un mal sueño, en la que los alabaos puedan ser cantados sin que la Virgen se azare pues ningún alma llega sin que Dios la haya mandado a llamar, en la que los alabaos sigan haciendo memoria al conjurar

el espectro de la justicia que la misma guerra insiste en acallar.

Antes de concluir, retorno al acápite de este ensayo, pues lo suscribo con algunas acotaciones. “Cada noche”, sostiene Graham Harman, “al dormirmos, cada uno de nosotros rompe las conexiones que ha establecido a lo largo del día con el mundo exterior para volver a nosotros mismos y a la vida esencial en la que ninguna relación nos toca” (Harman 2015, 228). Esto es cierto, excepto cuando soñamos. Dormir, en efecto, es un retiro del “mundo exterior”, del trasegar de todos los días con lo que tenemos que ver. Si no soñamos y nada interrumpe nuestro dormir, parece que retornamos a una vida esencial de la cual nada sabemos. Pero cuando soñamos se reactiva nuestra naturaleza espectral, y así (re)aparecemos al mundo de los muertos y los ancestros. Retornamos a la comunidad moral que la vigilia tiende a olvidar por el peso que ella representa para los vivos y despiertos. Esto es lo que le permite a las cantadoras cumplir una función análoga a la del narrador descrito por Benjamin, y así, a través de su arte, asegurar que “el recuerdo [continúe fundando] la cadena de la tradición que sucesivamente transmite lo acontecido de generación en generación” (Benjamin 2010, 80). Entre tanto, los sueños, los buenos y los malos, seguirán asegurando que nunca podamos escapar del todo al asedio de la justicia que aún está por hacerse para con los demasiados muertos de nuestra guerra. La historia es sueño y el sueño es historia porque no podemos soñar otra cosa que nuestras vidas, y no podemos sino seguir siendo los espectros reaparecidos de los sueños de otros. De ello depende nuestro descanso.

Referencias

- Arocha, Jaime. 2008. “Velorios y santos vivos”, en *Velorios y santos vivos: Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia: 17-55.
- Benjamin, Walter. 1998. “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *Iluminaciones I*. Buenos Aires: Taurus: 41-62.
- Benjamin, Walter. 2010. *El narrador*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Derrida, Jacques. 1995. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- Espinosa, Nicolás. 2012. “Impactos del Paramilitarismo en la región de Urabá/Chocó (1998-2006). Claves para la lectura de las afectaciones colectivas”, *El Agora USB*, 12(2): 289-327.
- Freud, Sigmund. 1992a. “Lo ominoso”, en *Obras Completas. Volumen 17 (1917-1919)*. Buenos Aires: Amorrortu: 216-251.
- Freud, Sigmund. 1992b. “Más allá del principio de placer”, en *Obras Completas. Volumen 18 (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu: 7-62.
- Freud, Sigmund. 1996. “Los sueños”, en *Obras Completas. Volumen 1 (1873-1905)*. Buenos Aires: Amorrortu: 721-752.
- Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de reparación y Reconciliación. 2010. *Bojayá: La guerra sin límites*. Bogotá: Ediciones Semana.
- Harman, Graham. 2015. *Hacia el realismo especulativo: Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Hollan, Douglas. 2004. “The Anthropology of Dreaming: Selfscape Dreams”, *Dreaming* 14(2-3): 170-182.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1985. *El alma primitiva*. Barcelona: Península.
- Lichtenberg, Georg Christoph. 1990. *Aforismos*. Barcelona: Edhasa.
- Losonczy, Anne-Marie. 2006. *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombia de Antropología e Historia.
- Niño, Juan. 2007. “Sueño, realidad y conocimiento: Noción del sueño y fenomenología del soñar entre los Ette del norte de Colombia”, *Antípoda* 5: 293-315.
- Plane, Ann Marie. 2014. *Dreams and the Invisible World in Colonial New England: Indians, Colonists, and the Seventeenth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Quiceno, Natalia, María Ochoa, Adriana Villamizar. 2017. “La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogue (Bojayá, Chocó)”, *Estudios Políticos (Universidad de Antioquia)* 51: 175-195.
- Ríos, Sandra. 2014. *Religion and the Social Construction of Memory amidst Violence: The Case of the Massacre of Bojayá (Colombia)*. Tesis de doctorado. Escocia: Universidad de Aberdeen.
- Tobón, Marco. 2015. “Los sueños como instrumentos etnográficos”, *Revista de Antropología Iberoamericana* 10(3): 331-353.
- Vergara, Aurora. 2011. *Ripped from the Land, Shipped Away and Reborn: Unthinking the Conceptual and Socio-Geo-Historical Dimensions of the Massacre of Bellavista*. Tesis de Maestría. Amherst: Universidad de Massachusetts.
- Zivkovic, Marko. 2006. “Sueños dentro-fuera: Algunos usos del sueño en la teoría social y la investigación etnográfica”, *Revista de Antropología Social* 15: 139-171.

Notas

¹ Este daño fue identificado por la comunidad en mayo de 2016 como parte de las actividades de “caracterización del daño” lideradas por la Unidad de Víctimas, con el objetivo de determinar la ruta de reparación para los sujetos colectivos de reparación reconocidos por el Estado colombiano; en este caso, las comunidades negras e indígenas (principalmente de la etnia Emberá-Chami) del Chocó.

² El trabajo junto al Grupo de Cantadoras de Pogue se dio en el marco de la iniciativa *Voces de resistencia* del Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad Icesi en alianza con el Centro de Ética y Democracia de la misma universidad, cuyo propósito es fomentar el conocimiento y la divulgación del alabao como expresión musical de las comunidades afrocolombianas en el departamento del Chocó. Para ello se crearon la identidad gráfica y el vestuario del Grupo, y se grabaron un CD con 12 alabaos y un documental. En este punto deseo agradecer a Phenómena Fotogramas y a Pacífico Records por su colaboración en la producción audiovisual, y a María Paola Herrera por el trabajo de diseño que desarrolló de la mano de la comunidad. Para mayor información, se puede consultar el sitio web del proyecto: <https://medium.com/vocesderesistencia>

³ El alabao es un canto funerario, a capela, ancestral y colectivo, de estructura responsorial, en el que una alabadora o alabador “pone” (o “coloca”) un canto, y en contestación se entona el coro a cargo del resto de alabadores y asistentes al velorio. El arte de alabar se ha mantenido desde tiempos coloniales, transmitido de generación en generación a través de la tradición oral.

⁴ En *Espectros de Marx*, Derrida introduce el neologismo *hantologie* para nombrar el modo de habitar de los espectros. Los traductores nos alertan acerca del juego de palabras que Derrida plantea entre *hanter*, *hantise* y *hanté(e)*, de modo que traducen *hanter* por “asediar”, y proponen “fantología” para mantener la relación con *fainein* (fantasma o fantasía) (Derrida 1995, 24). La traducción al inglés vierte *hauntology*, del verbo *to haunt*, una de cuyas acepciones es: “Of imaginary or spiritual beings, ghosts, etc.: To visit frequently and habitually with manifestations of their influence and presence, usually of a molesting kind”.