

LA MALA MUERTE: CONSIDERACIONES SOBRE LA MUERTE VIOLENTA EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO ARMADO COLOMBIANO DESDE LA FILOSOFÍA ANDINA

BAD DEATH: CONSIDERATIONS ON VIOLENT DEATH IN THE CONTEXT OF THE COLOMBIAN ARMED CONFLICT FROM THE ANDEAN PHILOSOPHY

YEFREY ANTONIO RAMÍREZ*

RESUMEN: Este artículo estudia la muerte en el contexto de un conflicto armado. Por esta razón, trata especialmente de la muerte violenta, llamada por los pueblos originarios andinos mala muerte. Los objetivos son: explicar la noción de red vital según el principio de relacionalidad de la filosofía andina y develar las implicaciones que tiene la mala muerte en dicha red vital, a saber, en la relación que tiene el individuo con la comunidad y el territorio. Mediante estas reflexiones la muerte violenta puede ser considerada como inhumana y mala, porque rompe con la armonía de la red vital. Esta ruptura se inicia con una banalización de la muerte, lo que se traduce en negación de la dignidad humana; continúa con una banalización de la relación con el otro, lo que propaga el irrespeto; y, finalmente, se banaliza la relación con el medioambiente a través del rechazo al mutuo sostenimiento en el territorio. Estas consideraciones están sustentadas en estudios de corte filosófico sobre la muerte en el conflicto armado colombiano y en testimonios de víctimas.

PALABRAS CLAVE: muerte violenta, individuo, comunidad, territorio, filosofía andina

ABSTRACT: This paper studies death in the context of an armed conflict. For this reason, it deals especially with violent death, called by the indigenous peoples as “bad death.” The main objectives are to explain the notion of “vital network” according to the relationality of the Andean philosophy and to reveal the implications that the bad death has in said vital network, i.e., in the relationship that the individual has with the community and the territory. It was found that the bad death can be considered as inhuman and evil because it breaks with the harmony of the vital network. This rupture begins with a trivialization of death, which translates into negation of human dignity; it continues with a trivialization of the relationship with the other, which spreads disrespect; and, finally, the relationship with the environment is trivialized through the rejection of mutual support in the territory. These philosophical considerations are based mainly

* Doctor en Filosofía. Miembro del grupo de investigación Parthesía, Universitaria Agustiniiana, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: yefrey1@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7972-5095>

on testimonies from victims of the Colombian armed conflict and on philosophical studies on death in this context.

KEYWORDS: Violent death, Individual, Community, Territory, Andean Philosophy

Recibido: 24.03.22. Aceptado: 19.04.23.

INTRODUCCIÓN

EL HECHO MÁS PERSISTENTE en un conflicto armado es la muerte violenta. Es más, dentro de las modalidades de violencia explicitadas por el Grupo de Memoria Histórica colombiano (2013), la muerte se encuentra dentro de las primeras y como causa o expresión simbólica de las otras modalidades. La focalización en este tema es importante, además, porque la palabra “violencia” es de difícil conceptualización en virtud de su uso tan variado (Blair, 2009). Ciertamente, es un concepto que fluctúa entre las diferentes agresiones que se pueden cometer contra otro¹; sin embargo, las que son de mayor impacto a nivel personal, social y político suelen ser las que se relacionan con la muerte; ella, en última instancia, se encuentra en el meollo del conflicto.

La muerte violenta adquiere el sentido de “mala muerte” según la cosmovisión de los pueblos originarios andinos. El desentrañamiento de las implicaciones de la mala muerte en el individuo, la comunidad y el territorio (red vital) es el objetivo principal de este trabajo. De esta manera se organizan y exponen interpretaciones de la muerte que se han dado por parte de personas involucradas en el conflicto, pertenecientes a la academia y víctimas que han reflexionado sobre esta temática dentro del escenario colombiano. Sin embargo, aunque estas reflexiones están contextualizadas en Colombia, esto no quiere decir que solo apliquen para esta nación, pues las consideraciones expuestas tienen una orientación fenomenológica y ontológica o inter-ontológica² que amplía su validez para otros contextos, según la filosofía andina³.

¹ Se utiliza “otro” en un sentido que incluye lo femenino y lo masculino.

² “El ‘ser’ es más bien el ‘ser relacionado’; la ‘ontología’ andina siempre es una ‘inter-ontología’” (Estermann, 2009, p. 128).

³ Debido a que este artículo tiene como objetivo exponer reflexiones sobre la muerte que se han dado en el marco del conflicto armado colombiano, se privilegió la filosofía andina que expone la sabiduría de los pueblos indígenas, por ser ellos quienes mejor representan un pensamiento autóctono de esta latitud. Pero, además, porque han sufrido de primera mano el conflicto.

La metodología aplicada fue la revisión y el análisis de testimonios de víctimas que reposan en los archivos del Centro Nacional de Memoria Histórica⁴, así como de documentos académicos de tipo filosófico que han sido publicados en las últimas décadas sobre la cuestión de la muerte en el conflicto armado colombiano. De nuevo, el eje articulador de las interpretaciones de la muerte fue la cosmovisión de los pueblos indígenas en Colombia. De esta manera, es la experiencia de personas implicadas en la guerra y las reflexiones sobre ella lo que determina el contexto y lo que sustenta esta profundización en los sentidos de la muerte. No obstante, esto no impide recurrir a la filosofía de otras partes del mundo que, mediante su influjo en el pensamiento colombiano, han orientado la interpretación de la muerte y sus implicaciones. Esto quiere expresar, además, que no es objetivo de este trabajo discutir a profundidad los referentes bibliográficos citados, sino exponer cómo sus aportes ayudan a la comprensión del fenómeno de la muerte en el conflicto armado colombiano.

LA MUERTE VIOLENTA COMO MALA MUERTE

La persona humana es el único ser que se cuestiona sobre la muerte, y para quien este suceso es un problema. Su problematicidad proviene de la conciencia que se tiene de ella durante la vida, la cual impulsa a tomar una postura que se refleja en la forma de interpretarla. Por eso lo problemático en la muerte no es, en un primer momento, el hecho de que uno se vaya a morir, sino su presencia en la propia vida. Esta presencia viene dada, básicamente, por el fallecimiento del otro⁵, sobre el cual se realiza una proyección de la propia muerte. De hecho, al ver fenecer al otro que es igual a uno mismo, se aprende y experimenta que uno también va a morir (Heidegger, 2022).

La experiencia de la muerte del otro no solo provoca una consciencia de finitud, sino también un exceso de sentir que impide la objetivación de la muerte, especialmente, en los casos en que se dio un asesinato y la víctima es un ser amado⁶. He aquí una de las posibles razones de la imposibilidad de las víctimas del conflicto de teorizar sobre la muerte en sí misma: la con-

⁴ El tratamiento metodológico de los testimonios consistió en una comprensión e interpretación de las posturas sobre la muerte desde la filosofía andina. La finalidad fue, entonces, encontrar una explicación filosófica a los relatos.

⁵ “En Colombia, el problema no es la muerte del ego, del sí mismo; es siempre la muerte del otro, muerte en tercera persona, muerte anónima, muerte impersonal” (Estrada, 2014, p. 90).

⁶ Blanca Inés Jiménez (2005) explica esta imposibilidad de objetivar la muerte, a causa del exceso de sentir, mediante el estudio de madres cuyos hijos/as fueron asesinados/as en el conflicto colombiano.

ciencia de ella está cargada de dolor, incertidumbre y sufrimiento (Arenas Hoyos, 2012). Al estar acompañada de estos sentimientos, el solo pensamiento de la muerte es punzante.

Pero ¿por qué la muerte provoca esta carga de sentir? ¿Es una expresión de la resistencia del ser humano a morir? No necesariamente, pues no es la muerte como tal la que desemboca en dicha carga, es, sobre todo, la muerte violenta. Si la muerte de un ser amado, de por sí, es trágica y dolorosa, pues la persona se encuentra con ella ante “un límite infranqueable e invencible para el individuo” (Roa Sánchez, 2019, p. 33), portadora de un poder terrible y angustiante, la muerte violenta potencia todos esos sentires, porque se trata, principalmente, del hecho de sufrir un asesinato.

Ahora bien, no se llega aún al fondo de lo trágico, pues esto no radica tan solo en sufrir la muerte violenta, sino en ser aniquilado con salvajismo. Se podría pensar en niveles de intensidad del sentir frente a la muerte: el primero y menos intenso sería el de la muerte natural, el segundo el del homicidio y el tercero el del asesinato que se comete con ensañamiento y alevosía. La sabiduría de algunos pueblos originarios en Colombia ayuda a comprender estos niveles mediante la diferencia entre la muerte natural y la mala muerte:

La Mala Muerte es un concepto que nos enseñan los Pueblos Indígenas para recordar que la muerte hace parte del ciclo natural de la vida, pero que morir mal, en tanto muerte causada por la violencia, puede acarrear desorden, tristeza, sufrimiento y maldición, generando desarmonía entre el individuo, la comunidad y el territorio. En este sentido, el asesinato, la masacre, la tortura son hechos violentos que interrumpen la Red Vital. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2019, p. 16)

Cuando la muerte se enmarca en la red vital, a saber, en la relación que tiene el individuo con la comunidad y el territorio⁷, produce un dolor que puede ser tramitado mediante los funerales; no es, pues, tan traumático. El funcionamiento de la red vital consuela frente a la pérdida. Pero cuando se trata de la mala muerte, no son suficientes esos consuelos, pues se rompe la armonía entre la persona, la comunidad y el territorio. Se podría decir que, retomando los niveles del sentir frente a la muerte, el segundo y tercer nivel representan la mala muerte. Pero ¿qué diferencia el segundo del

⁷ La noción de territorio aquí no tiene que ver con un espacio dividido geográficamente, sino con la interrelación que hay entre las prácticas humanas y el medioambiente. Esta idea se profundiza en el apartado “Territorio y rechazo al mutuo sostenimiento”.

tercer nivel? Precisamente la desarmonización, pero ya no del individuo con su contexto, sino del individuo consigo mismo: la matanza con alevosía y ensañamiento niega la humanidad en toda su expresión; he aquí una razón de la tragedia que significa saber a su ser amado torturado, incluso desmembrado, cuando ha sido asesinado. La masacre de El Salado, Bolívar, tiene un ejemplo claro al respecto: después de decapitar personas en frente de la comunidad, los victimarios jugaron fútbol con las cabezas (ver Cesión de testimonios).

Una aclaración merece, sin embargo, el texto citado sobre la definición de mala muerte: cuando se dice que “la muerte hace parte del ciclo de la vida” podría entenderse que la muerte natural no causa sufrimiento ni dolor. De hecho, podría pensarse que esta es una expresión de la conciencia del ser-para-la-muerte heideggeriano. No obstante, en este contexto, no se trata de una aceptación indolora de la finitud. El rol del ritual funerario lo demuestra: tramita el dolor. Difícilmente se puede decir que se está preparado para morir o para ver morir a los seres amados, a menos que el fallecimiento represente un descanso (Belay et al., 1973). Pero, aun así, la irreversibilidad de la muerte hace que la reacción más originaria sea de rechazo.

Este rechazo se explica por el hecho de que, para todas las personas, incluso creyentes en una vida *post mortem*, la muerte significa un “no-ser”, pues, en todos los casos, la vida humana del difunto como tal “ya no es”. El énfasis aquí no está puesto en si se continuará o no *después de*, sino que la muerte, en todos los casos, representa el *fin de una vida*, incluso el fin de un *mundo*: “La muerte no pone término a alguien en el mundo, ni a un mundo entre otros: ella marca cada vez, cada vez desafiando la aritmética, el absoluto fin del solo y mismo mundo, el fin del único mundo” (Derrida, 2009, p. 21).

El hecho de que, a pesar de las creencias en la inmortalidad, la muerte haga encontrarse con el no-ser y tenga un carácter irreductible, produce no solo rechazo, sino, además, incertidumbre, pues se desconoce cuándo y cómo llegará. Por esta razón, la muerte representa un “no-saber” (Guerreiro, 2013) y lo “inesperado” (Maldonado, 1994). Todas estas características que acompañan la conciencia de la muerte pueden explicar, en parte, su falta de aceptación cultural, llegando hasta el punto de considerar que Occidente, supuestamente, se desacostumbró a la muerte (Aldana-Piñeros, A. y Garzon-Pascagaza, J., 2017).

Ahora bien, en el caso de la muerte en un contexto de conflicto, hay un cambio importante: se matiza el rechazo a la muerte natural a través de la consideración de que hay una mala muerte, pues se llega hasta anhelar la

muerte natural con tal de haber evitado o de evitar la mala muerte. Es la lógica del mal menor que oscila entre dos puntos diametralmente opuestos: la muerte por asesinato con ensañamiento y alevosía y la buena muerte natural. Esta última se convierte en el menor mal posible: el fallecimiento de una persona anciana que, sin haber sufrido mucho por enfermedades, se queda simplemente dormida y muere (Gamba, 2017). Lo que permite entender como “bueno”, incluso “deseable”, ese deceso es la ancianidad, símbolo de haber vivido los años naturalmente reservados para el género humano, y la tranquilidad del hecho, lo cual refleja que no hubo un gran sufrimiento o dolor de por medio.

Por su parte, la otra forma de morir es considerada como “mala” porque representa la ruptura de una armonía, como se mencionó anteriormente, consigo mismo, con la comunidad -los otros- y con el territorio -el contexto-. Pero ¿cómo se explica esa ruptura? Este trabajo pretende explicarlo desde la filosofía andina. En este marco, la noción de armonía expresa la interrelacionalidad equilibrada que se da entre el individuo, la comunidad y el contexto, a la vez que muestra que la vida se desarrolla en una “red vital”. El Centro Nacional de Memoria Histórica definió la red vital como “el entramado interrelacionar que se teje entre el mundo material de la vida fáctica y la inmaterialidad de las repercusiones que causan los hechos en las relaciones sociales, en la cultura y el territorio” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2019, p. 15). Esta noción quiere expresar, por un lado, que existe un andamio de relaciones que se da entre individuo, comunidad y territorio, todo lo cual hace posible que la vida surja y se desarrolle, y, por el otro, que, debido a ello, las repercusiones de las acciones alcanzan la red de relaciones.

Como es notorio, la concepción de la red vital se encuentra enmarcada en el paradigma de la racionalidad de la filosofía andina: “La relación es ontológica y epistemológicamente anterior a los seres aislados (“sustancias”), es decir: lo que existe, en primera y última instancia, es la relación” (Estermann, 2016, p. 13). Ahora bien, se sostiene aquí que la relación que fundamenta la red vital tiene una doble dirección: hacia el interior y hacia el exterior. Esta relación se considera armónica cuando no interrumpe la red vital mediante el desarrollo en su ciclo natural. En el caso del individuo, ese ciclo natural es el nacer y morir naturalmente; respecto de la comunidad, consiste en el convivir; finalmente, concerniente al territorio, se trata del mutuo sostenimiento. Lo que permite que la relación del individuo consigo mismo sea armónica y, por lo mismo, se enmarque en la red vital, es la dignidad; de la comunidad es el respeto y del territorio es el cuidado. La mala

muerte, como se verá, rompe con todo este entramado, razón por la cual se entiende como “mala”. Para cumplir este propósito, se explican las nociones de individuo, comunidad y territorio en la red vital, para después exponer formas en que se ha roto con esta red en el conflicto armado colombiano.

INDIVIDUO Y BANALIZACIÓN DE LA MUERTE

Empezando por el individuo, a este se le concibe como desarrollándose en un ciclo de vida y muerte, en el que la vida se transforma con el deceso natural⁸. La noción de ciclo obedece a que la muerte no es considerada como una fractura infranqueable con la vida, sino como “parte de la forma como fluye y se transforma la vida” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2019, p. 185)⁹. Nacer y morir naturalmente son algo propio del ser humano. De hecho, la persona reconoce su identidad como un ser que “tendrá” que desaparecer por muerte natural. Se pone entre paréntesis “tendrá” porque la relación con la propia muerte pasa por la aceptación o rechazo, pero, aun así, hay conciencia, aunque velada, de que el deceso natural es algo seguro. Por esta razón, se crea una serie de rituales fúnebres que manifiestan la apropiación cultural de la muerte como parte del ciclo natural. Estos rituales expresan, además, el valor de la persona: el cariño, el amor, la admiración, el respeto. La muerte, así, se vive como un acontecimiento comunitario: aunque se sabe que el morir es único para un individuo, la muerte tiene una interpretación y una vivencia en comunidad. Esta característica es asociada a la dignidad de la persona difunta, pues significa su participación en la comunidad.

El marco que se acaba de describir es el que rompe la mala muerte o muerte violenta, pues niega la identidad y la dignidad de la persona mediante la banalización de la vida y de la muerte. En efecto, la vida y la muer-

⁸ “La vida es el transcurso vital entre el nacimiento y el reintegro al cosmos de la energía vital y de la materia orgánica” (Botero, 2002, p. 292).

⁹ He aquí una de las diferencias más marcadas en la concepción de la muerte en Occidente y en los pueblos autóctonos andinos: para la población occidental, la muerte suele ser considerada como una enemiga a vencer, pues va en contra del deseo de perennidad humana (Caycedo Bustos, 2007). Así, pues, la muerte se entiende como el paso necesario, pero indeseado, al no-ser. Por el contrario, para la sabiduría indígena, “la muerte es considerada como parte de la vida. Es decir, la muerte no constituye una tragedia en la vida de los andinos, más bien, la muerte es como una conclusión, cumplimiento y culminación de una etapa de la vida. Es una llegada a un momento de la permanencia en la existencia de los seres. La muerte para el andino, nunca es el final o la terminación del ser; es continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal” (Bascope Caero, 2001, p. 271).

te se encuentran unidas en su sentido como en un vaso comunicante: de la una depende el sentido de la otra (Maldonado, 1994). Son variadas las formas en las que se da esta banalización. La primera y principal de ellas es el hecho mismo de quitar violentamente la vida al otro. Cuando una persona asesina, se instrumentaliza la muerte, desligándola del ciclo vital y trayéndola al ámbito de lo instrumental¹⁰. Por eso, asesinar es adelantar la muerte de alguien, lo que significa alterar el ciclo vital de esa persona.

Una segunda forma de banalización se encuentra cuando se trata inhumanamente la muerte, lo que es posible porque las culturas configuran una determinada manera de tratarla que les significa “humanidad”, a saber, una muerte propia del “ser humano”: “Honrar a los muertos, evocar las vidas que se perdieron, expresar el dolor, oficiar rituales de duelo y separación, son parte fundamental de las costumbres de todas las culturas del mundo” (Tovar, 2004, p. 278). Un ejemplo de este trato inhumano se encuentra en la Masacre de Trujillo, Valle, en la que los cuerpos fueron mutilados y arrojados al río Cauca. Ahí se refleja esta banalización de la muerte, pues a los familiares de las víctimas les tocó evidenciar cómo el cuerpo de sus seres queridos se convirtió en campo de guerra mediante la tortura y el desmembramiento (Mariño, 2011) y cómo quedaban privados, por ello, de tramitar la muerte de la manera que culturalmente está definida en los rituales fúnebres.

Finalmente, se podría nombrar una última forma de banalizar la muerte: el asesinato en masa. Como se había previamente dicho, la muerte es única e irreplicable en tanto acontecimiento para alguien. En este sentido la muerte es profundamente individual, por eso en sí misma no existe si no la muerte de tal o cual persona¹¹. Sin embargo, esta individualidad de la muerte puede ser negada cuando el asesinar se hace indiscriminadamente: “matan sin saber por qué, eso es lo que nosotros vemos, de que matan inocentes sin saber por qué”, fue el testimonio de una víctima del Piñal, Sucre (Fichas de recolección de información, s.f., p. 17). El hecho de que no haya una razón que individualice a la víctima muestra que la muerte ha sido tan banalizada que se asesina porque sí, por deporte: “Entonces acostaron como 30 personas y un tipo que estaba encapuchado, uno solo y los tirados en el suelo, entonces contaban de izquierda a derecha ‘al que le caiga el 5 se

¹⁰ Instrumentalizar la muerte se justifica solo cuando se realiza por razón de la dignidad de los demás, como en el caso del sacrificio (Marcel, 1956).

¹¹ “No se puede ‘sustituir’, ‘reemplazar’, ‘transferir’ o ‘intercambiar’ la muerte. Nadie puede morir por otro. Pues, aunque pueda ‘irse a la muerte por otro’, ello no significa que se le tome al otro su *muerte*” (Ferrater Mora, 1979, p. 140).

muere'. Entonces 1,2,3,4,5 ¡pa! Disparó” (Cesión de testimonios, s.f., p. 5). La vida y la muerte valieron, en ese caso, un número cinco.

Como se dijo previamente, la banalización de la muerte se da fundamentalmente porque se desliga del ciclo vital. Esto puede explicarse diciendo que la muerte adquiere un sentido mediante su aparición en el ciclo vital¹², por lo que al ocurrir un asesinato, esta queda vaciada de ese sentido y adquiere otro que se intenta imponer con el acto violento. La dificultad aparece porque ese nuevo sentido desconoce la identidad y dignidad humana. Los hechos ocurridos en el corregimiento Villa de El Rosario - El Salado, Municipio del Carmen de Bolívar, son especialmente ilustrativos al respecto: jugaron fútbol con las cabezas de decapitados, bailaron a un lado de cadáveres y hasta llegaron a alimentar caimanes con humanos. En esos sucesos el cadáver adquirió el sentido de instrumento de juego, de desecho de una fiesta y de alimento para animales. En una palabra, el cadáver se volvió algo banal.

Procesos de memoria histórica como el de Trujillo, Valle, muestran la necesidad de devolver a la vida su revestimiento de sentido dentro de la red vital, de dignidad. La metáfora del “revestimiento” es ilustrativa en la medida en que enseña que la dignidad es algo con lo que “se reviste” a la vida –y a la muerte– mediante las interpretaciones culturales. Por esto se habla de la vida como una “vida desnuda [que] es una vida sin valor para aquel que la destruye, para aquel que la toma; se la ha desnudado de su posibilidad de ser apreciada” (López, 2020, p. 11). Los procesos de memoria histórica y la aplicación de la justicia son, pues, una forma de revestir la vida. Esta noción de vida desnuda permite darse cuenta de que la dignidad de la vida y de la muerte depende de la voluntad y, por lo mismo, de la decisión de la persona. No es algo, pues, que viene dado de suyo, sino que es necesario formarse en ello. Se confirma así que la interpretación de la muerte, y por supuesto de la vida, pasa por una postura ética, la cual se aprende y se interioriza en la educación. Pero, además, esta noción posibilita entender que la postura ética de la vida puede encontrar una justificación más allá del acuerdo colectivo en una interpretación de los ciclos vitales y de la red vital. La dignidad aparece, entonces, de la identidad que se crea mediante la comprensión de sí mismo dentro de esa red vital.

¹² La palabra “sentido” expresa la forma operativa en la que se construye el significado de la muerte. Ya no es este la expresión de un objeto ideal inmutable, sino que “es una variable significativa del lenguaje que se operativiza en un sentido u otro en función de la configuración epistemológica que le da lugar” (Saavedra, 2002, p. 24).

COMUNIDAD Y BANALIZACIÓN DE LA RELACIÓN CON EL OTRO

La vida humana no podría surgir y desarrollarse sin el otro, sin una comunidad. De hecho, la interdependencia entre las personas ha sido resaltada desde antiguo al considerar al ser humano como un ser social. Se ha intentado, por ejemplo, explicar que la capacidad de la palabra es la que permite esa convivencia, porque es la que distingue lo justo de lo injusto (Aristóteles, trad. en 1998). Desde la lógica de la red vital, el carácter social se suscribe de nuevo, aunque lo justo viene dado principalmente desde la orientación y necesidad de estar en armonía con el otro. No está puesto entonces el énfasis en una aptitud del individuo -capacidad de palabra- sino en el equilibrio, como lo que está en el origen de la posibilidad de pertenecer a una comunidad.

El carácter social del ser humano pone al descubierto la existencia y necesidad de la red vital, pues devela que la persona no es pura individualidad, sino que es ante todo un ser relacional. Esto es así porque su vida depende y se desarrolla en la relación, la cual cumple un papel fundamental en la creación de su identidad y dignidad: de la identidad, porque es en la relación con el otro que se percibe como sí mismo (Marcel, 1968), y de la dignidad, porque se concibe como igual al otro en una atmósfera cultural (Molano, 2007).

Ahora bien, lo que permite el desarrollo de la vida del individuo no es cualquier tipo de relación, sino la armoniosa. La armonía responde principalmente al hecho de no ejercer poder sobre el otro mediante el dominio de la muerte, pues, como ha sido históricamente resaltado, la muerte se halla en la base del poder sociopolítico (Blair, 2004). Es más, se puede afirmar que la comunidad empieza a existir cuando hay la tranquilidad de que el otro no asesinará: “tanto hombres como mujeres viven en función de la protección de la vida y la pervivencia” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2019, p. 117). Esta es, de hecho, la primera condición para *convivir*: un relacionamiento armónico. Empero, no hay que pensar que por relación armónica se quiere expresar de una vez una concordia absoluta, pues existen varios grados de armonía social: la primera sería la que permite el *convivir* porque hay *respeto* a la vida y a la muerte del otro, la segunda sería la que armoniza el pensamiento en cuestiones de interés común y la tercera la que armoniza los sentimientos. Se podría pensar que el primer grado se encuentra incluido en el segundo; sin embargo, aunque en el respeto pueda haber implícito un juicio racional, lo que se quiere expresar manteniendo la distinción es que el sustento de ese respeto se encuentra en el ser relacional

de la persona: se respeta al otro no como resultado de un juicio racional, sino como resultado de que el humano es un *ser respecto de otro*¹³; he aquí el ordenamiento natural del ser humano a *convivir*, a formar comunidad.

El respeto como condición de posibilidad para el *convivir* y, por lo tanto, para formar comunidad es lo que niega la mala muerte. La banalización de la muerte que se describió anteriormente no solo rompe con la relación que tiene el individuo consigo mismo: dignidad, sino también con la relación que tiene con los demás: respeto. Se da, aquí, además, una banalización de la relación con el otro, pues deja de ser ese igual en dignidad que ayuda en la construcción de la propia identidad, para pasar a ser alguien desigual: no es *con quien* se puede vivir, sino *contra quien* hay que vivir. El *convivir* pasa a ser un *vivir contra*, lo que refleja en última instancia, un *contra vivir*, pues, como se explicó anteriormente, la sociabilidad, el *vivir con*, no es un agregado al ser del humano, sino que es una de sus cualidades fundamentales; sin el *convivir*, simplemente el ser humano difícilmente podría vivir. Por esta razón, quien asesina no solo está contradiciendo un sistema legal o moral, sino su propia ontología. En definitiva, *contra vivir* significa la contradicción de querer vivir negando una de las condiciones necesarias para vivir: la comunidad.

Una objeción podría presentarse: quien asesina puede hacer parte de una comunidad porque *vive con* sus amigos, aunque mate a sus enemigos, lo que muestra que cometer homicidio no es necesariamente un *contra vivir*. Aquí es necesario distinguir dos posibilidades: primero, el asesinato se realiza contra un enemigo por fuera de la comunidad, y, segundo, se ejecuta contra un enemigo dentro de la comunidad. Por la primera opción, se encuentra que el matar no contradice lo anteriormente dicho porque se realiza, por ejemplo, como forma de protección de un grupo, por lo que ese matar no fractura en primera instancia la comunidad. Por la segunda opción, en cambio, sí se agrieta la comunidad, pues niega el *convivir*. De hecho, si no se interpreta la comunidad como un grupo humano en específico, llámese país o nación, sino como la humanidad en su totalidad, en el primer caso sí se realiza, en última instancia, tal fractura. Esta perspectiva universal cada vez se impone más en la ética y en la política por las reper-

¹³ Las palabras *respecto* y *respeto* tienen un origen común en el vocablo latino “*respectus*”, que significa “mirar atrás, considerar”. Desde esta etimología y el principio de relacionalidad, se puede definir al ser humano, mediante concepciones relacionales, como un “*ser respecto de otro*”, es decir, que depende de los otros. Por esta razón, el respeto, entendido como una consideración, es el resultado de una cualidad ontológica antes que de un postulado ético. La consideración al otro se da por la necesidad de relacionamiento.

usiones que guerras entre comunidades (naciones) pueden acarrear para toda la humanidad a causa de la globalización y la tecnología. Se hace así efectivo el postulado de que “el daño que se hace a una víctima es un daño que se le inflige a toda la humanidad” (Grupo de Memoria Histórica, 2013, p.14).

Pero ¿cómo se evidencia ese daño, esa fractura de la comunidad? El conflicto armado colombiano da algunas luces al respecto. La primera de ellas puede ser la utilización de la muerte como ejercicio de poder, lo que puede darse en una escala menor –familia y allegados– y en una escala mayor –comunidad. Por la primera opción, se tienen casos como el de Jean Valjean, un joven habitante de la localidad Ciudad Bolívar, Bogotá, cuya familia vivía en una constante tensión de asesinar, tensión que era el “eje organizador para dominar-se o dominar a otros...”, donde la muerte es vista como un instrumento de poder que otorga un estatus a quien tiene la capacidad de acabar con la vida de los demás” (Castillo, 2019, p. 80). Lo que explica esta necesidad de imponerse mediante la amenaza de matar es, en el caso de este adolescente, el contexto de pobreza en el que se desenvuelve: para él no se *vive*, se *sobrevive*, lo que no solo significa las dificultades económicas para suplir las necesidades básicas, sino que los negocios ilícitos en los que se implicó exigen *vivir sobre* el otro, pues estos perjudican a la persona. En ese contexto, el otro no es alguien *con* quien vivir, sino *sobre* quien hay que vivir.

Pasando a la escala mayor de la utilización de la muerte como instrumento de poder, se pueden citar también ejemplos desde el conflicto armado colombiano. Uno de ellos es el negocio del asesinato: la desaparición del otro se convierte en el sustento de la propia vida (López, 2020). Este es el típico caso de las personas sicarias o asesinos/as a sueldo. Muchas pueden ser las razones socioeconómicas y culturales que pueden dar origen a un/a sicario/a. No es objetivo de este trabajo entrar a detallarlas. Lo importante es mostrar la banalización que se hace del otro, mediante la instrumentalización de la muerte, la cual se ejecuta a través de una división de la identidad: alguien asume una identidad de individuo cívico -persona- en su vida diaria, pero niega esa identidad convirtiéndose en asesino por momentos (Uribe, 2004). Esa duplicidad de identidad se proyecta también hacia el otro: en la vida diaria el otro es alguien *con* quien vivir, pero, por momentos, se convierte *contra* quien hay que vivir. En todo caso, quien realiza estas divisiones agrieta la comunidad en un doble sentido: a nivel general, porque niega el primer grado de armonía, instaurando un ambiente de desconfianza generalizada -la muerte se convierte en una amenaza inminente- y a nivel individual, porque la misma visión de comunidad del sicario divide

ilusoriamente y contradictoriamente la sociedad: hay varias comunidades dentro de una comunidad, pues el convivir no se basa en la igualdad e identidad con el otro, sino en la conveniencia del otro para la propia vida.

Ahora bien, la utilización de la muerte como instrumento de poder no solo tiene la forma del sicariato, sino también la de la guerra: unos grupos –comunidades particulares– que se levantan en guerra con otros grupos. Este es el caso típico del conflicto armado colombiano en el que la política –visión de organización y poder de la sociedad– se ha ejercido con armas bajo la instrumentalización de la muerte¹⁴. Lo que permite esta fractura de la comunidad, entendida como sociedad de una nación, es la dialéctica del amigo y enemigo: aquellos que comparten las propias ideas son amigos, quien no, e incluso tiene posiciones contrarias, es enemigo. La desarmonía que se nota aquí corresponde a la del segundo grado: la del pensamiento. Se banaliza al otro cuando solo se le considera alguien *con quien vivir* en virtud de la concordancia de pensamiento. La concepción de comunidad se basa, así, en una ilusión: comunidad es unidad de pensamiento, afirmación que se justifica en que se niega la diversidad de pareceres propios de la libertad humana, además, porque se pone como primera condición del *vivir con* el segundo grado de armonía, relegando, de esa manera, el primer grado. Esto explica la necesidad de los mecanismos e instancias sociales y políticas que logren dirimir los desacuerdos de pensamiento sin fracturar la comunidad, a saber, sin permitir que la desarmonía de segundo grado termine en desarmonía de primer grado. Como de nuevo se evidencia, la armonía de primer grado es la condición de posibilidad para la construcción de comunidad.

Con todo, no solo esta armonía se niega cuando se asesina, también se rompe cuando el asesinato del otro es indiferente:

Uno ha aprendido acá que con todo lo que hacen los grupos armados, como matar, por ejemplo, uno tiene que ser indiferente. Oiga lo que oiga, vea lo que vea, no hay que decir nada. Con tantas cosas que han pasado con la violencia, acá la muerte ya pasa inadvertida. (Cacimance, 2013, p. 172)

Este relato de un habitante del Putumayo, Colombia, deja ver que cuando se ha quebrado la armonía primera, se obliga a las personas a banalizar

¹⁴ El entonces Grupo de Memoria Histórica (2013) mostró cómo de la violencia bipartidista en Colombia se dio paso a la violencia entre grupos armados.

la muerte. No es posible ni siquiera preguntar qué pasó. Los cadáveres son ignorados, pues hay miedo a una represalia de los victimarios: recoger un cadáver e indagar cómo murió y quién lo mató podría dañar el negocio de los asesinos. En efecto, en un contexto de fractura de la comunidad, la muerte se ha convertido en un negocio (Blair, 2004). Callar, aunque se entienda como una protección de la propia vida, asegura la repetición de las muertes violentas: "... todo el mundo lo ve y nadie lo ve, voltean la cara cuando ven el muerto que baja por los ríos, ese es otro problema que tenemos. Tenaz con eso" (Actores hegemónicos, p. 5). Protestar, investigar, denunciar, son acciones heroicas, pues no hay presencia del Estado o no hay confianza en las instituciones estatales debido a la corrupción. He aquí una posible explicación de la difícil situación de los líderes sociales en Colombia. El camino más fácil es, entonces, hacer como si esa no fuera la muerte de un ser humano. Esto demuestra que la negación del respeto no sólo se da en el acto de matar, sino también en el de posicionarse frente al cadáver. Se respeta el cadáver cuando se le trata como el de un ser humano, mediante los rituales funerarios establecidos culturalmente, como se explicó en el anterior apartado.

TERRITORIO Y RECHAZO AL MUTUO SOSTENIMIENTO

Finalmente, la red vital enseña que, así como el individuo no puede vivir sin la comunidad, la comunidad no puede existir sin un territorio, pues este es el que sostiene la totalidad de sus integrantes. Pero hay que poner atención, porque no se entiende aquí por "territorio" un espacio geográfico dividido políticamente y bajo el poder de una comunidad; más bien, se le comprende principalmente como el conjunto de relaciones que se dan entre las prácticas humanas y el medioambiente: "territorio como un concepto que relaciona lo material, lo inmaterial, la vida humana y la no humana" (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2019, p. 121). Aun así, no se puede confundir territorio con pura naturaleza, porque esta se refiere especialmente el ambiente natural en el que habita una comunidad. Pero tampoco puede entenderse "territorio" como un espacio puramente humano, pues este siempre está relacionado con un ambiente natural. La definición sigue, pues, el paradigma de la relacionalidad.

¿Cómo puede entenderse, entonces, la relación armoniosa del territorio? Primeramente, mediante la premisa de que la relación no es de dominación del ser humano frente a los demás seres vivos, así como frente

al ecosistema en general. Lo que existe es la interdependencia de unos con los otros, formando un *tejido* vital que se manifiesta en el territorio (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2019). Aquí también hay un *convivir*, pero ya no con *otros seres humanos*, sino *con todo lo existente*, ni siquiera basta decir con los seres vivos, ya que aquí entran también los ríos, el aire, los minerales, la tierra. La otredad, así, es extendida y el medioambiente se convierte en *el otro* o en un conjunto de otros con quienes es posible vivir. De esta manera, se cambia la forma en la que el ser humano se ha situado frente a la naturaleza; se transforma, además, el modo de concebir la racionalidad.

La razón, en efecto, le ha servido al ser humano para sentirse *superior* y, por lo mismo, *dominador* de la naturaleza. Esta perspectiva es la que ha llevado a la crisis ambiental del siglo XXI. Pero la consideración de la red vital permite entender que la racionalidad no es unívoca, no hay una sola; hay, de hecho, muchas, pues, en su base, las “racionalidades son formas de *tratar con lo real, de otorgarle un sentido a su mundo, a cada ente, y al puesto del hombre dentro del cosmos*” (Pachón, 2020, p. 338). Estas formas dependen, en gran medida, de la cultura.

La racionalidad andina se basa en la relacionalidad, la cual ha sido ya explicada, pero, además, en los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. La correspondencia expresa la mutua relación armoniosa, en la que no hay una dirección privilegiada (causalidad), sino que hay una afectación bidireccional. La complementariedad, por su parte, muestra que no hay seres completos sin relación: unos son complementarios de otros; hay, por lo tanto, interdependencia. Pero, además, quiere decir que no hay contradicciones absolutas; hay contrariedades, pero sin exclusión tajante, por eso es posible el convivir. Finalmente, la reciprocidad manifiesta la existencia de un orden cósmico en el que las relaciones son correspondidas y no dependen de la voluntad o de la libertad. Esta reciprocidad indica que no hay unilateralidad en las relaciones, lo que permite el equilibrio y la armonía (ver Josef Estermann (2009), cap. 5).

Ahora bien, no basta con describir esta racionalidad relacional para develar todas las implicaciones de la relación armónica en el territorio; es necesario, de hecho, contemplar la potencialidad de dominación que tiene la comunidad humana¹⁵. El hecho de que la persona tenga libertad implica

¹⁵ Darío Botero (2009) considera que el poder desmesurado del ser humano proviene de su dimensión transnatural (eticidad, cultura, socialidad, lenguaje, instituciones) que le provee técnicas, herramientas y armas para controlar la naturaleza. Debido a la imagen bidimensional del humano, ser natural-transnatural, la ética debe buscar el equilibrio entre la vida humana y el planeta, junto a toda la vida que allí habita.

una responsabilidad mayor en el mantenimiento de las relaciones armónicas bajo los principios descritos. Lo que dirige y cualifica la relación con el medioambiente sería el *cuidado*: solo cuidando del otro se puede mantener una relación armónica.

Justamente mediante el cuidado, que expresa la negación de la dominación humana, se puede llegar a una aproximación más detallada de lo que significa la relación armoniosa en el territorio: mutuo sostenimiento. Es más, los principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad apuntan hacia ese mutuo sostenimiento. El convivir se hace posible, incluso para los contrarios. Este es el ciclo vital dentro del territorio. Desde esta perspectiva, el cuidado es tanto más necesario cuanto que la especie humana es la que tiene la posibilidad de destruir el planeta entero. Así, la toma de conciencia de la relacionalidad de la existencia debe traducirse en cuidado de los territorios que habitan las comunidades o, mejor, del único territorio: el planeta.

Ahora bien, ¿cómo la mala muerte puede romper con la armonía en el territorio? Fundamentalmente, mediante la extensión de la relación de poder dominante que quiebra la comunidad. Como fue explicado, la principal forma por la que se destruye la comunidad es negando la armonía de primer grado mediante la instrumentalización de la muerte como fuerza de poder y de dominación del otro¹⁶. Cuando esto ha sucedido y las personas viven en contra unas de otras, en guerra, cometiendo homicidio, se puede pasar fácilmente al ecocidio (Van Dexter, 2021).

Este paso puede explicarse de dos maneras: Primero, cuando una comunidad vive en guerra, en conflicto, el territorio deviene solamente un instrumento de poder, pues para conseguir o mantener su dominio se asesina la vida humana y no humana: “es que todos pelean es por el territorio, por quien tiene más poder sobre el territorio, por eso digo yo que, como víctima, no solamente se es víctima porque le mataron, es que le acabaron todo” (Actores hegemónicos, s.f., p. 11). Este testimonio de un habitante del Alto Atrato, Colombia, deja ver que la mala muerte arrastra con “todo”. La región en la que esta persona vive está marcada por la siembra de cultivos ilícitos y por los continuos enfrentamientos entre grupos armados, lo que va desencadenando una destrucción gradual del territorio.

¹⁶ La noción de “mala muerte” aclara la posición de la muerte en el vitalismo cósmico de Darío Botero (2009), pues, ella es propiamente la “destrucción de la vida” (p. 84), lo que la distingue de la muerte que hace parte de la red vital.

Segundo, las políticas de la comunidad, por darle prioridad a la consecución de la paz interna de sus habitantes, pierden de vista la relación con el medioambiente, promoviendo, en muchos casos, una necropolítica de ecocidio (Demos, 2017) en la que se explota indiscriminadamente los recursos naturales y se extinguen ecosistemas en favor del desarrollo y pacificación de la población. Van Dexter (2021) realizó una radiografía de este fenómeno en Colombia, en donde, después de la firma de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno y las FARC, la deforestación y destrucción de la selva aumentó. Esto se explica porque en dichos acuerdos no se tuvo en cuenta suficientemente el carácter de víctima de la selva en el conflicto armado ni la responsabilidad del Estado y de los paramilitares en la degradación ambiental. La paz se concibió, así, como una cuestión que concierne únicamente a seres humanos, obviando que se debe pacificar también la relación entre seres humanos y no humanos.

Con todo, lo que está en la base de todas estas formas de quebrar la armonía en el territorio y de toda la red vital es la racionalidad que acompaña a quien fomenta y produce la mala muerte: el individualismo antropocentrista que niega la importancia del mutuo sostenimiento y solo ve en el otro una oportunidad para autosostenerse. El antropocentrismo está sustentado en una racionalidad que concibe al ser humano como autosuficiente y, por lo mismo, puede abstraerse del territorio, como prescindiendo de él: es el sujeto que solo se relaciona con objetos. Todo “otro” es un objeto con quien se vive, pero esto implica que no hay una igualdad, ni siquiera una equivalencia o posible armonía, pues el sujeto tiene la tendencia a objetivar mediante la razón instrumental. Es más, la mala muerte aparece como el resultado de una aplicación de esta racionalidad: el otro es un instrumento que no tiene la misma dignidad, no merece respeto, ni se le debe cuidar, solo sirve en referencia a uno mismo. Y aquí “otro” expresa no solo otro ser humano, sino todos los seres existentes en un territorio.

CONCLUSIONES

La profundización filosófica en las nociones de mala muerte y red vital de los pueblos autóctonos colombianos ha permitido mostrar cómo el principio de la relacionalidad de la filosofía andina aumenta la comprensión de la red vital (relación entre individuo, comunidad y territorio), mediante la consideración de una relación interna (individuo: dignidad, comunidad: respeto, territorio: cuidado) que posibilita el desarrollo de los ciclos na-

turales (individuo: morir naturalmente, comunidad: relación armoniosa, territorio: mutuo sostenimiento). Desde esta perspectiva, la muerte violenta puede ser considerada como “mala muerte”, en la medida en que es una negación de la armonía que caracteriza la relación de los componentes de la red vital. El conflicto armado colombiano es un ejemplo de la forma en que la mala muerte rompe con esta red: individuo-asesinato, comunidad-contravivir, territorio-ecocidio.

De hecho, aquello que posibilita que este entramado relacional se quiebre es la racionalidad antropocentrista e individualista que, mediante la muerte, ejerce poder destructor. La muerte no es, pues, mala *per se*, pues hace parte del ciclo de la vida, sino que solo es así considerada la muerte violenta, pues es la que destruye la red vital. Frente a este escenario, la racionalidad relacional de la filosofía andina se presenta como una opción pertinente para respetar la dignidad del ser humano mediante la valoración de la vida y de la muerte, para promover la convivencia pacífica a través del respeto al otro y para incentivar el mutuo sostenimiento en los territorios mediante la armonía con todo lo existente en la naturaleza.

REFERENCIAS

- Actores hegemónicos. (s.f.). Documento de testimonios, archivo del Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá, Colombia.
- Aldana-Piñeros, A. y Garzon-Pascagaza, J. (2017). El sentimiento de muerte como límite existencial en la obra de E.M. Cioran. *Ideas y valores*, LXVI(163), 311-331.
- Arenas Hoyos, C. (2012). La muerte: un pre-texto para vivir mejor. *Novum: Revista de Ciencias Sociales Aplicadas*, 2, 154-164.
- Aristóteles (1998). *Política* (trad. M. García). Gredos.
- Bascopé Caero, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungara*, 33(2), 271-277.
- Belay, M., Berning, V., Chenu, J., Gouhier, H., Parain-Vial, J., Poirier, R., Ricoeur, P., Schwarz, B. y Marcel, G. (1973). *Entretiens autour Gabriel Marcel*. Éditions La Baconnière.
- Blair, E. (2004). *Muertes violentas: La teatralización del exceso*. Editorial de la Universidad de Antioquia.
- Blair, E. (2009). Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición. *Política y Cultura*, 32, 9-33. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422009000200002
- Botero, D. (2002). *Vitalismo cósmico*. Editorial Corteza de Roble.
- Botero, D. (2009). *La concepción ambiental de la vida*. Universidad Nacional de Colombia.

- Cacimance, J. A. (2013). “Aquí solamente vivimos los guapos”: prácticas para habitar espacios de muerte en Putumayo, Colombia. *Maguaré*, 27(1), 159-193. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/43231>
- Castillo, C. D. (2019). *Viviendo la muerte. Cómo la vivencia de la muerte configura procesos de subjetivación en ocho jóvenes en conflicto con la Ley involucrados en el Proceso Administrativo de Protección de Derechos (PARD) y el Sistema de Responsabilidad Penal Adolescente (SRPA) en la ciudad de Bogotá*. [Tesis de Maestría, Universidad Distrital Francisco José de Caldas]. <https://repository.udistrital.edu.co/handle/11349/23038?show=full>
- Caycedo Bustos, M. L. (2007). La muerte en la cultura occidental: antropología de la muerte. *Revista colombiana de Psiquiatría*, XXXVI(2), 332-339.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, Organización Nacional Indígena de Colombia, (2019). *Tiempos de vida y muerte: Memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*. Centro Nacional de Memoria Histórica – Organización Nacional Indígena de Colombia.
- Cesión de testimonios (s.f.). Documento de testimonios, archivo del Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá, Colombia.
- Demos, T.J. (2017). *Against the Anthropocene: Visual Culture and Environment Today*. Sternberg Press.
- Derrida, J. (2009). *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* (trad. I. Agoff). Amorrortu.
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina. Sabiduría andina para un mundo nuevo*. Instituto Secular Ecuménico Andino de Teología.
- Estermann, J. (2016). Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano. *Faia*, 5(25-26), 1-18.
- Estrada, M. (2014). *La idea de la muerte en Colombia: Una arqueología de sus representaciones* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/52058>
- Ferrater Mora, J. (1979). *El ser y la muerte*. Planeta.
- Fichas de recolección de información (s.f.). Documento de testimonios, archivo del Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá, Colombia.
- Gamba, H. A. (2017). *Caracterización y diferenciación de los relatos desarrollados en casos de duelos normales y prolongados en adultos que han experimentado la muerte de su pareja* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/59407>
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Imprenta Nacional.
- Guerrero, W. (2013). *Amistad, alteridad y muerte. La relación ética con el otro en Jacques Derrida* [Tesis de Maestría, Universidad de los Andes]. <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/12432>
- Heidegger, M. (2022). *Ser y tiempo* (3ª ed., 5ª reimpr., trad. J. E. Rivera). Trotta.
- Jiménez, B. I. (2005). La muerte violenta de un hijo: ¿Continuar o romper con el ciclo de la violencia? *Trabajo Social*, 7, 33-46.
- López, J. C. (2020). *Filosofía y conflicto. Apuntes de la “nuda vida” desde la ex-*

- perencia colombiana* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia]. <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:ED-Pg-Filosofia-Jclopez>
- Maldonado, C. (1994). Experiencia natural y experiencia trascendental de la muerte: para una fenomenología de la vida. *Universitas Philosophica* 11(22), 97-120.
- Marcel, G. (1956). *Du refus à l'invocation*. Gallimard.
- Marcel, G. (1968). *Être et Avoir I, Journal métaphysique (1928-1933)*. Aubier-Éditions Montaigne.
- Mariño, M. A. (2011). *Sangre de mártires semilla de esperanza: construcción de las nociones de cuerpo y memoria tras la masacre de Trujillo*. Editorial Universidad del Rosario.
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, 7, 69-84.
- Pachón, D. (2020). *Estudios sobre el pensamiento colombiano* (vol. I.). Ediciones Desde abajo.
- Roa Sánchez, N. (2019). *Representaciones sociales sobre la muerte: Miradas desde el sentido común como sistema cultural* [Tesis de Maestría, Universidad Distrital Francisco José de Caldas]. <https://repository.udistrital.edu.co/handle/11349/14897>
- Saavedra, A. (2002). El sentido es el lenguaje que significa. Más allá o más acá del orden logocéntrico del saber. *Revista de Estudios Sociales*, 13, 13-26. <https://doi.org/10.7440/res13.2002.01>
- Tovar, P. (2004). Muertos heroicos y muertos anónimos: Rituales de duelo y viudez en la violencia. *Desde el Jardín de Freud*, 4, 278-287.
- Uribe, M. V. (2004). *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Norma.
- Van Dexter, C. (2021). Paz con la selva. *Maguaré*, 35(2), 161-196. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/98462>